

Introduzione

L'idea delle Gesuitesse non è mica d'oggi, ma nacque assai prima che spirasse il primo centenario della Compagnia; quando parecchie pie matrone d'Italia e di Fiandra si unirono insieme con questo titolo sotto la regola di sant'Ignazio. Ma un papa poco galante, cioè Urbano ottavo, le abolì nel 1631. [...] Le Gesuitesse moderne ebbero per autore un Gesuita francese, cioè il P. Varin, che nel principio di questo secolo fondò la Congregazione delle Dame del Sacro Cuore, come un apparecchio opportuno al ristabilimento della Compagnia [...]. Quando vedi il roseo stuolo spuntare, aspettati pure ben presto il nero esercito; che la vanguardia non è lontana: le gonne, i ricci, i falbalà e le creste si tirano dietro infallibilmente le chieriche e i cappelloni. Non ti pare che questa sia un'invasione di ottimo garbo e degna in tutto dell'età nonadecima? [...] Quella gran testa d'Ignazio non ci dovette pensare, perché non c'è articolo delle Costituzioni che ne parli; le quali sono un buon libro, se vuoi, ma non un libro galante.

Vincenzo Gioberti, *Il gesuita moderno*, 1847

Nella violenta polemica contro i gesuiti e il gesuitismo, il sacerdote Vincenzo Gioberti rivolgeva queste ed altre beffarde parole all'indirizzo delle Dame del Sacro Cuore, accusate di preparare il terreno al ristabilimento in Europa dei gesuiti. Le «Gesuitesse moderne» erano per Gioberti quasi una versione al femminile della Compagnia di Gesù, più agguerrita e compatta di quella precedente, rappresentata dalle gesuitesse di Mary Ward. Radicata era la convinzione che i gesuiti avessero creato queste congregazioni femminili orientate all'apostolato attivo per estendere la loro influenza su entrambi i sessi, poiché «il Gesuitismo, aspirando in ogni cosa all'universalità, è bisessuale, come le piante monoiche ed ermafrodite»¹.

La travolgente forza del gesuitismo al femminile descritta da Gioberti riflette la realtà storica dell'Ottocento, secolo della “femminilizzazione” del cattolicesimo. In questo periodo di rinnovato spirito missionario, il modello ignaziano godette infatti di un indiscusso prestigio, esercitando una notevole influenza non solo sulle Dame del Sacro Cuore ma anche su molte altre nuove congregazioni femminili di vita attiva con governo centralizzato, come ben analizzato nel recente volume *Échelles de pouvoir, rapports de genre* (2014)². Basti pensare che, nel periodo che va dalla soppressione della Compagnia di Gesù (1773) fino alla prima guerra mondiale (1914), si stima che vennero fondate quasi

¹ Gioberti 1847, p. 380. Cfr. anche Verhoeven 2008, pp. 37-49.

² Mostaccio, Caffiero, De Maeyer, Fabre, Serra (a cura di) 2014.

200 congregazioni femminili in tutti e cinque i continenti, ispirate in vario modo all'ordine ignaziano³.

Tuttavia, ciò non deve indurre nell'errata convinzione che il fenomeno delle gesuitesse fu precipua caratteristica solo dell'Ottocento. Fin dalla sua fondazione, la Compagnia di Gesù esercitò una grande attrattiva su numerose donne, desiderose di praticare una religiosità più attiva e maggiormente rispondente alle esigenze sociali del Cinquecento. Il fatto che Ignazio di Loyola avesse proibito la nascita di un ramo femminile della Compagnia di Gesù e vietato ai membri del suo ordine la cura spirituale di comunità di donne non impedì ai gesuiti di fondare, guidare o ispirare varie congregazioni femminili, orientate all'ideale gesuitico della santificazione personale attraverso l'apostolato, ad alcune delle quali fu attribuito l'appellativo – il più delle volte spregiativo – di gesuitesse⁴. Ciò fa parte di quelle «contraddizioni» e di quei «paradossi» che, secondo John O'Malley, caratterizzarono la storia della Compagnia di Gesù⁵. Come recentemente affermato da Sabina Pavone, il compito attuale della storiografia non è più quello «d'affirmer ou de nier l'existence des jésuitesses, mais plutôt de comprendre comment la complexité de l'identité ignatienne agissait en refaçonnant l'existence des communautés féminines liées à la Compagnie de Jésus»⁶.

Pur adottando una regola di vita comune, le congregazioni di gesuitesse rifiutarono la clausura e i voti solenni, collocandosi pertanto in quel vasto universo femminile – definito «terzo stato» da Gabriella Zarri o “laicato devoto” da Alison Weber – a metà strada tra la condizione laicale e quella religiosa⁷. Per questa loro natura ibrida, una parte della storiografia italiana parla delle congregazioni di gesuitesse come di congregazioni «laicali», un'altra preferisce il termine «semireligiose»⁸. Pur essendo entrambi attributi corretti, in questo studio si è scelto di propendere per il secondo, che meglio sottolinea l'aspirazione alla perfezione religiosa che sottende queste esperienze, pur indicando al contempo – attraverso il prefisso *semi* – il non inquadramento nelle categorie ufficiali della Chiesa cattolica.

Fino agli anni Sessanta la storiografia della prima età moderna ha considerato come sporadici e sterili i tentativi di proporre un modello di vita religiosa femminile senza clausura ispirato a quello ignaziano, insistendo solo sul fallito esperimento di Mary Ward di replicare l'esatto modello della Compagnia di Gesù

³ Cfr. Charry 2001.

