Dal chiostro alla città

Le monache cappuccine tra Italia e Spagna (secoli XVI-XIX)

a cura di Elisa Novi Chavarria

Federico II University Press

fedOA Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche
54

Dal chiostro alla città

Le monache cappuccine tra Italia e Spagna (secoli XVI-XIX)

a cura di Elisa Novi Chavarria

Federico II University Press

fedOA Press

Dal chiostro alla città : le monache cappuccine tra Italia e Spagna (secoli XVI-XIX) / a cura di Elisa Novi Chavarria. – Napoli : FedOAPress, 2024. – 399 p. ; 24 cm. – (Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche ; 54).

Accesso alla versione elettronica: http://www.fedoabooks.unina.it

ISBN: 978-88-6887-258-8
DOI: 10.6093/978-88-6887-258-8
ISSN: 2532-4608

Il presente volume è stato realizzato grazie al sostegno dell'associazione "L'Atrio delle Trentatrè" onlus

In copertina: Alessandro Baratta, *Fidelissimae Urbis Neapolitanae* (1629). Napoli, Collezione Banca Intesa-san Paolo, impostazione grafica Paolo Emilio Greco.

Comitato scientifico
Francesco Aceto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Francesco Barbagallo (Università degli Studi di Napoli Federico II), Gennaro Maria Barbuto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Marco Bizzarini (Università degli Studi di Napoli Federico II), Daniela Luigia Caglioti (Università degli Studi di Napoli Federico II), Carmela Capaldi (Università degli Studi di Napoli Federico II), Massimo Cattaneo (Università degli Studi di Napoli Federico II), Giovanna Cigliano (Università degli Studi di Napoli Federico II), Bianca de Divitiis (Università degli Studi di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università degli Studi di Napoli Federico II), Werner Eck (Universität zu Köln), Carlo Gasparri (Università degli Studi di Napoli Federico II), Vinni Lucherini (Università degli Studi di Napoli Federico II), Fernando Marías (Universidad Autónoma de Madrid), Mark Mazower (Columbia University, New York), Marco Meriggi (Università degli Studi di Napoli Federico II), Giovanni Montroni (Università degli Studi di Napoli Federico II), Luigi Musella (Università degli Studi di Napoli Federico II), Alessandro Naso (Università degli Studi di Napoli Federico II), Massimo Osanna (Università degli Studi di Napoli Federico II), Marco Pacciarelli (Università degli Studi di Napoli Federico II), Valerio Petrarca (Università degli Studi di Napoli Federico II), Claudio Pizzorusso (Università degli Studi di Napoli Federico II), Anna Maria Rao (Università degli Studi di Napoli Federico II), Umberto Roberto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Francesco Senatore (Università degli Studi di Napoli Federico II), André Vauchez (Université de Paris X-Nanterre), Giovanni Vitolo (Università degli Studi di Napoli Federico II)

© 2024 FedOAPress - Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
http://www.fedoapress.unina.it/
Published in Italy
Prima edizione: ottobre 2024

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

Abbreviazioni 7

Elisa Novi Chavarria, *Le clarisse cappuccine tra Italia e Spagna: una introduzione* 9

FONDAZIONI 19

Rosa Lupoli, Mario Gaglione, Nicola De Blasi, *«Quando noterai nel libro questi segni rossi». L'origine della legislazione delle monache cappuccine in un manoscritto cinquecentesco del protomonastero Santa Maria in Gerusalemme di Napoli* 21

Maria Gabriella Mansi, *Il monastero di Santa Maria in Gerusalemme dalla morte della beata Maria Lorenza Longo agli inizi del XVII secolo* 47

Isabel Enciso-Alonso Muñumer, Marina Perruca Gracia, *Las capuchinas de Madrid: fundación, vida monástica y espacio conventual* 69

Verónica Gallego Manzanares, *El monasterio de clarisas capuchinas de Santa Margarita la Real en Barcelona* 135

Mario Sanseverino, *Tra San Marcello e Santa Chiara. Il monastero romano delle clarisse cappuccine* 147

ARTI 161

Sara Caredda, *Iconografie che viaggiano, modelli che si trasformano: dal Cristo de Medinaceli al «veneratissimo Nazareno» delle cappuccine di Cagliari* 163

Katiuscia Di Rocco, *Il rito delle cose. Gli oggetti della vita quotidiana nel monastero di Santa Chiara poi monastero di Santa Maria degli Angeli di Brindisi* 179

Sara Manali, *Clausura e archivi nel monastero della Sacra Famiglia di Palermo: un'analisi storico-archivistica* 199

DEVOZIONE, ECONOMIA, SOCIETÀ 217

Francesca Terraccia, *«Seminario di virtù, fucina di vero foco d'amor di dio, ritratto di perfetta povertà». Le cappuccine di Santa Prassede a Milano* 219

Vincenzo Lagioia, *«Liberati dal maleficio, obbligati per voto»: le monache cappuccine a Bologna nei secoli XVII-XVIII* 249

Stefano Calonaci, *Per devozione e per credito. Le monache cappuccine nel Centro Italia: l'agency finanziaria di una vocazione spirituale (XVII-XVIII secolo)* 267

Antonio Vertunni, *Nel «deserto della penitenza». Fondazione e vita religiosa del monastero delle clarisse cappuccine di Granada tra Cinque e Seicento* 297

Vincenzo Naymo, *Il convento della Santa Croce o delle Cappuccine di Cosenza in Calabria Citra (1581-1886): vicende storiche e aspetti religiosi, sociali ed economici* 315

Elena Riva, *Le suore cappuccine di Santa Maria della Neve di Brescia nella prima età moderna. Appunti per una ricerca* 331

Federica D'Augelli, Iolanda Pentella, *Scritture, modelli e comunità. I necrologi del monastero delle clarisse cappuccine di Genova (XVI-XVIII secolo)* 349

Illustrazioni 377

Biografie degli autori 385

Indice dei nomi, a cura di Antonio Vertunni 391

Abbreviazioni

AABo	Archivio Arcivescovile di Bologna
AAV	Archivio Apostolico Vaticano
ACA	Archivo de la Corona de Aragón
ACABr	Archivio della Curia Arcivescovile di Brindisi
ACB	Arxiu de la Ciutat de Barcelona
ACCGe	Archivio storico delle Clarisse Cappuccine di Genova
ACCGr	Archivo Clarisas Capuchinas de Granada
ACVG	Archivio del Convento delle Cappuccine di suor Veronica Giuliani di Città di Castello
ADB	Arxiu Diocesà de Barcelona
ADN	Archivio Diocesano di Napoli
AGCRm	Archivio Generale dei Cappuccini di Roma
AMCN	Archivio delle Monache Cappuccine di Napoli
AMM	Archivo Municipal de Madrid
AMSFP	Archivio del Monastero della Sacra Famiglia di Palermo
AMSP	Archivio Monastero San Pietro Ostuni
ASBo	Archivio di Stato di Bologna
ASBr	Archivio di Stato di Brindisi
ASCBr	Archivio Storico del Comune di Brindisi
ASCZ	Archivio di Stato di Catanzaro
ASDBr	Archivio Storico Diocesano di Brindisi
ASDBs	Archivio Storico Diocesano di Brescia
ASDC	Archivio Storico Diocesano di Cagliari
ASDCC	Archivio Storico Diocesano di Città di Castello
ASDCS	Archivio Storico Diocesano di Cosenza "Luigi Intrieri"
ASDLe	Archivio Storico Diocesano di Lecce
ASDMi	Archivio Storico della Diocesi di Milano
ASDOr	Archivio Storico Diocesano di Oria
ASDPa	Archivio Storico Diocesano di Palermo
ASFi	Archivio di Stato di Firenze
ASGe	Archivio di Stato di Genova
ASLe	Archivio di Stato di Lecce
ASNa	Archivio di Stato di Napoli
ASPa	Archivio di Stato di Palermo
ASSi	Archivio di Stato di Siena
BAD	Biblioteca Pubblica Arcivescovile "A. De Leo"
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
BCABo	Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna

BNE	Biblioteca Nacional de España
BNN	Biblioteca Nazionale di Napoli
BPFTS	Biblioteca della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna
BQ	Biblioteca Queriniana
DBE	Diccionario Biográfico Español
DBI	Dizionario Biografico degli Italiani
DIP	Dizionario degli Istituti di Perfezione
RAE	Real Academia Española
SABPuglia	Soprintendenza Archivistica Bibliografica Puglia
SASL	Sezione Archivio di Stato di Locri

Elisa Novi Chavarria

Le clarisse cappuccine tra Italia e Spagna: una introduzione

Obiettivo dei saggi raccolti in questo volume è di fare luce sulle comunità delle clarisse cappuccine che dettero seguito al progetto che aveva portato Maria Lorenza Longo alla fondazione, a Napoli, nel 1535, del monastero di Santa Maria in Gerusalemme. Vi viene ripercorsa la storia dei loro principali insediamenti tra Italia e Spagna nei primi secoli dell'età moderna, seguendone alcune delle principali trame – rapporti con le élite cittadine, vita religiosa, patrimoni culturali materiali e immateriali e, quindi, arti e devozioni –, ma anche nella specifica unicità della storia del ramo femminile dell'ordine, il che costituisce già, almeno ai nostri occhi, il primo punto di forza del libro. Se, infatti, la storia degli ordini religiosi maschili conta un'antica e solida tradizione di studi, non altrettanto si può dire per i loro omologhi femminili, almeno nella dimensione e con gli obiettivi che ci si è posti per questa occasione[1]. L'idea che li attraversa è stata quella di volere approfondire il rapporto tra poteri cittadini, arti, cultura e religione delle monache cappuccine a livello internazionale, valorizzando la dimensione religiosa come presupposto essenziale per comprendere fondazioni, promotori ed élite cittadine, artisti, produzione di oggetti d'arte, committenze e rapporti con il mondo laico su scala globale ed europea in particolare.

Come si è voluto rievocare anche nell'immagine posta in copertina del libro, in cui l'obiettivo di una virtuale macchina fotografica mette a fuoco il chiostro del monastero di Santa Maria di Gerusalemme di Napoli così come veniva raf-

[1] Qualcosa si è avviato in tal senso per la storia delle teresiane e delle carmelitane, su cui si vedano: E. Marchetti, *Per una storia dei monasteri carmelitani scalzi: tra potere e fedeltà*, in *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, a cura di Á. Atienza López, Madrid, Sílex, 2018, pp. 231-248; E. Marchetti, «*Quali esser devono di una vera figlia di Nostra Santa Madre Teresa». Teresa modelo y guía en las fundaciones italianas*, in *Cinco siglos de Teresa. La proyección de la vida y los escritos de Santa Teresa de Jesús*, a cura di E. Borrego - J.M. Losada, Madrid, Fundación Maria Cristina Masaveu Peterson, 2016, pp. 149-166.

figurato nella pianta della città opera del Baratta del 1629, i testi qui raccolti intendono sottolineare innanzitutto il rapporto strettissimo che il monastero napoletano della cappuccine, e gli altri che sono qui oggetto di studio, intrattenevano con lo spazio urbano circostante.

Ancora una volta, infatti, è proprio il binomio "città e monasteri" che viene a essere valorizzato dalla prospettiva che Autrici e Autori hanno inteso adottare in questa occasione. Ancora una volta perché, come è ben noto alla storiografia su questi temi, fu il saggio di Gabriella Zarri *Monasteri femminili e città* del 1986, a mettere dapprima in rilevo il carattere cittadino dei monasteri femminili dell'età basso medievale e moderna e la stretta connessione tra chiostro, identità urbana e religione civica[2].

Quella sua fondamentale riflessione ha aperto poi, in Italia, ma non solo in Italia, una stagione storiografica rivelatasi assai feconda di studi e di ricerche incentrate intorno alla questione dei monasteri come luoghi in cui si gestivano ambiti di potere in virtù della rilevanza sociale ed economico-patrimoniale che assumevano all'interno degli spazi urbani, sia nel contesto dell'area del Centro-Nord degli antichi stati italiani[3], sia nella città capitale e nei centri minori del Regno di Napoli[4], sia ancora, per fare un altro esempio, nel Regno di Sicilia[5]. In questi studi si è venuta rafforzando via via l'idea che la capacità di autorappresentazione di una città e delle sue élite si misurasse anche sul numero e il prestigio delle sue istituzioni monastiche femminili tanto più quando, durante la lunga

[2] G. Zarri, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *Storia d'Italia*, *Annali 9*, *La Chiesa e il potere politico,* a cura di G. Chittolini - G. Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 359-429, ripubblicato in versione ampliata in Ead., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 43-143.

[3] Cfr., per esempio, L. Arcangeli, *Ragioni politiche della disciplina monastica. Il caso di Parma tra Quattro e Cinquecento*, in *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, pp. 165-187; R. Baernstein, *A Convent Tale: a Century of Sisterhood in Spanish Milan*, New York-London, Routledge, 2002; S. De Angelis, *Patronage e potere in monastero: le sorelle Maidalchini a San Domenico di Viterbo*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 2008, pp. 149-180; A. Lirosi, *I monasteri femminili a Roma tra XVI e XVII secolo*, Roma, Viella, 2012.

[4] Mi si consenta di rinviare soprattutto al mio *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani. Secoli XVI-XVII*, Milano, Franco Angeli, 2003².

[5] Cfr. L. Scalisi, *La fondazione del monastero della SS. Annunziata. Politiche familiari e devozioni pubbliche nella Corleone di inizio Seicento*, in Aa.Vv., *Storie di un luogo. Quattro saggi su Corleone nel Seicento*, Palermo, C. Alaimo & C., 2004.

età della controriforma, nuove comunità religiose e nuovi complessi architettonici contribuirono a qualificare o a riqualificare gli spazi urbani. Si è fatto luce sul fitto scambio di funzioni che intercorrevano tra famiglie e realtà monastiche nell'economia delle città. Ed era proprio la città, intesa come spazio economico, sociale, religioso, giuridico e politico, prima ancora che la storia dei lignaggi e delle strategie aristocratiche o delle forme della mediazione politica femminile, che da quella stagione di studi veniva valorizzata.

A partire da questo scenario altre ricerche hanno esplorato i giochi di squadra tra famiglie e istituzioni politiche urbane o, al contrario, la competizione e la conflittualità tra nobiltà, gruppi dirigenti cittadini e autorità ecclesiastiche per il controllo dei monasteri, mettendo a fuoco le pratiche sociali del potere e le reti relazionali e clientelari che vi si intrecciavano[6]. Altri hanno preferito, invece, avviare una mappatura di tali comunità, concentrandosi sugli aspetti demografici, sulla loro distribuzione nello spazio sociale ed economico della città, mostrando così le varie modalità di ridistribuzione e circolazione della liquidità monetaria che vi si attivavano, oltre che le molte interconnessioni tra comunità monastiche e vocazione economica dei territori. Essi hanno complessivamente rilevato come la rete di relazioni dei monasteri fosse aperta non solo verso i patriziati, ma anche nei confronti del mondo delle professioni e a forme differenziate di prestazioni professionali, legali, mediche, finanziarie, amministrative, ecc., dando vita a un coinvolgimento crescente di tecnici e altre figure di esperti nel mercato del lavoro cittadino[7].

[6] Cito al riguardo, ma senza alcuna pretesa di completezza, S. Andretta, *Il governo dell'Osservanza: poteri e monache dal Sacco alla fine del Seicento,* in *Storia d'Italia*, *Annali 16, Roma, la città del papa*, a cura di L. Fiorani - A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 397-427; M. Caffiero, *Il sistema dei monasteri femminili nella Roma barocca. Insediamenti territoriali, distribuzione per ordini religiosi, vecchie e nuove fondazioni,* in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 2008, pp. 69-102; *Nobildonne, monache e cavaliere dell'Ordine di Santo Stefano. Modelli e strategie femminili nella vita pubblica della Toscana granducale*, a cura di M. Aglietti, *Postfazione* di G. Zarri, Pisa, Edizioni ETS, 2009.

[7] Cfr. L. Aiello*, Aspetti demografici ed economici dei monasteri femminili di Milano nel Seicento,* in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi*, a cura di G. Zarri, Verona, il Segno dei Gabrielli, 1997, pp. 303-317; Ead., *I monasteri femminili come aziende economiche nella Milano del Seicento*, in *La Lombardia spagnola. Nuovi indirizzi di ricerca*, a cura di E. Brambilla - G. Muto, Milano, Unicopli, 1997, pp. 111-122; E. Novi Chavarria, *Patrimoni monastici femminili nel Mezzogiorno moderno: capitale e centri minori*, in *Le inchieste europee sui beni ecclesiastici (Confronti regionali secc. XVI-XIX)*, a cura di G. Poli, Bari, Cacucci, 2005, pp. 103-117, ora in Ead., *Sacro, pubblico e privato. Donne nei secoli XV-XVIII*, Napoli, Guida, 2009*,* pp. 61-73.

Il binomio "città-monasteri" primeggia, inoltre, nei molti studi, che pure hanno avuto da parte di Gabriella Zarri una straordinaria apertura, dedicati ai monasteri come centri di cultura[8]. Spazi di *agency* per il mecenatismo delle religiose che vi erano accolte, ma molto spesso anche spazi di creazioni autonome e originali, molte comunità monastiche femminili si segnalarono sia nel campo della elaborazione ed esecuzione musicale, che proprio in essi trovavano spesso un elemento di caratterizzazione e distinzione[9]; sia nella produzione di vari manufatti artistici e tipologie di scrittura[10], sia nella elaborazione e attivazione di saperi e pratiche terapeutiche che ne fecero in molti casi dei veri e propri presidi sanitari[11] e poli culturali cittadini[12]. Non era infrequente, infatti, e più frequente comunque che fra le gentildonne, che

[8] Dapprima col numero monografico di «Quaderni storici», 104, 2000, dedicato a *Committenza artistica femminile*, a cura di S.F. Matthews-Greco - G. Zarri; poi col volume *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, a cura di G. Pomata - G. Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

[9] Anche questo è oramai un settore importante degli studi di cui, tra gli altri, si vedano: C.A. Monson, *Disembodied voices. Music and Culture in an Early Modern Italian Convent,* Berkeley, University of California Press, 1995; R. Kendrick, *Celestial sirens. Nuns and their music in early modern Milan*, Oxford, Oxford University Press, 1996; R. Kendrick, *The sounds of Milan 1585-1650*, New York, Oxford University Press, 2002; C. Reardon, *I monasteri femminili e la vita musicale a Siena, 1550-1700 circa*, in *Produzione, circolazione e consumo. Consuetudine e quotidianità della polifonia sacra nelle chiese monastiche e parrocchiali dal tardo Medioevo alla fine degli Antichi Regimi*, a cura di D. Bryant - E. Quaranta, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 167-192; A. Fiore, *"Non senza scandalo delli convicini"*: *pratiche musicali nelle istituzioni musicali femminili a Napoli 1650-1750*, Bern, Peter Lang, 2017; G.M. Radke, *Nuns and Their Art: The Case of San Zaccaria in Renaissance Venice,* in «Renaissance Quarterly», 54/2, pp. 430-459; A. Fiore, *Una "devotissima città". Musica, ritualità, centri di potere a Napoli (XVII-XVIII sec.)*, in «Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 133/2, 2021, online http://journals.openedition.org/mefrim/11225 (ultimo accesso 12-09-2024).

[10] A questo tema sono dedicati molti dei contributi raccolti nelle miscellanee *Donna, disciplina, creanza cristiana* e *I monasteri femminili come centri di cultura*, cit., e gli studi di E. Graziosi tra cui *Scrivere dal convento: Camilla Faa' Gonzaga,* in *Sentire e meditar. Omaggio a Elena Sala di Felice*, a cura di L. Sannita Nowé - F. Cotticelli - R. Puggioni, Roma, Aracne, 2005, pp. 85-98.

[11] Tra gli studi che, dopo il lavoro di G. Pomata, *Medicina delle monache: pratiche terapeutiche nei monasteri femminili di Bologna in età moderna*, in *I monasteri femminili come centri di cultura*, cit., pp. 331-363, hanno di recente portato l'attenzione al tema ricordo *Conserving Health in Early Modern Culture. Bodies and Environments in Italy and England*, a cura di S. Cavallo - T. Storey, Manchester, Manchester University Press, 2017; S.T. Strocchia, *Forgotten Healers. Women and the Pursuit of Health in Late Renaissance Italy,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 2019.

[12] D. Zardin, *Donna religiosa di rara eccellenza. Prospera Corona Bascapé, i libri e la cultura nei monasteri milanesi del Cinque e Seicento,* Firenze, L.S. Olschki, 1992.

delle religiose, anche nell'età della controriforma, alimentassero rapporti col mondo dell'editoria, sia come acquirenti e lettrici di libri, sia come scrittrici o co-autrici di rime e testi religiosi[13]. Anche per questo verso le pratiche culturali dei monasteri caratterizzarono e valorizzarono la vita civica. Ne segnarono la presenza sul territorio, conferendo alla vita claustrale una proiezione pubblica e al chiostro ulteriori forme di prestigio e accrescimento delle risorse.

La città risulta al centro di un altro filone di studi sul monachesimo femminile, incentrato questa volta sullo specifico della dimensione religiosa, pur sempre intesa in relazione al concreto inserimento politico e sociale in cui e di cui viveva. Esso ha preso le mosse da diversi lavori sempre di Gabriella Zarri sulle «sante vive»[14] – una categoria storiografica da lei "inventata", come è stato detto –, che ha avuto particolare successo soprattutto nella storiografia spagnola più recente[15]. Ricerche significative hanno fatto luce sulle molte esperienze di devozione e santità che dall'interno dei chiostri femminili marcarono la vita civica delle corti e delle comunità[16]; sulle molte esperienze di donne, religiose o para-religiose, che si distinsero per i loro carismi come per l'impegno di vita attiva e di esercizio della carità, tutte esperienze da cui tante volte presero forma nuove fondazioni e nuovi ordini monastici. Tra queste, naturalmente, vi fu proprio Maria Lorenza Longo[17].

In quest'ottica sono state per esempio analizzate non solo certe espressioni della mistica barocca con il loro bagaglio di esperienze estatico-visionarie di vario tipo[18],

[13] G. Zarri, *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2009 e, in generale, T. Plebani, *Le scritture delle donne in Europa. Pratiche quotidiane e ambizioni letterarie (secoli XIII-XX)*, Roma, Carocci, 2019.

[14] G. Zarri, *Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei principi*, in Aa.Vv., *Il Rinascimento alle corti padane. Società e cultura*, Bari, De Donato, 1977, pp. 201-237; Ead., *Le sante vive. Per una tipologia femminile della santità femminile del primo Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento», VI, 1980, pp. 372-445; Ead., *Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra Quattrocento e Cinquecento*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

[15] Faccio riferimento soprattutto a *Sante vive in Europa (secoli XV-XVI) / Santas vivas en Europa (siglos XV-XVI)*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, in «Archivio italiano per la storia della pietà», XXXIII, 2020.

[16] In tal senso si vedano gli studi raccolti per il volume *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia - G. Zarri, Roma-Bari, Laterza, 1995.

[17] *Maria Lorenza Longo. Una donna e tanti carismi,* a cura di E. Sánchez García - C. Antonino (capp.), Atti del convegno internazionale, Napoli, 22-23 ottobre 2021, Napoli, Tullio Pironti, 2023.

[18] Ai tanti esempi, alcuni dei quali citati nelle note precedenti, aggiungiamo almeno A. Esposito, *St. Francesca and the Female Religious Communities of Fifteenth Century Rome*, in *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, a cura di D. Bornstein - R. Rusconi, Chicago, The

ma anche le forme di investimento nel patrimonio simbolico da parte di gerarchie ecclesiastiche ed élite locali e i nuovi modelli della santità femminile post-tridentina[19], oltre che l'intensa circolazione di sante e di santi, di carismatiche e venerabili, di culti e di reliquie che affollarono la vita sociale e religiosa di molte città di antico regime con le loro intense esperienze di misticismo e devozione, configurandone i tratti identitari[20].

Nei contesti urbani di antico regime, i monasteri femminili erano anche, inoltre, il luogo preposto sia alla educazione delle donne, come pure la Zarri ha evidenziato[21], sia alla loro assistenza e cura, come in tanti altri studi pure è stato ampiamente avvalorato[22].

Un'altra più recente prospettiva degli studi che hanno portato al centro della riflessione il tema delle interrelazioni tra chiostro e città è quella che altrove ho definito come prospettiva "ambientalista" nella storia del monachesimo femminile, data dalla possibilità di aprire un dialogo tra storia ambientale e storia dei monasteri, prospettiva resa possibile per più di un motivo: il valore impattante che l'applicazione delle norme sulla clausura ebbe sul disciplinamento del territo-

University of Chicago Press, 1996, pp. 197-218; G. Sodano, *Monasteri femminili, città e santità. L'Aquila nel Cinquecento,* in *La città e il monastero*, cit., pp. 247-279; A. Malena, *Il velo e la maschera. "Santità" e "illusione" di suor Francesca Fabbroni (1619-1681)*, Città di San Gimignano, Nencini, 2002*;* Ead., *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

[19] Cfr., tra gli altri, S. Cabibbo - M. Modica, *La santa dei Tomasi. Storia di Suor Maria Crocifissa*, Torino, Einaudi, 1989; S. Andretta, *La venerabile superbia: ortodossia e trasgressione nella vita di suor Francesca Farnese,* Torino, Rosenberg & Sellier, 1994; S. Mantini, *La quiete di Apollonia. Religiosità femminile e spazi di devozione nell'Italia del Seicento*, Milano, EDUCatt, 2020.

[20] Cfr. tra gli altri M. Campanelli, *Monasteri di provincia (Capua secoli XVI-XIX)*, Milano, Franco Angeli, 2012*;* P. Palmieri, *The Land of Devotion. Saints, Politics and Media Culture in 18th-Century Italy*, Roma, Viella, 2024.

[21] G. Zarri, *Le istituzioni dell'educazione femminile*, in *Recinti*, cit., pp. 145-200. Per altri contesti cittadini si vedano E. Novi Chavarria, *Donne e istruzione. Itinerari del messaggio religioso*, in *Donne e religione a Napoli. Secoli XVI-XVIII*, a cura di G. Galasso - A. Valerio, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 47-66; F. Terraccia, *In attesa di una scelta. Destini femminili ed educandati monastici nella Diocesi di Milano*, Roma, Viella, 2012 e molti dei saggi raccolti in *L'istruzione in Italia tra Sette e Ottocento,* a cura di A. Bianchi, 2 voll., Brescia, La Scuola, 2007 e 2012.

[22] Cfr., per esempio, A. Groppi, *I conservatori della virtù. Donne recluse nella Roma dei papi,* Roma-Bari, Laterza, 1994; G. Boccadamo, *Un "palombaro di palombe sante". Squarci di vita quotidiana nei conservatori femminili napoletani sul finire del Cinquecento*, in *Munera parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, a cura di G. Luongo, vol. II, *Età moderna e contemporanea*, Napoli, Fridericiana Editrice, 1999, pp. 277-315.

rio circostante il monastero, sulla qualità estetica dei paesaggi urbani, sulla tutela dell'ambiente dall'inquinamento acustico e olfattivo, sulla sopravvivenza di aree verdi in zone ad alto tasso di urbanizzazione, sulla configurazione identitaria complessiva di quei luoghi e del loro territorio, bene comune di quant'altri vi gravitavano, per fare solo qualche esempio.

