

edizioni dipagina numerouno-due | nuovaserie anno XV 2020

archivi di etnografia



archivodietnografia | 1-2 • 2020

© 2021, Pagina soc. coop., Bari

Direttore responsabile

Ferdinando Felice Mirizzi (Università della Basilicata)

Comitato Scientifico Internazionale

Stefano Allovio (Università di Milano Statale),
Alessandra Broccolini (Sapienza Università di Roma),
Luisa Del Giudice (Italian Oral History Institute),
Alessandro Duranti (University of California UCLA),
Steven Feld (University of New Mexico),
Marja-Liisa Honkasalo (University of Turku),
Eugenio Imbriani (Università del Salento),
Franco Lai (Università di Sassari),
Francesco Marano (Università della Basilicata),
José Luis Alonso Ponga (Universidad de Valladolid),
Emanuela Rossi (Università di Firenze),
Nicola Scaldaferrì (Università di Milano Statale),
Dorothy Louise Zinn (Libera Università di Bolzano)

Comitato Editoriale

Valerio Bernardi (Università della Basilicata),
Piero Cappelli (Edizioni di Pagina),
Domenico Copertino (Università della Basilicata),
Sandra Ferracuti (Linden-Museum Stuttgart),
Antonella Iacovino (SABAP Calabria),
Anamaria Iuga (Muzeul Național al Țăranului Român București),
Pilar Panero Garcia (Universidad de Valladolid),
Fabrizio Magnani (SABAP Basilicata),
Saida Palou Rubio (Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural),
Luca Rimoldi (Università di Catania),
Elisa Bellato (Università della Basilicata)

Redazione e Segreteria

Vita Santoro (coordinamento),
Francesca Alemanno,
Angela Cicirelli,
Ciriaca Coretti,
Claudio Masciopinto

Dipartimento delle Culture Europee e del Mediterraneo:
Architettura, Ambiente, Patrimoni Culturali (DiCEM), Università della Basilicata
Campus via Lanera, 20 - 75100 Matera
Tel. +39 0835 351404 / 351436
Fax +39 0835 351441
e-mail: direttore_ade@unibas.it, redazione_ade@unibas.it
web address: www.paginasc.it

Registrazione presso
il Tribunale di Bari n. 4306 del 18/07/2006

archiviodietnografia

Rivista del Dipartimento delle Culture Europee e del Mediterraneo:
Architettura, Ambiente, Patrimoni Culturali (DiCEM)
Università degli Studi della Basilicata



n.s., anno XV, n. 1-2 • 2020



edizioni di pagina

Fascicolo unico
numero singolo: € 15,00 • numero doppio € 30,00

Abbonamento (2 numeri)
Italia: € 26,00 • Istituzioni: € 32,00
• Estero: € 40,00

Per abbonarsi
(o richiedere singoli numeri)
rivolgersi a
Edizioni di Pagina
via Rocco Di Cillo 6 - 70131 Bari
Tel. e Fax 080 5031628
e-mail: info@paginasc.it
<http://www.paginasc.it>

facebook account
<http://www.facebook.com/edizionidipagina>

twitter account
<http://twitter.com/EdizioniPagina>

instagram
<https://www.instagram.com/edizionidipagina>

Finito di stampare nel marzo 2021
da Services4Media s.r.l. - Bari
per conto di Pagina soc. coop.

ISBN 978-88-7470-824-6
ISSN 1826-9125

Indice

SAGGI

- Valerio Petrarca
Ricchezza, povertà e persona nel mondo di Ignazio di Loyola 9

ETNOGRAFIE

- Francesco Marano
“Tutta roba di quaggiù”. Pacchi di cibo in viaggio 29

- Lia Giancristofaro, Marta Villa
Ostie profanate e bambini uccisi: folklore religioso e consolidamento dei pregiudizi antigiudaici e antisemiti 51

- Maria Cristina Pantellaro
Edicole votive a Napoli tra memorie contese e pratiche dell’abitare 93

PATRIMONI

- Gabriella D’Agostino
A Note on Cultural Policies of Safeguard of Traditional Heritage. The Sicilian case 127

RETROSPETTIVE

- Corrado Alvaro
Il segretario, il sindaco e una festa del maiale 141

LETTURE

- Marina Berardi
Nell’alveo della Terraferma 151

- ABSTRACTS 163

- GLI AUTORI 167

Ricchezza, povertà e persona nel mondo di Ignazio di Loyola*

Valerio Petrarca

1. *Mise en abîme*

I Vangeli oppongono la povertà alla ricchezza come Dio a Mammona. Annunciano un Regno dove non c'è posto per i ricchi; come è scritto nei Sinottici (Matteo 19, 24; Marco 10, 25; Luca 18, 25) «è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago che un ricco entri nel regno di Dio». Come è stato dunque possibile che il più grande accumulo di ricchezza si sia prodotto in quelle società che avevano abbracciato il Vangelo e si proponevano di annunciarlo a tutti i popoli della terra? La tensione tra povertà e ricchezza, nella prospettiva mitica del Regno e nelle pratiche del suo compimento storico già qui e già ora, accompagna tutta la civiltà cristiana dalla sua gestazione alla sua espansione. Si tratta di un dramma che si potrebbe ripercorrere anche nel ritornante dissenso, esplicito o implicito, tra suoi grandi attori: si pensi per esempio ad Agostino contro Pelagio e contro Girolamo e a Lutero contro Erasmo¹. Non ambisco ovviamente a una prospettiva di tale complessità e di tale durata. L'ho evocata perché il caso qui presentato, riguardante il mondo interiore di un solo uomo per un tempo brevissimo, appare come una *mise en abîme* della storia di lunghissima durata che l'ha preceduto e seguito fino all'attualità più recente, storia gremita di troppi e grandi attori perché sia possibile anche solo nominarli. Questa storia di lunghissima durata, popolata da interpreti d'eccezione, rimarrà dunque in queste pagine come grande quadro solo implicitamente evocato, le cui tensioni si riproducono però nel piccolissimo riquadro cui mi riferisco: la storia di 392 giorni di Ignazio di Loyola (tra il 2 febbraio del 1544 e il 27 febbraio del 1545), annotata di suo pugno in castigliano su ventisei fogli *recto* e *verso*². I fogli, anepigrafi, composti da due fascicoli, solo posteriormente intitolati, sono noti come *Diario spirituale* o *Diario delle mozioni interiori* o anche *Giornale*

* Rielaboro qui il testo di una conferenza (*Richesse et pauvreté selon le fondateur de la Compagnie de Jésus*) tenuta su invito della Fondation Maison des Sciences de l'Homme nel quadro dei seminari dedicati a *Humanitaire, Développement, Aide Internationale* (Parigi, 20-24 giugno 2016).

¹ Cfr. Brown 2012, trad. it. 2014: 405-534; Febvre 1928: 79-86.

² Il manoscritto, catalogato come *Autographum Ephemeridis S. ti P. N. Ignatii*, nell'Archivium Romanum Societatis Iesu, è stato restaurato di recente: Marchioli, De Rubeis 2018: 203-229.

della consapevolezza. Si tratta di una scrittura che interroga varie competenze: paleografiche, psicologiche, storico-religiose e antropologiche.