⁴ Cfr. *Costituzioni*, parte VI, c. 3, n. 5, in Gioia (a cura di) 1988, p. 572. Sull'uso del termine “gesuitesse” in relazione a congregazioni semireligiose femminili ispirate o guidate dai gesuiti cfr. Wetter 1977a. Per il termine “congregazione” cfr. Rocca 1975a, Rocca, 1975b, Greco 2019.

⁵ O'Malley 1999, pp. 26-27.

⁶ Mostaccio, Pavone 2014, p. 4.

⁷ Cfr. Zarri 2000, Weber 2016a.

⁸ Cfr. la differente terminologia utilizzata da Rocca 2003 e Paolocci (a cura di) 1995.

o sui tentativi, anch'essi falliti, di creare in Francia congregazioni non claustrali legate ai gesuiti da parte di Alix Le Clerc e di Jeanne de Lestonnac⁹. Fu lo storico gesuita Joseph Grisar (1886-1967) in un articolo del 1965 a rivoluzionare questa lettura, compiendo una prima ricognizione di quelle comunità femminili, nate sotto l'egida gesuitica, che riuscirono a sopravvivere senza clausura nell'Europa tra 1550 e 1650¹⁰. Oltre alle Dame Inglesi, infatti, anche altre congregazioni vennero soprannominate dal popolo "gesuitesse" (o "gesuite")¹¹. Solo in seguito al processo romano che portò alla soppressione delle "gesuitesse" della Ward (1631), il termine divenne sinonimo di Dame Inglesi e assunse la valenza negativa di realtà pericolosa e proibita. Al di là dell'effettiva attribuzione del nomignolo "gesuitesse" ad un istituto, Grisar includeva nel suo censimento tutte quelle congregazioni senza clausura, dedite prevalentemente all'educazione femminile, sulle quali i gesuiti ebbero una significativa influenza nella fondazione, nella stesura delle regole e nella spiritualità, mentre escludeva tutte quelle comunità monastiche che, pur fondate o riformate da membri della Compagnia, si discostavano in maniera essenziale dal modello ignaziano per il loro rifiuto della vita attiva. Le donne che vivevano in queste comunità non claustrali erano giuridicamente laiche, dato che non professavano voti o professavano solo un voto semplice di castità e di permanenza a vita nell'istituto; si recavano nelle chiese gesuitiche per ricevere i sacramenti; impiegavano il loro tempo in pratiche spirituali proprie della Compagnia di Gesù e nell'educazione di altre donne. L'ispirazione gesuitica e l'assenza di clausura vennero dunque identificati da Grisar come il comun denominatore di molte esperienze congregazionali

⁹ Tra i principali studi sulle Dame Inglesi, pubblicati a partire dall'approvazione pontificia dell'istituto (1870), cfr. Leitner 1869; Chambers 1882-1885; *Mariae Ward fundatrix Instituti B. Mariae Virginis († 1645). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis* 1994; Grisar 1959; Grisar 1966; Wetter 1972; Lux-Sterritt 2005; Ellis 2007. Sulla *congrégation de Notre-Dame*, fondata nel 1598 in Lorena da Alix Le Clerc e dal gesuita Pierre Fourier e trasformata nel 1616 in monastero agostiniano, cfr. Derreal 1965. Sulla *compagnie de Marie Notre-Dame*, fondata nel 1606 a Bordeaux da Jeanne de Lestonnac e dal gesuita Jean de Bordes e costretta ad adottare la clausura nel 1607, cfr. De Azcárate Ristori 1963, Soury-Lavergne 1985.

¹⁰ Grisar 1965.

¹¹ Per una panoramica sulle esperienze alle quali fu attribuito l'appellativo di gesuitesse cfr. Wetter 1977a, col. 1146; Dalmases 2001a. Il termine "gesuite" (in latino «jesuitae» o «jesuitas») comparve già alla metà del sec. XVI in riferimento ad alcune nobildonne della corte di Bruxelles, devote della Compagnia di Gesù (*Chron*, vol. II, p. 289; vol. IV, p. 282). Questo vocabolo si ritrova anche in una lettera del 1614 del generale Claudio Acquaviva diretta al provinciale di Milano in riferimento ad una congregazione italiana, il Collegio della Beata Vergine di Cremona: «Dicono ancora che in Cremona il P. Mellino è troppo occupato con alcune vergini in modo che le chiamano Giesuite» (*Lettera di C. Acquaviva al prov. Antonio Marchese*, 29 agosto 1614, in ARSI, *Med.* 23/II, f. 352r). Sull'utilizzo del termine "gesuitesse" in relazione ad altre congregazioni italiane (Vergini di Arona, Medee di Genova, orsoline di Modena, orsoline di Bastia ecc.) cfr. *infra* parte II. Ufficialmente, tuttavia, nessuna congregazione riconobbe mai questo appellativo.

femminili a livello europeo. In Austria, Prussia, Francia, Inghilterra e Germania lo storico gesuita segnalava la presenza di singole congregazioni di gesuitesse: il Collegio delle Dame di Hall in Tirolo (1569)¹², le suore di S. Caterina Vergine e Martire di Braunsberg (1571)¹³, le orsoline di Dôle (1606)¹⁴, la *Society of the Sovereign Virgin Mary our Lady* di Londra (1608)¹⁵ e le orsoline (o gesuitesse) di Colonia (1612)¹⁶. Due erano tuttavia i contesti in cui si concentrava il maggior numero di gesuitesse: il Nord Italia (con cinque congregazioni) e i Paesi Bassi spagnoli (con nove)¹⁷. Accantonando per il momento il caso italiano, nei Paesi Bassi spagnoli Grisar descriveva la presenza tra Cinque e Seicento, vicino ai collegi della Compagnia di Gesù, di una decina di comunità femminili senza clausura – sotto le denominazioni più comuni di *Filles de Notre-Dame* o *Filles de Saint-Agnes* – dirette spiritualmente dai gesuiti e protette dai vescovi e dall'arciduchessa Isabella, governatrice dei Paesi Bassi¹⁸. L'esistenza di queste

¹² Sull'*Haller Damenstift* cfr. cap. 2.3.