Ebbene, molte delle autrici e degli autori degli studi cui ho fatto riferimento nel corso di questa mia rapida ricognizione sono tra quelli che hanno offerto il loro contributo anche alla realizzazione delle pagine che seguono. Altri vi si sono aggiunti per presentare i risultati delle loro ricerche. Tutti nel loro complesso avvalorano e arricchiscono la tradizione di studi che ho brevemente qui ripercorso. Grande attenzione viene innanzitutto posta sull'iter fondativo delle diverse comunità delle clarisse cappuccine che, dopo quella voluta dalla Longo a Napoli (Lupoli - De Blasi - Gaglione, Mansi), vedranno via via l'istituzione tra Italia e Spagna dei nuovi monasteri di Roma nel 1575 (Sanseverino), Brindisi nel 1572 (Di Rocco), Genova nel 1577 (d'Augelli - Pentella), Milano nel 1578 (Terraccia), Cosenza nel 1581 (Naymo), Brescia nel 1586 (Riva), Granada nel 1588 (Vertunni), Barcellona nel 1599 (Gallego Manzanares), Madrid nel 1617 (Enciso-Alonso Muñumer - Perruca); Bologna nel 1627 (Lagioia); nel Centro Italia, in aree di confine tra Stato della Chiesa, Ducato di Urbino e Granducato di Toscana, con i monasteri di Santa Fiora sull'Amiata nel 1607, Santa Marta a Borgo San Sepolcro nel 1619 e a Città di Castello nel 1643 (Calonaci); in Sardegna a Sassari nel 1673, a Tempio Pausania nel 1684, un altro a Cagliari nel 1703 e un ultimo a Oristano nel 1730 (Caredda); a Palermo nel 1732 (Manali).

Come si vede, le prime fondazioni delle cappuccine maturarono in contesti oramai diversi da quello napoletano degli anni trenta-quaranta del Cinquecento, dove l'esperienza spirituale dell'evangelismo del Divino Amore aveva segnato le pratiche e le forme della vita religiosa, almeno quelle dell'élite cittadine, tra cui figurano le iniziative di Maria Lorenza Longo. Ciò nonostante, le confluenze sul piano delle scelte operative, le interconnessioni e le influenze reciproche che tennero insieme le prime comunità delle clarisse cappuccine fondate tra Italia e Spagna furono comunque numerose e significative. Col monastero di S. Maria di Gerusalemme di Napoli, per esempio, alcune di esse, ovvero le comunità di Genova, Roma, Granada e Barcellona, Brescia, condivisero sin da subito la regola di santa Chiara. Ad accomunare la storia delle prime comunità delle clarisse cappuccine vi furono poi episodi di trasferimenti interni da una comunità all'altra di persone e modelli religiosi ed educativi. Questo accadde a Roma, dove al momento della fondazione furono inviate alcune monache

dal monastero napoletano (Sanseverino); a Barcellona, dove la madre Angela Margarita Serafina volle che delle religiose del convento di Granada la coadiuvassero nell'istruzione delle novizie (Gallego Manzanares, Vertunni); a Milano dove l'arcivescovo Borromeo chiese che fossero inviate delle donne monacate da Perugia (Terraccia). Fatti questi che non solo andarono a incrementare il nucleo iniziale delle rispettive comunità, ma valsero anche a trasferire conoscenze e a creare, di fatto, solidarietà traversali tra i diversi monasteri. Altre analogie riguardarono lo scopo da molte comunità condiviso dell'assistenza e la cura dei malati cronici, l'accoglienza di donne a vario titolo considerate "a rischio", le scelte concernenti stili e comportamenti religiosi.

La maggior parte delle nuove comunità di clarisse cappuccine – e anche questo è uno dei nuovi aspetti della loro storia che emerge da una lettura comparata dei diversi saggi qui raccolti –, sorse in centri urbani di grandi e medie dimensioni e costruirono solide relazioni con i gruppi dei patriziati locali (Sanseverino, Terraccia, Naymo, Riva, Lagioia). Questa è un'altra delle peculiarità del ramo femminile dell'ordine, dal momento che gli insediamenti dei cappuccini furono invece prevalentemente dislocati in aree rurali e/o lungo le grandi vie di comunicazione. Come è del tutto peculiare il loro ruolo anche politico, in virtù del legame che le comunità delle cappuccine di Barcellona, Brindisi e Madrid ebbero non solo con le élite locali, ma direttamente con la Corona di Spagna, ottenendo le prime due fondazioni il *matronage* della regina Margarita d'Austria (Gallego Manzanares, Di Rocco), quello dei circoli della corte madrilena l'altra (Enciso-Alonso Muñumer - Perruca).

Altri sono ancora i fili lungo i quali poter leggere le pagine che seguono: per esempio soffermandoci su alcune tipologie di scrittura interne al monastero evocative non solo delle solide e più note prospettive inerenti la storia della spiritualità e della santità femminili e l'ampio decalogo delle virtù femminili (Riva), ma anche ricche di suggestioni circa gli aspetti materiali della scrittura (Di Rocco) e l'uso di un lessico più intimo ed emotivo in alcune tipologie di testi, come nei necrologi (Lagioia, d'Augelli - Pentella). Così come emergono molti nuovi dati ed elementi innovativi in questo campo degli studi circa la vita religiosa interna dei diversi monasteri con la nascita e la promozione di nuovi culti lungo le rotte del Mediterraneo e la rete dei loro insediamenti (Caredda); il patrimonio materiale e immateriale che vi si raccolse attraverso il canto, la liturgia l'accumulo di oggetti, grandi e piccoli di devozione (Mansi, Caredda, Di Rocco, Manali) o di pratiche assolutamente peculiari come quella della mummificazione dei corpi osservata a Palermo (Manali); e ancora il ruolo che in tanti casi le comunità di cappuccine

assunsero di ridistributori di risorse economiche sul territorio attraverso l'esercizio di attività di microcredito a privati (Calonaci, Naymo).

Per tutti questi, e probabilmente per molti altri ancora buoni motivi, i saggi che qui proponiamo possono apportare un segno aggiuntivo a una grammatica, quella concernente la storia del monachesimo femminile nella visuale del rapporto tra città e monasteri, tra monasteri e gerarchie cittadine ed ecclesiastiche, tra monache e direttori spirituali che avevamo già imparato a riconoscere come molto ricca e complessa.

FONDAZIONI

Rosa Lupoli, Mario Gaglione, Nicola De Blasi

«Quando noterai nel libro questi segni rossi». L'origine della legislazione delle monache cappuccine in un manoscritto cinquecentesco del protomonastero Santa Maria in Gerusalemme di Napoli

Il manoscritto al centro di questo studio, conservato nell'archivio del proto monastero Santa Maria in Gerusalemme di Napoli, contiene la traduzione cinquecentesca della prima regola di santa Chiara e le costituzioni di santa Coletta. Si tratta di una testimonianza importantissima in merito alla legislazione dell'ordine delle monache cappuccine, che assume anche particolare rilievo in quanto non proveniente dall'area umbra. Questo studio, che si avvale di competenze diverse, ha l'obiettivo di dare una sistemazione alle conoscenze acquisite sulle possibili origini di tale codificazione che in vie molto trasversali ha accompagnato la fondazione di molti monasteri di monache cappuccine nei secoli. Essa rappresenta infatti il punto di partenza dell'elaborazione delle prime costituzioni delle monache cappuccine della prima regola di santa Chiara elaborate nel 1917, quando per la prima volta la famiglia religiosa delle cappuccine ottiene una regolamentazione e una contezza in varie parti del mondo.

La relazione proporrà inoltre una collazione con la possibile fonte utilizzata per la traduzione, rilevando anche le varianti rispetto al testo originale della regola di Chiara contenuto nella bolla che è custodita nel protomonastero di Assisi.

The manuscript at the center of this study, preserved in the archive of the proto monastery of Santa Maria in Gerusalemme in Naples, contains the sixteenth-century translation of the first rule of Saint Clare and the Constitutions of Saint Coletta. This is a very important testimony regarding the legislation of the order of Capuchin nuns, which also takes on particular importance as it does not come from the Umbrian area. This study, which makes use of different skills, aims to sort out the knowledge acquired on the possible origins of this codification which in very transversal ways accompanied the foundation of many monasteries of Capuchin nuns over the centuries. In fact, it represents the starting point of the elaboration of the first constitutions of the Capuchin Nuns of the first rule of Santa Chiara drawn up in 1917, when for the first time the religious family of the Capuchins obtained regulation and accounting in various parts of the world.

The report will also propose a collation with the possible source used for the translation, also noting the variations compared to the original text of the rule of Clare contained in the bull which is kept in the protomonastery of Assisi.

1. *Il manoscritto nell'evoluzione della legislazione delle monache cappuccine dal 1535 al 1987*

Il presente lavoro fa seguito alle indagini, avviate da Nicola De Blasi[1] e da Mario Gaglione[2] e già pubblicate negli Atti del convegno *Maria Lorenza Longo*, *Una donna e tanti carismi*[3]*,* riguardanti il prezioso manoscritto cinquecentesco, conservato nel nostro archivio monastico di monache cappuccine di Napoli, alle quali speriamo di dare una degna conclusione in una pubblicazione successiva. Tale interesse nasce dalla considerazione che il codice preso in esame sia il fondamento legislativo non solo del protomonastero di Napoli ma dell'intero ordine di monache cappuccine, oggi presente in 4 continenti e che comprende circa 200 monasteri con 2000 monache.

In occasione della beatificazione della madre Maria Lorenza Longo nel 2021, abbiamo voluto che la nuova rappresentazione iconografica della fondatrice avesse in mano il sopracitato manoscritto per dare forza al pensiero che esso sia il filo rosso che ha unito e unisce tuttora in una comunione invisibile, ma reale, tutti i monasteri del mondo (*Fig. 1*).

Rispetto ai lavori presentati nel convegno e poi nella pubblicazione degli Atti del 2023, si è fatto qualche passo in avanti, necessario per comprendere il testo in tutte le sue sfaccettature e per dimostrare che questa legislazione nasce in ambito napoletano, senza legami con l'Umbria e l'ambiente clariano-francescano del XIII-XIV sec. Questo prezioso strumento ha consentito, con le elaborazioni successive a far sì, che i monasteri che lo adottavano venissero definiti "delle cappuccine".

L'impegno in collaborazione con suor Chiara Elena Antonino è stato quello di trascrivere e digitalizzare il manoscritto di cui ricordo brevemente la composizione.

Il documento[4] è composto da 69 fogli e contiene i seguenti scritti: *Regola di Santa Chiara*, cc. 1r-13r; *Norme sulla clausura*, cc. 14r-15r; *Costituzioni di Santa Coletta*, cc. 16r-50r; *Modo di fare il capitolo*, cc. 50v-54r; *Modo di vestire le professe*, cc. 54r-57r; *Modo di vestire le novizie*, cc. 57v-61r.

[1] N. De Blasi, *Nota linguistica su regola e Costituzioni delle Monache Clarisse Cappuccine,* Napoli, Tullio Pironti, 2023, pp. 195-208.

[2] M. Gaglione, *La prima regola di santa Chiara a Napoli, fino all'istituzione delle Clarisse cappuccine*, in *Maria Lorenza Longo. Una donna e tanti carismi,* a cura di E. Sánchez García - C. Antonino (capp.), Atti del convegno internazionale, Napoli, 22-23 ottobre 2021, Napoli, Tullio Pironti, 2023, pp. 163-172.

[3] *Maria Lorenza Longo,* cit.

[4] Archivio delle Monache Cappuccine di Napoli (AMCN), cart. X, n. 9.

Come si può evincere dalla foto (*Fig. 2*) il codice presenta lacune, dovute all'inchiostro ferroso, che dovranno essere risarcite con restauro, preventivato nel prossimo anno, per consentire una maggiore comprensione del testo, che oggi può essere sciolto solo grazie ai confronti comparativi con altre fonti.

Un elemento specifico e originale è che sia il testo della regola come quello delle costituzioni, rigorosamente in italiano, contengono postille, tra parentesi uncinate in rosso (*Fig. 3*), dove sono richiamate le diverse interpretazioni, rispetto alla regola di santa Chiara e le costituzioni di santa Coletta, integrate con le nuove norme del concilio di Trento[5].

Il testo, elaborato dopo la morte della madre Maria Lorenza, risponde in pieno a quel processo giuridico che, fin dall'inizio, spinse la beata a definire la sua comunità come osservante la prima regola di Chiara. La regola di Chiara, presente nel manoscritto, è quella approvata a Perugia il 16 settembre 1253 da Innocenzo IV, senza alcun riferimento alla bolla *Solet Annuere*, promulgata il 9 agosto 1254, alla vigilia della morte di Chiara. A differenza della tradizione manoscritta della regola, in latino, il testo presente a Napoli è in lingua italiana, con postille più rigide sulla povertà e la clausura. Per la povertà, a cui Chiara era molto sensibile e che era stata smarrita dalle sue figlie nel corso dei secoli, la protocomunità delle cappuccine riprendeva la rinunzia ai beni e alle rendite nonché alla dote delle candidate[6].

Nel manoscritto napoletano, dopo la regola vennero riportate «le norme sulla clausura», che iniziano in modo significativo: «Maria Laurenza Longa serva di Jesu Christo»[7]. Esse attestano l'indirizzo impresso al nuovo ordine francescano femminile dalla beata, che non ritenne sufficienti le norme sulla clausura ordinate da Chiara, ma volle prescriverne altre che prevedevano che a «niuna persona, di qual grado, stato o condizione fosse, sia lecito intrare in nessun tempo e per nessun caso». La chiusura o postilla di tali norme, con forte accentuazione spagnola, viene riportata, come detto sopra, tra parentesi uncinate in rosso:

[5] Le postille posteriori al decreto *de regularibus et monialibus,* promulgato il 3-4 dicembre 1564 durante la sessione XXV del concilio di Trento fanno riferimento agli aggiornamenti previsti dal concilio di Trento riguardanti l'elezione dei superiori religiosi, nel nostro caso dell'abbadessa, e ad alcune precisazioni sulla clausura e sulle sue modalità. Cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo - G.L. Dossetti - P. Joannou - C. Leonardi - P. Prodi, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1991, pp. 776-784.

[6] R. Lupoli, *Dal grido degli ultimi al silenzio di Dio. Biografia della beata Maria Lorenza Longo fondatrice dell'Ospedale degli Incurabili di Napoli e delle monache Cappuccine (ca. 1463-1539)*, Napoli, Colonnese Editore, 2021, pp. 100-101.

[7] AMCN, cart. X, n. 9, cc.14r-15r.

> questa madama Maria Laurenza Longa di sopra detta, fu una santa doña i fu fondatrice di questo monasterio di Santa Maria di Hierusalem di Napoli i fu la prima che ha fatto osservare la reforma del vivere secondo la prima regola di S. Clara; i secondo la reforma dell'ordinationi della Beata Coletta, dove ancora essa si rinchiuse i *però si deve osservare tutto quello che dice*: i noi lo havemo osservato fino al presente, eccetto che per dare l'estrema untione, la quale non si può dare fuora del monasterio[8].

Nel manoscritto seguono le costituzioni di santa Coletta, che non sono precedute dalla bolla di Pio II *Etsi suscepti* del 18 ottobre 1458, che le approva, ma sono precedute dalla lettera di fra Guglielmo da Casale, che le approva in Gebenna (antico nome di Ginevra), provincia di Borgogna il 28 settembre 1434 anno 3° di Eugenio IV. Anche esse sono piene di postille come la regola.

Alle costituzioni di santa Coletta seguono vari rituali come:

a) *Ordine e modo che deveno tenere le suore di Santa Clara della prima regola et reformatione della Beata Colletta quando vogliono fare lo lor capitolo il quale è solito farsi la Pasqua secondo fanno li frati cappuccini*[9].
b) *Incomincia il modo e forme della professione delle sore di S. Chiara della prima regola e reformatione della Beata Colletta*[10]*;* dove viene riportata la formula di professione che è rimasta in vigore fino al concilio Vaticano II.
c) *Incomincia il modo che si ha da osservare dalle sore che viveno secondo la prima regola di S. Chiara e riformatione della Beata Colletta nel vestire delle novitie*[11].

In un secondo momento abbiamo digitalizzato, cogliendo l'intuizione del dott. Gaglione, quello che pensiamo possa essere la fonte del nostro manoscritto e cioè la regola di santa Chiara e le costituzioni di santa Coletta presenti nella V parte dei *Firmamenta Trium Ordinum* beati Patris Francisci[12], del colettino padre Bonaventura da Ceva editi a Parigi nel 1512 e che ebbe larga diffusione e divenne punto di riferimento per le successive compilazioni (*Figg. 4-5*).

In un secondo momento abbiamo creato due sinossi, una riguardante la regola e l'altra le costituzioni.

Nella prima sinossi, come si può vedere nella *Tabella 1*, abbiamo inserito nella prima colonna il testo della I regola di santa Chiara, nella seconda colonna il te-

[8] Ivi, c. 15.
[9] Ivi, cc. 50v-54r.
[10] Ivi, cc. 54r- 57r.
[11] Ivi, cc. 57v-61r.
[12] *Firmamenta Trium Ordinum beatissimi patris nostri Francisci*, Parigi, 1512, cc. 2v-5 e 19r-27.

sto della stessa regola presente nel *Firmamenta*, entrambi in latino, e infine nella terza il testo presente nel nostro manoscritto che invece è in italiano.

Per il testo presente nella prima colonna abbiamo scelto, avendone la possibilità, la trascrizione del testo originario della regola di santa Chiara, fatta dalle Sorelle Povere[13]. Sicuramente non è la fonte che aveva davanti l'autore del *Firmamenta*, ma almeno ci restituisce l'idea di come era cambiato il testo dopo 300 anni. Quest'ultima trascrizione ha la divisione in versetti, che naturalmente non esiste nei testi originali come anche nel manoscritto. Ce ne siamo avvalse per facilitare il confronto.

REGOLA DI SANTA CHIARA	**FIRMAMENTUM TRIUM ORDINUM**	**MANOSCRITTO**
[1]Forma vitae Ordinis Sororum Pauperum quam beatus Franciscus instituit haec est:	[1]**Primum Capitulum** **In nomine domini. Amen** **Incipit regula et** Forma vit**e** Ordinis Sororum Pauperum, quam beatus Franciscus instituit. **Quae quidem** est:	**IHS NJC** **Nel nome del Signor nostro Gesù Cristo. Amen** **I N C O M I N C I A** [1]La Regula e forma di vita dell'ordine delle povere donne qual il **b**eato **F**rancesco instituì et **ordinò,** la quale certamente è:
[2]Domini Nostri IHESU CHRISTI sanctum evamgelium observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate.	[2]sanctum evangelium domini nostri ihesu christi observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate.	[2]osservare lo evangelio del **S**ignor nostro **G**iesù **C**risto, vivendo in ubedienza, senza proprio et in castità (del quarto voto della clausura ne parlano le ordinationi e la professione)
Clara, indigna ancilla Christi et plantula beatissimi patris Francisci, promittit obedientiam et reverentiam domino papae Innocentio et successoribus ejus canonice intrantibus et Ecclesiae Romanae.	Clara, indigna ancilla christi et **parvula** beatissimi patris Francisci, promittit obedientiam et reverentiam domino pape Innocentio **ac** successoribus ejus canonice intrantibus et ecclesie romane.	[3]**C**lara indegna serva di **C**risto e **picciolina** del Padre S. **F**rancesco promette ubedienza, e riverenza al Signor Papa **I**nnocenzo et alli suoi successori che canonicamente entraranno et alla chiesa Romana.

[13] Clarisse di Umbria-Sardegna-Trentino Federazione Santa Chiara di Assisi, *Chiara di Assisi e le sue Fonti Legislative*, Sinossi Cromatica, Edizioni Messaggero, Padova, 2003.

Nella seconda sinossi, riguardante invece le costituzioni di santa Coletta (*Fig. 8*) abbiamo usato lo stesso procedimento (*Tabella 2*).

Tuttavia per il testo da inserire nella prima colonna le ricerche sono state complicate. Non esistendo attualmente il testo del manoscritto di Amiens, fonte del *Firmamenta,* abbiamo preferito la trascrizione fatta nel 1897 dal *Textus Seraficae Legislationis*[14] i cui curatori precisano che si sono avvalsi anche della riproduzione fotografica del manoscritto di Amiens e del regesto pontificio.

Avevamo anche consultato un testo riportato dalle colettine francesi del 1897[15] e la versione degli *Acta Ordinis* dei frati minori del 1887[16] ma non ci avevano troppo convinte. È stato interessante però scoprire che alla fine del XIX secolo, i frati non conoscevano il testo originario della regola e delle costituzioni dell'ordine clariano e quindi non potevano governare bene i monasteri. Per questo motivo l'ordine minoritico si propose di trascrivere i testi facendo delle scelte.

CONSTITUTIONES S. COLETAE	**FIRMAMENTA TRIUM ORDINI**	**MANOSCRITTO**
De ingressu religionis. Primum capitulum	De ingressu religionis. i. capitulum	**Dell'ingresso della religione CAP° I**
[1]Cum in principio primi capituli formae vitae contineatur, quod Abbatissa de consensu, majoris partis Sororum, habita licentia domini Cardinalis Protectoris Ordinis, possit aliquam in Sororem recipere.	[1]Cum in principio primi capituli forme vite contineatur, quod abbatissa de consensu maioris partis sororum, habita licentia domini cardinalis protectoris ordinis possit aliquam in sororem recipere.	[1]**E**ssendo…nel principio del primo capitolo della forma di vita, che l'abbadessa di consenso della maggior parte delle sore hauta la licenza del Signor Cardinal protettore dell'ordine possa ricevere alcuna per sore.

[14] *Seraphicae legislationis textus originales*, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1897.

[15] *La Règle de l'Ordre de Sainte Claire avec les Statuts de la Réforme de Sainte Colette, quelques lettres de cett glorieuse réformatrice, ses sentiments sur la s^te^ regle etc.*, Bruges, Société de Saint Augustin Desclée de Brouwer et Cie, 1892.

[16] *Acta Ordinis Minorum*, fascicolo 9 Settembre 1887 anno VI ex Typographia Collegii ex. San Bonaventurae.

[2]Nostamen considerantes statum ipsius Ordinis praeteritum, in sua novitate satis prope Curiam Romanam et dictum dominum Cardinalem Protectorem fundatum, et modernum valde remotum a dicta Curia, reparatum seu reformatum, ac paupertatem dicti status et difficultatem recurrendi ad ipsam Curiam, seu dictum Cardinalem pro hujusmodi licentia habenda; necnon et regimen praefati status a domino Innocentio Papa IV, et a pluribus aliis Summis Pontificibus, Generali Ministro et Provincialibus Ministri Ordinis	[2]Nostamen considerantes statum ipsius ordinis preteritum in sua novitate satis prope curiam romanam et dictum dominum protectorem cardinalem fundatum et modernum valde ***remote*** a dicta curia reparatum seu reformatum ac paupertatem dicti status et difficultatem recurrendi ad ipsam curiam seu dictum cardinalem pro huiusmodi licentia habenda necnon et regimen prefati status a domino Innocentio papa quarto et a pluribus aliis summis pontificibus generali ministro et provincialibus ministri ordinis fratrum minorum	[2]Noi però considerando lo stato di quest'ordine nel suo principio quando fu fondato essere stato molto vicino alla Corte Romana, et al detto signor protettore, et al presente reparato e riformato esser molto descosto da detta corte. Oltra di questo lo regimento di esso stato dal **s**ignor **p**apa **I**nnocentio quarto, et da più altri Sommi Pontefici, esser stato plenariamente commesso al ministro generale, et alli ministri provinciali dell'ordine de' frati minori, dechiaramo et dicemo che il…ministro generale in tutto l'ordine, et li ministri provinciali

Nel manoscritto napoletano esistono altri testi come le norme sulla clausura della beata Maria Lorenza Longo e i vari rituali presenti anche nel *Firmamenta*, ma se le norme sono un testo unico non riscontrabile altrove, i vari rituali sono invece presenti in maniera leggermente diversa da quelli riportati dal nostro codice. Possiamo concludere che il *Firmamenta* è un grande zibaldone, molto utile per ritrovare, stampati, tanti testi giuridici difficilmente riscontrabili altrove, mentre l'autrice o l'autore del nostro manoscritto ha dato un senso organico all'intero testo e le parentesi rosse sono la spia evidente che chi scriveva aveva presente tutto contemporaneamente.

Ora tutto questo materiale dovrà essere analizzato e sarà necessario verificare quanto può esserci di congruente e quanto di discordante rispetto ai testi precedenti ma anche a quelli successivi.

Ma seguiamo il manoscritto nel suo percorso al di fuori del nostro monastero.

1.1. *Tempo intermedio tra il 1588 e il 1610*

In questo spazio di tempo che va dal 1588 al 1610, anno in cui furono redatte a stampa le prime costituzioni, assistiamo alla fondazione di numerosi monasteri, dei quali si attende ancora un'indagine storica approfondita[17]. Dalle varie notizie,

[17] L. Iriarte, *Origini e primo sviluppo delle Clarisse Cappuccine (1535-1611)*, in *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. Cargnoni, vol. IV, Roma-Perugia, Edi-

tuttavia, possiamo affermare che in ordine temporale il monastero di Perugia, la cui fondazione viene fatta risalire al 1552, risulta essere importante sia perché centro di irradiazione per i monasteri del centro nord d'Italia [Milano (1578), Recanati (1594), Santa Maria delle Orfanelle sempre a Perugia (1617), Sansepolcro (1619), Cesena (1621), Fabriano (1627), Città di Castello (1643) e Firenze (1725)][18] sia perché sappiamo che i confratelli dell'arciconfraternita che presiedeva alla fondazione del monastero vennero a Napoli per avere due suore istitutrici o almeno poter ricopiare il testo della regola e delle costituzioni[19]. Da poco si è rinvenuto che una parte dell'archivio di Perugia si trova nel monastero di Città di Castello dove le monache sono confluite dopo la soppressione.

Invece nel 1574 il papa Gregorio XII ordina alle monache di Napoli di fondare un monastero a Roma incaricando il procuratore dei cappuccini, padre Evangelista da Cannobio, di prelevare 4 sorelle da Napoli. Ipotizziamo che il nostro manoscritto sia stato compilato proprio per questa occasione. Infatti nell'archivio (non catalogato) del monastero Corporis Christi esiste un testo a stampa che si intitola: *Prima regula de le monache di Santa Chiara datali dal Padre S. Francesco et confirmata da Papa Innocentio IIII*[20]. Questo testo è l'esatta riproduzione della regola di santa Chiara che si trova nella prima parte del manoscritto di Napoli con le identiche postille, stampate stavolta non tra uncinetti rossi ma al margine della pagina (*Fig. 6*).