Dopo aver richiamato molto sommariamente e brevemente l'oscura storia del testo, avanderò alcune idee sull'intenzione del suo autore, desumibile in modo inequivocabile soprattutto nel primo fascicolo del manoscritto (2 febbraio - 12 marzo 1544): lasciare tracce grafiche dei suoi stati modificati della coscienza di cui giovarsi per scrivere le norme giuridiche della povertà da destinare al suo ordine attraverso la scrittura delle *Costituzioni*. In questa prospettiva, il *Diario* e le *Costituzioni* documentano una tecnica spirituale per raggiungere due opposti trascendimenti dell'Io: ora per procurata assenza, ora per volontà di "esserci" durevolmente. Da una parte Ignazio ricerca la perdita della cognizione di sé e del tempo per far posto alle rivelazioni che considera provenire da Dio e in ogni caso dagli spiriti esterni al suo Io; dall'altra, sulla scorta di tali esperienze mistiche, formula minuziose norme giuridiche per guidare la vita pratica di chi farà parte dell'ordine religioso da lui fondato anche dopo la sua morte.

La scrittura del *Diario spirituale* (1544-1545) cade in un tempo speciale della vita del padre Ignazio, quando la memoria del suo passato tende a proiettarsi più deliberatamente nell'avvenire dell'ordine religioso da lui fondato: nel 1540 aveva ottenuto l'approvazione pontificia della Compagnia di Gesù (bolla *Regimini militantis Ecclesiae* di Paolo III); nel 1541 aveva accettato l'elezione a preposito generale della Compagnia, aveva completato e perfezionato il testo degli *Esercizi spirituali* (cominciati nel 1521) e aveva iniziato a scrivere, prima con un suo compagno e poi da solo, le vere e proprie *Costituzioni*, che lo avrebbero impegnato fino alla morte (1556)³. Cioché queste tre scritture (*Esercizi*, *Diario* e *Costituzioni*) sono interpretabili, nel loro intreccio, come un dispositivo simbolico, fatto di tecniche mistiche e di norme giuridiche, teso a plasmare la persona, come relazione appunto tra soggetto, divinità e mondo. Si può insomma pensare che Ignazio, rafforzato dal riconoscimento papale e dalla fiducia incondizionata dei suoi compagni, si sia dedicato al futuro del suo ordine analizzando e soppesando la sua auto-iniziazione, dove aveva sperimentato su se stesso un nesso tra asceti, mistica e condotta di vita. Il modello interpretativo cui qui m'ispiro non si riferisce tanto alle riflessioni di Max Weber sulla relazione tra asceti cristiana e spirito del capitalismo⁴, quanto ad alcune fuggevoli ma folgoranti intuizioni di Marcel Mauss a proposito della comparazione tra le diverse nozioni della persona umana⁵.

³ Tra le moltissime biografie di Ignazio di Loyola, si possono vedere García Villoslada 1986 e García Hernán 2013.

⁴ Weber 1904-1905, trad. it. 1991.

⁵ Mauss 1938, trad. it. 1965: 349-381. Proprio per il suo andamento impressionistico e sintetico, che accosta a distanza di qualche pagina esperienze tra loro lontanissime per storia e geografia, il saggio di Mauss rimane una fonte d'ispirazione per l'antropologo, benché il tema abbia poi rappresentato un momento di riflessione più analitico e sistematico, riguardante per lo più aree e società non europee.

2. Il *Diario spirituale* del padre Ignazio

Fatta eccezione per pochi altri fogli sparsi, il *Diario spirituale* è l'unico testo autografo sopravvissuto di Ignazio di Loyola, ma è stato ignorato fino al 1892. La prima edizione completa, da cui dipendono tutte le traduzioni, risale al 1934. Sembra inoltre impossibile riferirsi a fatti certi o ragionevolmente dimostrabili riguardanti la storia di questo testo: se esso sia un frammento sopravvissuto di un corpus più ampio, nascosto, distrutto o perduto, oppure sia stato lasciato dall'autore così come oggi si trova, tra altre carte, nell'Archivio romano della Compagnia di Gesù⁶. Le edizioni in italiano sono state pubblicate nel 1959, nel 1977 e nel 2007⁷.

Il testo del *Diario* presenta invenzioni grafiche che registrano flussi di coscienza e intenzioni comunicative molteplici. Il suo studio più appropriato ricadrebbe in quel campo di osservazione dell'antropologia della scrittura tracciato da Giorgio Raimondo Cardona⁸, perché i significati delle forme grafiche diventano man mano, foglio dopo foglio, esageratamente eccedenti rispetto all'idea comune della scrittura come tracciato visivo del dettato orale. L'edizione che meglio considera questi aspetti, nella resa tipografica del manoscritto e nel suo commento, è in francese⁹. Mi riferirò al *Diario* in modo selettivo e mirato, per porre all'attenzione del lettore il rapporto tra vita ascetica, dimensione mistica e senso pratico nell'autoplasmazione della persona di Ignazio di Loyola, nel suo tentativo di servirsene nella riplasmazione della persona gesuita; si badi bene: non nei risultati da lui individualmente ottenuti e normalizzati nelle *Costituzioni*, ma nelle tecniche spirituali che li avevano resi possibili. È qui infatti che emerge il contributo di Ignazio più carico di futuro (che non sta nelle decisioni prese da lui, ma nel modo con cui le ha prese), a proposito del ritornante dramma cristiano sul possesso dei beni materiali per l'annuncio del dettato evangelico della povertà.

Ciò che Ignazio scrive nel *Diario* e nelle *Costituzioni* riguardo alla povertà presuppone qualche informazione sulla sua condotta di vita, che ricordo in pochissime righe, a beneficio del lettore non esperto. Nella storia d'Ignazio la scelta della povertà sul modello di Francesco d'Assisi, *alter Christus*, è stata precoce e costante. Nell'*Autobiografia* la povertà è il segno distintivo del passaggio iniziatico, tra *il prima* e *il dopo* della sua vita, tra i primi ventisei anni (dedicati alla «vanità del mondo», all'«esercizio delle armi» e al «desiderio di procurarsi fama») e i seguenti, quando è diventato «un altro uomo» e ha preso «un altro intelletto diverso da quello che aveva prima»¹⁰. Già all'indomani della sua conversione (1521), prende

⁶ Notizie e bibliografie aggiornate sull'intricata storia del testo sono in Fabre 2007: 7-44 e Zas Fritz 2007: 357-394.

⁷ Salvo pochi casi, sempre segnalati, trascrivo i brani delle opere d'Ignazio dall'edizione più recente disponibile in italiano, a cura dei Gesuiti della Provincia d'Italia, edizione qui indicata, nelle note e nella bibliografia, come Gesuiti 2007. Il testo del *Diario* (introd. di Rossano Zas Fritz, versione e note di Gaetano Bisol, Gabriele Casolari e Rossano Zas Fritz) sta in Gesuiti 2007: 357-462.

⁸ Cardona 1981.

⁹ Fabre 2007.