¹³ Sulla congregazione di S. Caterina, fondata nel 1571 a Braunsberg (Prussia) da Regina Protmann (1552-1613) sotto la guida spirituale dei gesuiti (autori delle regole) e la protezione del vescovo dell'Ermland, cfr. Wermter (ed.) 1975; Rocca 1988; Conrad 1991, pp. 95-101; Meiwes 2011.

¹⁴ Sulle orsoline, fondate nel 1606 a Dôle (Franca Contea) dalla digionese Anne de Xaintonge (1567-1621) sotto la guida spirituale dei gesuiti e la protezione dell'arcivescovo di Besançon e soprattutto dell'infanta Isabella (l'autorità spagnola nella Franca Contea) per «aider au salut des âmes [...] à l'imitation de saint Ignace», insegnando il catechismo e istruendo gratuitamente le fanciulle del popolo (e poi le educande paganti), cfr. *Sancti Claudii. Beatificationis et canonizationis servae Dei Annae de Xaintonge fundatricis Societatis a S. Ursula de Dole († 1621). Positio super virtutibus* 1972; Conrad 1991, pp. 67-74; Le Bourgeois 2003; Annaert 2009, pp. 369-411.

¹⁵ Sulla compagnia fondata nel 1608 a Londra dalla nobildonna, poetessa, mistica e missionaria spagnola Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614) su ispirazione dei suoi padri spirituali gesuiti cfr. Rhodes 2000, Burrieza Sánchez 2002, Redworth 2008, Cruz (ed. and trans.) 2014, Bill-Mrziglod 2014.

¹⁶ A Colonia il fenomeno delle gesuitesse non si legò ad una singola casa-congregazione ma fu un movimento diffuso all'intera città, con forti similitudini con il caso di Modena (più avanti esaminato). Le orsoline (o gesuitesse) di Colonia (XVII-XVIII sec.) vivevano singolarmente o in piccoli gruppi, si occupavano dell'insegnamento del catechismo, erano governate da una superiora generale, seguivano regole scritte dai gesuiti, professavano un voto di castità e si riunivano periodicamente nella chiesa di sant'Orsola per assistere alle prediche dei padri della Compagnia, loro direttori spirituali. Cfr. Kuckhoff 1932; Wetter 1977b; Conrad 1991, pp. 67-74; Rutz 2009.

¹⁷ Il Collegio della Guastalla di Milano (1557), le orsoline di Parma (1575), le orsoline di Piacenza (1649), il Collegio delle Vergini di Castiglione delle Stiviere (1607) e il Collegio della Beata Vergine di Cremona (1610). Nei Paesi Bassi spagnoli la Casa di santa Caterina a Bruxelles (1599), le *Soeurs de Sainte-Agnes* di Douai (1600), di Arras (1601), di Cambrai (1609), di Saint-Omer (ante 1610), le *Brigittines* di Lille (1605), le *Soeurs de Notre-Dame des Anges* di Valenciennes (1608), le *Filles de Notre-Dame de la Presentation* (o *symphorinnes*) di Mons (1608) e le *Soeurs de Notre-Dame* di Mauberge (1629).

¹⁸ Cfr. Grisar 1965, pp. 90-100; Wetter 1976a; Wetter 1976b.

comunità venne minacciata a seguito della soppressione della congregazione di Mary Ward, che offrì il pretesto a Roma per iniziare ad estirpare la presenza anche di quelle gesuitesse non collegate alle Dame Inglesi¹⁹. Fu solo l'energica presa di posizione dell'arcivescovo di Cambrai François van der Burch a difesa dell'operato delle gesuitesse dei Paesi Bassi spagnoli a permettere loro di sopravvivere²⁰. Per Grisar la condanna delle Dame Inglesi ebbe un effetto frenante su tutto il fenomeno delle gesuitesse in Europa, costringendo i gruppi esistenti a una maggiore segretezza e scoraggiando ulteriori fondazioni²¹.