E ancora, nel monastero di Genova, fondato nel 1577 è stato ritrovato un manoscritto che è una fotocopia puntuale di quello di Napoli con alcune aggiunte riferite al monastero di Roma che potrebbero indicare la strada percorsa[21].

Anche per quanto riguarda la Spagna, sappiamo che nel 1603, per la fondazione del monastero di Santa Margherita, a Barcellona, casa-madre di un centinaio

zioni Frate Indovino, 1992, pp. 1739-2023. L. Iriarte, *Le Cappuccine: passato e presente*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1997.

[18] Fondamentale per la storia dei monasteri anche se necessario di aggiornamento è F. da Mareto, *Le cappuccine nel mondo (1538-1969). Cenni storici e bibliografici*, Parma, Libreria Francescana, 1970.

[19] G. Vermiglioli, *Nuova Riforma delle Costituzioni della venerabile compagnia dei SS. Andrea e Bernardino detta della giustizia di perugia*, Perugia, Carlo Baduel, 1804.

[20] *Prima regula de le monache di Santa Chiara datali dal Padre S. Francesco et confirmata da Papa Innocentio III, con il modo di ricevere le novitie al ordine e alla professione. Revisto e corretta dal rev. Padre procuratore di Corte de frati minori cappuccini con l'aggiunta nel margine del concilio tridentino, con licenza del Mastro del Sagro Palazzo*, Orvieto, Antonio Colaldi Et Flaminio Peretti, 1588.

[21] Archivio storico delle Clarisse Cappuccine (ACCGe), quaderno 23.

di monasteri disseminati in Spagna, Sardegna, Messico e altri paesi dell'America, suor Angela Serafina Prat fece tradurre in catalano, con alcuni adattamenti, le costituzioni delle cappuccine di Napoli e Milano, aggiungendo 15 capitoli[22].

1.2. *II fase: costituzioni del 1610*

Anche se i cappuccini hanno sempre rifiutato di occuparsi delle monache, tuttavia essi sono sempre stati i referenti della Chiesa per la tutela giuridica del nostro ordine. Per questo all'inizio del 1600 per dare una legislazione comune a tutti i monasteri definiti cappuccini, furono redatte le costituzioni che abbiamo ritrovato negli archivi dei monasteri da noi consultati.

La prima edizione a stampa delle costituzioni del 1610[23] l'abbiamo potuta vedere, come sempre, tra le carte d'archivio del monastero Corporis Christi di Roma, dal cui titolo si evince che si tratta della legislazione delle *Povere suore dell'Ordine dei mendicanti, cioè il II° Ordine di San Francesco,* che osservano *la I^a regola di S. Chiara,* ma riformata *dalla Beata Coletta,* con costituzioni che avevano avuto già *autorità apostolica di fra Guglielmo da Casale ministro generale,* e che ora venivano *riviste e riformate in Roma* secondo le norme del concilio di Trento precisando che sono quelle che si *usano nel monastero del SS. Crocifisso in Roma*, che ricordiamo essere, insieme con Napoli, gli unici monasteri sotto la diretta dipendenza del generale dei cappuccini, per bolla di fondazione, per ordine del papa. In questo momento il generale *P. Girolamo da Castelferretti,* la loro rielaborazione terminata il 16 novembre, *le approva il 23 novembre 1610,* sotto il pontificato di Paolo V (*Fig. 7*).

[22] «Aquesta regla [l'h]avem obtinguda grácies al Senyor, ab les declaracions, del reverent pare fra Guillem de Cassal, […] També [h]avem obtingudas las addicions de Maria Llorença Longa fundadora del Monestir de Santa Maria de Hierusalen Nápols, que ponch la primera que féu tornar a observar las creditas declaracions, i finalment los estauts del Monestir de santa Práxedes de Milá, de las qual havem pres tot lo quens convenia pera la conservació del bon assento de aqueix Monestir»: V. Serra de Manresa, *Les Clarisses-Caputxines a Catalunya i Mallorca: de la fundaciò a la guerra civil (1599-1939),* Barcelona, Facultat de Teología de Catalunya, 2002, p. 97.

[23] *Povere suore dell'Ordine dei mendicanti, cioè il II° Ordine di San Francesco, sotto la I^a regola di S. Chiara, sotto l'istitutione e riformatione della Beata Coletta riformatrice del detto Ordine, fatte con autorità apostolica di fra Guglielmo da Casale ministro generale, le quali costituzioni sono state riviste e riformate in Roma secondo il concilio di Trento e come si usano nel monastero del SS. Crocifisso in Roma, per ordine del P. Girolamo da Castelferretti. Esse sono state riformate in Roma l'anno del Signore 1610, alli 20 novembre l'anno sesto di Paolo V. Il generale le approva il 23 novembre 1610.*

Questo testo è la riproduzione delle costituzioni del nostro manoscritto con la revisione dei frati cappuccini che hanno eliminato interi brani e introdotto altri.

Come era allora consuetudine, le costituzioni non recano una specifica approvazione pontificia. Sono però provviste dell'*imprimatur* da parte del maestro del Palazzo apostolico e furono stampate con i tipi della Camera apostolica[24].

Queste costituzioni garantirono alle cappuccine una certa conformità di vita e di osservanza, sottraendo i monasteri a pratiche singolari e a intromissioni esterne.

Negli anni successivi ci furono varie edizioni in Italia e all'estero, anche se alcuni monasteri – come Santa Barbara a Milano, il monastero di Padova e quello di Brescia – adottarono costituzioni proprie.

Nei monasteri dove abbiamo potuto consultare l'archivio o i libri antichi, custoditi con cura ma non catalogati, abbiamo trovato sempre qualcuna delle varie edizioni di costituzioni delle monache cappuccine, che presentava la consueta collazione di testi: regola di santa Chiara, costituzioni di santa Coletta, entrambe riviste e corrette, e i vari rituali. Da un breve confronto tra i vari testi, si può concludere che le costituzioni di santa Coletta sono presenti nei tre manoscritti di Napoli, Milano[25], Catalogna e nel testo ufficiale del 1611. In esse si nota da un lato una maggiore austerità e un rigore più esigente per la clausura e le penitenze esterne, dall'altro la grande influenza di Maria Lorenza Longo, ma anche l'influsso delle norme canoniche emanate dal concilio di Trento e dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari. Grande merito è aver dato importanza all'orazione mentale, con l'introduzione di due ore quotidiane di meditazione, che non sono presenti né nella regola né nelle costituzioni.

Si può inoltre notare che, soprattutto per influsso dei cappuccini, vengono sostituiti alcuni termini, come *regola* al posto di *forma di vita*, *monache* al posto di *sorelle*, *monastero* al posto di *convento*, e viene interpretato in senso ristretto qualsiasi cosa indichi ampiezza di spirito e fiducia in una maggiore responsabilità.

Infine, vengono omesse alcune indicazioni, relative per esempio all'obbligatorietà del vangelo in virtù della professione, alla riunione delle sorelle prima delle elezioni dell'abbadessa allo scopo di favorire un dialogo salutare, cosa che sem-

[24] Testo completo in L. Iriarte, *Origini e primo sviluppo delle Clarisse Cappuccine*, cit., pp. 2023-2055.

[25] Archivio Generale dei Cappuccini di Roma (AGCRm), AC 24: *Le costituzioni delle reverende monache dell'Ordine de' mendicanti del II Ordine di San Francesco e della prima regola di S. Chiara sotto la riforma della Beata Colletta le quali osservano le reverende monache dette "Collette" et altre di nuovo in molte città d'Italia istituite dette Cappuccine.*

brava in contrasto con il concilio di Trento. Forse il testo di Barcellona è quello più vicino a santa Coletta.

1.3. *Costituzioni del 1927*

Dopo circa trecento anni, in cui non ci sono varianti significative del testo legislativo, nel 1917 fu promulgato il Codice di Diritto Canonico, che comportò la revisione delle costituzioni di quasi tutti gli ordini religiosi. Fino a quel momento nei monasteri d'Italia, di Spagna e d'America si osservava il testo redatto da Girolamo da Castelferretti del 1610 con alcune aggiunte nel testo spagnolo. La prima questione riguardò l'unificazione di tutti i monasteri di cappuccine sotto l'osservanza di un unico testo di costituzioni, in osservanza a una indicazione della Congregazione dei Religiosi, nella persona del segretario Camillo Laurenti, più tardi cardinale e prefetto dello stesso Dicastero.

Il 26 giugno 1918 fu emanato il decreto che ordinava di provvedere al cambiamento. La revisione delle costituzioni del 1610 fu affidata alla Curia generale dei frati cappuccini, nonostante che la quasi totalità dei monasteri fosse sotto la giurisdizione degli ordinari diocesani[26]. Non si ricorse a una consulta generale delle comunità di cappuccine, che in quel momento – a causa delle numerose soppressioni precedenti – erano settantasette in tutto il mondo: trentasei in Italia, ventotto in Spagna, cinque in America Latina, quattro in Francia, due in Olanda, una in Germania, una in Boemia.

La revisione compiuta dai cappuccini, sotto la guida del ministro generale padre Giuseppe Antonio da San Giovanni in Persiceto, fu approvata il 12 giugno 1927, sotto il pontificato di Pio XI, dalla Congregazione dei Religiosi come legge unica

[26] *Regola e Costituzioni delle monache Cappuccine del Second'Ordine di San Francesco e della prima regola di Santa Chiara*, Città di Castello, Monastero di Santa Veronica Giuliani, 1957, pp. 6-7: «Oggi, nonostante qualche rara eccezione fatta espressamente dalla Santa Sede, i monasteri di Santa Chiara, e quindi anche delle monache cappuccine, dipendono dagli Ordinari diocesani a norma dei sacri canoni e delle Costituzioni approvate. Questo però non impedisce che i monasteri rimangano in ottima relazione con i Superiori del Primo Ordine per raffermarsi sempre più nell'ideale francescano, comune a tutti i figli del serafico padre. Per questo motivo la Santa Sede, promulgato il Codice di Diritto Canonico, volle commettere il delicato lavoro di rivedere le costituzioni delle monache cappuccine al Ministro generale dei Minori Cappuccini (all'epoca P. Giuseppe Antonio di San Giovanni in Persiceto), ben sapendo che egli non può non attendere con particolare cura e competenza alla legislazione e al buon andamento di quelle monache».

per tutti i monasteri di cappuccine. Il testo ufficiale italiano fu tradotto in francese, olandese e spagnolo, con una edizione spagnola e una specifica per il Messico.

Si precisò che le nuove costituzioni erano costituite dal testo di padre Girolamo da Castelferretti (che ricordiamo essere l'elaborazione del manoscritto napoletano), aggiornato secondo il nuovo Codice, sia per i monasteri che osservavano tale legislazione, sia per gli altri che avevano adottato altre costituzioni, pur definendosi sempre cappuccine, come quelle di Barcellona-Zaragoza approvate da Urbano VIII, molto più ampie e corredate di norme che avrebbero dovuto essere inserite più opportunamente in un cerimoniale. Le difficoltà dei monasteri spagnoli sono state indagate in modo particolare dal padre Valenti de Manresa[27].

Le nuove costituzioni, in cui furono aggiunti aspetti delle costituzioni barcellonesi, furono preparate da padre Melchiorre da Benisa, procuratore generale del tempo, che durante la stesura del testo lamentò che alcuni monasteri si dicevano di monache cappuccine, ma in realtà seguivano la regola mitigata di Urbano IV[28].

Il testo risente di una prospettiva molto giuridica, senza alcun cenno a Francesco e a Chiara (infatti non c'è nemmeno il testo della regola). Tuttavia furono conservate le osservanze tradizionali, riguardanti l'ingresso delle novizie, la clausura papale, le due ore di meditazione, i digiuni e le penitenze corporali, come la disciplina. Il Codice aveva introdotto la dote, ma i monasteri delle cappuccine ribadirono che, secondo lo spirito di santa Chiara, si trattava di un'offerta al monastero. Nel 1908 il ministro generale dei frati cappuccini, Bernardo da Andermatt, pubblicò un piccolo cerimoniale a uso delle monache di santa Chiara cappuccine, contenente tutti i rituali e aggiungendo le preghiere alla mensa e alcune solennità dell'anno. In appendice furono poste le formule per registrare gli atti[29]. Per la prima volta si sdoppiava il testo propriamente legislativo da quello dei rituali.

Ci saremmo aspettati il testo definitivo dopo un settennio, così come indicato nel decreto, ma invece abbiamo un'altra edizione del 1957 edita a Città di Castello, nella quale al testo del 1927 con relativo decreto, viene aggiunto all'inizio una breve introduzione che dà qualche indicazione e il testo della regola di

[27] V. Serra de Manresa, *Les Clarisses-Caputxines a Catalunya i Mallorca*, cit., pp. 203-210.
[28] Ivi, pp. 59-60.
[29] Cfr. *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum*, 52, 1963, p. 232.

santa Chiara con la relativa bolla. Nell'introduzione viene detto sia che la regola contiene prescrizioni che sono state modificate nel tempo sia che le costituzioni costituiscono l'interpretazione della regola e che quindi le prescrizioni cadute in disuso sono indicate tra parentesi quadre. Viene aggiunto il testamento e la benedizione che si legge ogni venerdì a tavola. Questa introduzione è firmata dalla curia dei frati minori cappuccini a Roma nel 1930[30].

1.4. *Le nuove costituzioni 1986*[31]

A seguito del concilio Vaticano II e della promulgazione dei documenti conciliari, come la *Lumen Gentium* e più specificamente sulla vita religiosa, la *Perfectae Caritatis*, furono emanati orientamenti precisi sul rinnovamento, aggiornamento e adattamento degli istituti religiosi.

Avendo i monasteri delle cappuccine un diritto *sui iuris* e non potendo convocare un capitolo generale, si pensò di procedere attraverso la creazione di varie commissioni a livello federale. Esse avrebbero raccolto le istanze di ciascuna religiosa e di ciascuna comunità, con la supervisione di una commissione di frati, costituita dal ministro generale dei cappuccini e presieduta da un delegato generale, al quale affidare il compito di unificare le varie proposte.

Il 2 giugno 1971 fu approntato così uno schema provvisorio delle *Costituzioni delle Monache Cappuccine* italiane di santa Chiara. Infine una commissione internazionale di diciotto cappuccine riunite a Roma, dopo aver esaminato paragrafo per paragrafo tutto il testo, tradotto in varie lingue, approvò le nuove costituzioni *ad experimentum* per sette anni, a partire dal 26 settembre 1976. Il 19 luglio 1986, a seguito della revisione del Codice di Diritto Canonico avvenuta nel 1983, fu approvato il testo definitivo che, per la prima volta, fu elaborato dalle stesse monache che dovevano viverlo, come avvenuto per santa Chiara, santa Coletta e la beata madre Maria Lorenza Longo[32].

Cosa è sopravvissuto del manoscritto, rivisto dal testo di Casteferretti? Potremmo affermare con sicurezza che di quel testo non è rimasto quasi nulla. Infatti nelle note non viene mai fatto riferimento a nessun testo cappuccino, ma solo alla regola e testamento di Francesco e Chiara.

[30] *Regola e Costituzioni delle monache Cappuccine,* cit.
[31] *Regola e Testamento di Santa Chiara. Costituzioni delle Monache Clarisse Cappuccine*, Roma, Curia generale O.F.M. Cap., 1986.
[32] Cfr. L. Iriarte, *Le Cappuccine*, cit., pp. 228-229.

Dopo secoli di immobilità la Chiesa e quindi le comunità religiose dovevano riappropriarsi del patrimonio biblico, liturgico, ecclesiale e carismatico che si era perso nei secoli e che doveva essere rielaborato per servire ai tempi moderni. In quegli anni post conciliari avevano ripreso vigore gli studi sulle origini francescano-clariano con la pubblicazione delle relative fonti e quindi nel nostro testo legislativo veniva ripresa e citata solo la regola di santa Chiara. Inoltre viene mutato anche il nome dell'ordine da monache cappuccine della I[a] regola di santa Chiara a quello di monache clarisse cappuccine. Il cambiamento sottolinea una diretta discendenza e appartenenza a santa Chiara ridimensionando il patrimonio cappuccino del nostro ordine. Infine tra le varie costumanze sopravvivono le due ore di meditazione quotidiane, fulcro della tipicità cappuccina ma non viene fatto cenno a nessun testo di riferimento.

Nella presentazione il generale padre Flavio Carraro afferma che vari ministri generali dei cappuccini collaborarono, alla fine del Cinquecento, all'aggiornamento delle costituzioni avendo come guida le costituzioni di santa Coletta secondo le revisioni del concilio di Trento e che tale elaborazione si concluse col testo di fra Girolamo da Castelferretti nel 1610.

Inoltre nel decreto della congregazione del 19 luglio 1986, viene detto che le suore clarisse cappuccine professano la regola di santa Chiara in conformità allo spirito e agli ideali della riforma approvata dal papa Paolo III.

Infine nella notizia sull'ordine delle clarisse cappuccine viene detto che, con la bolla *Debitum Pastoralis officii* del 19 febbraio 1535, il papa Paolo III approvò canonicamente il monastero fondato dalla beata Maria Lorenza Longo a Napoli che professava la regola di santa Chiara. Ancora dice che il monastero era del III[o] ordine di san Francesco ma il papa Paolo III il 10 dicembre 1538 riconosceva il monastero della strettissima osservanza dell'ordine di santa Chiara e su richiesta della fondatrice ne affidava la cura ai frati minori cappuccini. Più avanti afferma che la fama si estese in Italia e poi in Spagna, nel 1588 a Granada, nel 1599 a Barcellona e poi in Francia. Infine negli ultimi capoversi dice che il testo fondamentale delle costituzioni colettine nuovamente rivisto secondo i decreti del concilio tridentino nel 1588 divenne legge propria delle cappuccine quando nel 1610 se ne fece edizione a stampa per autorità di Girolamo da Castelferretti generale cappuccino. Nonostante qualche imprecisione, tuttavia si recupera parte della storia dell'ordine che nemmeno tante monache cappuccine conoscevano, soprattutto quelle dei monasteri di recente fondazione.

Nel testo delle costituzioni l'unico riferimento a questa notizia storica dell'introduzione si trova nel capitolo I, art. 1, n. 3. È inserito, per la prima volta, il

riferimento alla «riforma intrapresa da Maria Lorenza Longo e approvata da Paolo III con la bolla *Debitum pastoralis officii* del 19 febbraio 1535»[33]. Sappiamo da una testimonianza orale di una sorella cappuccina che fece parte della commissione, che tale precisazione fu voluta dalla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica per evitare confusione con le altre famiglie delle sorelle povere, che pure si rifanno alla regola di santa Chiara. Bisogna infatti ricordare che, come attesta la storia, le monache cappuccine si sono dichiarate sempre come seguaci della prima regola di santa Chiara, senza ulteriori specificazioni. Ci sembra veramente poco che un ordine di tanta tradizione come il nostro non possa attingere a fonti e testi propri rielaborati per questo presente.

1.5. *Conclusioni*

L'auspicio è che dopo la beatificazione della fondatrice Maria Lorenza Longo e gli approfondimenti dei convegni internazionali, nel percorso della revisione delle costituzioni, iniziato nel 2019, ci si possa riappropriare della storia, della tradizione e delle origini del nostro ordine di monache cappuccine, che pur nella pluralità di espressione nel mondo intero, ha avuto un ben preciso punto di partenza, definito e diverso da quello delle altre famiglie clariane.

Sr. Myriam Rosa Lupoli
monaca cappuccina del protomonastero di Napoli con la collaborazione di Sr. Chiara Elena Antonino, monaca cappuccina del protomonastero di Napoli

2. *Sul Ms. cart. X, n. 9, dell'archivio delle clarisse cappuccine del convento di Santa Maria di Gerusalemme in Napoli*

Con riguardo all'analisi del codice manoscritto della cart. X, n. 9, dell'archivio delle cappuccine del convento di Santa Maria in Gerusalemme in Napoli, già in occasione del primo convegno internazionale dal tema "Maria Longo una

[33] *Regolamento e Testamento di Santa Chiara, Costituzioni delle Monache Clarisse Cappuccine, Cap. I, art. 1, n. 3. Il nostro Ordine delle Clarisse Cappuccine professa la Regola di Santa Chiara confermata da Innocenzo IV secondo lo spirito ed il progetto della riforma intrapresa dalla Venerabile Lorenza Longo ed approvata da Paolo III con la Bolla Debitum Pastorale Officii il 19 febbraio 1535,* 73. Inutile sottolineare l'evidente errore, dovuto certamente a una cattiva trascrizione, di *Pastorale* al posto di *Pastoralis*.

donna e tanti carismi", tenutosi a Napoli il 22-23 ottobre 2021, erano stati conseguiti alcuni risultati rilevanti.

In quella sede, anzitutto, era stata offerta un'accurata descrizione codicologica del manoscritto accompagnata da un'approfondita valutazione linguistica a opera di Nicola De Blasi[34], confermandosene inoltre, come già proposto dalla badessa Rosa Lupoli[35], una datazione di massima tra il 1563, data del *Decretum de Regularibus et Monialibus* del concilio di Trento citato nel testo manoscritto, e il 1588, anno della pubblicazione a Orvieto anche delle postille marginali alla prima regola volgarizzata altresì ricorrenti nel codice napoletano, e, più precisamente, intorno al 1576, allorquando un gruppo di sorelle napoletane si trasferì nel monastero cappuccino femminile di Roma fondato due anni prima.

Si è inoltre ipotizzata, soprattutto per ragioni di economia, tenendo presente che allo stato non è accertata una circolazione meridionale delle costituzioni colettine, che l'anonimo volgarizzatore dei testi normativi raccolti nel nostro manoscritto potesse essersi attenuto al testo della prima regola e, soprattutto, a quello delle costituzioni colettine come offerti dalla raccolta normativa dei *Firmamenta trium ordinum* pubblicati a Parigi dal colettino Bonifacio da Ceva nel 1512[36].

Tale sia pur cauta ipotesi avrebbe trovato una prima possibile conferma testuale, come osservato da Nicola de Blasi[37], nella *errata lectio* del termine *plantula* presente nell'*incipit* della regola di Chiara, nel noto passo che dice: «Clara, indigna ancilla Christi et plantula beatissimi patris Francisci, promittit obedientiam et reverentiam domino papae Innocentio et successoribus eius et canonice intrantibus et Ecclesiae Romanae».

Orbene, tanto nel testo a stampa dei *Firmamenta* che nel testo del manoscritto napoletano, quel *plantula* è sostituito da un *parvula*, piccolina, probabile segno della dipendenza del secondo dal primo, sicché leggiamo nei *Firmamenta*: «Clara indigna ancilla Christi et parvula beatissimi patris Francisci», e, quindi

[34] N. De Blasi, *Nota linguistica su Regola e Costituzioni delle monache Clarisse Cappuccine*, in *Maria Lorenza Longo*, cit., pp. 195-208.

[35] R. Lupoli, *Dal grido degli ultimi al silenzio di Dio. Biografia della beata Maria Lorenza Longo fondatrice dell'Ospedale degli Incurabili di Napoli e delle monache Cappuccine (ca. 1463-1539)*, Napoli, Colonnese Editore, 2021, pp. 97 sgg. e pp. 215 sgg.

[36] M. Gaglione, *La "prima" Regola di s. Chiara a Napoli fino alla istituzione delle Clarisse Cappuccine*, in *Maria Lorenza Longo*, cit., pp. 163-172.

[37] N. De Blasi, *Nota Linguistica*, cit., p. 200.

nel manoscritto: «Clara indegna serva di Cristo e picciolina del Padre S. Francesco».

La novità più rilevante occorsa nell'ultimo biennio è invece costituita dal paziente lavoro di trascrizione dell'intero manoscritto, e dal confronto sinottico del suo testo con quelli della prima regola e delle costituzioni colettine, secondo le edizioni di riferimento, e con questi stessi testi normativi come mediati dai *Firmamenta*. Di tale lavoro, certamente non agevole attese le condizioni materiali del codice, dobbiamo ringraziare la badessa Rosa Lupoli e suor Chiara Antonino che hanno così apprestato uno strumento di studio insostituibile.

Il primo risultato di rilievo è stato in tal caso offerto dal confronto tra il testo delle costituzioni colettine trascritte nel codice napoletano e quello offerto dai *Firmamenta*, confronto che sembrerebbe poter confermare la dipendenza del primo dal secondo.

La lettura più distesa dell'intero testo del manoscritto, inoltre, offre l'occasione per altre considerazioni.

Può anzitutto ragionevolmente supporsi che autrice della raccolta sia stata una cappuccina del convento napoletano. Colpisce, in particolare, la partecipe rievocazione della memoria della fondatrice beata Maria Lorenza Longo, alla carta 15:

> questa madama maria laurenza longa di sopra detta, sit una santa doña et fu fondatrice di questo monasterio di santa Maria di Hierusalem di Napoli et fu la prima che hà fatto osservare la reforma del vivere secondo la prima regola di S. Clara; et secondo la reforma dell'ordinatione della Beata Coletta, dove ancora essa si rinchiuse et però si deve osservare tutto quello che dice: et noi lo havemo osservato fino al presente, eccetto che per dare l'estrema untione, la quale non si può dare fuora del monasterio.

Quel *noi lo havemo osservato* confermerebbe dunque l'appartenenza della redattrice alla comunità monastica napoletana.

A questo punto ci si può interrogare anche sulla funzione pratica della raccolta. Il manoscritto, come noto, raccoglie alcune fonti normative esplicite:

a) la prima regola di santa Chiara, senza la bolla pontificia di approvazione (cc. 1r-11r);
b) l'*Ordinatione*, e cioè le raccomandazioni e precisazioni di Maria Lorenza Longo per il rispetto della clausura (cc. 14r-15r)[38];

[38] Recano data topica e cronologica: «Dat. in Neapoli die v° octobris 1534. Nell'anno quarto del

c) le ordinazioni di santa Coletta, senza la bolla di approvazione (cc. 16r-50r);
d) il *Modo di fare il capitolo* (cc. 50v-54r);
e) il *Modo di vestire le professe* (cc. 54r-57r);
f) il *Modo di vestire le novizie* (cc. 57v-61r).

E alcune fonti normative implicite:

1) le osservanze monasteriali, di regola riferite in parentesi;
2) il *Decretum de Regularibus et Monialibus*, di regola menzionato in parentesi.

Il codice offre dunque una ricognizione normativa e un prontuario pratico accompagnato da un commentario che mette a frutto le diverse fonti legislative applicabili alla comunità.

La circostanza per cui il manoscritto, unico noto di tale contenuto, sia stato anticamente conservato nel protomonastero napoletano ne fa il prezioso testimone e il monumento della legislazione delle origini dell'ordine cappuccino femminile, e consente di individuarne lo scopo in quello di assicurare il rispetto delle volontà della fondatrice: però si deve osservare tutto quello che dice, e ciò, evidentemente, anche nelle nuove fondazioni che sarebbero sorte in seguito, anche lontano da Napoli.