¹⁰ Ignazio di Loyola, *Autobiografia* § 1 e 30 in Chiappini, Costa 2007: 83 e 104.

per sé il nome di «pellegrino» e vive di elemosine durante i viaggi che lo portano da Loyola ad altre città di Spagna e d'Italia. Nei suoi anni trascorsi a Parigi sacralizza, proprio nel segno della povertà (a Montmartre nel 1534), una microsocietà di sei aderenti che diverrà la Compagnia di Gesù. Anche a Roma, dove arriva nel 1537, lui e suoi compagni circolano come pellegrini nullatenenti. L'esperienza povera, mendicante e itinerante d'Ignazio, imitatore di Cristo attraverso Francesco d'Assisi, ha caratterizzato e caratterizza un tratto dell'iniziazione di ogni gesuita. Lo stupore che molti hanno mostrato quando l'attuale papa, di formazione gesuita, si è autonominato Francesco deriva dalla sottovalutazione nel senso comune dell'incidenza che il modello di santità di Francesco d'Assisi ha nella formazione di ogni gesuita. Il fatto è che, indipendentemente dalle scelte d'Ignazio, tutte ispirate al modello francescano, le tecniche spirituali lasciate in eredità al suo ordine mirano a mettere il soggetto in relazione personale e diretta con Dio. Da tale relazione discendono molteplici forme di condotta sociale, che hanno in comune il metodo attraverso cui sono state elette a modello di vita. Questo dinamismo e questa identità della persona gesuita sono già previsti nel modo con cui Ignazio associa ascesi, mistica e senso pratico proprio riguardo alla ricchezza e alla povertà negli *Esercizi*, nel *Diario* e nelle *Costituzioni*.

3. Contabilità mistica

Per quanto riguarda ciò che oggi chiameremmo la persona fisica, Ignazio non ha mai avuto dubbi: i gesuiti individualmente non devono possedere nulla. Il voto di povertà è previsto da Ignazio in tutte le varie stesure delle sue *Costituzioni*, da quella abbozzata del 1539 a quella cui stava lavorando prima di morire¹¹. Le eccezioni alla povertà considerate e riconsiderate da Ignazio riguardano il campo che oggi chiameremmo della persona morale, che in pratica si riduce ai tre istituti principali dell'ordine: 1) il collegio, dove si formano i giovani gesuiti che studiano e si preparano a far parte della Compagnia; 2) le case dove i gesuiti formati vivono; 3) le chiese dove amministrano i sacramenti e celebrano le liturgie. Sul primo punto, riguardante la rendita dei collegi, Ignazio propone sin dal primo momento una deroga alla povertà: perché il mendicare per sostenersi avrebbe impedito ai giovani aspiranti gesuiti di dedicarsi pienamente allo studio e perché il tenore di vita basato sul mendicare avrebbe finito per minare la loro salute, utile nei rischi cui essi sarebbero stati esposti dopo gli studi. I dubbi e i ripensamenti di Ignazio riguardano le rendite delle case e delle chiese. In una prima decisione del 1541 ammette delle deroghe alla povertà per le chiese, ma una volta eletto generale della Compagnia ritorna immediatamente sui suoi passi e, per riscrivere nelle *Costituzioni* le norme della povertà, chiede direttamente aiuto agli «spiriti» di Dio, annotando nel *Diario* gli effetti di questa sua esperienza.

Per fornire al lettore un'idea della scrittura del *Diario* ne trascrivo qui uno dei

¹¹ Id., *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, in Costa 2007: 541-915.

brani per così dire più narrativi, brani che foglio dopo foglio diventano sempre più stringati e criptici, fatti talvolta solo di verbi (per lo più all'infinito e al participio presente), e di segni grafici tendenti a una vera e propria contabilità mistica (la quantità, la qualità, la durata e il luogo dell'esperienza mistica), che si palesa soprattutto in lacrime, singhiozzi e visioni. Il segno da decifrare per il brano qui sotto trascritto è uno solo (reso tipograficamente con «#», che sta forse per «ho avuto una visione»), ma per leggere altre parti del *Diario* si tratta di decifrarne molti. Per esempio: «a», «l», «d» vogliono dire lacrime avanti la Messa, lungo la Messa, dopo la Messa; se poi queste lettere hanno un punto in basso a destra significa che le lacrime sono state molte e intense; se invece hanno il trattino «-» a sinistra significa che sono state poco intense. Se poi le stesse lettere non hanno dei segni in alto, significa che sono state versate in uno solo dei momenti della preghiera; se invece hanno due o tre puntini significa che sono state versate nei due o nei tre momenti in cui è scandita la preghiera. «O» indica orazione solita; «C» orazione in casa; «Y» orazione in chiesa¹².

Lunedì [11 febbraio 1544] – Durante l'orazione solita, senza elezione, mentre rinnovavo l'offerta e nel pregare Dio nostro Signore che l'oblazione di ieri fosse accolta dalla sua divina maestà, molta devozione e lacrime. Un po' di tempo dopo, nel colloquio con lo Spirito Santo in preparazione a celebrarne la messa, con la stessa devozione e lacrime mi pareva di vederlo, o sentirlo, come luce intensa o colore di fiamma di fuoco, insolita. Tutto questo consolidava l'elezione che avevo fatto. # In seguito mi dispongo a riflettere e a fare elezione, quanto a me già risoluto. Dopo aver cercato il foglio dove avevo scritto i pro e i contro, per tornare a considerarli, nel fare orazione a nostra Signora e poi al Figlio e al Padre perché mi dia il suo Spirito che mi assista a riflettere e a discernere – anche se ritenevo la cosa come già decisa – provo grande devozione e comprendo certe verità, vedendole con qualche chiarezza. Poi mi sedetti a considerare, in generale, la questione del tenere le rendite, tutte, solo in parte, o niente; ma mi spariva la voglia di esaminarne alcuna ragione. Allora mi si presentavano altre riflessioni, cioè come il Figlio prima inviò gli apostoli a predicare in povertà, poi lo Spirito Santo li confermò comunicando loro la propria forza in lingue di fuoco; così, dal momento che il Padre e il Figlio inviarono lo Spirito Santo, tutte e tre le Persone confermarono quella missione [in povertà]. Allora, mentre subentrava in me più intensa devozione e scompariva ogni voglia di prendere ancora in considerazione quell'argomento, con lacrime e singhiozzi feci l'offerta al Padre di non possedere nulla, stando in ginocchio e con tante lacrime giù per il volto e singhiozzi, durante l'offerta e dopo, che quasi non mi potevo rialzare per i singhiozzi e le lacrime causati dalla devozione e dalla grazia che ricevevo. Riuscito finalmente a rialzarmi, sopravvenne nuova devozione con singhiozzi suscitati dall'aver fatto l'offerta di non possedere nulla, che ritenevo ormai definitiva, valida, ecc. In seguito, di lì a poco, mentre passeggiavo, al ricordo di ciò che era accaduto, nuova mozione interiore e devozione con lacrime. # Poco dopo, sul punto di recarmi a celebrare la messa, facendo breve preghiera, devozione intensa e lacrime nel sentire o vedere, in certo modo, lo Spirito Santo a conferma dell'elezione come cosa

¹² Zas Friz 2007: 392-394; 396 n. 113.

definitiva; e non potevo vedere così né sentire nessuna delle altre due Persone divine. Poi in cappella, prima e durante la messa, abbondanza di devozione e di lacrime. In seguito, grande tranquillità e sicurezza nell'anima, come di uno che, stanco, si abbandona a pieno riposo, deciso a non cercare, e nemmeno pensar di cercare ulteriori considerazioni. Ritenevo la questione ormai definita [e di non doverci tornare più sopra] se non per ringraziare, per esprimere la devozione al Padre e alla Trinità la cui messa già in precedenza avevo pensato di celebrare martedì mattina¹³.