La linea di ricerca aperta dallo storico gesuita è stata raccolta solo da pochi studiosi. Nell'unica monografia sul tema, la tedesca Anne Conrad ha esaminato la storia di alcune già note congregazioni (le orsoline di Dôle, le Dame Inglesi, la Compagnia di sant'Orsola di Colonia e la *congrégation de Notre-Dame* di Alix Le Clerc), senza tuttavia apportare apprezzanti novità nel computo delle gesuitesse²². In Francia alcuni studi hanno evidenziato la presenza di altre congregazioni senza clausura legate ai gesuiti non elencate da Grisar, tra cui le *Filles de Notre-Dame* o *Filles de Sainte-Marie* di Fontenay-Le Comte (ca. 1637), le *Soeurs de Saint-Joseph* di Le Puy-en-Velay (1650), le *Soeurs de la Retraite* di Vannes (1665-69) e le *Soeurs hospitalières de Notre-Dame de Charité* a Rouen (1713)²³. Il contesto europeo maggiormente esplorato è stato senza dubbio quello dei Paesi Bassi spagnoli: gli studi di Philippe Annaert e di Silvia Mostaccio hanno, da un lato, approfondito il panorama già tracciato da Grisar, dall'altro, hanno rivelato la presenza di altre congregazioni a Tournai (1569), Nivelles, Ath (entrambe *ante* 1625) e Bruges²⁴. In Olanda, invece, si è studiato il fenomeno delle *Kloppjes*, gruppi di vergini devote senza voti solenni, le quali, considerandosi "sorelle" dei gesuiti, insegnavano il catechismo ed aiutavano segretamente la popolazione cattolica presente nelle Province Unite²⁵. Quasi del tutto trascurato dalla storiografia è stato,

¹⁹ Il tentativo di sopprimere le gesuitesse dei Paesi Bassi spagnoli, sollecitato dalla congregazione di Propaganda Fide, iniziò con la dispersione della piccola comunità di santa Cristina di Bruxelles (10 maggio 1629), decisa dal nunzio di Bruxelles, Fabio de Lagonissa. Cfr. Van Meerbeeck (ed.) 1966.

²⁰ Si veda la lettera dell'arcivescovo di Cambrai alla congregazione di Propaganda Fide del 6 settembre 1629, pubblicata in Grisar 1966, pp. 449-532, 772-781.

²¹ Grisar 1965, p. 90.

²² Conrad 1991.

²³ Cfr. Wetter 1975. Sulle *Soeurs de Saint-Joseph*, fondate nel 1650 dal gesuita Jean-Pierre Médaille per l'istruzione delle fanciulle povere e l'assistenza agli emarginati, cfr. Vacher 1991, Gondal 2000, Pesce 2016. Sulle *Soeurs de la Retraite*, fondate nel 1665-69 da Cathérine de Francheville con la collaborazione del gesuita Vincent Huby per la gestione di case femminili di esercizi spirituali a Vannes, cfr. Champion 1698; Iparraguirre 1973, pp. 35-44; Marsille 2001. Sulla congregazione di Rouen cfr. Boulanger 2002.

²⁴ Cfr. Lottin 1981, Annaert 1990b, Annaert 1998, Annaert 2008, Annaert 2012, Mostaccio S. (a cura di) 2010.

²⁵ Cfr. Monteiro 1996, De Meijer 1997.

viceversa, il contesto spagnolo, dove andrebbe analizzato il ruolo dei gesuiti nella fondazione e nella direzione di alcuni *beaterios*, ovvero case di donne senza voti solenni (le *beatas*), dedite all'ascesi e ad opere caritatevoli²⁶.

Studi più recenti hanno ampliato la portata del fenomeno delle gesuitesse nella prima età moderna, rivelando la presenza tra Cinque e Settecento di congregazioni femminili senza clausura legate ai gesuiti anche nei luoghi di missione²⁷. Lontani dal controllo esercitato da Roma, i gesuiti poterono infatti promuovere più facilmente la nascita di comunità semireligiose, utili per propagare il cattolicesimo in contesti spesso difficili, assegnando alle donne il ruolo di educatrici. Ad esempio, lo studio di Haruko Nawata Ward mostra che in Giappone alcune donne, convertite dai gesuiti al cristianesimo, si ritirarono a vivere in comunità semireligiose di voti semplici, dirette dagli stessi padri della Compagnia di Gesù, come quella delle *Beatas* di Miyako (Kyoto), fondata dalla vedova convertita Naitō Julia (1606)²⁸. Anche in Cina, per aiutare i gesuiti nella loro opera di evangelizzazione, sorsero nelle città di Xi'an e Yanping, accanto ai collegi della Compagnia, simili comunità semireligiose femminili²⁹. A Manila, nelle Filippine, Ignacia del Espíritu Santo istituì nel 1684 – in collaborazione con il gesuita Paul Klein, suo direttore spirituale – un *Beaterio de la Compañía de Jesús* per le giovani indigene che non potevano o non volevano entrare in monastero³⁰. Congregazioni analoghe si ritrovano anche nelle Americhe: nota è la vicenda dell'orsolina di Tours, Marie de l'Incarnation (1599-1672), la quale partì missionaria per aiutare i gesuiti della Nuova Francia, fondando a Québec City un collegio femminile di orsoline per fornire un'istruzione cattolica alle fanciulle francesi e amerinde³¹; in Argentina e in Messico sorsero diversi *beaterios* senza clausura, guidati spiritualmente dai padri della Compagnia di Gesù, alcuni dei quali dedicati esclusivamente alle giovani indigene³²; in Brasile i gesuiti istituirono vari

²⁶ Cfr. Ruiz Jurado 2001a.

²⁷ Sull'opportunità della storiografia di genere italiana ed europea di confrontarsi con un panorama transculturale globale cfr. Baernstein 2014, pp. 40-41.

²⁸ Ward 2006, pp. 638-657; Ward 2009.

²⁹ Broackley 2007, ripreso in Mostaccio, Pavone 2014, pp. 10-11.

³⁰ Sulle semireligiose di Manila, impegnate nell'organizzazione di ritiri spirituali per le donne e nella direzione di una scuola, cfr. Foronda 1975, Schumacher 2002.