Nella nostra raccolta normativa manoscritta possono quindi identificarsi quelle *constitutiones in praedicto monasterio S. Mariae servari solitas* alle quali accenna la bolla *Pastoralis officii cura* del 1576, quelle *laudabiles constitutiones* destinate a regolare la fondazione cappuccina del Corpo di Cristo a Roma, e dunque, anzitutto, le costituzioni colettine e, per sineddoche, le altre fonti normative del codice napoletano.

Può a questo punto anche tentarsi una spiegazione della presenza delle costituzioni colettine in questo corpus normativo ricordando come la beata, sempre secondo la fonte manoscritta: «hà fatto osservare la reforma del vivere secondo la prima regola di S. Clara; et secondo la reforma dell'ordinatione della Beata Coletta».

In un'epoca nella quale alle comunità francescane femminili era ancora uni-

pontificato del Santissimo Padre Paulo terzo pontefice massimo»; l'anno quarto del pontificato di Paolo III cadeva nel 1538, considerando che l'incoronazione avvenne nel novembre del 1534. R. Lupoli, *Dal grido degli ultimi*, cit., p. 99, nota 89.

versalmente applicata la regola urbaniana, e nella quale gli osservanti, che pure avendo dedicato qualche attenzione alla prima regola clariana non l'avevano in realtà poi applicata alle clarisse riformate dell'osservanza, nel plausibile tentativo di ritornare alle origini si reputò probabilmente giuridicamente preferibile la soluzione di riportarsi alla più recente, autorizzata e aggiornata rivisitazione della prima regola, quella appunto operata da santa Coletta.

La prima regola, in un'ottica di prudente ortodossia e di piena regolarità canonica, fu dunque recuperata proprio attraverso quella lettura e quell'applicazione offerte da Coletta, le cui costituzioni come noto, furono oggetto di specifica approvazione pontificia.

Ritornando al nostro manoscritto, deve rimarcarsi, infine, la mancanza del testo dei provvedimenti pontifici di approvazione della prima regola e delle costituzioni colettine, e altresì la mancanza di ogni sia pur sintetico cenno ai provvedimenti pontifici relativi all'ordine delle cappuccine.

La spiegazione dell'omissione potrebbe essere offerta dallo scopo stesso della raccolta, destinata all'utilizzo diretto da parte della comunità napoletana che disponeva comunque nel suo archivio dei provvedimenti pontifici relativi all'ordine che pertanto risultano tralasciati.

Quanto, in particolare, alle bolle di approvazione della prima regola e delle costituzioni, che per esempio ricorrono nei *Firmamenta*, l'omissione è probabilmente giustificabile considerando che i provvedimenti pontifici in questione nulla apportano alle rispettive forme di vita sotto il profilo dei contenuti, sicché vennero probabilmente ritenuti meno utili sotto il profilo pratico e pertanto anch'essi pretermessi.

Mario Gaglione

3. *Prime osservazioni sulla traduzione*

Secondo l'ipotesi già formulata dal dott. Mario Gaglione, è probabile che il testo della regola contenuto nel manoscritto del monastero di Napoli traduca un originale latino identificabile con un testo identico o molto simile a quello inserito nell'opera *Firmamenta Trium Ordinum beatissimi patris nostri Francisci*. Se si accetta questa prossimità, non è neanche da escludere che il manoscritto di Napoli abbia come fonte la stampa parigina del 1512. Alla luce di questa premessa e dei problemi enunciati dal dott. Mario Gaglione, si propone qui una prima e rapida osservazione di alcune modalità messe in atto da chi ha tradotto.

In primo luogo, va subito notato che in nessuna parte del manoscritto è indicata la fonte seguita, né è descritta, attraverso verbi specifici (per esempio interpretare, volgarizzare, tradurre) oppure attraverso sostantivi, l'operazione compiuta da chi ha steso in italiano la regola e gli altri testi contenuti nel manoscritto. Pertanto, i lettori, cioè in prima istanza le lettrici identificabili con le stesse suore, sanno di avere sotto gli occhi né più né meno che la regola di santa Clara (così il testo, secondo la forma latina del nome), le costituzioni di santa Coletta e gli altri testi, senza avere informazioni esplicite sui diversi gradi di autorialità o sulle diverse distanze rispetto ai momenti in cui i testi sono stati composti.

Com'è noto, ogni traduzione comporta per definizione il cambiamento di lingua, a cui si abbinano modifiche connesse alla necessità di chiarimenti, tanto più indispensabili per una traduzione dal latino[39]. La destinazione a un nuovo pubblico a volte comporta l'esigenza di aggiunte o di amplificazioni anche abbastanza estese: è quel che accade nella traduzione di testi in cui prevalgano intenzioni narrative, colte a intercettare nuovi gusti e nuove preferenze. Nel caso di testi regolativi, assimilabili a scritture di carattere giuridico, l'esigenza dei lettori della traduzione resta sempre quella di cogliere in pieno il senso delle informazioni che hanno valore di vere e proprie prescrizioni. A questo proposito è utile ricordare, secondo quanto suggerisce Francesco Sabatini[40], che le caratteristiche costitutive dei diversi tipi di testi si differenziano in base al diverso vincolo interpretativo collegato a quello che può definirsi come "patto comunicativo" tra gli scriventi e i destinatari. Infatti, chiunque metta per iscritto un testo di fatto accorda a chi legge un certo margine di libertà nell'interpretazione. Tale margine è ampio in alcuni tipi di testo (per esempio quelli poetici), mentre si riduce molto per testi che contengano istruzioni o prescrizioni che non possono essere fraintese, pena il fallimento della comunicazione. I testi, perciò, possono essere altamente vincolanti, poco vincolanti o mediamente vincolanti, in rapporto alla libertà interpretativa del lettore. Nel caso di testi scientifici o regolativi la libertà interpretativa è minima, in quanto è minimo anche il margine per eventuali fraintendimenti o equivoci. Ne consegue che nei testi poco vincolanti non è molto evidente la concessione ad aspetti stilistici con funzione di abbellimento

[39] Per un inquadramento dei problemi connessi alla traduzione cfr. G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Torino, Einaudi, 1991.

[40] Rinvio a F. Sabatini, *«Rigidità-esplicitezza» vs «elasticità-implicitezza»: possibili parametri massimi per una tipologia dei testi*, in Id., *L'italiano nel mondo moderno. Saggi dal 1968 al 2009*, a cura di V. Coletti - R. Cimaglia, Napoli, Liguori, 2011, vol. II, pp. 183-216.

in rapporto al gusto estetico dello scrivente e dei lettori, mentre l'obiettivo principale, perseguito da chi scrive e in un certo atteso da chi legge, è quello della chiarezza. Per favorire una interpretazione rigida e univoca è per esempio necessario evitare formulazioni che lascino alcuni elementi sottintesi o impliciti. Per lo stesso motivo, per quanto riguarda il lessico, diversamente da quanto accade in scritture di carattere letterario o improntate al bello stile, è evitato il ricorso alla *variatio* lessicale, mentre è in genere adottata una terminologia specifica e non oscillante, visto che nel linguaggio scientifico o nel linguaggio giuridico, in presenza di una terminologia ben definita, l'uso di sinonimi comprometterebbe la comprensione. È anche vero, d'altra parte, che una traduzione, soprattutto se avviene dal latino in un'altra lingua, si rivolge a un pubblico che, non avendo sempre la completa padronanza di un lessico specifico, può avere anche necessità di chiarimenti in corso d'opera o di una sorta di guida all'interno del testo, proprio per limitare il rischio di incomprensione o di fraintendimento. Perciò, per certi aspetti, alcune traduzioni sarebbero etichettabili, al pari delle scritture didattiche, come testi "mediamente vincolanti", in cui si delinea anche l'obiettivo di «spiegare a chi non sa»[41].

Passando a una veloce analisi di alcuni passaggi, con riferimento per ora alla traduzione della sola *Regola*, è per esempio eloquente l'inizio del capitolo secondo in cui nel passaggio dal latino all'italiano[42] viene evitato un elemento implicito e viene inserito qualche chiarimento all'interno del testo:

Si qua divina inspiratione venerit ad vos volens vitam istam accipere abbatissa sororum omnium consensum requirere teneatur (fiiv).	Se alcuna donna per divina inspiratione venirà ad voi et vorà questa vita osservare, debba e sia tenuta l'abbadessa richiedere e dimandare lo consentimento e voluntà di tutte le sorelle (c.1v).

[41] F. Sabatini, *«Rigidità-esplicitezza»*, cit., p. 327.

[42] Negli studi di storia della lingua italiana si adotta la denominazione di *volgare* seguita da una determinazione geografica (per esempio volgare napoletano, volgare milanese) per testi pre-cinquecenteschi, laddove per epoche successive all'inizio del Cinquecento è d'uso parlare di testi italiani, sempre che non vi sia una intenzionale presenza di tratti linguistica locali (nel qual caso si parla di testi dialettali). Anche dal primo Cinquecento in poi capita non di rado che i testi scritti in italiano conservino qualche elemento locale, come del resto accade sul versante del parlato in epoche a noi più vicine, fino al presente (cfr. N. De Blasi, *Geografia e storia dell'italiano regionale*, Bologna, il Mulino, 2014).

Il pronome indefinito *qua* assume funzione aggettivale con l'aggiunta del sostantivo *donna*[43], per cui *si qua* diventa *se alcuna donna*. Di seguito si determinano ben tre dittologie che duplicano gli elementi latini (due sostantivi e un verbo). La dittologia in genere rappresenta un ornamento stilistico, ma in questo caso, come accade spesso nelle traduzioni, ha anche la funzione di agevolare la comprensione da parte dei lettori. Dei due termini che subentrano in italiano, infatti, uno dei due riprende più da vicino la forma latina, mentre l'altro è una sorta di glossa esplicativa. Si tratta, a ben guardare, di dittologie sinonimiche, in cui l'elemento lessicale aggiunto svolge la funzione di avvicinare il lettore al significato della forma più vicina al latino (in grassetto l'elemento più distante dalla forma latina):

Consensum > consentimento e **volontà**
Requirere > richiedere e **dimandare**
Teneatur > **debba** e sia tenuta

La dittologia sinonimica, diffusa nei volgarizzamenti medievali, permette ai lettori di accedere a un lessico meno consueto attraverso l'agevolazione di conoscenze lessicali già possedute. In questo caso la dittologia veicola dunque una spiegazione, tipica appunto dei testi mediamente vincolanti, necessaria come passaggio utile a favorire la più compiuta trasmissione delle prescrizioni connesse alla funzione regolativa del testo. Nel brano qui considerato la dittologia manca soltanto in rapporto alla sequenza *volens vitam istam accipere*, che in traduzione diventa *et vorà questa vita osservare*. Si nota qui che la subordinazione con il gerundio (*volens*) è sostituita da una coordinazione (*et vorà*), con la paratassi che subentra alla ipotassi, mentre risalta che nella corrispondenza *accipere – osservare* non sia ritenuto necessario il ricorso a un'altra parola. Ciò forse significa che la traduzione è ritenuta sufficiente in quanto al generico *vitam accipere* subentra il ricorso al verbo *osservare*, che nella cultura religiosa quattro-cinquecentesca, con la visibile connessione all'*Osservanza*, si configura come una vera e propria parola-chiave che non richiede spiegazioni aggiuntive.

Se la dittologia non si presenti come glossa esplicativa interna al testo, può accadere che essa dipenda dall'esigenza (già segnalata) di rendere esplicita un'in-

[43] Una integrazione dello stesso tipo si nota dove «o qualche sore ha da parlare ad alcuno» (c. 6v) traduce «si qua aliqua alicui loqueretur» (fiiiv).

formazione sottintesa, anche al fine di offrire una prescrizione più precisa. Il titolo del terzo capitolo, per esempio, si presenta in latino così: «De divino officio et ieiunio et quotiens communicent». Il riferimento alla sola comunione deve essere apparso non abbastanza chiaro a chi ha tradotto, tanto da richiedere la precisazione che la comunione dovesse essere necessariamente preceduta dalla confessione: «Del divino officio, del digiuno, della confessione e communione». Di minore rilevanza sono alcune precisazioni inserite a proposito del digiuno, che comunque comportano un minuto incremento dell'informazione, come si vede dall'accostamento dei due passi:

Omni tempore sorores ieiunent. In nativitate domini quacumque die venerit bis refici possunt (fiiiz).	Tutto il tempo dell'anno tutte le suore debbano digiunare, ma nella natività del Signor Jesu Cristo in qualunque dì venga possano mangiar due volte (c. 4z).

Se *tempo*, che traduce *tempore*, è completato con la specificazione *dell'anno*, per il digiuno è sottolineata con decisione l'idea del dovere, perciò *ieiunent* diventa *debbano digiunare*, forse anche per evitare, a scanso di equivoci, che la cosa potesse essere intesa come facoltativa. Anche la sintassi in questo caso contribuisce a rendere più diretto ed efficace il messaggio, visto che il *ma* da un lato unifica in un unico periodo le due enunciazioni latine, dall'altro fa risaltare la contrapposizione. Nello stesso tempo anche il passaggio dalla costruzione passiva *bis refici possunt* all'attiva *possano mangiar due volte* contribuisce a rendere più scorrevole la prescrizione[44].

[44] La sostituzione della forma passiva con l'attiva è da collegare alla necessità di favorire una migliore comprensione del testo, garantita dal permanere del medesimo soggetto. È quanto accade anche a proposito della convocazione del capitolo: «Ma tutte le volte che l'abbadessa vorrà convocare a capitolo le sue sorelle, farà sonare la campana del refettorio» (c. 33v). Qui è chiaro che la convocazione dipende da una decisione dell'Abbadessa che di conseguenza farà suonare la campana. Nel passo latino («Quandocumque autem abbatissa voluerit sorores suas ad capitulum convocare pulsetur campanula refectorii», fxxiii) la costruzione passiva *pulsetur campanula* (*venga suonata la campanella*) comporta un cambio di prospettiva (che di fatto pone in secondo piano l'abbadessa), ma anche la presenza di una informazione implicita, poiché una costruzione passiva si può ritenere completa solo se viene anche reso esplicito l'elemento etichettabile come complemento di agente (visto che la campana non può suonare di propria iniziativa). Nei testi regolativi vincolanti, come chiarisce Francesco Sabatini è del resto necessario che per i verbi siano espressi tutti gli elementi che permettano una interpretazione non equivoca, vale a dire che le valenze dei verbi devono essere di necessità saturate (cfr. F. Sabatini - C. Camodeca, *Gram-*

Risulta invece già sufficientemente esplicativa e chiara una caratteristica che serve a fissare un collegamento tra due porzioni contigue di testo, come si nota in questo caso:

Hanc formam loquendi teneantur pro posse abbatissa et eius vicaria observare: et hoc de crate rarissime: ad portam vero nullatenus fiat. Ad cratem vero pannus interius apponatur, qui non removeatur nisi cum proponitur verbum Dei, vel aliqua alicui loqueretur (fiiiv).	Siano tenute al possibile osservare questa forma di parlare l'abbadessa et sua vicaria, e questo dalla grata rarissime volte; per niuno modo si faccia alla porta. alla grata dalla parte di dentro sia posto un panno inanzi, che non si mova, se non quando si predica, o qualche sore ha da parlare ad alcuno (c. 6z-6v).

Il pronome *questo* (in latino *hoc*), che in questa circostanza richiama in forma riepilogativa tutto ciò che è stato detto in precedenza a proposito dei colloqui, evidenzia una ripresa dell'argomento, secondo quella che nella terminologia della linguistica testuale viene definita anafora. In questo caso a fungere da elemento anaforico è, come già in latino, il pronome, riferito alla *forma di parlare* (in latino *forma loquendi*)[45]. Il *questo* permette pertanto il collegamento tra ciò che precede e le ulteriori precisazioni che nel caso specifico riguardano il dialogo alla grata, il tema che già in latino di accompagna a *hoc* (*hoc de crate*).

Qui è interessante osservare che la ripresa riassuntiva di un argomento attraverso il pronome *questo* caratterizza anche gli inserti che volta per volta segnalano nel testo una particolare prassi adottata nel monastero di Napoli. Il semplice *questo* in tali casi è però accompagnato da una esplicita ripresa del tema, che ancora una volta impedisce un possibile fraintendimento:

matica valenziale e tipi di testo, Roma, Carocci, 2022; C. De Santis, *Che cos'è la grammatica valenziale?*, Roma, Carocci, 2016).

[45] Nella terminologia retorica, com'è noto, l'anafora indica una figura di ripetizione con replica di uno stesso elemento, nella medesima posizione sintattica, tipicamente all'inizio di una sequenza. Solo in parte affine è la terminologia della linguistica testuale che come *anafora* o *collegamento anaforico* qualifica la ripresa (anche con parole diverse, per esempio un pronome) di un concetto o referente già espresso. Una sequenza di elementi che si colleghino allo stesso referente danno luogo nel testo a una "catena anaforica", che garantisce volta per volta la tenuta e la riconoscibilità del tema (o, per così dire, dell'argomento di cui si parla). Una categoria particolare di anafora è realizzata attraverso i cosiddetti *incapsulatori anaforici* che richiamano e riassumono una parte del contenuto espresso in precedenza: cfr. M. Prandi - C. De Santis, *Le regole e le scelte. Manuale di linguistica e di grammatica italiana*, Torino, Utet, 2019, p. 265.

> Questo, che dice di removere il panno della grata quando se predica, non lo removino, né è necessario, né manco se remove per lo parlare de alcuna delle suore. Di ciò si parla più a longo nelle constitutioni (c. 6v).

Ne consegue che a fungere da incapsulatore è l'intera sequenza *Questo, che dice di removere il panno*: mentre in una interazione colloquiale sarebbe forse sufficiente un richiamo pronominale (*questo*) riferito al tema già espresso in precedenza, al fine di evitare che il collegamento al tema possa risultare troppo debole con l'effetto di un possibile equivoco. Pertanto *questo, che dice di removere il panno* sarebbe equivalente a una sequenza del tipo *A proposito di quanto è stato detto della rimozione del panno*, rispetto alla quale viene aggiunta la prescrizione *non lo removino*, che rappresenta l'elemento nuovo di una sequenza informativa strutturata come successione di elementi *dati* (già enunciati nel testo) e di elementi *nuovi* (ciò che di volta in volta rappresenta una informazione nuova)[46]. Come si è accennato, anche altre *Note* presentano la ripresa del tema attraverso una sequenza introdotta da questo che dice o questo che parla. Qui di seguito un'esemplificazione ridotta all'essenziale:

> questo che dice che la novitia avante entri al monastero dia tutto lo suo havere a' povere se osserva alla professione, sì come dice lo consiglio tridentino (c. 2z).

> questo che parla delle giovanette e fanciulle et c. non si pigliano se non seranno de circa decesette anni et fatto lo novitiato et probatione si farà come di sopra è detto (c. 2v).

Il movimento testuale ora indicato, con ripresa anaforica attraverso *questo* e inserimento di un elemento nuovo, stabilisce insomma un collegamento tra le parti che sicuramente sono traduzione dal latino e le *Note* che invece sono scritte direttamente in italiano. Questo elemento, che rappresenta un aspetto di continuità testuale all'interno del manoscritto, in attesa di ulteriori approfondimenti e analisi, potrebbe in conclusione costituire un indizio del fatto che la persona che ha inserito le *Note* possa aver seguito alcune modalità seguite da chi ha tradotto o (se si vuole usare una formula meno cauta) possa avere seguito direttamente da vicino la traduzione dal latino.

Nicola De Blasi

[46] A. Ferrari, *Tipi di frase e ordine delle parole*, Roma, Carocci, 2012, p. 43.

Maria Gabriella Mansi

Il monastero di Santa Maria in Gerusalemme dalla morte della beata Maria Lorenza Longo agli inizi del XVII secolo

Il presente intervento intende porre le basi per una ricerca relativa al monastero di Santa Maria in Gerusalemme dalla morte della Beata Maria Lorenza Longo agli inizi del secolo XVII. Questi anni videro, dopo il trasferimento a Santa Maria della Stalletta nel 1538, il passaggio giuridico da monastero del terz'ordine di san Francesco secondo la regola di santa Chiara, a monastero dell'ordine di santa Chiara osservante la regola del 1253, assunta come forma di vita venti anni prima. Questo avvenne con il breve *Alias postquam* di papa Paolo IV del 4 settembre del 1555. La comunità napoletana vide il succedersi di monache e badesse da Vittoria d'Afflitto, chiamata a subentrare a Maria Lorenza Longo, a Francesca Caracciolo. L'incendio del 1583 portò alla costruzione del nuovo monastero documentato attraverso le fonti archivistiche.

This paper intends to be a first step for a research on the monastery of Santa Maria in Gerusalemme, from the death of Blessed Maria Lorenza Longo to the beginning of the 17th century. After the transfer to Santa Maria della Stalletta in 1538, these years saw the juridical transition from being a monastery of the Third Order of St Francis, according to the Rule of St Clare, to a monastery of the Order of St Clare observing the Rule of 1253, which had been assumed as a form of life twenty years earlier. This happened with the Breve *Alias postquam* of Pope Paul IV of 4 September 1555. The Neapolitan community saw the succession of nuns and abbesses from Vittoria d'Afflitto, called to succeed Maria Lorenza Longo, to Francesca Caracciolo. The fire of 1583 led to the construction of the new monastery, documented in the archival sources.

Nel 1560, alcuni anni dopo la scomparsa della beata Maria Lorenza Longo, Pietro De Stefano nella sua *Descrittione de i luoghi sacri della città di Napoli* così descriveva il monastero di Santa Maria in Gerusalemme:

> Santa Maria de Gierusalem è uno monasterio di monache edificato in mio tempo, sito nela strada dritta per la quale si va all'Hospidale del'Incuraboli a man sinistra, e sono del medesmo ordine franceschino, ma osservantino, e fanno la regola de' capuccini. Sono monache trentacinque, l'abbatessa delle quali è la magnifica e reverenda sore Maria d'Afflitto; quali monache, quando entrano in detto monasterio, non donano dote alcuna e viveno d'elemosine come li frati capuccini, e, quando manca a loro alcuna cosa nel vitto o vestito, comple l'Hospidale del'Incuraboli. La vita de quelle è irreprehen-

> sibile, simile a quella deli padri capuccini, ma alquanto più severa, poiché, riposte in quel luoco, mai più né dale proprie madri se vedeno, ma in tutto morendo al mondo, viveno a Christo[1].

Il monastero era stato fondato da Maria Lorenza Longo che dopo l'istituzione dell'ospedale degli Incurabili aveva intrapreso un percorso spirituale le cui radici affondano molto lontano[2]. La sua religiosità si pone nel solco di mistiche come Angela da Foligno, Caterina da Siena e in tempi più recenti Caterina Fieschi, guida spirituale di Ettore Vernazza.

Nello stesso tempo Maria era una vedova in grado di amministrare il proprio patrimonio e la propria rete di relazioni in piena libertà, grazie a un ruolo privilegiato nella società napoletana dell'epoca. La sua vicenda si intreccia con quella dei nuovi ordini religiosi che fanno il loro ingresso nella città. Non a caso teatini e cappuccini furono accolti a Napoli da Maria Longo che fu loro prodiga di aiuti economici e di un luogo dove poter alloggiare per iniziare il loro apostolato in città.

Tra i consiglieri spirituali di Maria figura Gian Pietro Carafa, uno dei fondatori dei teatini, fratello di Maria Carafa. La futura beata fu discepola di Gaetano da Thiene e di Giovanni Marinoni e da loro accompagnata sia nella fondazione del monastero di Santa Maria in Gerusalemme e sia nei primi anni di consolidamento della comunità. Carafa scriveva nel 1534 a Gaetano da Thiene: «Riguardo a quelle due religiose donne sono d'accordo con te che dal ministrare a quei poveri infermi abbiano a sollevarsi a cose migliori e più perfette»[3]. L'altra donna era Maria d'Ajerbo, amica e compagna di Maria Lorenza, vedova di Andrea di Capua, duca di Termoli, che nel 1537 fonderà a sua volta il monastero delle Convertite.

Scrive infatti a questo riguardo Valerio Pagano, archivista della casa teatina

[1] P. De Stefano, *Descrittione de i luoghi sacri della citta di Napoli, con li fondatori di essi, reliquie, sepolture et epitaphii scelti che in quelle si ritrovano, l'intrate & possessori, che al presente le possedeno, & altre cose degne di memoria*, Napoli, Raymondo Amato, 1560, c. 186. De Stefano elenca trentadue monasteri.

[2] C.J. Hernando Sánchez, *Las dos ciudades de María Longo: religión y poder a principios del siglo XVI*, in *Maria Lorenza Longo. Una donna e tanti carismi,* a cura di E. Sánchez García - C. Antonino (capp.), Atti del convegno internazionale, Napoli, 22-23 ottobre 2021, Napoli, Tullio Pironti, 2023, pp. 27-48: p. 39.

[3] P. Paschini, *San Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei Chierici Regolari Teatini*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1926, p. 190.

di San Paolo e memoria storica dell'ordine, riferendosi a Gaetano da Thiene e a Giovanni Marinoni[4]:

> ma quelle persone che più frequentavano erano le sudette Maria Lorenza Longa e Maria d'Ajerbo duchessa di Termoli, le quali erano specchio di santità a tutta la città, essendo ben guidate dal beato padre don Caetano e beato padre don Giovanne loro confessori, tenuti da tutti comunemente per santi, o per la loro bona guida che facevano a confidenti, e queste due attesero tanto nella vita spirituale, camminando a gran passi alla perfectione giovando con l'opre e con l'esempi a prossimi non solo con le proprie facultà et limosine, ma anco con lo servitio de le loro persone, che al servitio di Dio e beneficio di prossimi l'una e l'altra se applicorno[5].

Il legame fra i due teatini e le due nobildonne era tale che le rispettive fondazioni di queste ultime, il monastero di Santa Maria in Gerusalemme e quello delle Convertite[6] furono attribuite a Gaetano da Thiene e a Giovanni Marinoni nell'annalistica teatina[7]. Scrive ancora Pagano riferendosi alla fondazione di Santa Maria in Gerusalemme:

[4] Pagano, nato a Napoli nel 1550, ed entrato appena ventenne nel convento di San Paolo Maggiore dove emise la sua professione l'11 novembre del 1571, fu incaricato per la sua propensione alla ricerca storica di raccogliere le memorie dell'ordine e di occuparsi dell'archivio di San Paolo. I lavori di Valerio Pagano – rimasti inediti – sono conservati in gran parte nella sezione manoscritti della Biblioteca Nazionale di Napoli nel Fondo San Martino dove è confluito gran parte dell'archivio dei teatini. Cfr. al riguardo D.A. D'Alessandro - E. Restaino, *Oltre il Fondo "San Martino". Le biblioteche dei Teatini a Napoli tra Cinque e Ottocento*, in *Sant'Andrea Avellino e i teatini nella Napoli del viceregno spagnolo. Arte, religione e società*, a cura di D.A. D'Alessandro, Napoli, M. D'Auria Editore, 2011, I, pp. 327-386: pp. 335-337.

[5] V. Pagano, *Breve relatione del principio e progressi de la religione de chierici regolari e delle attioni d'alcuni di essi padri*, Biblioteca Nazionale di Napoli (BNN), Ms. S. Mart. 564, cc. 25v-26r.