Vari elementi contribuiscono a rendere «imbarazzante» il *Diario* di Ignazio. D'altra parte non si può escludere che tale sia apparso anche ai suoi confratelli (se si vuole avvalorare il sospetto che essi abbiano distrutto un più ampio fascio di fogli, lasciandone, volontariamente o per disattenzione, i ventisei sopravvissuti, a loro volta nascosti, volontariamente o per disattenzione, fino al 1892). Né si deve escludere che tale *Diario*, qualora sia effettivamente un frammento di un più grande insieme, sia stato distrutto da Ignazio stesso con l'eccezione, volontaria o meno, dei fogli sopravvissuti¹⁴. Comunque quest'imbarazzo si accresce oggi ai nostri occhi sia per l'eccentricità narrativa del testo sia perché, restato inattivo per secoli, non ha potuto usufruire di quel lento e continuo processo di attualizzazione, fatto di uso e interpretazione, di cui hanno beneficiato altri scritti del fondatore, primo fra tutti gli *Esercizi spirituali*.

Il *Diario* di Ignazio, che annota un'esperienza mistica, non ha nulla del genere letterario che l'ha preceduto e seguito. La scrittura mistica non può che ricorrere a una comunicazione connotativa: «Non tutti i poeti sono mistici, ma tutti i mistici sono poeti»¹⁵. Nel caso del *Diario* d'Ignazio avviene il contrario. Egli insegue un ideale denotativo, quello dell'informazione scientifica per intenderci. Torna spesso sul già scritto per cancellare il superfluo o rinominare le cose con più precisione: per non usare parole diverse per una stessa cosa e non nominare due cose diverse con la stessa parola. È interessato alle quantità e alle durate misurabili, come in un laboratorio dove si registrano gli esperimenti per un fine empirico. Cosicché il nostro imbarazzo non deriva direttamente dal fatto di scoprire che Ignazio di Loyola vede gli spiriti, piange a singhiozzi e gli si drizzano i capelli sulla testa, ma dal fatto che annota tali esperienze con la stessa intenzione analitica con cui il suo contemporaneo Machiavelli avrebbe potuto fare per le cose mondane della politica. Per i fini di questo intervento non è utile interrogarci, come alcuni fanno, sulla resa letteraria del *Diario*, se sia per esempio compromessa dai dialettismi di un basco costretto a scrivere in castigliano; e nemmeno sulla questione riguardante il manoscritto, se sia parte di un più ampio corpus o sia l'iniziativa tutta incentrata sulla soluzione delle forme di povertà da scrivere

¹³ Sant'Ignazio, *Diario spirituale* in Zaz Friz, Bisol, Casolari 2007: 398-399.

¹⁴ Gli ultimi due paragrafi dell'*Autobiografia* (99 e 100), basati sulla testimonianza di Luis Gonçalves da Camara, fanno riferimento a «un fascio assai grande di scritti», riguardanti le «visioni che egli [Ignazio] aveva a conferma di qualcuna delle Costituzioni»; fascio di fogli che Ignazio si rifiuta di dare in prestito al suo testimone (Ignazio di Loyola, *Autobiografia*, in Chiappini, Costa 2007: 163).

¹⁵ Arellano 1952: 106.

nelle *Costituzioni*. Propongo di considerare il *Diario* letteralmente alla luce degli *Esercizi*, come il quaderno segreto dell'esercitante che annota per se stesso le sue «mozioni» interiori dopo ogni Esercizio, non per ghiottoneria spirituale o nostalgia dello stato modificato di coscienza da cui è appena uscito, ma per averne memoria e riferire alla guida spirituale affinché questi possa controllare tecnicamente i progressi o gli arresti di una creatura lasciata sola, nel silenzio, sugli abissi del suo Io. Qui però si tratta di aggiungere che chi ha scritto gli *Esercizi spirituali*, chi li ha dati come guida e chi ne ha beneficiato come esercitante, tra il 2 febbraio del 1544 e il 27 febbraio del 1545, sono la stessa persona, benché questi Esercizi non si siano svolti nella forma canonica delle quattro settimane, vista l'impossibilità di Ignazio di isolarsi¹⁶. In quest'ottica, un altro enigma potrebbe forse ricevere, almeno minimamente, un po' di luce. Mi riferisco al così detto *Foglietto di Madrid*, reso pubblico per la prima volta nel 2007¹⁷. Si tratta di un solo foglio autografo d'Ignazio (oggi conservato nella Biblioteca Nazionale di Madrid, in un fondo proveniente dal Collegio dei Gesuiti d'Alcalá), foglio che ha certamente come antografo il suo stesso *Diario*. È insomma un frammento di un frammento, una trascrizione selettiva del *Diario*, fatta da Ignazio stesso, con invenzioni grafiche non identiche ma equivalenti, che fanno pensare al lavoro dell'esercitante, Ignazio appunto, che ricopia, avendo davanti le sue precedenti annotazioni, solo ciò che gli serve al momento.

Indipendentemente dunque dalle oscurità della storia del testo del cosiddetto *Diario* (che diario non è), se viene considerato come appunti dell'esercitante finalizzati unicamente a una decisione da prendere (un'«elezione» appunto), esso diventa meno imbarazzante anche per il lettore di oggi. Se Ignazio avesse scritto il cosiddetto *Diario* anche solo con una vaga coscienza d'intenzione storiografica, di documento e monumento della sua vita, avrebbe dimostrato un'assenza di misericordia nei confronti dei suoi futuri lettori, perché di fatto si presenta a prima vista come illeggibile. Ignazio stesso non avrà dato forse valore al suo manufatto se non come strumento, al pari della penna, dell'inchiostro e della carta che usava, per prendere una decisione in merito alle forme di povertà. D'altra parte, benché la precoce e ininterrotta fortuna della pratica ignaziana degli Esercizi abbia trasformato il suo testo in strumento di una generale edificazione dello spirito, gli *Esercizi* scritti da Ignazio lasciano chiaramente cogliere l'intenzione del suo autore: le quattro settimane che l'esercitante passa in isolamento, propedeutico al contatto mistico, devono poi portare a una conclusione per la sua condotta sociale trascrivibile con un «sì» e con un «no»; servono per «l'elezione», cioè per la scelta tra due possibilità cariche di futuro per la vita dell'esercitante, per esempio: sposarsi

¹⁶ I giorni registrati nel *Diario* corrispondono al periodo forse di più intensa attività politico-diplomatica della vita d'Ignazio, attività che si concretizzò in incontri personali e in corrispondenze epistolari con esponenti di primissimo piano sia delle istituzioni religiose sia di quelle civili. Cfr. per es. Fabre 2007: 31-34 e 243-245.

¹⁷ Fabre 2007: 231-242.

o farsi prete, accettare o non accettare un'eredità, rimanere in famiglia o lasciarla, usare i beni materiali o disfarsene¹⁸.

4. Il modello binario tra rendita e povertà

Roland Barthes ha visto negli *Esercizi* di Ignazio una ripresa originale dell'antica funzione mantica.