³¹ Le regole del Collegio vennero scritte dal suo direttore spirituale, il gesuita Jérôme Lalemant (1645). Cfr. Deslandres 1987, Zemon Davis 1995, Anya 1996, Tamara 2008, Dunn 2014.

³² In Argentina erano presenti dei *beaterios de la Compañía de Jesús* a Córdoba, Santa Fe, La Rioja, Buenos Aires e Santiago del Estero (Fraschina 2014, p. 79). Nel *beaterio* di Santiago del Estero si ritirò a diciassette anni María Antonia Paz y Figueroa (1730-1799), la "beata de los Ejercicios", la quale, dopo l'espulsione della Compagnia, promosse la fondazione di diverse case di Esercizi spirituali e la creazione di un *beaterio* a Buenos Aires. A Città del Messico, invece, il gesuita Antonio M. Herdoñana fondò una *casa de*

recohimientos femminili (simili ai conservatori italiani), ovvero comunità semireligiose, rette da orsoline, che accoglievano ed educavano fanciulle in difficoltà³³.

Si può dunque concordare con l'affermazione di Anne Conrad sul fatto che tra Cinque e Seicento «le “dame inglesi” rappresentavano, nella loro radicalità, solo la punta di un iceberg e che l'apostolato femminile, comunque lo si volesse intendere e praticare, era nella tendenza di fondo dell'epoca»³⁴.

Lo studio dei rapporti tra gesuiti e gesuitesse si inserisce nella storia di genere, intesa come storia del rapporto tra i sessi³⁵. Poiché alle donne fu impedito l'accesso al sacerdozio, l'esperienza religiosa femminile all'interno della Chiesa dipese sempre, per suo stesso statuto, dalla *cura spiritualis* del clero maschile, così che è impossibile pensare alla vita religiosa femminile se non in rapporto a quella maschile. Questa ineliminabile relazione si tradusse storicamente, all'interno delle istituzioni ecclesiastiche, in termini spesso di soggezione, di controllo e di esclusione delle donne dalla sfera sociale³⁶. Nella storiografia del periodo posttridentino è la categoria di “disciplinamento” ad assumere connotazioni maschiliste, in quanto essa implica l'incremento del controllo del clero maschile sulla vita e sulla sessualità delle donne³⁷. Alcune ricerche recenti, tuttavia, hanno messo in discussione la totale subordinazione femminile al clero maschile, sottolineando piuttosto l'attiva collaborazione delle donne alla Riforma cattolica. Anche lo studio dei rapporti tra gesuiti e gesuitesse intende discostarsi da un modello troppo rigido di oppressione-subordinazione, per rilevare, al contrario, l'azione determinante dei gesuiti, soprattutto confessori e direttori spirituali, nella promozione dell'autonomia decisionale femminile. Dopo il Concilio di Trento non fu *nonostante* ma fu *grazie* al rapporto con il clero maschile che alcune donne poterono rinegoziare i propri spazi di autocoscienza e

recogimiento per fanciulle indigene nei locali attigui al collegio di S. Gregorio sotto la guida degli stessi gesuiti, dotandola di regole simili a quelle della Compagnia di Gesù. L'istituto fu approvato dalla corte spagnola nel 1754 con il titolo di *Real Colegio de Indias mexicanas de Nuestra Señora de Guadalupe*; esso cadde in disgrazia dopo l'espulsione della Compagnia di Gesù (1767). Cfr. Ruiz Jurado 2001a; Ramos Medina (coord.) 1995.

³³ Ad esempio, il gesuita Gabriele Malagrida fondò il *Recolhimento de Nossa Senhora da Soledade e Coração de Jesus* nella regione di Bahia, guidato da una comunità di orsoline (1741), un *recohimiento* a São Luis Maranhão, sempre gestito dalle orsoline (1752) e il *Recohimiento do Sagrado Coracao de Jesus* di Iguaraçu (1754), retto da un gruppo di sue devote. Cfr. Myscofski 2013, pp. 144-145, 158-163.

³⁴ Conrad 1996, pp. 433-434.

³⁵ Cfr. Zemon Davis, Farge 1991. Per l'origine e i risultati degli *women's studies* e i suoi riflessi in Italia cfr. Zarri 1996a. Cfr. anche i recenti contributi alla storia di genere nella Compagnia di Gesù raccolti in *The Jesuits and Gender: Body, Sexuality, and Emotions* 2015.

³⁶ Duval 2016.

³⁷ Prospero 1986, Zarri 1994.

di autoaffermazione, intraprendendo nuove e più moderne forme di religiosità³⁸. Non va dimenticato che, come sottolineato da Gabriella Zarri, «l'Europa moderna rimane prevalentemente cristiana e i processi di definizione dell'identità avvengono all'interno di coordinate filosofico-teologiche di derivazione scritturistica e di prassi religiosa», così che «la religione occupa ancora un ruolo fondativo nella costruzione dell'identità di genere»³⁹. E in questa costruzione il ruolo giocato dalla Compagnia di Gesù sembrò preminente.

Per quanto riguarda il caso italiano, pochi sono gli studi riguardanti il fenomeno delle congregazioni semireligiose femminili della prima età moderna legate alla Compagnia di Gesù. Tra questi va ricordato un volume del 1974 di Massimo Marcocchi sulla storia del Collegio della Beata Vergine di Cremona, contenente acute analisi sulla spiritualità gesuitica che animava questa comunità femminile⁴⁰. Nel 1993, in occasione del quarto centenario dalla fondazione delle Medee di Genova, si tenne nel capoluogo ligure un convegno per ricostruire la storia di alcune congregazioni laicali e il loro ruolo nel promuovere l'educazione femminile, pur senza approfondire nel dettaglio l'apporto dei gesuiti⁴¹. Il lavoro pionieristico di Joseph Grisar ha trovato parzialmente eco solo in un breve articolo di Giancarlo Rocca del 2007, nel quale, a partire dalle indicazioni offerte dallo storico tedesco, veniva stilato un primo elenco di gesuitesse italiane e venivano formulate alcune riflessioni sulle peculiarità in campo educativo che le contraddistinguevano⁴².