[6] Come è noto l'Ajerbo, provata dalla morte anche dell'unico figlio Ferrante, aveva rinsaldato i legami di un'antica amicizia, sostanziandola con un impegno diretto e offrendo anche un consistente contributo economico a favore degli Incurabili. Cfr. G. Boccadamo, *Maria Longo, l'Ospedale degli Incurabili e la sua insula*, in Ead., *La malattia della vita. Ospedali e assistenza a Napoli in età moderna*, a cura di P.A. Costante, Napoli, Liguori, 2019, pp. 41-91: p. 74.

[7] V. Pagano, *Breve relatione*, cit., c. 26v. Così Pagano intitolava il quinto capitolo della sua *Breve relatione*: *Come il B. P. D. Gaetano e lo B. P. D. Giovanne instituirno il Monisterio delle Monache dette di Santa Maria in Gerusalem capucine della stretta osservanza di Santa Chiara con il mezzo di M.a Longa et il Monisterio delle Convertite con il mezzo di Maria d'Aierbo duchessa di Termoli.*

> Il R.P. D. Gaetano ed il B.P. D Giovanne con il mezzo di Madama Longa volsero essi fundarne un altro sotto la Regola di San Francesco e perciò deliberatosi questa bona donna di volersi vestire di questo stesso habito a similitudine de la gloriosa Santa Chiara si diede principio al Monistero […][8].

La religiosità francescana offriva alla dama catalana la via più propizia per sublimare la sua vita attiva in vita contemplativa mediante la fondazione nel 1535 di un convento di monache cappuccine con il nome di Santa Maria in Gerusalemme.

Come ricordava Giuliana Boccadamo esisteva a Barcellona, nella omonima provincia confinante con quella di Lerida in Catalogna, un monastero di Santa Maria in Gerusalemme di terziarie regolari che nel 1494 aveva già abbracciato la regola di santa Chiara, la stessa che poi adottò la Longo[9].

Maria si chiuse in clausura il 22 novembre del 1535 quando l'imperatore Carlo V si apprestava a entrare trionfalmente in città dopo un soggiorno nella villa di Leucopetra di proprietà di Bernardino Martirano, suo segretario. Se un'entrata regia – quella di Ferdinando il Cattolico – segnò il suo ingresso a Napoli, un'altra cerimonia similare contraddistinse il suo ritiro dal mondo[10]. Nel 1535, in coincidenza con la visita di Carlo V, prese forza l'attività di proselitismo di Juan de Valdés che trovò un notevole riscontro in una parte delle élites locali. Alla luce della predicazione del cappuccino senese Bernardino Ochino, Giulia Gonzaga si ritirerà nel monastero di clausura di San Francesco delle Monache dove rimase fino alla morte. In accordo con la spiritualità dei cappuccini, alla morte del marito Ferrante d'Avalos marchese di Pescara, che era stato governatore degli Incurabili, Vittoria Colonna intraprese il suo percorso spirituale che la vide anche in contatto con Maria Longo[11].

Il monastero, detto di Santa Maria in Gerusalemme, ebbe la sua prima sede presso alcuni locali annessi all'ospedale degli Incurabili dove nel 1535 Maria Longo aveva raccolto intorno a sé delle consorelle con cui vivere in clausura[12].

[8] Ivi, c. 29r.
[9] Cfr. G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 75
[10] C.J. Hernando Sánchez, *Las dos ciudades*, cit., p. 40.
[11] Ivi, pp. 40-41. Cfr. inoltre R. Lupoli, *Dal grido degli ultimi al silenzio di Dio. Biografia della beata Maria Lorenza Longo fondatrice dell'Ospedale degli Incurabili di Napoli e delle monache Cappuccine (ca. 1463-1539)*, Napoli, Colonnese Editore, 2021, p. 80.
[12] Cfr. G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 74

L'autorizzazione ufficiale porta la data del 19 febbraio del 1535[13] con la bolla pontificia *Debitum pastoralis officii* di papa Paolo III[14] che costituisce il vero atto di fondazione del monastero.

Maria Longo non assunse subito l'abito religioso. Nel documento di acquisto del 20 luglio 1535 relativo agli edifici che costituiranno il complesso di Santa Maria della Stalletta, era detta ancora "Governatrice dell'Ospedale degli Incurabili", benché venisse ricordata anche come fondatrice del monastero di Santa Maria in Gerusalemme[15].

Con indulto pontificio del 21 agosto, ottenuto dal cardinale Andrea Matteo Palmieri[16], la nobildonna venne autorizzata a ricevere l'abito francescano secondo la regola di santa Chiara, prima benedetto da un sacerdote da lei scelto[17], senza compiere l'anno di noviziato. Con un altro indulto datato 22 novembre 1535 fu autorizzata ad abitare con le sue compagne nel monastero provvisorio presso

[13] *Ibid*.

[14] *Ibid*. Nella bolla si legge che la Longo, *mulier catalana,* aveva fatto iniziare la costruzione di un monastero presso l'ospedale con l'apporto di elemosine e utilizzando i beni che Dio le aveva donato. Il monastero del terz'ordine di san Francesco secondo la regola di santa Chiara, di cui la Longo era nominata badessa, poteva accogliere dodici monache che non dovevano portare dote. Le monache potevano avere beni in comune, mobili e immobili, accettare legati e donazioni e – finché non si fosse costituito il loro patrimonio – erano autorizzate a essere aiutate e sostenute dai governatori degli Incurabili. Due religiose potevano trasferirsi lì da un altro monastero per insegnare alle altre riti ed usi dedicandosi alla formazione delle novizie. Il monastero era esente dalla giurisdizione dell'ordinario. Vi si doveva introdurre la clausura perpetua e l'assistenza spirituale da parte di un confessore secolare o regolare. Cfr. inoltre V. Criscuolo, *Maria Lorenza Longo nella documentazione pontificia,* in *Maria Lorenza Longo*, cit., pp. 173-194: p. 177; R. Lupoli, *Dal grido*, cit., pp. 87-89.

[15] Cfr. G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 73. R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 89.

[16] Il cardinale, figlio spirituale della Longo, difensore dei cappuccini e amico di Vittoria Colonna, con madre Lorenza condivideva la devozione alla Madonna di Loreto. Napoletano, ricevette la berretta cardinalizia da Clemente VII, col titolo di San Clemente nel 1527. Lorenzo Cardella, uno dei pochissimi biografi di Palmieri, lo descrive come un «giovane di indole egregia», le cui eccellenti qualità «unite a uno specchiato candore di costumi» lo resero benvoluto non solo da Clemente VII e dal suo successore Paolo III, ma anche dall'imperatore Carlo V (L. Cardella, *Memorie storiche de' cardinali della Santa Romana Chiesa […]*, IV, Roma, Stamperia Pagliarini, 1793, pp. 94 sgg.). La vicinanza del cardinale all'imperatore era nota già all'epoca della sua nomina al cardinalato. Cfr. G. Sodano, *Palmieri, Andrea Matteo,* in DBI, vol. 80, 2014, *ad vocem*.

[17] V. Criscuolo, *Maria Lorenza Longo*, cit., p. 179; G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 75; R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 90.

l'ospedale degli Incurabili, finché non fosse stato costruito un altro convento più idoneo[18].

Il 30 aprile del 1536 il breve pontificio *Alias nos* di Paolo III concedeva alla Longo, alla luce delle numerose richieste di ingresso nel nuovo monastero, di elevare il numero delle monache a trentatré[19]. In quella data – come ci informa Vincenzo Magnati nel suo *Teatro della carità* – le monache erano già ventisei[20].

Il 20 luglio 1536 un altro breve pontificio, dal nome sempre di *Alias nos,* confermava le precedenti concessioni, attribuendo alla Longo il ruolo di badessa, madre e superiora e le ratificava la facoltà di nominare una consorella destinata a succederle come badessa[21].

Il cardinale Palmieri il 12 agosto le comunicava la concessione pontificia in base alla quale poteva essere nominata a succedere alla Longo anche una religiosa che non avesse ancora terminato l'anno di noviziato[22].

Al 2 settembre del 1536 risale l'ultima lettera conosciuta del cardinale Palmieri a madre Lorenza, definita «nostra sorella carissima», in cui il prelato dichiarava che avrebbe volentieri assunto la protezione del monastero per il quale si era sempre tanto prodigato[23]. Ma agli inizi del 1537 il cardinale dopo aver ottenuto da Carlo V la nomina a governatore di Milano, moriva improvvisamente a soli 44 anni probabilmente mentre stava per lasciare Roma alla volta della nuova destinazione.

Nei primi tre anni – dal 1535 al 1538 – fu la comunità dei teatini a occuparsi delle suore per la vicinanza di Santa Maria della Stalletta al convento delle cap-

[18] V. Criscuolo, *Maria Lorenza Longo*, cit., p. 179; R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 90.

[19] G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 76. Con il breve le veniva anche concesso di far costruire il monastero in un luogo diverso da quello indicato. Cfr. R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 91.

[20] V. Magnati, *Teatro della carità istorico, legale, mistico, politico in cui si dimostrano le opre tutte della Real Santa Casa degl'Incurabili che si esercitano sotto il titolo di Santa Maria del Popolo nella città di Napoli*, Venezia, Tivani, 1727, p. 170.

[21] Il breve fu sollecitato da una serie di riflessioni, dubbi e critiche, raccolte in un documento in cui si espongono delle perplessità per il ruolo assunto dalla Longo, sposata e poi vedova, alla guida di un cenacolo di vergini. Il documento è nell'Archivio delle Monache Cappuccine di Napoli (AMCN), cart. IX, n. 7. L'onere finanziario delle nuove vocazioni non sarebbe ricaduto sull'ospedale che avrebbe continuato a sostenerne solo dodici (R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 91; V. Criscuolo, *Maria Lorenza Longo*, cit., pp. 181-182).

[22] Indulto concesso dal papa «vivae vocis oraculo» il 12 agosto 1536. Cfr. ivi, p. 182 e nota 58. Palmieri si era adoperato per ottenerlo. Cfr. R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 92.

[23] *Ibid*.

puccine[24]. L'acquisto del complesso da parte della Longo risaliva al 1535[25]. Il 20 luglio davanti al giudice Giovan Battistta della Valle e al notaio Giovanni Domenico Lega, Pietro Maruffo di Genova "civis et habitator neapolitanus" dichiarava di aver acquistato un complesso di case nella piazza delle Corniole per abitazione dei padri teatini per la somma di 1800 ducati consegnatigli «per manus et medium magnifice domine Marie Longe gubernatricis venerabilis hospitalis incurabilium huius civitatis neapolitanae». Le case erano poste nella piazza detta delle Corniole nella regione del sedile Montagna vicino alla chiesa di Santa Maria del Popolo «iuxta bona Nicolai Scarani». L'acquisto era avvenuto attraverso un atto pubblico per mano del notaio Geronimo Russo di cui non è stata trascritta la data[26].

Nell'atto di ricevere l'edificio, i teatini si obbligavano a soddisfare i censi a esso collegati, dovuti rispettivamente ai vicini monasteri di Santa Patrizia e di Santa Maria dei Vergini. Si conservano nell'Archivio di Stato di Napoli per il 1537 gli originali delle ricevute per le «case de Hierusalem» come vengono definite sulle quietanze[27].

Iniziati nell'estate del 1536, i lavori di riadattamento dei locali, almeno quelli riguardanti la chiesa, durarono tre mesi, tanto che il sacro edificio fu pronto per le celebrazioni liturgiche il 1° novembre dello stesso anno[28].

Una clausola del contratto di vendita prevedeva che, qualora i teatini avessero dovuto lasciare Santa Maria della Stalletta, il complesso doveva tornare alle monache[29].

La circostanza si verificò il 18 maggio 1538 quando i teatini si trasferirono definitivamente a San Paolo Maggiore. Gaetano da Thiene a quel punto abbandonò

[24] R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 93; M. Campanelli, *Le convertite, le riformate e le «Madri del ben morire» di Maria Lorenza Longo*, in *Maria Lorenza Longo*, cit., p. 78 e nota 9.

[25] La pergamena originale di tale rogito notarile si conserva in AMCN, cart. IX, n. 4. Il contratto è riportato in copia nel fascio 1135 della corporazione dei monasteri soppressi dell'Archivio di Stato di Napoli (ASNa) relativamente alle notizie riguardanti San Paolo Maggiore.

[26] G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., pp. 72-73.

[27] ASNa, Monasteri soppressi, fasc. 1135.

[28] A. Micillo, *Il Complesso Ospedaliero di Santa Maria del Popolo degli Incurabili di Napoli: evoluzione storico urbanistica*, Tesi di dottorato di ricerca in Storia e Conservazione dei Beni Architettonici del Paesaggio, XXV Ciclo, Facoltà di Architettura, Dipartimento di Storia dell'Architettura e del Restauro dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II", Napoli, FedOA, 2013.

[29] G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 73.

la direzione spirituale del monastero richiamandosi alla regola dei teatini[30]. Nei mesi seguenti Maria Lorenza «fattavi la clausura» si trasferì, con le sue monache a Santa Maria della Stalletta e «facendosi ella portare et portando le monache i veli sopra il volto, vi entrò con tutte loro in processione», secondo la narrazione di Mattia Bellintani da Salò il suo primo biografo[31]. La fondatrice – come ricordava Giambattista Del Tufo – aveva ripartito uno stanzone con tramezzi per farne un dormitorio comune non appena trasferite e questo prima che le norme tridentine e post-tridentine disciplinassero lo spazio della clausura[32].

In questo periodo i cappuccini che la stessa Longo aveva ospitato al loro arrivo a Napoli nel 1530 in alcune abitazioni poste nei pressi degli Incurabili nel 1530, subentrarono ai teatini nella direzione spirituale del monastero. Ha scritto Rosa Lupoli: «dopo aver costatato che i teatini non prevedevano un ramo femminile della loro riforma, Madre Maria Lorenza prese la decisione di orientare il nuovo monastero già incluso nell'area del terz'ordine francescano, nello spirito del secondo ordine e di dare ad esso una chiara impronta clariana»[33]. Il 10 dicembre 1538 la fondatrice ricevette da Paolo III con il motu proprio *Cum Monasterium* l'assistenza dei frati minori cappuccini[34].

Maria Longo dette origine a un ordine nuovo che si diffuse presto fuori del contesto napoletano con l'assunzione della prima regola di santa Chiara[35] e «ammaestrava le sue figliole nell'osservanza della Regola»[36].

Come è noto già nel 1536 Maria Longo aveva chiesto e ottenuto di poter designare la nuova badessa e anche prima che avesse terminato l'anno di noviziato.

[30] R. Lupoli, *Dal grido*, cit., pp. 93-94.

[31] Il manoscritto di Mattia Bellintani, la cui stesura risale fra il 1580 e il 1590, fu ripreso nei capitoli 45-47 del secondo libro delle *Cronache Cappuccine* ed edito integralmente da Edoardo d'Alençon in *La venerabile serva di Dio Maria Lorenza Longo*, in «L'Eco di San Francesco», 26, 1896, pp. 129-137 e 208-220; p. 215. Cfr. R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 94.

[32] G.B. Del Tufo, *Supplimento alla Historia della Religione de Padri Chierici Regolari* […], Roma, Giacomo Mascardi, 1616, p. 34 citato da G. Boccadamo, *Teatini, istituzioni socio-assistenziali e monasteri femminili*, in *Sant'Andrea Avellino*, cit., pp. 131-194: p. 164.

[33] R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 94

[34] V. Criscuolo, *Maria Lorenza Longo*, cit., p. 185. Il documento, di cui non si conserva l'originale, secondo Giuliana Boccadamo e Vincenzo Criscuolo deve essere anticipato al 10 gennaio dello stesso anno, anche alla luce della testimonianza di Magnati (*Teatro*, cit., pp. 444-445) e di un manoscritto del fondo San Martino della Biblioteca Nazionale di Napoli (R. Lupoli, *Dal grido*, cit., pp. 96-97).

[35] R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 97.

[36] E. d'Alençon, *La venerabile*, cit., p. 216. Cfr. R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 97.

Mattia Bellintani da Salò riferisce che la Longo prima di morire avrebbe nominato a succederle suor Girolama[37], ma i documenti indicano una suor Girolama Tomasella da Sessa nelle vesti di vicaria e come nuova badessa suor Vittoria d'Afflitto[38]. Troviamo infatti il suo nome con l'appellativo di badessa del monastero di Santa Maria in Gerusalemme in un atto notarile del 3 luglio 1539 del notaio Marco Andrea Scoppa, in cui donava all'ospedale degli Incurabili «annui ducati 58 perpetui» sulla dogana del sale[39]. Ancora nel gennaio dello stesso anno in un altro documento che assegnava una somma di denari, trenta ducati, a un cappellano per la celebrazione di una messa quotidiana, Maria Lorenza Longo era definita badessa[40].

È verosimile che in questo periodo suor Vittoria sia stata designata dalla Longo a succederle e a portare a compimento la costruzione del monastero.

Come scrive Mattia Bellintani: «La beata dispose le cose del monastero, nominò la sua successora e le altre ufficiali del monastero e si preparò alla morte. Ad assistere al trapasso vi fu Francesco Liardo frate cappuccino suo confessore e assistente spirituale»[41]. La morte avvenne nel 1539[42].

Come è noto buona parte dei documenti cinquecenteschi conservati nel monastero di Santa Maria in Gerusalemme, tra cui il *Libro antico delle professioni* e il *Tomo primo della fondazione* furono distrutti ai primi del 1600 in un incendio nella cella del padre confessore, Leone di Caserta il quale per rivedere una scrittura «preferì averle tutte appresso di sé facendole estrarre dall'archivio della clausura» come ricordava padre Emanuele da Napoli:

[37] Mattia Bellintani scrivea tal proposito: «Fece abbadessa una suor Girolama la quale era stata monaca in altro monastero ed era venuta in questo per desiderio di riforme e strettezza di vita» (E. d'Alençon, *La venerabile*, cit., p. 217).

[38] AMCN, cart. IX, n. 12, documento del 23 luglio 1543.

[39] S. Ravicini, *Sulla universalità*, cit., p. 238; G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 78 nota; R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 105.

[40] AMCN, cart. IX, n. 7. Cfr. R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 105.

[41] E. d'Alençon, *La venerabile*, cit., p. 218; G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 80.

[42] Un rendiconto delle spese sostenute nel 1541 per il monastero della «quondam signora Longo» ha permesso di anticipare la data della morte della beata al 1539 (AMCN, cart. VIII, n. 8; G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 44). Il documento è pubblicato dalla stessa studiosa nell'Appendice I, alle pp. 95-96. Secondo Vincenzo Criscuolo, Maria Lorenza Longo presumibilmente morì nell'ottobre del 1539 (V. Criscuolo, *Maria Lorenza Longo*, cit., p. 185).

> Con esse fu incendiato il libro antico delle professioni donde se ne fece una nota per quanto era memoria delle piu anziane riscontrandole con altre scritture e affinché ne rimanga qualche memoria noi ne diamo esatto notamento[43].

Infatti l'elenco di monache riportato nella sua opera si può mettere a confronto sia con una lista delle suore posta al principio del registro delle *Entrate e professioni a partire dal 1616*[44], sia con una tavola che era conservata nel convento dei cappuccini vicino al monastero delle Trentatré[45]. Gli elenchi presentano tra loro alcune varianti; per esempio il nome della monaca Eustachia da Cybo è stato spesso trascritto come Eustachia d'Ajerbo in ossequio alla tradizione che voleva una sorella di Maria Ajerbo o una sua congiunta fra le prime consorelle della Longo.

Nel 1540 alla morte di Maria Ajerbo si verificarono prodigi durante l'interramento del suo corpo nella bara della beata a cui assistettero oltre alla badessa e alla vicaria, suor Maria, un'altra monaca anziana suor Bernardina e un «signor Gismondo» cioè Sigismondo Muñoz che sarà coinvolto nel processo ai valdesiani e che lascerà tutti i suoi beni agli Incurabili[46]. Suor Maria viene nominata spesso da Mattia da Salò. Era spagnola e la beata le si rivolgeva nel «suo linguaggio»[47]. Forse è la stessa monaca che intrecciava «sole di funicella» per le monache, secondo il *Breve notamento di tutti li frati Cappuccini* di Girolamo da Sorbo e Clemente da Napoli[48]. Dopo la sua morte le suore avrebbero indossato gli zoccoli perché non c'era nessuno che sapesse fare quelle suole. Negli elenchi figurano due suore di nome Maria: Maria Aponte e Maria Avitabile e due suore di nome Berrnardina: Bernardina Ruocco e Bernardina Reale. Un altro ricordo relativo allo stesso

[43] E. da Napoli, *Memorie storiche cronologiche attenenti a' Frati Minori Cappuccini della Provincia di Napoli, per uso e comodo dell'archivio della medesima Provincia*, I, a cura di F. Mastroianni, Napoli, Edizioni T.D.C., 1988, p. 105. In esso si ricorda il *Tomo primo della fondazione nel Libro Maggiore del Real Monistero delle Cappuccinelle detto le 33 in Gerusalemme* custodito in AMCN.

[44] *Registro della vestizione, professione e morte delle sig. Dame Monache coriste e converse del venerabile monastero di Santa Maria in Gerusalemme di Napoli dette volgarmente le 33 Cappuccine.* All'inizio è posto un elenco di suore «di cui non si ricorda l'ingresso e la professione».

[45] Ambedue i documenti sono conservati in AMCN.

[46] G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 80.

[47] E. d'Alençon, *La venerabile*, cit., p. 218.

[48] G. da Sorbo - C. da Napoli, *Breve notamento de tutti li frati capuccini quali sono passati da questa vita presente in questa Provincia di Napoli (1563-1653),* a cura di P. Zarrella, Napoli, Athena, 1995, p. 67. G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 80 e note.

evento è riportato da Valerio Pagano che ricevette la testimonianza nel 1606 del teatino Antonio Caracciolo, del reggente di cancelleria Giovan Francesco de Ponte, marchese di Morcone, della badessa Benedetta Capece e delle consorelle che erano state presenti alla sepoltura dell'Ayerbo[49]. All'apertura della cassa ci si accorse che dai piedi di Maria Longo trasudava un liquido che racchiuso in un vaso permise ai suoi fedeli di ottenere insperate guarigioni.

Dopo la morte di Maria Longo si occuparono del monastero i governatori degli Incurabili e i Bianchi come attestano alcuni atti notarili ancora conservati presso l'archivio del monastero[50].

Vari atti notarili stilati fra il 1539 e il 1543 conservati nell'archivio del convento e pubblicati dalla Boccadamo, riguardano l'acquisto di un complesso di case da parte del monastero di Santa Maria in Gerusalemme. Ne citiamo alcuni.

Il 4 giugno del 1539 il monastero decise di ampliare i propri confini e attraverso il suo procuratore Suardino de Suardis, un confratello dei Bianchi[51], acquistò per 570 ducati alcune case contigue a due piani provviste di terrazze[52].

Il 23 luglio del 1543 all'atto intervennero le stesse monache ed è qui che ritroviamo i nomi delle prime consorelle non presenti in altre fonti. Oltre alla badessa Vittoria d'Afflitto e alla vicaria Girolama Tomasella da Sessa sono presenti «Cecilia Scannapeco, Heusepia de Suexa, Maria de Gayeta di Napoli, Ludovica di Napoli, Lisabeta di Calabria e Joanna di Napoli». Fra i testimoni ritroviamo Bernardino de Rubeis, Lorenzo Battaglini dei Bianchi e Sigismondo Muñoz[53].

In un altro atto del 26 ottobre del 1544, Battaglini che risulta come nuovo procuratore del monastero acquistò alcune case da Laura e Vittoria Fuschella[54].

[49] V. Pagano, *Relatione*, cit., c. 21r. Cfr. G. Boccadamo, *Teatini*, cit., p. 163.

[50] G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., pp. 80-81.

[51] Sulla compagnia dei Bianchi cfr. E. Novi Chavarria, *La carità in rete. I Bianchi, le Compagnie del Divino Amore e l'assistenza laica agli Incurabili*, in V. Criscuolo, *Maria Lorenza Longo*, cit., pp. 115-128. Suardino de Suardis e Stefano Catania nel 1523 e nel 1524 erano stati governatori degli Incurabili e artefici dell'accordo fra Bianchi e Incurabili con il trasferimento della confraternita nel cortile dell'ospedale (cfr. G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., pp. 59 e p. 63). A metà del secolo apparvero gli statuti: *Capitoli e statuti nuouamente riformati dela Confraternita e compagnia de Bianchi, ordinata e fatta sotto il nome de la beata e gloriosa madre d'Iddio sempre Vergine Maria … col titolo di Succurre Miseris de la citta di Napoli* (Napoli, Raymondo Amato, 1551).

[52] G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 81. Il 9 ottobre dello stesso anno vengono acquistate per 500 ducati case contigue e ancora il 17 febbraio del 1543 una casa di sei vani di cui il monastero entrò in possesso per soli 50 ducati (ivi, pp. 81-82).

[53] Ivi, p. 82.

[54] *Ibid*.

L'istituto agisce ancora come soggetto giuridico a tutti gli effetti con diritto di possedere beni e di amministrarli. Questo accade fino al 1555 con il passaggio del monastero alla prima regola di santa Chiara che sarà formalizzato senza equivoci solo in quell'anno e riconfermato nel 1570[55].

Nel 1555 quando l'ospedale è l'unico referente giuridico si acquistano case dai Califano e parte del giardino del duca di Montalto da dividere fra il monastero di Santa Maria in Gerusalemme e quello delle Convertite completando l'espansione verso ovest[56]. Come ha scritto Giuliana Boccadamo i denari per gli acquisti fino al 1543 furono detratti, secondo un documento dell'Ottocento che trascrive regesti di atti notarili, da una somma di 16.000 ducati che la Longo e l'Ajerbo, utilizzando resti del loro patrimonio, destinarono agli Incurabili e, tramite l'ospedale, al monastero per le sue varie necessità[57].

Dopo quattro anni dalla morte della Longo, il 23 aprile del 1543, le monache e la badessa scrissero al cardinale Rodolfo Pio, protettore dell'ordine francescano[58] per supplicarlo di lasciare al loro monastero l'assistenza spirituale dei cappuccini che «la santa memoria de la Suora Maria Longo, fundatrice di questo nostro monasterio, dal principio elesse per confessori e visitatori […] e così fin hoggi sì è osservato, benché ce ne siano state alcune controversie, pur al Signor Dio ha piaciuto che così in santa osservantia se sia fin qua governato». Le monache, temendo che l'imminente capitolo generale potesse condurre a cambiamenti, supplicavano il cardinale «perché questi padri non ce abbandonino in la confessione, che quella a loro serà poco fastidio, et a l'anime nostre utile et benefitio grande»[59]. Questo non avvenne e i padri cappuccini mantennero saldamente il

[55] Ivi, p. 81. R. Lupoli, *Dal grido*, cit., pp. 105-106.

[56] G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 82.

[57] *Ibid*.