Nella mantica, di fronte all'alternativa tesale dall'interrogante, la divinità, allo stesso modo, *concede* uno dei termini: è la sua risposta. Nel sistema ignaziano, i paradigmi sono dati dal discernimento, ma solo Dio può marcarli: generatore ma non preparatore del senso, egli è, strutturalmente, il Marcatore, colui che imprime una differenza¹⁹.

Barthes scrive che il lavoro preparatorio dell'esercitante consiste proprio nell'esasperare logicamente i motivi di verità discendenti da due scelte di vita messe in irriducibile opposizione:

Il ruolo dell'esercitante non è affatto di scegliere, vale a dire di marcare, bensì al contrario di tendere alla marca divina un'alternativa di una perfetta eguaglianza. L'esercitante deve lavorare a non scegliere; il fine del suo discorso è quello di portare i due termini dell'alternativa a uno stato di omogeneità così puro che egli, umanamente, non se ne può liberare; più il dilemma sarà eguale più la sua chiusura sarà rigorosa [...], più sarà certo che la marca è di origine divina²⁰.

Nel brano del *Diario* prima trascritto Ignazio ricorda i termini della scelta che lo impegna nel suo esercizio quotidiano: «la questione del tenere le rendite, tutte, solo in parte, o niente». E dice anche che ha con sé «il foglio dove avevo scritto i pro e i contro», cioè gli appunti dove ha annotato il frutto del suo discernimento da presentare a Dio durante gli Esercizi, al fine di prepararsi all'«elezione» (la scelta). Questo foglio, piegato in quattro per ottenere un quaderno minimo, si trova nell'archivio romano della Compagnia di Gesù tra le carte delle *Costituzioni*, ma si tratta materialmente proprio di quel foglio che Ignazio aveva con sé durante gli Esercizi, di cui il *Diario* è testimonianza. Sono due brevi insieme testuali autografi: a) *Vantaggi e ragioni di non avere nessuna rendita*; b) *Gli inconvenienti nel non aver nessuna rendita sono i vantaggi nell'averne parzialmente o totalmente*, scanditi

¹⁸ Gli Esercizi possono anche prevedere per l'esercitante delle scelte per immedesimazione tipologica, attraverso micro-racconti da tradurre in immagini e completare, scelte che lo preparano, per approssimazione, a quelle che direttamente lo riguardano. Per esempio, gli Esercizi della seconda settimana propongono una meditazione su tre tipi di persone che si trovano davanti alla stessa scelta: «la storia riguarda tre categorie di persone, ciascuna delle quali ha guadagnato diecimila ducati non puramente o pienamente per amore di Dio, e vogliono tutti salvarsi e trovare in pace nostro Signore». Cfr. Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, in Schiavone 2007: 243.

¹⁹ Barthes 1971, trad. it. 1977: 61.

²⁰ *Ibid.*

rispettivamente in 15 e 8 punti²¹, su cui Ignazio pure ha cercato di annotare graficamente i dinamismi distintivi dei suoi pensieri di discernimento, che inoltre si giovavano probabilmente del lavoro di collazione tra gli ordinamenti di altri ordini religiosi e in particolare di quelli che si richiamavano a Francesco d'Assisi²².

A proposito dei *Vantaggi* nel non avere nessuna rendita, Ignazio, tra altre cose, scrive:

La Compagnia trova più intense forze spirituali e più devozione imitando e contemplando il Figlio della Vergine e nostro Creatore e Signore così povero e immerso in tante avversità [...].

C'è più grande edificazione per ogni cosa, se si vede che non si cerca niente di questo mondo [...].

Si spingono più facilmente gli altri verso la vera povertà conservandola per se stessi, come ci spinge a fare Cristo nostro Signore quando dice: «Chi lascia il padre», ecc. [...]. La povertà totale senza nessuna rendita è più perfetta di quella che ne ha parziale o totale.

Scegliendola per sé, il nostro comune Signore Gesù la indicò ai suoi apostoli e beneamati discepoli quando li inviò a predicare [...].

È in questo modo [nella nostra condotta di vita povera] che ci è stata concessa la Bolla. Poi, dopo un anno di attesa nel quale abbiamo perseverato nello stesso sentimento, ci è stata confermata da sua Santità [...].

A proposito dei *Vantaggi* nell'averne rendite, scrive:

Sembra che la Compagnia, coll'averne in parte o in tutto, si conserverebbe meglio [...]. Avendo rendita, [i compagni] non proverebbero emozioni e agitazioni interne per la disordinata preoccupazione di cercare denaro [...].

Il tempo speso nel domandare e cercare potrebbe essere impiegato nel predicare, confessare e dedicarsi alle altre opere pie.

Sembra che la chiesa potrebbe essere mantenuta più pulita, ornata e adatta a generare devozione, anche nel restaurarla.

Inoltre, [i compagni] si potrebbero meglio dedicare allo studio e di conseguenza aiutare spiritualmente il prossimo conservandosi in buona salute²³.

Ignazio insomma si è posto in piena coscienza l'eterno problema riguardante i mezzi materiali per diffondere il Vangelo, cioè il «dramma» dell'intera civiltà cristiana cui ho accennato all'inizio. È ovvio che dal punto di vista storico si tratta di

²¹ Traduco da Fabre 2007 (*Le «papier des élections»*): 217-229, che oltre alla traduzione in francese, presenta anche la riproduzione meccanica del manoscritto. Per l'edizione italiana cfr. Guidetti 2007 (*Deliberazioni sulla povertà*): 349-356.

²² Nell'archivio della Università Gregoriana di Roma si conserva una raccolta di documenti pontifici in risposta alle varie formulazioni delle Regole francescane. Tale raccolta è redatta da Juan de Polanco (*Collectanea Polanci*), lo stesso compagno che aiutò Ignazio nella redazione delle *Costituzioni*. Cfr. Fabre 2007: 244, n. 4.

²³ Cfr. Fabre 2007: 219-222 (riproduzione meccanica); 225-228 (traduzione francese).

considerare tale dramma caso per caso e momento per momento, nei termini con cui si è tradotto nei diversi contesti economici e sociali che si sono succeduti. Fino a qualche secolo fa, tuttavia, l'immagine mitica del Regno di Dio aveva grande rilevanza per l'ordinamento della vita sociale ed economica del mondo cristianizzato di quaggiù. Ciò ha fatto sì che l'opposizione logica irriducibile tra i ricchi di questa terra e il Gesù povero dei Vangeli (e dei santi suoi imitatori) abbia effettivamente condizionato le scelte pratiche della condotta di vita proprio a partire da quei passi ricordati in forma abbreviata anche da Ignazio («Chi lascia il padre ecc.» che corrispondono a Mt 19, 16-30). Ciò ha dato vita a un modello binario, che come tale ha agito precocemente e stabilmente, in tutte le necessarie negoziazioni cui ogni scelta storica ha dovuto sottostare sul piano della contingenza²⁴. Tale modello si è articolato tra due tensioni idealmente inconciliabili ma praticamente da conciliare: una «massimalista» (se i ricchi vogliono salvarsi devono disfarsi dei loro beni e vivere poveramente, come Gesù chiede al giovane ricco in Mt 19, 16ss.) e una «possibilista» (il ricco si salva donando parte dei suoi beni in elemosine). Pélagio, ma anche Girolamo, per esempio, tendono verso il polo «massimalista»; Agostino, verso quello «possibilista»²⁵.