Con questo lavoro si intende innanzitutto compiere un censimento, il più possibile completo, delle congregazioni di gesuitesse in Italia, ad esclusione delle già note case delle Dame Inglesi di Mary Ward, colmando in tal modo una lacuna storiografica chiaramente percepita anche da un'attenta studiosa della vita religiosa femminile in Italia quale Gabriella Zarri⁴³. Seguendo le indicazioni offerte da Joseph Grisar e dalla storiografia successiva, si è scelto di includere in questa schedatura non solo quelle fondazioni per le quali si è trasmesso il nome di "gesuitesse", bensì tutte quelle comunità semireligiose, fondate o dirette

³⁸ Per la recente affermazione storiografica di una lettura attenuata della categoria del disciplinamento nei rapporti tra i generi cfr. Coakley 1993, Seidel Menchi 1999, Diefendorf 2004, Weber 2016a, Hufton 2016.

³⁹ Zarri 2004, pp. 137, 141.

⁴⁰ Marcocchi 1974.

⁴¹ Paolucci (a cura di) 1995.

⁴² Rocca 2007.

⁴³ Zarri 2000, pp. 475-476. In Italia erano presenti tre case di Dame Inglesi a Napoli (1623), Roma (1623) e Perugia (1624). La scelta di escluderle dal censimento è dettata dal fatto che l'istituto della Ward, oltre ad essere già noto alla storiografia, presenta un'impostazione centralizzata che differisce dalle fondazioni a carattere locale trattate in questo volume.

spiritualmente dai gesuiti, dedite principalmente all'educazione femminile. Se fino ad ora Giancarlo Rocca ne segnalava una dozzina, dal censimento proposto tale numero raggiunge la trentina, lungo un arco cronologico che va dalla seconda metà del Cinquecento alla prima metà del Seicento (all'incirca 1557-1665). In accordo con Silvia Mostaccio, è possibile considerare questo intervallo temporale un «periodo cruciale» sia per la definizione dello spazio concesso alle donne e alla loro religiosità all'interno della Chiesa postridentina, sia per la ridefinizione del profilo istituzionale e spirituale della Compagnia di Gesù⁴⁴. Il periodo esaminato permette infatti di analizzare la prima, più problematica e contrastata stagione delle gesuitesse in Italia, giungendo fino alla fondazione del Collegio della Purificazione di Savona nel 1665, vent'anni prima della nascita delle Maestre Pie da parte di Rosa Venerini (1685). L'istituzione delle Maestre Pie Venerini (chiamate anche Maestre Pie Gesuite) sembrò inaugurare una diversa tipologia di congregazione di gesuitesse in Italia, non costituita più solo da una singola casa-collegio ma piuttosto da una rete unitaria di scuole (ben quaranta alla morte della fondatrice, nel 1728), gestite in maniera centralizzata⁴⁵. Questa nuova (e più tollerante) stagione fu segnata anche dall'approvazione delle regole delle Dame Inglesi da parte di Clemente XI (1703), il primo passo del lungo processo di istituzionalizzazione ecclesiastica delle congregazioni semireligiose femminili di voti semplici, proseguito fino al XX sec.⁴⁶.

Il presente studio, tolto il censimento che occupa la sezione centrale, si articola in altre due parti: la prima analizza la genesi delle congregazioni di gesuitesse in Italia; la terza approfondisce le peculiarità del fenomeno e l'apporto della Compagnia di Gesù nella ridefinizione della vita religiosa femminile.

Il capitolo iniziale esamina alcune innovative forme di vita religiosa femminile, sperimentate in Italia prima del Concilio di Trento e prese poi a modello dalle congregazioni di gesuitesse: in età medievale le oblate di Tor de' Specchi, mentre, tra i movimenti di Riforma cattolica di inizio Cinquecento, soprattutto le angeliche di Ludovica Torelli e la Compagnia di sant'Orsola di Angela Merici. Nel considerare gli sviluppi della vita religiosa femminile dopo il Concilio, è oggetto di analisi il supporto offerto da Carlo Borromeo a Milano a diverse congregazioni semireligiose, che favorì la loro diffusione nel Nord Italia. Dalla seconda metà del XVI sec., infatti, l'Italia fu interessata da un consistente e articolato movimento congregazionale femminile, che anticipò molti degli sviluppi verificatisi poi nel resto d'Europa. Tale disamina intende così porre in discussione letture storiografiche troppo superficiali che vedevano l'Italia come la compiuta e perfetta applicazione del modello monastico claustrale, lontana

⁴⁴ Mostaccio 2014, p. 131.

⁴⁵ Cfr. *Sacra Rituum Congregatio Romana seu Viterbien. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Rosae Venerini fundatricis Magiostrarum Piarum quae ab eius nomine nuncupantur positio super virtutibus ex officio compilata* 1942; Rocca 1978a; Rocca 1978b; Rossi 1995; Boesch Gajano, Petrucci (a cura di) 2000, p. 225.