[58] Creato cardinale nel 1536, Rodolfo Pio divenne protettore dell'ordine francescano (M. Al Kalak, *Pio, Rodolfo*, in DBI, vol. 84, 2015, *ad vocem.*

[59] AMCN, cart. VIII, n. 10, lettera del 23 aprile 1543 al cardinale di Carpi in R. Lupoli, *Dal grido*, cit., pp. 250-251. Cfr. inoltre V. Criscuolo, *Maria Lorenza Longo*, cit., p. 185. Come è noto nel 1542 dopo la fuga a Ginevra del generale dei cappuccini Bernardino Ochino, il cardinale Pio fu incaricato da Paolo III di verificare la diffusione di dottrine eterodosse fra i frati. Nonostante fossero stati precauzionalmente interdetti alla predicazione per tre anni (1542-1545) i frati ne uscirono riabilitati. Una risposta rassicurante a questo problema fu comunicata dal cardinale protettore al provinciale dei cappuccini di Napoli, Francesco Palamone da Reggio Calabria qualche anno dopo in risposta a un altro simile intervento inoltrato al cardinale dallo stesso provinciale (Roma 8 dicembre 1554, cfr. ivi, p. 186). Il cardinale protettore Rodolfo Pio scriveva al padre Francesco di Calabria vicario provinciale dei Cappuccini di Napoli che

loro ruolo nel corso dei secoli successivi nonostante alcuni tentativi di far mutare la situazione[60].

Nel 1555, il 4 settembre, papa Paolo IV concesse alle sorelle del protomonastero di Napoli il breve *Alias Postquam*, che consentiva loro di passare giuridicamente da monastero del terz'ordine di san Francesco secondo la regola di santa Chiara, a monastero dell'ordine di santa Chiara osservante la regola del 1253, assunta come forma di vita 20 anni prima[61]. Paolo IV riconfermò tutte le concessioni apostoliche fatte a Maria Lorenza Longo.

Già nel 1545 sette o otto consorelle, pur avendo abbracciato la regola più rigida soggiogate dal carisma della fondatrice, chiesero di passare a un monastero che osservasse una regola più moderata e furono accontentate[62].

L'anno dopo il cardinale Pio, in una lettera datata 2 agosto del 1546, chiedeva alla badessa Vittoria D'Afflitto di trasferirsi in un altro convento per far rispettare la regola:

> Venerabilis Mater, Cum nobis haud jampridem Summus Pontifex commiserit suis tibi verbis denuntiare, ut in coenobium, ex familia sanctae Clarae a Jesu denominatum, quam celerrime te conferres, ejusque Monialium regimen susciperes: Nos ut, qua par est, observantia Pontificis mandato obsequamur, his nostris litteris tibi injungimus ac praecipimus, inobedientiae delicto (quod Deus avertat) excommunicationis poena occurentes, ut ad praedictum coenobium quamprimum contendas, ibique sic omnia gubernes, et moderere prudentia tua, ut regularis illius loci disciplina, corruptis moribus ac perditis temporibus afflicta atque oppressa, in veterem tua opera dignitatem vindicetur. Te Deus in recta virtutum semita confirmet. Vale, Romae IV Nonas Augusti MDXLVI. R. Cardinalis de Carpo Protector[63].

si compiaceva «che le monache di Santa Maria di Gerusalemme stan quiete ed attendono nel santo servizio di Dio […] senza andar cercando di innovare alcun altra cosa» (AMCN, cart. VIII, n. 2. Cfr. ivi, p. 194).

60 Cfr. ivi, p. 186.

61 A. Iwaszczonek, *Maria Lorenza Longo e i clerici regolari teatini. Un singolare carisma declinato al femminile e al maschile*, in V. Criscuolo, *Maria Lorenza Longo*, cit., p. 139.

62 Archivio Apostolico Vaticano (AAV), Armadio XLI, vol. 33, c. 355r-v. citato da G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 81; R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 107.

63 L. Wadding, *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum,* vol. 18: 1541-1553, [a cura] di Giovanni De Luca. Editio accuratissima et emendatior. Ad Claras Aquas, [s.n.], 1933 (Firenze, Tip. Barbera).

Il breve regesto posto a margine così recita: «Victoria de Afflictis Neapolitanum coenobium S. Mariae a Jesu adire jubetur disciplinae constituendae causa».

Il monastero a cui si faceva riferimento, Santa Maria di Gesù o del Gesù così veniva ricordato da De Stefano: «Lo Giesu è uno monastero di monache Franceschine, posto all'incontro de le mura della Città et di santa Maria donna Regina, qual monastero fu magnificato in nostro tempo da la Regina nostra Giovanna, madre de la felice memoria de Carlo Quinto Imperatore, qual Regina vi dono grandissimi beni che hanno d'intrata circa ducati duimilia et vi sono nel presente circa monache settanta; l'Abbatessa è la Magnifica e Reverenda Sore Pacifica Carmigniana et teneno monaci Franceschini per celebratione delle messe»[64].

La legislazione osservata a Napoli, riportata da un manoscritto della seconda metà del XVI sec., *Regola e Costituzioni del Monastero di Santa Maria in Gerusalemme,* conservato nel monastero[65] prevedeva sia l'osservanza della prima regola di santa Chiara, approvata da Innocenzo IV il 9 agosto 1253, sia delle costituzioni di santa Coletta, approvate da Pio II nel 1454, insieme a una serie di norme sulla clausura, elaborate nel 1538 dalla stessa Maria Lorenza Longo, completate da una serie di costumanze derivate dai frati cappuccini[66].

Il manoscritto riporta aggiornamenti risalenti al concilio di Trento e al decreto *de regularibus et monialibus* promulgato il 3-4 dicembre 1564, durante la venticinquesima sessione del concilio, riguardanti l'elezione della badessa e alcune precauzioni sulla clausura e le sue modalità.

Come ha sottolineato Nicola de Blasi, il manoscritto è stato realizzato in ambiente napoletano con la sistemazione dei diversi testi che lo compongono[67].

[64] P. De Stefano, *Descrittione*, cit., c. 186.

[65] AMCN, cart. X, n. 9.

[66] Cfr. M. Gaglione, *La "prima" Regola di S. Chiara a Napoli fino alla istituzione delle Clarisse Cappuccine,* in V. Criscuolo, *Maria Lorenza Longo*, cit., pp. 163-172. Il manoscritto è così strutturato: Regola di santa Chiara (cc. 1r-13v); Norme sulla clausura (cc. 14r-15r); Costituzioni di santa Coletta (cc. 16r-50r); Modo di fare il capitolo (cc. 50v-54r); Modo di vestire le professe (cc. 54r-57r); Modo di vestire le novizie (57r-51v). Al manoscritto è stato dedicato un intervento a cura di Rosa Lupoli, Nicola De Blasi e Mario Gaglione nel corso della prima giornata del secondo convegno internazionale *Dalla città al chiostro. Le monache cappuccine tra Italia e Spagna. Fondazioni, Arti e devozioni (secc. XVI-XVIII)*, Napoli 27-28 ottobre 2023, edito in questo volume.

[67] N. De Blasi, *Nota linguistica su Regola e costituzioni delle monache clarisse Cappuccine*, in V. Criscuolo, *Maria Lorenza Longo*, cit., pp. 195-208: p. 206.

Sul rigore della regola si soffermava Pagano[68] e dopo di lui Giuseppe Silos[69]. Ambedue descrivono una vita di grande rigore ascetico senza nessuna concessione agli agi[70].

Giuseppe Silos, cronista e storico teatino, in un manoscritto della Biblioteca Nazionale di Napoli, appartenente al fondo San Martino, così delineava nel secolo seguente la vita del convento: «Le cappuccine lontane da qualunque pratica e ricordanza terrena vivono una vita più angelica che umana» in perfetta sintonia con l'immagine che il convento trasmette alla città. Celano, nell'opera *Delle notitie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli per i signori forastieri,* in questo modo conclude la sua descrizione del monastero e della chiesa delle cappuccine: «Si può osservare la Chiesa, dove si vede un solo altare ricco d'una pulita povertà. Chiesa dove si sente odore Paradiso, che esala da una semplice divotione, e da una quieta modestia: poiché in questo santo luogo non la curiosità ma l'edificatione chiama le genti»[71].

In un manoscritto della Biblioteca Nazionale sulla storia di Napoli redatto nella seconda metà del secolo XVIII, sulla base delle cronache di autori precedenti così veniva descritta la vita delle cappuccine:

> vestono all'uso dei capuccini di panno ruvido che sembra un cilizio; vanno scalze come i detti frati; dormono su le tavole con un semplice pagliariccio coverte da una schiavina; non mangiano carne né bevono vino, se non in tempo di infermità e nell'Infermeria. Digiunano sempre fuorché nelle domeniche e nell'altre feste principali ed in queste son loro permessi solamente latticini. Si possono chiamare veramente morte al mondo perché entrate in questo sagro luogo non vedono volto umano fuorché quello del sacerdote su l'altare e che le comunica. Non entrano nel Monistero medici o sagnatori se non in caso di una estrema necessità […][72] .

[68] V. Pagano, *Breve relatione*, cit., c. 29r. Il testo di Pagano si basa su *Le Usanze del Monastero di S. Maria in Gerusalemme* redatte intorno al 1576 e pubblicate in *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. Cargnoni, vol. IV, Roma-Perugia, Edizioni Frate Indovino, 1992, pp. 1957-1959.

[69] G. Silos, *Dell'Historie della religione de' Chierici Regolari. Dalla sua prima fondazione composta dal Padre D. Giuseppe Silos dell'istessa Religione e da lui medesimo trasportata in lingua italiana,* Parte prima, BNN, Ms. S. Mart. 593, c. 166v. L'opera si articola in tre codici (BNN, Mss. S. Mart. 593-595).

[70] G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 164.

[71] C. Celano, Delle *notitie del bello, dell'antico e del curioso della città di Napoli per i signori forastieri*, Napoli, Giacomo Raillard, 1692, giornata seconda, pp. 61-62.

[72] BNN, Ms. XV.G.22, c. 180r. Il manoscritto e stato oggetto di un intervento di chi scrive dal

L'autore dopo aver ricordato la scansione giornaliere delle preghiere scriveva: «Sono elle al numero di quaranta delle quali trentatré sono Coriste e l'altre sorelle laiche le quali hanno ancora il voto nell'elezione della loro Superiora. Non possono essere più di questo numero né vi può entrare una se il luogo non vaca per la morte di un'altra[73]. Si ricevono le donzelle senza dote e devono essere di buona civiltà»[74].

Come ricordato in precedenza, il breve del 1555 vietava alle monache il possesso di immobili e rendite. Qualche anno più tardi l'11 gennaio 1570 il breve di Pio V *Salvatori et domini* indirizzato all'ospedale degli Incurabili – fra le altre concessioni – destinava all'ospedale tutte le rendite a beneficio del monastero poiché professando e osservando la prima regola di santa Chiara le monache non potevano possedere nulla[75].

Il monastero dipendeva dalle donazioni dei fedeli come è testimoniato dalla documentazione archivistica dell'epoca.

Nell'archivio Sanseverino di Bisignano conservato presso l'Archivio di Stato di Napoli, nel testamento di Giovanna Orsini contessa d'Altavilla risalente al 1575, per esempio, è riportata una donazione al «Venerabile Monasterio di Ierusalem di questa città di Napoli di ducati cinquanta pro una vice»[76].

La fama di santità di vita e dell'austerità delle Trentatrè non tardò a diffondersi fuori di Napoli. Iniziarono a sorgere altre fondazioni seguendo lo stesso modello e trasmettendosi il corpus legislativo.

Nel 1556 fu inaugurato il monastero delle cappuccine di Perugia, a opera di Giulia del Monte sorella di papa Giulio III. Da questo monastero vennero scelte le istitutrici per la fondazione di altri 8 monasteri nel centro-nord d'Italia nei quali vigeva la stessa esperienza legislativa di Napoli.

L'otto marzo del 1576 un breve di Gregorio XIII ordinò che 4 monache del protomonastero di Napoli si recassero a Roma, «idonee a guidare il nuovo mo-

titolo *Maria Lorenza Longo in due manoscritti settecenteschi della Biblioteca Nazionale di Napoli* (Ms. XV.G.22 e Ms. XIII.D.85), in V. Criscuolo, *Maria Lorenza Longo*, cit., pp. 229-246.

[73] Scrive Pagano: «è tanta la divotione di tutta la città a questo monistero che à pena muore una monica che ci concorrene molte persone nobili per entrarci, che non ci è luogo, atteso non possono eccedere il numero di quaranta» (V. Pagano, *Breve relatione*, cit., c. 29v).

[74] BNN, Ms. XV.G.22, cc. 180v-181r.

[75] Cfr. R. Lupoli, *Dal grido*, cit, p. 106.

[76] ASNa, Archivi privati, Archivio Sanseverino di Bisignano, II, c. 45.

nastero» del Corpo di Cristo o «del Santissimo Crocifisso»[77]. Il monastero era situato sul colle del Quirinale su di un terreno donato da Giovanna d'Aragona moglie di Ascanio Colonna, duca di Paliano e di Tagliacozzo. Le monache furono suor Tranquilla Pascale da Sessa badessa, suor Ippolita d'Afflitto da Napoli, suor Agnese da Carinola suor Giovanna Baratucci, cugina del cardinale Giulio Antonio Santori, dal 1578 al 1603 protettore dell'ordine dei cappuccini[78].

Il 27 marzo le suore partirono da Napoli accompagnate dai parenti stretti e da numerosi frati cappuccini e giunsero a Roma nel nuovo monastero il mercoledì santo, il 16 aprile, mentre proseguivano i lavori di costruzione dell'istituto[79].

Papa Gregorio XIII nel novembre del 1576 con la bolla *Pastoralis officii cura,* dettando le disposizioni sulla nuova fondazione, precisò che le monache avrebbero dovuto viverci «in altissima paupertate et arctissima clausura juxta regulam primam ejusdem Sancte Clare et laudabiles aliquas Constitutiones» e che avrebbero dovuto seguire le «Constitutiones in praedicto Monasterio S. Mariae servari solitas»[80]. Sembra probabile – come ha sottolineato De Blasi – che le quattro suore portassero una copia del manoscritto della *Regola* da Napoli, le cui note diventarono poi postille marginali nella *Regola* stampata a Orvieto nel 1588[81]. Questo spiegherebbe perché nel monastero di Roma non vi è traccia di una copia del manoscritto che può essere stata utilizzata come fonte per il libro a stampa e poi andata perduta[82].

Le quattro suore provenienti da Napoli ottennero l'assicurazione che dopo quattro anni sarebbero tornate al loro convento, ma solo suor Ippolita e suor Giovanna fecero ritorno al monastero mentre le altre due rimasero a Roma dove morirono.

[77] La notizia è riportata da Federico Malipiero che si basa sugli *Annali* dell'ordine de' Frati Minori Cappuccini di padre Zaccaria Boverio e riferisce che Gregorio XIV «chiamò quattro Vergini Cappuccine da Napoli a Roma […]e fur le prime ad abitare in un monastero col titolo di Capo di Christo edificato nel monte Quirinale […] (F. Malipiero, *La b. Maria Laurentia Longa, matrona napolitana, fondatrice, & istitutrice delle molto reverende Madri Cappuccine*, Venetia, Gio. Battista Vaglierino, 1640, p. 150).

[78] R. Lupoli, *Dal grido*, cit., pp. 202-204. Cfr. inoltre L.A. González Ruilópez, *Maria Lorenza Longo e la diffusione delle clarisse Cappuccine*, in V. Criscuolo, *Maria Lorenza Longo*, cit., pp. 256-257.

[79] R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 203.

[80] Ivi, p. 204.

[81] N. De Blasi, *Nota linguistica*, cit., p. 197.

[82] *Ibid*.

Una descrizione dell'evento è presente in un manoscritto della Biblioteca Nazionale di Napoli che contiene le *Aggiunte* di Camillo De Lellis alla *Napoli Sacra* di Cesare D'Engenio:

> Quindi altre monache d'altri monasterii qui ne vennero per menarne più ristretta e rigorosa vita, et essendosi nell'anno 1575 da donna Giovanna d'Aragona, moglie che fu d'Ascanio Colonna duca di Tagliacozzo e di Paliano, per sua pietà e divotione, fatto fabricare in Roma il convento, tutto a sue spese delle monache della stretta regola di santa Chiara, dette comunemente cappuccine, sotto il titolo del Corpo di Christo nostro signore, ottenne licenza dalla santità di papa Gregorio XIII di trasferirvi quattro monache da questo convento di Napoli di Santa Maria di Gierusalemme, i nomi delle quali sono: Tranquilla Pascale di Sessa, Ippolita degli Afflitti, Agnese da Carinola e Giovanna Barattuccia, cugina di Giulio Antonio Santoro cardinale di Santa Chiesa, a fine che potessero educare l'altre vergini, e, sotto la cura della madre Tranquilla, ammaestrarle nella forma della disciplina religiosa, come viene riferito dal Boerio, nella parte 2ª del tomo 1° degli Annali de' frati minori cappuccini, come dice apparire dalla bulla di ciò spedita, nel qual anno ottenne anche, con un'altra bulla, dallo stesso pontefice che fusse data la cura di tal monasterio a' medesimi frati cappuccini; e don Lutio Sacco nella descrittione della città di Sessa, sua patria, al capitolo 9, ove tratta degli huomini celebri per somma bontà della detta sua patria, dice che suor Tranquilla Pascale e suor Agnesa Lonarda *** della città di Sessa, la prima già monaca del monasterio di San Germano dell'ordine di san Benedetto, e la seconda dell'ordine di san Francesco nel monasterio di Sant'Anna della medesima città, desiderando fare maggior progresso nel servitio di Sua Divina Maestà, trasferitosi in questo monasterio, in esso s'avanzarono talmente nel servigio di Dio e nell'austerità e bontà della vita che si resero degne d'essere chiamate in Roma da papa Gregorio XIII, a fine di fondare in quella città il monasterio di esse cappuccine, ove andate ne furono raguardevoli fondatrici e madri, santamente vivendo, colme di celesti meriti, vi lasciarono con gran fama di santità la presente vita[83].

Attraverso l'esame di alcune fonti archivistiche è possibile dare notizie di lavori effettuati nel convento a partire dalla metà del secolo. Si tratta di fonti che vanno implementate attraverso ulteriori ricerche di archivio.

Nel testamento del «maestro nell'arte di Fabricare» Polidoro Cafaro di Cava

[83] C. De Lellis, *Aggiunte alla Napoli sacra del D'Engenio*, BNN, Ms. X.B.20, vol. II, c. 121r.

dei Tirreni, risalente al 7 dicembre 1557, si legge: «Che dal monastero di Jerusalem di Napoli deve avere alcune somme per resto di alcune opere ivi fatte»[84]. Polidoro Cafaro aveva lavorato negli stessi anni per il monastero di sant'Efremo, per la chiesa del Gesù, e per quella di San Giovanni a Carbonara.

I locali del monastero erano poco adatti a un convento di clausura e già nel 1568 ci si lamentava che «quasi di continuo bisogna fabrica[re], perché lo loco è piccolo et non si ponno più allargare»[85]. Non era possibile nemmeno compiere il noviziato in convento e le novizie erano accolte in un luogo chiamato «purgatorio» situato all'interno dell'ospedale e condotte in una carrozza chiusa al monastero[86].

Le monache restarono in Santa Maria della Stalletta fino al 1583, quando, dopo un incendio che devastò i locali, fu necessario il loro trasferimento in un altro sito. Con le elemosine e il ricavato della vendita della «Pietra del Pesce» a Chiaia, «non riuscita conforme ai desideri della città» e devoluto dal tribunale di san Lorenzo al monastero e da quest'ultimo ceduto agli Incurabili, gli edifici furono ricostruiti un poco più a sud sempre nella stessa direttrice in quella che è la sede attuale del monastero[87]. Come attesta il *Breve notamento di tutti li frati Cappuccini* – a cui già si è fatto cenno – il trasferimento delle sorelle nel nuovo monastero avvenne nel 1585. Le monache andarono in processione, la prima portando il crocifisso e le altre seguendo a due a due con i veli sul volto con grandissima mortificazione e devozione, accompagnate da tutta la nobiltà di Napoli ed edificarono tutti quelli che vi si ritrovarono presenti. Inoltre i corpi delle monache morte nel primo monastero furono trasferiti in questo nuovo monastero di Gerusalemme e «per trascuragine fu mischiata la testa di Maria Longo la quale faceva molti miracoli con altre teste ed hora non conoscono qual sia»[88].

L'antico monastero fu lasciato alle Riformate degli Incurabili cioè a quelle fra

[84] ASNa, Notai, Notaio. Giov. Berardino Jovene, juniore, di Cava, a. 1557-58, fol. 60; G. Filangieri, *Documenti per la storia le arti e le industrie delle provincie napoletane*, V, Napoli, Tipografia dell'Accademia Reale delle Scienze, 1891, p. 81.

[85] *Memoria all'Ill. Ferrante di Sangro delli pisi et spese del sacro spedale degli Incurabili,* databile al 1568 pubblicato in F.S. Toppi, *Maria Lorenza Longo, donna della Napoli del '500*, Pompei, Pontificio Santuario, 1997, pp. 208-211 citato in G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 77

[86] V. Magnati, *Teatro*, cit., p. 137, in G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 77.

[87] R. Lupoli, *Dal grido*, cit., p. 107.

[88] G. da Sorbo - C. da Napoli, *Breve notamento*, cit., p. 67, in G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 83). Queste notizie furono date da suor Ludovica da Napoli che all'epoca della partenza dal primo monastero era novizia.

le Convertite che per desiderio di vita più austera si separarono dalle altre. Nel 1585 prendevano ufficialmente possesso del convento[89].

Nell'Archivio di Stato di Napoli nel fondo Banchi antichi (Banco Calamazza e Pontecorvo, Banco Ravaschieri, Banco Olgiatti) e nell'Archivio Storico del Banco di Napoli, sono conservati molti documenti che riguardano lavori relativi al convento a partire dal 1578[90].

In quell'anno al maestro Giovanni Iacopo Piscopo di Piano di Sorrento venero corrisposti cento ducati, una parte del prezzo convenuto per «pesi cinquemillia di calce in preta bona perfetta […] per la fabrica facienda per detto m.rio»[91]. I pagamenti avvennero attraverso Camillo Severino, procuratore del monastero[92]. Dei lavori di muratura furono incaricati, a partire dal 1578, i maestri Cesare Parisi, Giovanni Andrea Quaranta e Giovanni Quaranta[93]. In particolare il primo marzo del 1579 venne predisposto un pagamento di 18 ducati per «diverse giornate fatiche spese straordinarie fatte nela nova fabrica di detto monasterio, et in spetie nel cavare l'anticaglie trovate nelle nove pedamenti fatte, con che sono integramente pagati di tutte dette fatiche spese straordinarie fatti per esso fino a questo dì a lui contanti»[94]. Negli anni seguenti figurano pagamenti al solo

[89] M. Campanelli, *Comperare l'anime da coloro che vendevano i corpi*. *Le Convertite, le Riformate e le Madri del ben morire di Maria Lorenza Longo*, in G. Boccadamo, *Maria Longo*, cit., p. 81.

[90] I documenti sono tratti dalle *Ricerche* condotte da Aldo Pinto, nel corso di diversi anni dal titolo *Raccolta di notizie per la storia, arte, architettura di Napoli e dintorni*, parte 2.1, Luoghi centro antico, edizione IX, aggiornata al 31-12-2021. Il lavoro è consultabile all'indirizzo http:/www.fedoa.unina.it (ultimo accesso 29-09-2024).

[91] Il pagamento si riferisce al 18 agosto del 1578 (ASNa, Banchi antichi, d'ora in poi BA, vol. 68, Banco Calamazza e Pontecorvo; Pinto, *Ricerca* 2008). Per il 1593 si fa riferimento a Minico di Colamasso che ricevette, attraverso Camillo Severino, 42.3 ducati «per prezzo di pisi 426 di calce che in salme 142 ha venduti e consig.ti a' detto mon.rio a' r.one di gr. nove lo piso, e più gr. tre per salma di portatura per ser.o dela seconda nova fabrica d'esso», 9 agosto 1593 (Archivio Storico del Banco di Napoli, d'ora in poi ASBN, Banco AGP, g.m. 15, p. 714; Pinto, *Ricerca* 2015).

[92] L'8 giugno del 1595 «Al ven.le mon.rio di Jerusalem per m.o del s.re Camillo Severino proc.re d. cinquanta et per lui ad Olgiatti banco per ponerli in credito di d.o mon.rio nel conto che tiene con esso di sua fabricha, in piede della qual' p.sa per fede di not.o Gio: batta basso appare como il sup.tto sig.re Camillo, è proc.re del sop.to Mon.rio ad exigere et per mezo de banchi como per Inst.o per mano sua d. 50» (ASBN, Banco del Popolo, g.m. 12, p. 224; Pinto, *Ricerca* 2022).

[93] Pagamenti ai tre maestri risultano nel 1578 (ASNa, BA, vol. 68, Banco Calamazza e Pontecorvo; Pinto, *Ricerca* 2008) e nel 1579 (ASNA, BA, vol. 71, Banco Ravaschieri; Pinto, *Ricerca* 2008).

[94] ASNa, BA, vol. 73, Banco Ravaschieri; Pinto, *Ricerca* 2008. Un altro pagamento di 50 ducati a completamento di una somma di 600 ducati risale al 26 maggio del 1579 (ASNa, BA, vol. 73, Banco Ravaschieri; Pinto, *Ricerca* 2008).

Giovanni Quaranta coadiuvato a volte da Andrea Perugino «per la nova fabrica di detto monastero»[95]. Fornitore di calce era Melchionne Cima[96]. «Per opere di legname che fa nella fabrica nova di detto monastero» nel luglio del 1584 vennero corrisposti 24 ducati al maestro d'Ascia Giovanni Luigi di Montella[97]. Tre documenti provenienti dal Banco della Pietà che risalgono al 1612 recano il nome di Francesca Caracciolo come badessa del convento[98], seguita da Chiara Celentano che nel 1615 era nella dignità di badessa. Di grande importanza le vicende che interessarono negli stessi anni la costruzione della chiesa del convento che presenta un assetto geometrico, semplice ma solenne, conforme alla cultura architettonica tosco-romana e proto-barocca del suo progettista, Giovan Giacomo Conforto[99], il quale, come attestano alcuni documenti, diresse la fabbrica ecclesiastica

[95] ASNa, BA, vol. 85, Banco Olgiatti, f. 1064, Pinto, *Ricerca* 2011; ASNa, BA, vol. 85, Banco Olgiatti, Pinto, *Ricerca 2*011; ASNa, BA, vol. 93, Banco Olgiatti, Pinto, *Ricerca* 2011; ASBN, Banco AGP, g.m. 16, p. 451, Pinto, *Ricerca* 2015; ASBN, Banco AGP, g.m. 16, p. 521, Pinto, *Ricerca* 2015; ASBN, Banco AGP, g.m. 15, p. 571, Pinto, *Ricerca* 2015; ASBN, Banco AGP, g.m. 16, p. 630, Pinto, *Ricerca* 2015; ASBN, Banco AGP, g.m. 15, p. 683, Pinto, *Ricerca* 2015; ASBN, Banco AGP, g.m. 15, p. 683, Pinto, *Ricerca* 2015); ASNa, BA, vol. 94, Banco Olgiatti, Pinto, *Ricerca* 2011; ASBN, Banco dello Spirito Santo, g.m. 6, p. 71, Pinto, Ricerca 2018; ASBN, Banco dello Spirito Santo, g.m. 6, p. 176, Pinto, Ricerca 2018. ASBN, Banco della Spirito Santo, g.m. 6, p. 288, Pinto, Ricerca 2018; ASBN, Banco della Spirito Santo, g.m. 6, p. 288, Pinto, *Ricerca* 2018; ASBN, Banco dello Spirito Santo, g.m. 6, p. 288, Pinto, *Ricerca* 2018; ASBN Banco AGP, g.m. 18, p. 114, Pinto, *Ricerca* 2014. I pagamenti si riferiscono agli anni dal 1584 al 1594.