Questo modello ideale si è presentato nelle dispute teologiche e nelle misure pratiche conseguenti come opposizione da negoziare e attualizzare continuamente, soprattutto attraverso gli *exempla* della vita dei santi, dove era l'elemento eventuale e irripetibile dei soggetti storici ad adeguarsi agli ideali in opposizione, sia nella condotta di vita in sé sia nella loro memoria orale e scritta. André Vauchez ha mostrato la complessità di questo rapporto tra mitologia e storiografia a proposito della povertà di Francesco, nel suo tendere alla «perfezione delle origini» (Gesù e Adamo prima del peccato), dove l'uomo «meno possiede più appartiene a Dio», e nello sviluppo delle testimonianze agiografiche (*diventare san Francesco*), in cui si riflette incessantemente quella stessa tensione da me chiamata, per comodità, «massimalista» e «possibilista»²⁶. In molti attori di questo dramma c'è stata chiara coscienza dell'interferenza tra ciò che oggi chiameremmo storia e mito nella lunga vita del modello binario, tra scelte sempre diverse e contingenti da riportare però sempre e comunque a prototipi già fissati. Lutero, per esempio, nella disputa contro Erasmo, identificava se stesso con Agostino e il suo avversario con Girolamo: «Secondo me, il mio dissenso da Erasmo proviene da ciò: preferisco [...] Agostino a Girolamo nell'esatta misura con cui Erasmo preferisce quest'ultimo, Gerolamo

²⁴ È ovvio che anche la scelta della povertà del monachesimo occidentale (Agamben 2011) non poteva tradursi in un'esaltazione della condotta di vita inoperosa. Anzi, proprio in ambito francescano si svilupparono, per esempio, idee e pratiche propriamente economiche riguardanti la proprietà, il possesso temporaneo dei beni e il loro uso (Todeschini 2004).

²⁵ Brown 2012, trad. it. 2014: 428-446; 471-511.

²⁶ Vauchez 2009, trad. it. 2010 (le citazioni sono a p. 113). Lo stesso autore ha fornito un esempio di lettura filologica, storica e antropologica per un modello di santità che fa dell'elemosina del ricco una fonte di salvezza. Cfr. Vauchez 2018. D'altra parte i Vangeli stessi offrivano qualche appiglio all'intenzione «possibilista», come nella parabola dei talenti (Mt 25, 14-30; Lc 19, 12-27).

ad Agostino»; fino a dire chiaro e tondo: «Odio Erasmo dal profondo del mio cuore», perché «non c'è autore che io odio più di Gerolamo»²⁷.

5. L'ordine dirimente del desiderio

Nella vita d'Ignazio annotata nel *Diario*, indipendentemente dalla sue conoscenze storiche, rivive dunque logicamente il modello binario che storicamente si fronteggia nella cristianità. Ignazio, guida ed esercitante, deve scegliere tra opposizioni equivalenti, di cui però, per principio, secondo la lettera e lo spirito dei suoi *Esercizi*, uno viene da Dio e l'altro dal Diavolo: «Presuppongo che in me esistono tre tipi di pensieri: uno mio proprio, che proviene unicamente dalla mia libertà e volontà; e altri due che vengono dall'esterno: uno dallo spirito buono e l'altro dal cattivo»²⁸. Solo la relazione diretta e personale con Dio può dirimere la questione, perché storia della persona creata e storia della creazione di Dio sono in relazione dinamica.

Per Ignazio l'elezione tra rendita e povertà non può dunque risolversi con la logica e con la volontà, che Ignazio chiama la sua «libertà» (l'unico bene che l'esercitato può offrire al suo Dio), ma ricorrendo alla risposta di Dio, che «marca», come dice Barthes, uno dei poli del dilemma, che in sé sono entrambi umanamente e logicamente equivalenti. Il foglio dei *pro* e dei *contra* è dunque il documento della volontà e libertà che lui, come esercitante, consegna al suo Dio. La memoria della sua scelta povera, tendente al massimalismo, non ha valore di per sé; rimane sempre e comunque uno dei poli dell'eterna tensione che presenta al suo Dio perché sia lui a decidere, a «marcare». Per Ignazio le risposte di Dio sono interpretabili dall'esercitante sempre secondo un principio binario. La malinconia, l'assenza di desiderio e di emozioni sono i segni dell'arresto della comunicazione tra creatura e creatore, che lui chiama «desolazione». La gioia, la commozione, il sentimento della speranza sono invece i segni dello spirito buono, di Dio, che si palesano in ciò che lui chiama la «consolazione».

Ignazio riempie il suo *Diario* di segni grafici sulla durata, i modi e i luoghi delle sue emozioni durante gli Esercizi perché per lui sono la prova sperimentale delle risposte di Dio alle sue dilemmatiche suppliche. Cosicché l'unico modo che Ignazio «esercitante» ha per conoscere il volere di Dio è quello di tenere continuamente sotto controllo l'esperienza sensoriale ed emotiva del suo stato modificato di coscienza. Lo scacco cui può andare incontro l'esercitante, nel nostro caso Ignazio stesso, si verifica quando «la persona che si esercita *non trova ancora quello che desidera*, come lacrime, consolazione, ecc.»²⁹, quando cioè non reagisce con le sue emozioni e non ha la prova sensoriale del contatto con Dio. Ignazio esercitante

²⁷ In Febvre 1928: 82.

²⁸ Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, in Schiavone 2007: 199-200.

²⁹ Ivi: 220 (il corsivo è mio).

conquista la scelta rendendosi libero al fine di trovare «quello che desidera»; ma cosa significa per lui desiderare?

Per leggere il *Diario* come appunti segreti relativi agli Esercizi di Ignazio (guida, esercitante e autore degli *Esercizi*) è preferibile evocarne qualche tratto per il lettore non esperto. Il testo degli *Esercizi spirituali* espone alla guida (ma non all'esercitante che non lo deve leggere) delle tecniche mentali basate sull'immaginario dei cinque sensi, nel seguente ordine di prevalenza: vista, udito olfatto, gusto, tatto³⁰. Anche il lessico degli *Esercizi* fa interferire i campi semantici di loro appartenenza. Voglio dire che Ignazio prende per esempio termini dal campo semantico del gusto per dire cose che riguardano l'anima invisibile: «la persona che contempla [...] ricava maggior *gusto* e frutto spirituale di quanto non ne troverebbe se chi dà gli esercizi avesse molto spiegato e sviluppato il senso della storia; infatti, non il molto sapere *sazia* e soddisfa l'anima, ma il sentire e *gustare* le cose internamente»³¹. La contemplazione dell'esercitante non deve prendere una via egemonizzata dal discorso interiore³², ma dall'immaginazione visiva. Barthes, a proposito degli *Esercizi*, preferisce opportunamente al termine di «visione» quello di *veduta*, «nel senso che la parola ha nell'arte dell'incisione (“Veduta di Napoli”, “Veduta del Pontau-Change”, ecc.)»³³. Ignazio effettivamente scrive nei suoi *Esercizi* che si tratta di «vedere con la vista dell'immaginazione il luogo fisico, dove si trova la cosa che voglio contemplare». E quando si tratta di «comporre» fenomeni che non hanno fisicità, si deve comunque sfuggire all'attrazione del discorso interiore astratto, ricorrendo alla «*vista* immaginativa»³⁴. Chiede insomma all'esercitante di comporre visioni o vedute sostitutive della parola, come avrebbero fatto dopo qualche secolo i registi del cinema muto per tradurre in immagini le emozioni. Michel de Certeau ha colto negli *Esercizi* una tensione per fare riemergere il desiderio del soggetto a un momento non ancora formalizzato in oggetti e parole, a uno stadio «selvaggio» ancora in cerca di parole e azioni³⁵.