⁴⁶ Cfr. Hermans 1978.

dalle più moderne forme del vivere religioso femminile sviluppatasi in Francia e in altri Paesi⁴⁷. Anche nel campo della vita religiosa femminile è necessario – come già sottolineava Elena Bonora – superare l’immagine di una «Chiesa della Controriforma monoliticamente assestata su limpide certezze dottrinali per recuperare invece le ambiguità, i conflitti, le complesse linee d’intervento»⁴⁸.

Nel secondo capitolo si indagano le interazioni tra i primi membri della Compagnia di Gesù e il mondo femminile, partendo dalla vita di Ignazio di Loyola, al quale molte donne, prima spagnole poi soprattutto italiane, fecero domanda per unirsi alla Compagnia o fondare istituti a questa affiliati. Si evidenzia inoltre il successo riscosso in Italia dai gesuiti presso una parte consistente della popolazione femminile grazie alla rinnovata pratica della confessione-direzione spirituale. Infine, si approfondisce la nascita dell’*Haller Damenstift*, un collegio di gesuitesse che, pur collocato in terra austriaca, offrì un modello per le successive congregazioni italiane.

Il terzo e il quarto capitolo sono dedicati, come premesso, al censimento delle gesuitesse italiane, distinte in due gruppi: il primo composto da quelle congregazioni soggette direttamente alla giurisdizione delle autorità laiche o dei principi territoriali (il Ducato di Milano, la Repubblica di Genova, il Granducato di Firenze, il feudo dei Gonzaga o quello dei Farnese ecc.); il secondo da quelle dipendenti dalla giurisdizione degli ordinari diocesani. Al termine di questa analisi sono presenti una cartina e una tabella riepilogativa di tutte le congregazione censite.

Il quinto capitolo si concentra sulle dinamiche relazionali tra gesuiti e congregazioni semireligiose femminili con l’obiettivo di mettere in luce l’intreccio tra progettualità femminile e guida morale, spirituale e organizzativa dei padri della Compagnia di Gesù. Lo studio si focalizza, in particolare, sulle modalità di diffusione in contesti geograficamente e politicamente diversi di simili congregazioni semireligiose femminili, seguendo, per quanto possibile, i percorsi fisici e le reti di rapporti epistolari dei membri della Compagnia di Gesù e delle stesse donne. Oggetto di indagine è anche l’atteggiamento dei generali della Compagnia verso le congregazioni semireligiose, cristallizzatosi sotto il generalato di Claudio Acquaviva in una linea sostanzialmente tollerante, anche se le direttive uniformanti dei generali romani non sempre collimarono con

⁴⁷ Si veda, ad esempio, quanto affermato della storica britannica Olwen Hufton in riferimento alla realtà italiana contrapposta allo sviluppo francese (con particolare riferimento alle Figlie della Carità): «Whilst prescription remained the rule in Italy, in the second half of the seventeenth century in France a new model of the female religious life evolved very differently from this enclosed Italian aristocratic mode» (Hufton 2016, p. 214). Anche Mario Rosa contrapponeva al modello iberico-italiano della riforma osservante dei cosiddetti «scalzi» (con riferimento *in primis* alle carmelitane), lo sviluppo in Francia di «un modello ad esso antitetico [...] che rispecchia una situazione più dinamica rispetto alle coeve condizioni italiana e spagnola [...] soprattutto dalla istituzione e diffusione di nuove congregazioni [...] con voti semplici e con fini di impegno» (Rosa 1991, pp. 220-221).

⁴⁸ Bonora 1998, p. 14. Sul tema cfr. anche Laven 2006.

l'autonomia di azione dei singoli gesuiti nelle periferie, producendo un costante confronto-scontro interno tra tentativi di controllo e manifestazioni di dissenso. L'analisi riguarda anche i margini di libertà che le gesuitesse avevano verso i loro padri spirituali e, più in generale, verso la gerarchia ecclesiastica maschile.

Il sesto capitolo si sofferma sulle peculiari novità economiche, giuridiche, educative e spirituali delle congregazioni semireligiose femminili rispetto, da un lato, ai monasteri claustrali, dall'altro, alle nubi in casa, novità che delinearono un vero e proprio *status vitae* alternativo ai precedenti. Particolare attenzione è riservata al tema dell'educazione impartita in queste congregazioni. Infine, ampio spazio è dato all'esame della differente giurisdizione alla quale erano soggette le gesuitesse e soprattutto alle frequenti controversie sorte tra potere ecclesiastico e secolare per la definizione del loro statuto giuridico.

Il settimo e ultimo capitolo indaga (senza pretesa di esaustività) la posizione della Curia romana verso le gesuitesse. In primo luogo, analizza l'interessante caso di Modena: il Sant'Uffizio aprì prima un processo contro due gesuiti, accusati dalle gesuitesse di *sollicitatio ad turpia*, poi sottopose a censura le regole della locale congregazione e, infine, tentò una riforma dell'istituto, ritenuto troppo simile a quello di Mary Ward. In secondo luogo, esamina l'atteggiamento, per molti versi contraddittorio, adottato dai papi, dalla Congregazione del Concilio e da quella dei Vescovi e Regolari verso le congregazioni di gesuitesse italiane.

In definitiva, questo studio intende collocarsi in uno spazio intermedio tra storia delle istituzioni e storia della mentalità, tra storia religiosa e culturale, tra sfera normativa e comportamentale, muovendosi lungo i confini che uniscono le strutture ecclesiastiche, civili e sociali ad esperienze spirituali individuali. Solo unendo diversi approcci si può pensare di contribuire ad una parziale ridefinizione dei rapporti di genere nella prima età moderna, superando la categoria del disciplinamento.