[96] Cima riceveva ducati 9, tt. 9 e gr. due «per carriatura de 290 salme de calce che ha venduto à detto mon.o m. anibal.o de martino, et detta carr.ra è a r.one de tornesi 6 1/3 la salma a lui contanti» (ASNa, BA, vol. 71, Banco Ravaschieri; Pinto, *Ricerca* 2008).

[97] ASNA, BA, vol. 85, Banco Olgiatti; Pinto, *Ricerca* 2011. Altri pagamenti a luglio (ASNa, BA, vol. 85, Banco Olgiatti; Pinto, Ricerca 2011) e ad agosto (ASNa, BA, vol. 85, Banco Olgiatti; Pinto, *Ricerca* 2011).

[98] «Ai governatori del Monte della Misericordia D. 5. E per essi al monastero di Gerusalemme di monache cappuccine, per una terza di annui D. 15, da pagare in vita di Giovan Antonio Spinelli. E, per girata di suor Francesca Caracciolo, a fra Berardino, loro cercatore» (16 settembre 1612, ASBN, Banco della Pietà, g.m. 16, 141; F. Nicolini, *Notizie tratte dai giornali copiapolizze degli antichi banchi napoletani intorno al periodo della rivoluzione del 1647-48*, I, Napoli, [s.n.], 1952, p. 187). «A Cola Andrea Pepe D. 30. E per esso a suor Francesca Caracciolo, badessa del monastero napoletano detto di Gerusalemme. Li paga dai D. 150 affidatigli da don Luigi Gattola per erogarli in elemosine. Della somma residuale, D. 40 sono stati pagati alla chiesa della Pietà dei Turchini, D. 20 al monastero della Croce di Palazzo, D. 30 al Monte dei Poveri e al monastero dell'Ospedaletto e altri D. 30 al monastero di Santo Spirito di Palazzo. E, per girata della Caracciolo, a fra Berardino» (22 ottobre 1612, ASBN, Banco della Pietà, g.m. 25, 73; F. Nicolini, *Notizie*, cit., p. 277).

[99] L. Priore - N. Cleopazzo*, La chiesa e il monastero di Santa Maria in Gerusalemme detto delle Trentatré a Napoli: aggiornamenti e spunti di ricerca in "Oltre Longhi": ai confini dell'arte*, Scritti

dal 1619 al 1626, affiancato, forse in qualità di "capomastro", dall'altrettanto noto architetto-ingegnere Orazio Gisolfo. I due nomi appaiono nei pagamenti del Banco del Popolo. Il 5 dicembre del 1619 attraverso il procuratore Giovan Battista Severino vennero corrisposti cinquanta ducati ad Orazio Gisolfo «per conto della fabbrica che sta facendo a Ierusalem»[100]. A Conforto venivano invece corrisposti 5 ducati al mese[101]. Tra il 1619 e il 1626 furono pagati in tre volte circa 100 ducati al pittore Agostino Pussé per «la dipintura alla volta dell'atrio della Chiesa» come si legge invece sul "libro di fabrica della chiesa (1619-1626)"[102]. Nel 1623 Cesare D'Engenio riferiva: «mentre che a questo scriviamo queste serve d'Iddio han dato principio ad una magnifica Chiesa che tutta via se reduce a fine»[103]. La costruzione della chiesa proietta nel nuovo secolo la vita del monastero.

per gli ottant'anni di Francesco Abbate, a cura di N. Cleopazzo - M. Panarello, Portici, Centro Studi sulla civiltà artistica dell'Italia meridionale "Giovanni Previtali", 2019, pp. 171-188: p. 177.

[100] «A Giovan Battista Severino ducati cinquanta e per lui a mastro Horazio Gisulfo per conto della fabbrica che sta facendo a Jerusalem» (5 dicembre 1619, ASBN, Banco del Popolo, g.m. 527, p. 495; L. Priore - N. Cleopazzo, *La chiesa*, cit., p. 177). Un altro pagamento figura l'anno seguente.

[101] «A Giovan Battista Severino ducati cinque e per lui al ingegnero Gian Giacomo De Conforto per la sua mesata di gennaro, per conto di spesa che tiene della fabbrica di Gerusalemme» (8 febbraio 1620, ASBN, Banco del Popolo, g.m. 527, p. 181; L. Priore - N. Cleopazzo, *La chiesa*, cit., p. 177). «A Giovan Battista Severino ducati ventisette e per lui a mastro Horazio Gisulfo per conto della fabbrica che farà a staglio al monastero di Gerusalemme» (8 febbraio 1620), ASBN, Banco del Popolo, g.m. 527, p. 179; L. Priore - N. Cleopazzo, *La chiesa*, cit., p. 177.

[102] Monastero delle Trentatrè di Napoli, *Libro di fabrica della chiesa* (1619-26).

[103] D.C. D'Engenio, *Napoli sacra que oltre le vere origini e fundationi di tutte le chiese, monasterij, spedali, & altri luoghi sacri della città di Napoli e suoi borghi, si tratta di tutti li corpi e reliquie di santi e beati vi si ritrouano…*, Napoli, Ottavio Beltrano, 1623, p. 192, citato in L. Priore - N. Cleopazzo, *La chiesa*, cit., p. 177.

Isabel Enciso-Alonso Muñumer, Marina Perruca Gracia

Las capuchinas de Madrid: fundación, vida monástica y espacio conventual

L'ordine delle cappuccine, proveniente da Valencia, si stabilì a Madrid nel 1617 con la fondazione del convento della Concepción de Nuestra Señora. Questo si trovava in Calle Mesón, secondo la mappa di Teixeira, oggi conosciuta come Mesón de Paredes, molto vicino al convento di Santa Catalina de Siena. Nel 1627 si trasferirono nell'attuale Plaza del Conde de Toreno, ma il convento fu poi demolito nel 1979. In questo articolo analizziamo la storia delle monache cappuccine nella fondazione di Madrid, i loro legami con l'aristocrazia locale e la Monarchia, la vita monastica di questo periodo e il loro inserimento nel tessuto urbano di Madrid. L'archivio delle monache cappuccine di Madrid, attualmente conservato nel convento di Granada, ci ha aiutato a far luce sui dettagli di questo oggetto di studio.

The Order of the Capuchins settled in Madrid in 1617, coming from Valencia, with the foundation of the convent of the Conception of Our Lady. This convent was located on "Meson" Street, according to Teixeira's plan, today known as Meson de Paredes, very close to the convent of Santa Catalina de Siena. In 1627, they moved to the current Plaza del Conde de Toreno, but the convent was later demolished in 1979. In this article we analise the trajectory of the Capuchin nuns in their Madrid foundation, their links with the local aristocracy and the Monarchy, the monastic life of this period and their insertion into the urban fabric of Madrid. The archive of the Capuchin nuns of Madrid, nowadays in the convent of Granada, has helped us to shed light on the details of this object of study.

1. *La fundación del convento de capuchinas de Nuestra Señora de la Concepción de Madrid*

1.1. *La historiografía sobre las capuchinas en España*

Los estudios sobre los conventos de las capuchinas, su origen y fundación, la regla que seguían, el ideal de vida, los patrocinadores y su expansión por el mundo son, en la actualidad, relevantes y nutridos. El impulso por dejar memoria de sus aspiraciones y acciones cobró forma desde que la beata María Lon-

go[1] fundó, a mediados del XVI, el primer convento de capuchinas en Nápoles, que sería modelo para otras fundaciones en Italia y España. Estas últimas se vieron favorecidas por el estrecho contacto con Nápoles y Sicilia por su pertenencia a la Monarquía hispánica.

Las primeras fundaciones en España fueron en Granada[2], en 1588, y Barcelona[3], en 1599. El convento catalán nació gracias a los esfuerzos de Ángela Margarita Serafina Prat e Isabel y Ángela Astorch continuaron su labor en Gerona, Valencia, Zaragoza, Manresa, Mataró, Alcira, Castellón y Madrid. El estudio de J.P. Fons, *Historia y vida de la venerable madre Ángela Margarita Serafina, fundadora de religiosas capuchinas en España*[4], publicado en Barcelona, en 1649, es un ejemplo de ese interés por dejar memoria de los logros espirituales de la congregación y de sus inicios[5]. Una historia que se ha ido nutriendo con otros documentos sobre su vida y la de otras fundadoras[6].

[1] G. Boccadamo - A. Luzenberg, *Maria Longo e la Napoli della prima meta del '500,* in «Campania sacra», monografico, XXX, 1999; A. Falanga, *La venerabile Maria Lorenza Longo fondatrice dell'Ospedale "incurabili" e delle Monache Cappuccine di Napoli 1463-1542*, Napoli, Laurenziana, 1991; F.S. Toppi, *Maria Lorenza Longo, donna della Napoli del '500*, Pompei, Pontificio Santuario, 1997; Id., *Maria Lorenza Longo y la obra del Divino Amor en Nápoles*, Mexico, Hermanos Menores Capuchinos, 1989; A.J. De Zuazo y Herrera, *Espejo del amor divino en la vida de la venerable madre sor Maria Villani, religiosa del Sagrado Orden de Predicadores y fundadora del Monasterio del Divino Amor de Nápoles*, Madrid, Imprenta de Juan Garcia Infançon 1692.

[2] M.L. García Valverde, *El Monasterio de Jesús María Desierto de Penitencia de Granada: primera fundación de clarisas capuchinas de Granada*, in *El franciscanismo en Andalucía: San Francisco en la cultura y en la Historia del Arte andaluz*, a cura di M. Peláez del Rosal, Córdoba, Caja Sur, 1999, pp. 350-360; A.T. Fernández Moreno - L. de Carmona Tamariz, *Compendio histórico chronológico de la fundación maravillosa del monasterio de Jesús Maria, de Capuchinas mínimas del Desierto de Penitencia de la ciudad de Granada, sus progresos y vidas admirables de las religiosas que en él han florecido en virtud y santidad,* Madrid, Imprenta de la vidua de Manuel Fernandez, 1768, Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss. 3/60202.

[3] V. Serra De Manresa, *Les clarisses-caputxines a Catalunya i Mallorca: de la fundaciò a la guerra civil (1599-1939)*, Barcelona, Facultat de Teología de Catalunya, 2002.

[4] J.P. Fons, *Historia y vida de la venerable madre Ángela Margarita Serafina, fundadora de religiosas capuchinas en España,* Barcelona, En casa de Maria Dexen viuda, a la baxada de S. Eulalia, 1649.

[5] Las primeras biografías de la fundadora fueron las de I. Astorch, *La vida de mi madre Ángela Margarita Serafina, fundadora de las capuchinas de España (mss) y Pedro Dalmau, Naturaleza y vida de Sor Ángela Serafina,* Barcelona, 1605. En el XVIII, J. Fogueres escribió el *Epítome de la admirable vida de la V.M. Sor Ángela Margarita Serafina, fundadora de religiosas capuchinas de España y de otras de sus primeras hijas*, Barcelona, Imprenta de Francisco Surià, 1743.

[6] S. Puig, *La madre Serafina: breve relación de la maravillosa vida de la venerable Sor Ángela Serafina, fundadora de las monjas capuchinas de España a la luz de los procesos últimamente re-*

Del siglo XVIII proceden las iniciativas de la recopilación de documentos importantes para la historia de las capuchinas, como los *Bullarium* de 1740-1752 y la obra del padre Luis de San Lorenzo, que trabajó en la inconclusa, *Historia cronológica de las Madres Capuchinas: su reforma y fundaciones dentro y fuera de Europa*, cuyos materiales fueron reunidos por el padre Francisco Ajofrin[7].

Desde el punto de vista de las fuentes, a principios del siglo XX, I. Torradeflot Cornet[8] recopiló importantes documentos, en *Crónicas de la Orden de las monjas capuchinas*, editado entre 1907 y 1909, en dos partes, que resulta de gran utilidad. Asimismo, hay contribuciones al estudio de las capuchinas en obras sobre los monjes capuchinos, como en la del padre C. Cargnoni[9], *I Frati capuccini. Documenti e testimonianza del primo secolo,* en edición de Perugia, en 1998.

Más allá de los límites peninsulares, en 1970, el padre Felice da Mareto[10] escribió otra de carácter general sobre *Le cappuccine nel mondo*, por la expansión que tuvieron en España en el XVII, que implicó la presencia creciente en los territorios americanos de la Corona. Posteriormente, L. Iriarte hizo un esfuerzo

mitidos, Barcelona, Luis Gili, 1915; L. Iriarte, *Venerable Ángela Margarita Serafina*, Barcelona, Monasterio de Santa Margarita, 1984; V. Serra de Manresa, *La vida quotidiana de les clarisses caputxines a Catalunya i Mallorca: des de la fundació a les primeres Constitucions Generals (anys 1599-1939*), Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 2002, y Id., *La causa de beatificación de Sor Ángela Serafina Prat, fundadora hispana de las clarisas capuchinas*, in «Memoria ecclesiae», 26, 2005, pp. 528-542. Una visión general y reciente, en R.M. Alabrús, *El sufrimiento de la violencia doméstica y el convento como espacio de libertad: el caso de Sor Ángela Serafina*, in «Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante», 36, 2018, pp. 413-432, y R.M. Alabrús - R. García Cárcel, *La ejemplaridad conventual femenina en Cataluña. Siglos XVII y XVIII*, in «Historia Social», 106, 2023, pp. 3-18. También, sobre otras fundadoras, M.A. Astorch, *Mi camino interior. Relatos autobiográficos. Cuentas de espíritu. Opúsculos espirituales. Cartas*, editado por L. Iriarte, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985; L.I. Zevallos, *Vida y virtudes, favores del cielo, milagros de la V. Madre Sor María Ángela Astorch, religiosa capuchina*, Madrid, En la imprenta de Geronimo Roxo Galiciana, 1733, o V. Peralta, *La venerable Sor María Ángela Astorch*, in «Estudios franciscanos», 22, 1919, pp. 426-445.

[7] BNE, Mss. 3554, cfr. L. Iriarte, *Las Capuchinas, pasado y presente*, Sevilla, Federaciones de la SS. Trinidad y de la Madre de Dios de las Capuchinas de España, 1996, p. 85. Vid., M. de Pobladaura, *Apuntes para la historia de las capuchinas. Un catálogo inédito del siglo XVIII*, in «Estudios Franciscanos», LXXXIV, 1983, pp. 315-337.

[8] I. Torradeflot Cornet, *Crónicas de la Orden de las monjas capuchinas,* Manresa, Domingo Vives, I-II vols., 1907-1909.

[9] C. Cargnoni, *I Frati capuccini. Documenti e testimonianza del primo secolo,* Perugia, Edizioni Frate Indovino, 1998.

[10] F. da Mareto, *Le cappuccine nel mondo (1538-1969). Cenni storici e bibliografici*, Parma, Libreria Francescana, 1970.

de síntesis con su libro, *Las capuchinas. Pasado y presente*, en 1996. Asimismo, N. Baranda Leturio[11] publicó, en 2011, una puesta al día de la bibliografía y fuentes de las capuchinas españolas, en "Fundación y memoria de las capuchinas españolas de la Edad Moderna", en la obra dirigida por G. Zarri[12], *Memoria e comunità femminile: Spagna e Italia, sec. XV- XVII.*

Desde un punto de vista conceptual, la historiografía sobre las capuchinas en España se ha abordado desde diferentes prismas, desde las biografías de las fundadoras, las iniciativas fundacionales, la experiencia de la vida conventual y la espiritualidad. En un marco más amplio, cabe citar los estudios de A. Atienza, como *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*[13], publicado en Madrid, en 2008, entre otros. Todo ello muestra del progresivo interés por descubrir los espacios conventuales como lugares de proyección de poder, influencia y capacidad de acción de las mujeres en el mundo moderno.

Además, tendríamos que añadir otras fuentes de la época, como el *Teatro de las Grandezas de Madrid*, de G. González Dávila, y la *Historia de la villa de Madrid*, con referencias al monasterio de capuchinas, de Jerónimo de la Quintana, ambos del siglo XVII, que son fuentes importantes para el estudio conventual de Madrid, así como el archivo de las capuchinas de Madrid, que se encuentra, desde su supresión en 2006, en el archivo de las capuchinas de Granada[14]. Esta es, sin duda, la fuente más relevante para conocer el funcionamiento del convento, los sucesivos nombramientos de las abadesas y otros oficios, cómo se hacían las visitas, qué monjas entraron en el convento y cuál era su origen y cuál fue su destino.

[11] N. Baranda Leturio, *Fundación y memoria de las capuchinas españolas de la Edad Moderna*, in *Memoria e comunità femminile: Spagna e Italia, sec. XV- XVII*, a cura di G. Zarri, Firenze, 2011, pp. 169-186.

[12] *Memoria e comunità femminile: Spagna e Italia, sec. XV-XVII*, a cura di G. Zarri, Firenze, Firenze University Press, 2011.

[13] A. Atienza, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons Ediciones de Historia, 2008. También, A. Atienza, *El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la Edad Moderna. Perspectivas recientes y algunos retos*, in *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, a cura di E. Serrano Martín, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2013, pp. 89-105.

[14] Queremos agradecer a sor Pilar Montoro, de las madres clarisas capuchinas de Granada, su inestimable ayuda en la consulta de las fuentes del archivo de las capuchinas de Madrid.

2. *La regla de Santa Clara y las fundaciones españolas*

Para nuestro objeto de estudio, la fundación de Madrid de 1618 adolece, no obstante, de limitaciones bibliográficas, ya que carece de monografías como las de Granada, Sevilla o La Coruña[15], a pesar de la importancia de Madrid como corte de la Monarquía y como centro difusor de otras comunidades.

2.1. *El origen de la regla de Santa Clara y las primeras fundaciones en Italia*

La primigenia fundación se debió a santa Clara de Favarone, que creció en espiritualidad junto a san Francisco en la localidad italiana de Asís. La fundación originaria fue paralela al inicio de la orden de padre menores y fue posible gracias a la aprobación pontificia de 1212. Como afirma L. Iriarte, sus ideales «representaba(n) la versión femenina del ideal franciscano», que se estableció sobre la contemplación, la pobreza, la misión de paz y conversión. Con ello, se aspiraba a una vida tranquila y alegre, sencilla, buscando la intimidad con Dios, alejada de las rentas y posesiones y sin jerarquía. Esta pobreza siguió siendo una aspiración de la orden y se plasmó en la regla escrita[16]. Desde fecha temprana, los conventos de clarisas proliferaron en Francia, Inglaterra, Portugal, Italia y España. En ocasiones, con el patrocinio de la familia real, como en Francia, donde obtuvieron la protección de la hermana del rey san Luis. Esta diversidad hizo que en 1263 el papa Urbano IV promulgara una nueva regla para unificar esta vida conventual.

En el siglo XIV, la entrada de damas nobles con cuantiosas dotes, que permitió la distinción de tareas y derechos entre unas y otras, incidió en la relajación de la regla y un nuevo movimiento de renovación interna volvió a hacer prevalecer la sencillez y pobreza en los conventos de Italia, Países Bajos y España. En el siglo XV, fue especialmente importante la reforma de Colette Boyle, que se adoptó, posteriormente, en el monasterio de las Descalzas de Madrid. Esta volvía a inspirarse en la pobreza y obediencia de la primera regla dictada por santa Clara. No se permitían las dotes, las tareas se repartían por igual, las monjas debían hacer

[15] M. López Picher, *Una fundación del siglo XVII en el reino de Galicia. El convento de religiosas capuchinas de La Coruña*, in *La clausura femenina en España,* a cura di F.J. Campos - F. de Sevilla, vol. 1, Madrid, Estudios Superiores del Escorial, 2004, pp. 529-548.

[16] "Forma de vida de la Orden de las hermanas pobres, que instituyó San Francisco", regla de santa Clara aprobada por Inocencio IV el 9 de agosto de 1253, cfr., L. Iriarte, *Las Capuchinas*, cit., p. 10.

todos aquellos trabajos que pudieran hacer sin ayuda externa y no se permitían objetos o prendas de lujo, ni rentas, propiedades o alquileres. Por principio de utilidad, se nombraba una abadesa, pero sin darle más importancia. En los conventos se permitía la lectura.

En el XVI, el concilio de Trento inspiró nuevas reformas. Entre los franciscanos nacieron, entre otros, los descalzos en España y los capuchinos en Italia, que seguían estas consignas de sencillez y pobreza. El papa Clemente VII, en 1528, aprobó la reforma de los capuchinos. En este impulso de renovación se inscribe la acción de la beata María Lorenza Longo, que, procedente de una noble familia catalana, llegó a Nápoles en 1506 con su marido, regente del Consejo de Aragón y de la Cancillería real napolitana. Después de una curación milagrosa y viuda profesó en la orden tercera de san Francisco con 47 años y llevó a cabo la fundación de monjas franciscanas en Nápoles en torno al hospital de los Incurables, en 1535[17]. La fundación no permitía dote, aunque hubo peticiones de damas nobles para profesar en el convento, como en el caso de Vittoria Colonna, marquesa de Pescara. En 1538, la dirección espiritual del monasterio estuvo a cargo de los capuchinos. El estilo de vida debía ser austero y de completa clausura.

Esta labor pronto fue seguida y reconocida en el resto de Italia, España y Europa. Muchas de estas primeras fundaciones de capuchinas se dieron como conversión de comunidades de otras órdenes que adoptaban la regla de santa Clara o a partir de grupos de mujeres que se retiraban a rezar. Así, aunque muchos conventos italianos estuvieron fundados por mujeres de cuna modesta, hubo otros impulsados por los Colonna, Borromeo, Saboya, Farnesio o Medici. Entre ellos, el monasterio del *Corpus Domini* de Roma[18], que fundó Juana de Aragón, duque-

[17] El hospital de los Incurables se fundó el 23 de marzo de 1522 y la bula de Pablo III del 19 de febrero de 1535 permitía fundar junto al Hospital «un monasterio de monjas de la Orden Tercera de San Francisco bajo la regla de Santa Clara». El 4 de septiembre de 1555, Paulo IV redactó otro breve para legitimar esta vida conventual. Y, en 1570, Pío IV otorgaba al hospital las donaciones que llegaran al convento, cfr. ivi, pp. 18-25. El guía espiritual de María Longo fue el teatino san Cayetano y, más tarde, los capuchinos. La beata murió el 21 de diciembre de 1542. Dejó como abadesa a Eustaquia Ayerbe, hermana de la duquesa de Térmoli, Isabel de Ayerbe, que había sido su apoyo y su discípula.

[18] La cuñada de Vittoria Colona, Juana de Aragón, duquesa de Tagliacozzo, viuda de Ascanio Colonna, impulsó, entre 1574 y 1576, con la donación de unos terrenos en el Quirinal, la construcción del monasterio del *Corpus Domini* en Roma con monjas de Nápoles y encomendado al procurador general de los capuchinos, Evangelista de Cannobio. La duquesa era de cofradía del Santísimo Crucifijo de la que dependió el sustento y se erigió según las reglas napolitanas, cfr. ivi, p. 30.

sa de Tagliacozzo, cuñada de Vittoria Colonna y viuda de Ascanio, en 1576. En Milán, san Carlo Borromeo fundó Santa Práxedes y Santa Bárbara[19]. Posteriormente, hubo más fundaciones en Italia[20]. En 1624, nació el monasterio de Turín «con la ayuda de dos damas de la corte […] y con la munificencia del duque de Saboya Carlos Manuel»[21]. El de Parma surgió gracias al duque Ranuccio Farnesio, en 1607. En 1619, Cristina de Lorena, viuda del duque de Medici, fundó el monasterio del Santo Sepulcro. Por último, a mediados de siglo, en 1646, se trasladó el monasterio de Ferrara a un edificio «hecho construir por Ascanio Pío de Saboya y el marqués Guido di Bagno»[22]. Tal proliferación de conventos se explica porque muchas damas nobles se sintieron atraídas «por la fama de austeridad y de retiro que acompañaba a las capuchinas»[23].

2.2. *Las primeras fundaciones en España*

De los ecos italianos surgió en España la fundación del monasterio de Jesús María de Granada, en 1588, que se realizó bajo el impulso de Lucía de Ureña[24], que consiguió las bulas del papa Sixto V de 13 de septiembre y 1 de diciembre de 1587. Más adelante, también logró el apoyo de Clemente VIII en 1592 y la protección del nuncio Domenico Ginnasi en 1600. Esta fue la primera fundación en España. Quizá por ese motivo encontró muchos problemas y a la altura de 1620 «tuvo que defender la legitimidad de su vida austera»[25] ante dos religiosas del convento de Madrid.

[19] En Milán, la fundación del monasterio de capuchinas de Santa Práxedes, se debió a la iniciativa de san Carlo Borromeo por bula de 1578 e inaugurado en 1579, en ivi, p. 32. Otro fue el de Santa Bárbara, de 1585. Y otros fueron impulsadas por su sobrino, Federico Borromeo, arzobispo de Milán (Santa María de Loreto, de 1626, según las pautas de monjas de Santa Práxedes, y Santa María de los Ángeles, de 1655) De Milán surgieron las fundaciones de Brescia, Pavía, Cremona, Parma, Monferrato, Piacenza y Novara, cfr. ivi, p. 33.

[20] En el XVI y principios del XVII, hubo una gran expansión en lugares como Cosenza, Lodi, Venecia (con instructoras de Brescia), Ferrara y Padua (con instructoras de Venecia), Bolonia, Turín (con instructoras de Pavía) y Siena, entre otras.

[21] Ivi, p. 37.

[22] Ivi, p. 38.

[23] Ivi, p. 33.

[24] En 1620, dos monjas viajaron desde Madrid para intentar establecer constituciones comunes en los conventos de capuchinas. Esto se consiguió en 1625. Vid., M.L. García Valverde, *El monasterio de Jesús Maria Desierto de Penitencia de Granada*, cit.

[25] L. Iriarte, *Las Capuchinas*, cit., p. 51.