Attraverso i canovacci immaginativi, l'esercitante Ignazio confonde o condensa le immagini della sua vita vissuta con quelle delle figure sacre proprio perché lui non sa cosa desidera e chiede dunque aiuto al suo Dio per conoscere cosa deve desiderare. Lo fa sondando le sue reazioni di fronte alle immagini che negli *Esercizi* sono poste come esche del desiderio, perché possa distinguere quelle che lo lasciano senza emozioni da quelle che lo toccano. Si direbbe oggi, ricorrendo ad altri lessici, che si tratta di una sorta di patteggiamento tra ordinamento mimetico e ordinamento oggettuale del desiderio. Nel linguaggio d'Ignazio si tratta di ricongiungere il desiderio del creatore e il desiderio della creatura. In questa relazione diretta dell'orante con il suo Dio, va eliminata ogni interferenza che arreca disturbo

³⁰ Ivi: 215.

³¹ Ivi: 183-184 (il corsivo è mio).

³² Cardona 1990: 362-367.

³³ Barthes 1971, trad. it. 1977: 44.

³⁴ Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, in Schiavone 2007: 206.

³⁵ de Certeau 1973: 118-128.

sia negli Esercizi sia nella condotta di vita conseguente. Di fatto Ignazio non impone ai gesuiti né abito, né preghiere, né vita in comune, ma solo la pratica iniziatica degli *Esercizi* periodicamente rinnovata.

Dal punto di vista giuridico, la scelta di Ignazio, riguardante case e chiese dei gesuiti, trova nelle *Costituzioni* una riformulazione più vicina al polo «massimalista» che a quello «possibilista»: solo i Collegi potranno accumulare liberamente rendite, come aveva previsto sin dal primo momento. Accadrà poi che i collegi e le università gesuite avranno molta fortuna e si porrà il problema del travaso dei beni da un istituto all'altro. In un certo senso, senza volerlo, Ignazio ha lasciato un dispositivo logico-normativo capace di far passare «il cammello per la cruna di un ago»: come Gesù chiede di fare al giovane ricco (Mt 19, 16-30), i gesuiti effettivamente si disfano di ogni bene per poter entrare nella sua Compagnia, e individualmente nulla posseggono, ma vanno a far parte di un'istituzione che idealmente non pone limiti all'accumulo della ricchezza per l'economia della salvezza. Questo intervento, però, non è dedicato all'uso dei beni della Compagnia, ma alla plasmazione della persona gesuita nel disegno di Ignazio e ai modi con cui l'ha considerata nell'intreccio dei riferimenti contenuti nel *Diario*, negli *Esercizi* e nelle *Costituzioni*, dove appare chiaro che per Ignazio la povertà (che aveva preferito per se stesso e indicato ai suoi) rimane un mezzo e non un fine:

L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e, mediante questo, salvare la propria anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo, e perché lo aiutino a conseguire il fine per cui è creato. Ne segue che l'uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine, e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono. È perciò necessario renderci liberi rispetto a tutte le cose create, in tutto quello che è lasciato al nostro libero arbitrio e non gli è proibito; in modo che, da parte nostra, non vogliamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così via in tutto il resto³⁶.

6. L'uomo interiore e la forza del desiderio

Secondo quanto scrive nel brano dell'11 febbraio 1544, prima citato, Ignazio sembra già aver deciso in merito alla povertà. Scrive infatti: a) «Tutte e tre le Persone confermarono quella missione [in povertà]»; b) «scompariva ogni voglia di prendere ancora in considerazione quell'argomento»; c) «nuova devozione con singhiozzi suscitati dall'aver fatto l'offerta di non possedere nulla, che ritenevo ormai definitiva, valida, ecc.»; d) «come di uno che, stanco, si abbandona a pieno riposo, deciso a non cercare, e nemmeno pensar di cercare ulteriori considerazioni»; e) «ritenevo la questione ormai definita [e di non doverci tornare più sopra] se non per ringraziare, per esprimere la devozione». Se è così, se Ignazio ha avuto la prova di desiderare ciò che la divinità gli indica come desiderabile, perché con-

³⁶ Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali, Principio e fondamento*, in Schiavone 2007: 195-196.

tinua per giorni e giorni a esercitarsi in merito alla stessa «elezione»? Le «mozioni» derivanti dal contatto diretto con Dio, già più volte registrate nel *Diario*, non gli confermavano la scelta come definitiva? Evidentemente Ignazio dubita. E poiché per principio non può dubitare del suo Dio dubita certamente del suo Io e dei suoi stessi mezzi adoperati per esporsi agli «spiriti» delle emozioni. È cosciente che l'incontro mistico è ottenuto in modo artificiale, attraverso tecniche che potrebbero essere esse stesse fonte d'errore. Annotare dunque le variazioni dei momenti, dei luoghi e delle durate dell'esercizio significa produrre informazioni sui desideri desiderabili: se i loro segni, in condizioni diverse, portano giorno dopo giorno nella stessa direzione diventano maggiormente attendibili. Si spiegano così i riferimenti mistico-contabili del *Diario*: se l'esercizio è fatto in camera o in chiesa, se prima, durante o dopo la messa, se ha prodotto molte o poche lacrime, ecc. Per Agostino scendere nelle profondità dell'Io significava trovare Dio e la verità, come dice nel celeberrimo «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas» (*De vera religione*, 39,72); per Ignazio, in *interiore homine* si trovano sia Dio sia il Diavolo, sia la verità sia l'errore, che si disputano la persona attraverso il desiderio. Cioché, come scrive Barthes, «Questa lettura ultima, frutto finale e difficile dell'ascesi, è il *rispetto*, l'accettazione reverenziale del silenzio di Dio, l'assenso dato, non al segno, ma al ritardo del segno. L'ascolto si muta nella propria risposta, e, da sospensiva, l'interrogazione diventa in qualche modo assertiva»³⁷.

Nel sistema della persona d'Ignazio, entro figure retoriche debitorie della teologia medievale, trova moderna cittadinanza, se non consacrazione, la potenza del desiderio del soggetto individuale. Piegando ai nostri fini le osservazioni di Weber, a proposito della relazione soggetto, divinità e mondo plasmata da Lutero e soprattutto da Calvino (entrambi schierati con «Agostino»)³⁸, si potrebbe dire che la salvezza per predestinazione, nell'assoluta imperscrutabilità del disegno di Dio, tende a indirizzare l'ascesi cristiana riformata nell'ethos del dovere professionale, dove la messa a frutto dei talenti, l'accumulo della ricchezza e la realizzazione individuale nel regno di quaggiù sono più segni di predestinazione che di esclusione nella prospettiva mitica del Regno da compiersi. Nella relazione personale e diretta tra soggetto, divinità e mondo plasmata da Ignazio (per altri versi così vicina a quella di Lutero), l'uomo si realizza nella negoziazione tra ciò che desidera come soggetto e ciò che è desiderabile secondo una divinità imperscrutabile ma tecnicamente consultabile e dunque resistente, dove l'accumulo della ricchezza e la realizzazione individuale, inquadrati in una logica rigorosamente strumentale, restano sotto osservazione. Cioché, come nel modello di persona calvinista si potrebbe già intravedere un futuro svolgimento della sua libertà in individualistica realizzazione, così nel modello ignaziano, si potrebbe intravedere l'avanzare di un'analogia libertà individuale negoziata però con istituzioni forti e

³⁷ Barthes 1971, trad. it. 1977: 64.