Passando in rassegna le fonti utilizzate per questo volume, il primo blocco documentario proviene dall'*Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI), ovvero l'archivio dei generali della Compagnia di Gesù, articolato in base alle grandi divisioni territoriali dell'ordine in assistenze e province⁴⁹. Data la centralità della corrispondenza epistolare nella Compagnia come strumento di governo, la serie esaminata con più attenzione è stata quella delle *Epistolae Generalium* dell'assistenza italiana, ovvero le lettere scritte dai generali ai gesuiti italiani, in particolar modo a quelli presenti nelle province *Mediolanensis*, *Veneta* e

⁴⁹ Per una panoramica della documentazione dell'ARSI cfr. Lamalle 1981-1982.

*Romana*⁵⁰. I destinatari più significativi furono i provinciali, poiché con loro i generali discutevano spesso di questioni riguardanti l'amministrazione territoriale della Compagnia, compresa la presenza di congregazioni semireligiose. Tale serie ha il vantaggio di essere una delle più omogenee, continuative e meglio conservate dell'archivio lungo tutto l'arco temporale analizzato. I primi registri esaminati (*Ital.* 60-69) contengono le lettere inviate dai generali ai gesuiti di tutta l'assistenza d'Italia (1557-73). Solo verso il 1570/75 compaiono registri separati per ciascuna provincia. Di questi si sono analizzati i seguenti volumi: *Mediolanensis* (abbr. *Med.*), voll. 20-31 (1586-1667); *Veneta* (*Ven.*), voll. 1-13 (1573-1665); *Romana* (*Rom.*), voll. 12-32 (1573-1665). Oltre alle *Epistolae Generalium*, si è fatto talvolta ricorso ad altre fonti presenti nell'archivio gesuitico: *Epistolae Externorum*, *Epistolae Nostrorum*, *Historia Societatis*, *Litterae Annuae*, *Institutum*, *Congregationes*, *Opera Nostrorum* e *Vitae*⁵¹.

Meno utile si è rivelata la corrispondenza in arrivo, ovvero le lettere dei singoli gesuiti ai padri generali. Questa seconda serie documentaria, oltre a non seguire la divisione provinciale ma solo quella per assistenze (cosa che rende estremamente difficoltoso uno spoglio completo), si è conservata interamente solo per il periodo che va dal 1556 al 1585, mentre del periodo seguente non rimane quasi nulla. Per eliminare ogni traccia del dissenso interno alla Compagnia, manifestatosi durante il generalato di Claudio Acquaviva (1585-1615), nel 1617 il nuovo generale Muzio Vitelleschi intervenne personalmente per distruggere una parte dell'archivio generalizio:

Per consolatione di molti che me lo dimandarono qui in tempo della 7^a Congregazione generale ho rubato tempo all'altre occupationi e revisto io stesso l'Archivio segreto e posto da parte tutto quello che può servire per l'history, e per l'edificatione. Ho brugiato il resto senza che altri habbino visto cosa alcuna. Ho voluto avvisarlo a V.R., accioché con buona occasione lo communchi alla sua provincia per consolatione di quei che l'hanno desiderato, e dimandato, questo non accade farlo leggere ma basterà che si sparga pian piano.⁵²

Sempre considerando la documentazione proveniente dagli archivi romani, nella stesura dell'ultimo capitolo si è fatto uso di fonti provenienti dall'Archivio per la Congregazione della Dottrina della Fede (ACDF) – segnatamente il volume *O 3g*, contenente diversi processi contro alcune congregazioni semireligiose – e dall'Archivio Apostolico Vaticano (AAV), in cui si è svolta una ricognizione delle carte presenti nel fondo della Congregazione dei Vescovi e Regolari.

⁵⁰ Vista la concentrazione del fenomeno delle gesuitesse nel Centro-Nord Italia non si sono esaminate, se non sommariamente, le serie documentarie riguardanti le altre due province dell'assistenza italiana, ovvero la *Neapolitana* e la *Siciliana*.

⁵¹ Per la descrizione di queste fonti cfr. Lamalle 1981-1982.

⁵² *Lettera di M. Vitelleschi al prov. Giovanni Argenta*, 15 aprile 1617, in ARSI, *Med.* 23/II, f. 511v.

Il secondo blocco di fonti su cui si basa questo lavoro è rappresentato dalla documentazione periferica riguardante singole congregazioni semireligiose, conservata in biblioteche locali, archivi di stato e archivi diocesani. In particolare, si sono privilegiati gli archivi e le biblioteche di Milano, Arona, Parma, Bologna, Como e Rimini, contenenti documentazione utile a far luce sulla storia di congregazioni sconosciute o poco approfondite dalla storiografia. Inoltre, si è fatto ricorso anche al prezioso Archivio storico del Collegio della Guastalla di Milano e soprattutto all'Archivio del Collegio delle Orsoline di Parma, entrambi fortunatamente conservatisi nelle sedi attuali di questi istituti.

Infine, molte fonti utilizzate in questo studio sono edite. Basti pensare ai volumi che compongono i *Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI)* o alle *Positiones* di beatificazione e canonizzazione di alcune fondatrici di congregazioni semireligiose, come Eleonora Ramirez Montalvo o Brigida Morello di Gesù, così come altri testi e scritti eterogenei (biografie, regole, cronache locali ecc.).