³⁸ Weber 1904, trad. it. 1991: 163-166.

resistenti, attraverso una macchina simbolica che tali libertà individuali ora sollecita ora reprime.

Mauss ha scritto che «la nostra nozione di persona» rimane una questione aperta dal cristianesimo, proprio nella sua intenzione metafisica di plasmare una relazione unitaria e unificante tra soggetto, divinità e mondo, come «unità delle tre persone – della Trinità –», come «unità delle due nature del Cristo», come «nozione di *uno* [...], sostanza e modo, corpo e anima, coscienza e atto»³⁹. In questo percorso aperto dal cristianesimo, sempre secondo Mauss, «vennero poste le questioni riguardanti la libertà individuale, la coscienza individuale, il diritto di comunicare direttamente con Dio, di essere il sacerdote di se stessi, di avere un Dio interiore»⁴⁰. Nel resoconto del *Diario*, Ignazio registrava graficamente le prove corporali⁴¹ di quest'unione metafisica tra il suo Io e il suo Dio, per prendere però una decisione pratica riguardante l'uso individuale e collettivo dei beni del mondo di quaggiù.

In quest'intervento intendevo eleggere il *Diario*, gli *Esercizi* e le *Costituzioni* d'Ignazio a ulteriori elementi della grande discussione intorno alla nozione di persona, come contributo minimo a ciò che Mauss ci ha lasciato come idee da mettere alla prova nel «prendere coscienza di noi stessi»⁴².

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN GIORGIO
2011 *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza.
- ARELLANO TIRSO
1952 *El sentimiento poético en San Ignacio de Loyola*, in «Manresa», n. 24, pp. 99-109.
- BARTHES ROLAND
1971 *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil (trad. it. *Sade, Fourier, Loyola. La scrittura come eccesso*, Torino, Einaudi, 1977).
- BROWN PETER
2012 *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, Princeton University Press (trad. it. *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.*, Torino, Einaudi, 2014).
- CARDONA GIORGIO RAIMONDO
1981 *Antropologia della scrittura*, Torino, Loescher, 1981.

³⁹ Mauss 1938, trad. it. 1965: 376-381, 377. Per i temi di pertinenza teologica, brevemente evocati da Mauss, cfr. Milano 1996.

⁴⁰ Ivi: 379.

⁴¹ Barthes 1971, trad. it. 1977: 51.

⁴² Mauss 1938, trad. it. 1965: 381.

- 1990 *Modalità linguistiche della preghiera interiore*, in Id., *I linguaggi del sapere*, a cura di Corrado Bologna, prefaz. di Alberto Asor Rosa, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 362-367.
- CHIAPPINI CARLO, COSTA MAURIZIO
2007 Sant'Ignazio di Loyola, *Autobiografia*, a cura di Carlo Chiappini, introduzione di Maurizio Costa, in *Gesuiti della Provincia d'Italia* (a cura di), Sant'Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, Roma, AdP, pp. 63-163.
- COSTA MAURIZIO
2007 Sant'Ignazio di Loyola, *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, introduzione, versione e note di Maurizio Costa, in *Gesuiti della Provincia d'Italia* (a cura di), Sant'Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, Roma, AdP, pp. 541-602.
- DE CERTEAU MICHEL
1973 *L'espace du désir ou le fondement des Exercices spirituels*, in «Christus», vol. 20, n. 77, pp. 118-128.
- FABRE PIERRE-ANTOINE
2007 Ignace de Loyola, *Journal des motions intérieures suivi du «Papier des élections» et du «Feuillet de Madrid»*, édition critique et nouvelle traduction des manuscrits autographes par Pierre-Antoine Fabre, Bruxelles, Lessius.
- FEBVRE LUCIEN
1928 *Martin Luther, un destin*, postface de Robert Mandrou, Paris, PUF.
- GARCÍA HERNÁN ENRIQUE
2013 *Ignacio de Loyola*, Madrid, Taurus.
- GARCÍA VILLOSLADA RICARDO
1986 *San Ignacio de Loyola: nueva biografía*, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos (trad. it. *Sant'Ignazio di Loyola, una nuova biografia*, Cinisello Balsamo [Milano], San Paolo, 1997).
- GESUITI
2007 Sant'Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, a cura dei Gesuiti della Provincia d'Italia, Roma, AdP.
- GUIDETTI ARMANDO
2007 Sant'Ignazio, *Deliberazioni sulla povertà*, introduzione, versione e note di Armando Guidetti, in *Gesuiti della Provincia d'Italia* (a cura di), Sant'Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, Roma, AdP, pp. 349-356.
- MARCHIOLI NICOLETTA GIOVÈ, DE RUBEIS FLAVIA
2018 *La scrittura di Sant'Ignazio di Loyola tra paleografia e chimica*, in Melania Zanetti (a cura di), *Dalla tutela al restauro del patrimonio librario e archivistico. Storia, esperienze, interdisciplinarietà*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari.
- MAUSS MARCEL
1938 *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi"*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. LXVIII (Huxley Memorial Lecture), pp. 349-381 (trad. it. *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di «io»*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965).
- MILANO ANDREA
1996 *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, nuova ed., Roma, Edizioni Dehoniane.
- SCHIAVONE PIETRO
2007 Sant'Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, introduzione e note di Pietro Schiavone, in *Gesuiti della Provincia d'Italia* (a cura di), Sant'Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, Roma, AdP, pp. 165-221.

TODESCHINI GIACOMO

2004 *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, Il Mulino.

VAUchez ANDRÉ

2009 *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, Paris, Fayard (trad. it. *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Torino, Einaudi, 2010).

2018 *Saint Homebon de Crémone «père des pauvres» et patron des tailleurs. Vie médiévales et histoire du culte*, avec la collaboration de Umberto Longo et Laura Albiero et le concours de Véronique Souche-Hazenbrouck, Bruxelles, Société des Bollandistes.

WEBER MAX

1904 *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik», n. XX-XXI (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1991).

ZAS FRIZ ROSSANO

2007 *Introduzione al Diario spirituale o Giornale della consapevolezza d'Ignazio di Loyola*, in *Gesuiti della Provincia d'Italia* (a cura di), Sant'Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, Roma, AdP, pp. 357-394.

ZAS FRIZ ROSSANO, BISOL GAETANO, CASOLARI GABRIELE

2007 Sant'Ignazio, *Diario spirituale*, introduzione di Rossano Zas Friz, versione e note di Gaetano Bisol, Gabriele Casolari e Rossano Zas Friz S.I.