Un segundo monasterio se fundó en Barcelona, en 1599, gracias a la intercesión de la marquesa de Montesclaros y del apoyo de la reina Margarita de Austria, que estuvo en la ciudad después de su boda en Valencia. La vinculación de la reina Margarita con las capuchinas se extendió a otras fundaciones italianas, ya que ayudó a san Lorenzo de Brindisi[26], en 1609, a construir un nuevo monasterio de santa Clara en Italia, Santa María de los Ángeles, para mejorar las condiciones del antiguo que había fundado el arzobispo Bernardino de Figueroa. La relación del padre capuchino con la reina fue estrecha[27], ya que había sido su confesor en Viena. Además de la reina, otros nobles españoles hicieron donaciones, como Pedro Osorio de Toledo, marqués de Villafranca, que, posteriormente, estaría vinculado a la fundación del convento de capuchinas de Madrid.

El impulso de la fundación del monasterio de Santa Margarita de Barcelona se debió, como hemos dicho, a Ángela Margarita Serafina Prat, que había nacido en Manresa y procedía de una familia humilde. El contacto con los capuchinos le inspiró una vida de retiro y espiritualidad y la idea de fundar un convento, después de quedarse viuda, que estaría dirigido a mujeres sin dote o escasos recursos. Ángela Serafina Prat consiguió, además, el apoyo del nuncio Camilo Gaetani y de su sucesor, el cardenal Ginnasi, que tomó bajo su protección el convento, como había hecho con Granada. La fundación de Barcelona quedó bajo la jurisdicción de la diócesis, según el dictado de Clemente VIII, aunque se había previsto que dependiera de los capuchinos. También, el papa dictaminó que se observara la estricta clausura, como en las constituciones de Nápoles y Roma. El convento catalán contó con el apoyo del rey Felipe III, que atendió los ruegos de la fundadora, y envió cartas a su embajador en Roma «dirigidas al papa Clemente VIII, al gobernador de Milán y al arzobispo de esta ciudad Fe-

[26] Murió en Lisboa, el 22 de julio de 1619. En esta ocasión, San Lorenzo presentó las quejas de los napolitanos frente al virrey Osuna, vid., A. Da Carmignano, *Lorenzo da Brindisi, dottore della chiesa universale*, I- IV vols., Padova, Curia Provinciale del FF. MM. Cappuccini, 1960-1963; A. Da Carmignano, *San Lorenzo de Brindis, Doctor de la Iglesia. Estudio biográfico*, Madrid, Stvdivm, 1959, y C. Da Solesimo, *L'apologetica di S. Loerenzo da Brindisi: originalità*, Roma, Postulazione generale dei Frati Minori Cappuccini, 1959.

[27] El padre Ajofrín afirma que había sido confesor de la reina, que había sido uno de los primeros en instruirle en la fe y que era "afectísima" de los capuchinos, en fray F. de Ajofrín, *Vida, virtudes y milagros del beato Lorenzo de Brindis, general que fue de los PP Capuchinos, fundador de esta santa provincia de Castilla y embaxador dos veces a nuestro católico monarca Felipe Tercero*, Madrid, Por Don Joachin Ibarra, 1784, pp. 393 y 420.

derico Borromeo»[28] para que el convento contase con monjas de Santa Praxedes, ya que se había previsto que vinieran dos o tres monjas de Granada, pero este viaje no se había producido. Tampoco llegaron las monjas de Milán, pero con los apoyos del rey, de los círculos nobiliarios, del nuncio y del obispo Coloma, la empresa tuvo éxito.

Este primer convento en Cataluña no sería el último en la Corona de Aragón, ya que pronto las capuchinas estuvieron presentes en Gerona (1609), Valencia (1609) y Zaragoza (1614), más tarde, también en Manresa (1638) y Mataró (1730)

El 24 de diciembre de 1608 murió sor Ángela Serafina, que tenía en mente estos proyectos, aunque no los viera concluidos. En 1609, se inauguró el de Gerona, que fue un proyecto personal. Ese mismo año, también el de Valencia, aunque por iniciativa del patriarca Juan de Ribera y la nueva abadesa, sor Catalina de Lara, que fue una de sus cinco fundadoras. Este monasterio «estaba llamad[o] a proliferar espléndidamente»[29], en palabras de L. Iriarte. El convento de Valencia sería la matriz de la fundación posterior de Madrid.

Por otra parte, la expansión de las capuchinas y su presencia en Madrid está ligada al crecimiento de los capuchinos en Castilla, ya que, justo ese año de 1609, el provincial de Valencia, fray Serafín de Polizzi, acometía la fundación del convento de capuchinos en Madrid, con la ayuda de fray Gerónimo de Castelferreti, general de la orden, que llegó con trece religiosos para llevar a cabo el proyecto.

Los capuchinos encontraron, en principio, la oposición de otras órdenes religiosas, aunque, finalmente, obtendrían el favor del rey y del duque de Lerma. Otros nobles les apoyaron, como el marqués de Santa Cruz y el marqués de Povar, y habían intentado aproximarse al conde de Miranda. La presencia en la corte de fray Lorenzo de Brindisi, con tanta influencia sobre los reyes, especialmente sobre la reina, como hemos dicho, les fue favorable[30] e «hizo que se allanaran los obstáculos y se autorizase la fundación»[31].

Según Gil González Dávila, el duque de Lerma fue el fundador del convento de San Antonio del Prado. Los religiosos tomaron posesión el 12 de noviembre de 1609, aunque el cardenal Borja puso la primera piedra en 1612[32] y el nuncio An-

[28] L. Iriarte, *Las Capuchinas*, cit., p. 53.
[29] Ivi, p. 56.
[30] Fray F. de Ajofrín, *Vida, virtudes y milagros del beato Lorenzo de Brindis*, cit., p. 413.
[31] J. Urrea, *Los capuchinos del Prado*, cit., p. 72.
[32] En abril, en G. González Dávila, *Teatro de las Grandezas*, cit., p. 274. El 2 de febrero, en J. Urrea, *Los capuchinos del Prado*, cit., p. 74.

tonio Carafa ofició la primera misa[33]. Lerma quiso «que en Alemania conociesen lo mucho que España estima los religiosos de este hábito»[34], sobre todo, después de algunas disposiciones que se tomaron allí en su contra por «sus oraciones, consejos, disputas y sermones», que «deshacían sus disparates»[35]. Este convento fue «el primero que tuvo la religión en Castilla»[36].

Pero no sólo el duque de Lerma protegió la orden, Felipe III «mandó edificar el convento real del Pardo de religiosos capuchinos», de Nuestra Señora de los Ángeles, en 1613. Se tomó posesión el 17 de enero de 1613 con el rey presente y se dio inicio el 13 de febrero de 1613 con la primera piedra que puso fray Diego de Guzmán, capellán de Su Majestad, con el rey, las infantas y fray Serafín de Polizzi, «que se halló presente con los religiosos del convento»[37].

En el caso femenino, el convento de Barcelona ya había contado con el apoyo de la reina Margarita y del rey, en 1599, y se buscaría, posteriormente, la colaboración entre los círculos cortesanos y eclesiásticos para una nueva fundación en Madrid.

Sor Catalina de Lara, que era del círculo estrecho de sor Ángela Serafina Prat y que había estado involucrada en otras fundaciones, especialmente en la de Valencia, fue la primera abadesa de Madrid. Era natural de Granada y se había movido en el ámbito italiano y valenciano, ya que, aunque noble, la escasez de dinero hizo que entrara al servicio de la duquesa de Maqueda antes de ser religiosa. Por tanto, estaba habituada a la vida de Palacio. Se casó y tuvo un hijo capuchino, que tenía relación con las capuchinas y con sor Ángela Serafina. Catalina se quedó viuda y quiso entrar en el convento, aunque la duquesa le pidió que permaneciera a su lado cuando su marido fue nombrado virrey de Sicilia. La duquesa se quedó viuda en 1601 y regresaron en 1602. Después de acompañar a la duquesa a sus estados, Catalina de Lara ingresó en el convento de Barcelona, en 1603, a los 51 años. En 1604 tomó los hábitos de mano de sor Ángela Serafina. En Barcelona, fue tornera y vicaria y se convirtió en abadesa a la muerte de sor Ángela Serafina. De ella se decía que «su humildad y llaneza era singular, como si jamás supiera de Palacios y cortesías»[38] y le gustaba encargarse de la cocina. Para el padre Gil era «muy fer-

[33] G. González Dávila, *Teatro de las Grandezas*, cit., p. 273.
[34] Ivi, p. 274.
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*
[37] Ivi, p. 58.
[38] Cfr. I. Torradeflot y Cornet, *Cronicas de la Orden*, cit., t. II, p. 152.

vorosa, muy devota, muy firme en los buenos propósitos y amiga de gran recogimiento»[39]. También, «razonaba muy bien y hablaba con mucha propiedad»[40]. Era, según el padre Fons, «de ingenio agudo, de memoria feliz y aventajado juicio»[41]. Su confesor, el padre Gil, que lo era también de los duques de Maqueda, opinaba que «era doña Catalina dama muy devota…, matrona de gran gobierno, y así le tenía encomendado la duquesa el de toda su Casa; de gran honestidad y recogimiento, y por eso era custodia de todas las dueñas y criadas. Su fidelidad era no menor»[42] y así su caridad, ya que promovía el cuidado de enfermos y necesitados. Mujer, por tanto, de virtud, que sabía gobernar una Casa y un convento.

Después de fundar Valencia, sor Catalina de Lara con otras monjas acudió a Madrid, en 1618, y asumió el liderazgo. Allí defendió la pobreza cuando se negó a aceptar las rentas asociadas al patronato, porque «con ello, las que fundaban la casa tenían designios muy ajenos de su institución». Por tanto, «a todo se opuso la valerosa prelada, hasta renunciar la fundación y dejar vacía la casa adonde las fundadoras las habían puesto»[43]. Sor Catalina, a pesar de las dificultades, tenía buen ánimo y alentaba a las demás.

Catalina de Lara fue la que se trasladó a Madrid e impulsó la fundación, pero la decisión partió de Isabel Astorch, que se convirtió en abadesa del convento de Barcelona en 1613. Isabel Astorch había sido maestra de novicias y secretaria de sor Ángela Serafina. Por tanto, las más estrechas colaboradoras de sor Ángela fueron las que hicieron posible la fundación madrileña y el inicio de la expansión por Castilla.

2.3. *La fundación en Madrid (1618)*

2.3.1. Las fundadoras y las embajadas a la corte

En 1614, se fundó el convento de Alcira con el traslado de algunas monjas procedentes de Valencia[44]. Y, en 1618, se produjo la fundación de Madrid, también, con monjas de Valencia. Según I. Torradeflot y Cornet, esta fundación

[39] Cfr. ivi, p. 153.
[40] Cfr. ivi, pp. 154 y 155.
[41] Cfr. ivi, p. 145.
[42] Es opinión de su confesor el padre Gil, que recoge el padre Fons, cfr. ivi, pp. 145 y 146.
[43] Cfr. ivi, p. 157.
[44] Por iniciativa de Emerenciana Cupons o Copones y del sacerdote fundador Francisco Giner. De ahí surgió el de Castellón (1693) bajo el impulso del sacerdote Enrique Perellós y Rocafull, cfr. *ibid.*

tuvo sus dificultades, aunque era un proyecto ansiado inicialmente por la abadesa Isabel Astorch. En 1614, esta «juzgó sería medio muy importante para este fin, el haber convento de capuchinas en la Corte de los católicos reyes». De esta forma, «con licencia de su prelado y consejo de sus discretas» escribió al nuncio, Antonio Caetani, arzobispo de Capua, y a Vittoria Colonna, duquesa de Medina de Rioseco, «y á otras personas de calidad, suplicándoles lá avisasen y aconsejasen, si había disposición en Madrid para tratar de la fundación» y la favoreciesen, si la hubiera[45]. Por tanto, el proceso inicial comenzaba con la «voluntad de fundación», pero era necesario involucrar «a muchos agentes de intereses contrapuestos y para el que es necesario concitar numerosas voluntades»[46]. En esta ocasión, los contactos con el nuncio y Vittoria Colonna fueron esenciales para lograr el objetivo. La duquesa de Terranova y Vittoria Colonna, viuda del Almirante de Castilla, ya habían favorecido, desde 1609, la presencia de padres capuchinos en Madrid. En el caso de Vittoria se trataba de seguir el ejemplo familiar, «conservando el afecto a los capuchinos, que había heredado de su Excelentísima Casa de Colonna, tan favorecedora de esta Orden en Italia»[47]. Por tanto, también apoyó a las capuchinas.

El 15 de julio de 1614, el nuncio escribía a Isabel Astorch ofreciéndole su apoyo: «abrazaré con grandes veras cualquier ocasión que se ofreciere para erigir en esta corte un monasterio de esta Orden, conforme el deseo de V.R»[48]. Lo mismo hacía la duquesa con el deseo de colaborar en la expansión de la orden en Castilla y las tierras de su hijo, el Almirante. El obispo de Barcelona, Luis Sans, en acuerdo con Isabel Astorch, enviaron al confesor de las capuchinas, Lorenzo Careta, como embajador a la corte para presentar la petición al rey. El sacerdote llegó a Madrid el 23 de mayo de 1615. El rey escuchó los pormenores y remitió la cuestión al Consejo. También, el capuchino entregó cartas a la marquesa de Villafranca, que se comprometió a obtener la licencia del Consejo a través de su confesor. Esta negociación duró alrededor de un año, ya que los consejeros no mostraron unanimidad en sus opiniones. Para algunos, no era algo necesario, ya que había suficientes conventos en Madrid. Para otros, podrían resultar «moles-

[45] I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., t. II., p. 128.

[46] N. Baranda Leturio, *Fundación y memoria en las capuchinas españolas de la Edad Moderna,* in *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII*, a cura di G. Zarri - N. Baranda, Firenze University Press-UNED, 2011, p. 169

[47] Fray F. de Ajofrín, *Vida, virtudes y milagros del beato Lorenzo de Brindis*, cit., p. 420.

[48] I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., p. 128.

tas a los devotos», con su voto de pobreza, o caer en la necesidad por la falta de medios económicos con los que mantenerse.

Jerónimo de la Quintana señaló en 1629 que esta crítica se debía «por ser su regla tan apretada, q[ue] no podran tener renta, ni llevar dote las q[ue] entrassen para su suste[n]to»[49].

Esto estaba relacionado con el debate que surgió en el siglo XVII a consecuencia de la aparición de nuevas órdenes derivadas de la reforma tridentina y cuya «época de crecimiento más intenso abarca el último tercio del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII»[50]. Como ha señalado A. Cámara, esto supuso falta de espacio en las ciudades en las que establecerse las nuevas órdenes y llevó a Fernández de Navarrete a señalar en 1626 en su obra *Conservación de monarquías* que «el perjuicio venía de que, disminuyéndose tanto el estado secular, se enflaquecen y enervan las fuerças temporales, que son tan necesarias a la conservación de todo el cuerpo de la monarquía»[51]. También para esta autora, la opinión de Fernández Navarrete suponía un ejemplo de la magnitud del problema que supuso la proliferación de órdenes en el reinado de Felipe III y que califica de «problema para el Estado», como también decían los arbitristas de la época[52].

Esta opinión se reflejó en las Cortes de Castilla de 1617, que se «opusieron a autorizar nuevas fundaciones»[53], siendo mayor la oposición a las fundaciones femeninas que masculinas.

Sin embargo, las capuchinas encontraron la solución en quien por aquel entonces tenía la llave de la Monarquía, el duque de Lerma, y ofrecieron «el patronazgo deste monesterio a un criado de un privado de aquella Monarquia el qual se dio tan buena maña, que convito alc[an]çar la lice[n]cia del Consejo, acudiendo tambien con alguna limosna para disponer la casa»[54]. Este fue Leonardo

[49] J. De la Quintana, *Capitulo CX Monestero de la Concepcion de N Senora de monjas Capuchinas*, in *A la muy antigua, noble y coronada Villa de Madrid: historia de su antiguedad, nobleza y grandeza,* Madrid, Imprenta del Reino, 1629, c. 440r (esta fuente aparece citada ya en A. Cámara Muñoz, *Arquitectura y sociedad en el Siglo de Oro. Idea, traza y edificio,* Madrid, El Arquero, 1990, p. 108).

[50] A. Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970, vol. II, p. 77 citado en A. Cámara Muñoz, *Arquitectura y sociedad*, cit., p. 105.

[51] Fernández Navarrete, p. 285, citado en A. Cámara Muñoz, *Arquitectura y sociedad*, cit., p. 106.

[52] A. Cámara Muñoz, *Arquitectura y sociedad*, cit., p. 107.

[53] *Ibid.*

[54] J. De la Quintana, *Capitulo CX*, cit., c. 440r.

Gutiérrez de Bonilla, gentilhombre de Palacio en la Casa de Borgoña o Acroy y Gentilhombre del duque de Lerma.

De esta forma, el 20 de febrero de 1617,

> ante mi el Esc[criban]o y testigo parecieron presentes de la una parte los señores Leonardo Gutierrez de Bonilla [añade en el margen: gentilhombre de palacio en la Casa de Borgoña] Acroy y de S[u] M[ajestad] y Gentilhombre de camara del Exc[elentisim]o S[eño]r Duque de Lerma y Doña Ana Ladron de Guevara su muger, con licencia autoridad y espreso consentimiento que ante todas cosas la dicha señora D[oña] Ana Ladron de Guevara a el dicho D[on] Leonardo Gutierrez su marido para otorgar esta escritura y su merced se la concedio y se obligo de no la revocar y la dicha S[eño]ra Doña Ana la acepto y de la otra la S[eño]ra Doña Luisa de Mallea viuda de Cristobal Diaz y dijeron que por cuanto la dicha S[eño]ra Doña Luisa de Mallea siempre tubo y tiene voluntad de fundar en servicio de Dios Nuestro Señor y de la Virgen Santisima su madre y Señora Nuestra, en esta Villa de Madrid un Monasterio de Monjas Profesas franciscanas capuchinas que tengan por nombre el Monasterio de Nuestra Señora de la advocacion de las Capuchinas».[55]

Por tanto, todas las objeciones no impidieron que, finalmente, consiguieran la licencia fundacional, «aunque con una condición que borraba todo el favor», con la concesión de «facultad para que se hiciese el convento, pero con renta para el sustento de las religiosas»[56]. Sor Victoria Fábregas, que había sucedido a Isabel Astorch, suplicó al nuncio, arzobispo de Capua, «saliese á la defensa del muro de la pobreza, y no permitiese que tan á los principios se desmantelase el edificio de su instituto, aceptando fundaciones con renta»[57]. El nuncio así lo hizo.

Además de este apoyo, las capuchinas encontraron el respaldo del duque de Lerma y su círculo, como habían tenido los capuchinos. En especial, el arzobispo de Toledo, tío del duque, era el que tenía la última palabra[58]. También resultaron provechosos, como hemos dicho, los contactos con nobles vinculados a Italia, como los Colonna y los Toledo. Es decir, se necesitaba la aprobación de los sectores eclesiásticos, regios y nobiliarios más influyentes.

[55] *Copia de la escritura fundación del patronato del Monasterio de Monjas Capuchinas de esta Corte,* 1617-1901, Archivo Municipal de Madrid (AMM), Ms. 642.
[56] I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., p. 130.
[57] *Ibid.*
[58] *Ibid.*

Isabel Astorch murió en 1616, pero el proyecto de fundación del convento siguió adelante. Con la licencia del rey y el arzobispo, «parte de los que deseaban la fundación» mandaron una embajada a Barcelona para pedir algunas religiosas que viajasen a Madrid. Sin embargo, en Barcelona, «no viendo carta ni firma alguna del nuncio ni del arzobispo de Toledo»[59], quisieron esperar a que estas llegasen, porque no querían ir a Madrid y «exponerse á un desaire» y que «no fuesen recibidas». Por ello, se acudió al convento de Valencia a «probar ventura» para pedir cuatro monjas a la abadesa. De allí salieron para fundar Madrid: Catalina de Lara, Emerenciana Copones, Luisa Francisca de Peralta, Victoria Josefa de Escalona y María Francisca[60], que tendrían una gran influencia en el desarrollo de las próximas décadas del convento y en su futura expansión.

Al llegar a Madrid «no estaba la casa en talle que pudiesen morar en ella» y tuvieron que quedarse en el Real Convento de las Descalzas de San Francisco, «por haberlo pedido así la Sereníssima Infanta Sor Margarita de Austria»[61]. La entrada en clausura se produjo el 6 de mayo de 1618, «acompañadas de las señoras duquesa de Maqueda y marquesa de Astorga»[62], en un edificio provisional del que se trasladarían posteriormente hasta lograr su emplazamiento definitivo en 1655.

Gran parte del éxito se debió, también, a sor Catalina de Lara, que, con su ejemplo,

> quedaban todos admirados y satisfechos de su caudal […]. Por ella y su santa vida se acreditó no poco la nueva religión de las capuchinas, porque a mas de que muchas señoras y princesas gustaban de tratar con ella algún trato, por lo mucho que experimentaban de provecho en su espíritu por su trato tan fervoroso y devoto, se aficionaron algunas otras señoras al instituto, y le abrazaron con edificaciones de la Corte[63].

2.3.2. La creación del Patronato

En la creación del Patronato estuvieron implicados, además del ya mencionado Leonardo Gutierrez Bonilla, su mujer, Ana Ladrón de Guevara, quienes quedaron con el derecho de patronazgo del convento e iglesia para ellos y «para sus

[59] Ivi, p. 131.
[60] Ivi, p. 132.
[61] Ivi, p. 135.
[62] Ivi, p. 132.
[63] Cfr. I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., p. 157.

hijos y descendientes legitimos se Dios fuere servido darselos en este matrimonio […] descendiendo por linea recta de varon prefiriendo siempre el mayor al menor y el varon a la hembra»[64]. Si, por el contrario, estos no tuvieren hijos, sucederían «el hijo o la hija de otro matrimonio que subcediere en los bienes del dicho señor Leonardo Gutierrez o quien el dicho Señor Leonardo Gutierrez señalare»[65]. En caso de que estos no pudiesen, sucedería el sobrino de Ana Ladrón de Guevara, Martín Ladrón de Guevara y, si este tampoco pudiera,

> quieren y es su voluntad subceda en el dicho patronazgo y en todas las cosas a ella anejas y pertenecientes el Exc[elentisi]mo S[eño]r Don Francisco de Roxas y Sandoval Duque de Lerma su señor […] perpetuamente para siempre jamas esto en consideracion del mucho amor y voluntad que los dichos Patronos tienen a S[u] E[xcelencia] y a su casa y a las muchas mercedes que de su mano han recibido[66].

Sin embargo, fue doña Luisa de Mallea, quien cedió «casas suyas proprias en la calle del Meson de Paredes» para la fundación del convento, por lo que fue quien se instituyó como fundadora. Estas casas, donde tuvo su primer emplazamiento el convento, lindaban con «las casas horno de Maria de Villanueva y por la otra parte con casas de Maria de Garay, y por delante la Calle publica»[67]. De este modo, Luisa de Mallea quedaba con el título de fundadora de la Iglesia y el convento, pero «desiste y aparta de cualquier derecho que tiene o podra tener a el dicho patronazgo como fundadora del dicho convento y todo lo transfiere y renuncia en los dichos Señores»[68].

Ana Ladrón de Guevara, además, dotó al monasterio con alguna renta y limosnas, porque Luisa de Mallea no podía hacerse cargo. Estas consistieron en una donación de 2500 ducados como limosna a la sacristía y enfermería, con licencia de su marido, aunque «ha de ser visto dado i consignado de bienes propios de la dicha S[eño]ra» y que le fueron descontados de la parte de su dote de la que podía disponer[69]. De estos, 1000 ducados provenían de rentas y bienes

[64] *Copia de la escritura fundación del patronato del Monasterio de Monjas Capuchinas de esta Corte,* 1617-1901, AMM, Ms. 642, c. 3r.
[65] Ivi, c. 3v.
[66] *Ibid.*
[67] Ivi, c. 2r.
[68] Ivi, c. 4v.
[69] Ivi, c. 8v.

que su marido Leonardo tenía en Chinchón, arrendando «huertas olibares o casas»; otros 1000 ducados provenían de «otro censo» en vecinos de Guadalajara «que esta fundado sobre casas tierras y olibares» en esa misma ciudad; y los últimos 500 ducados provenían de una venta del oficio de escribano de número que Ana Ladrón de Guevara hizo en Felipe Sánchez de Arribas en noviembre de 1615[70]. A ello se sumó también «por mayor aumento de limosna de la dicha sacristia i enfermeria», unas casas que Leonardo Gutiérrez «tiene en la dicha Villa de Chinchon en la plaza publica de ella que aludían por la parte de atrás con la Yglesia Mayor nueva de la dicha villa y por delante en la dicha plaza publica que valen mas de mil ducados»[71], y unos olivares «dentro del pago del camino de Villaconejos que valen mas de cuatrocientos ducados». Todo ello, se especificaba, sin que las monjas «puedan vender tocar ni cambiar ni en manera alguna enagenar»[72].

De este modo, teniendo espacio y rentas, suplicaban en la escritura del patronato al «Ill[ustrisi]mo Señor D. Bernardo de Rojas y Sandoval Cardona Arzobispo de Toledo privado de las Españas y su Su Ill[ustrisi]ma se servire de conceder licencia y facultad para la dicha fundacion»[73].

Sin embargo, esto solo podría empezar a cobrarse «desde el dia que tubiere su dia la fundacion del dicho Monasterio en adelante y que haya monjas en el y no antes»[74], momento en el que los patronos dejarían de ser los dueños y la cesión se vería efectuada. En contraprestación, los patronos quedaban obligados

> a tener siempre en pie a su costa reparada la dicha capilla mayor con los reparos que fueren necesarios y tras legarlos siempre que fuere conveniente a su costa y no a la del dicho convento[75].

En virtud de esta escritura, Luisa de Mallea quedaba obligada a ceder sus casas y las que cercanas a ellas se comprasen «para las dichas monjas con Yglesia que tenga su capilla Mayor y altares colaterales sacristia y todo lo demas

[70] Ivi, cc. 4v-5r.
[71] Ivi, c. 5v.
[72] *Ibid.*
[73] Ivi, c. 2r.
[74] Ivi, c. 6r.
[75] Ivi, c. 7v.

que fuere necesario a su costa para que decentemente se pueda decir misa»[76]. Para ello volvían nuevamente a pedir ayuda al cardenal de Toledo «o los de su consejo den licencia para que en ella se pueda decir misa y celebrar los divinos oficios»[77].

Ana Ladrón de Guevara y su marido, sin embargo, no quedaban obligados «de dar cosa alguna mas de lo que fuere su voluntad […] sin que a ello puedan ser compelidos por justicia»[78]. Asimismo, debían ser enterrados en la iglesia del monasterio, para lo que debían sufragar una bóveda bajo el altar mayor «o en la parte y lugar que en ella le pareciere mas conveniente»[79]. También «a costa de la dicha Señora Dª Luisa» habrá que construir en la capilla mayor un balcón y celosía para que los patronos «oigan los divinos oficios»[80]. En relación con esto, las misas que tuviesen lugar en la iglesia del monasterio debían ser, perpetuamente, «por la yntencion de los d[ic]hos señores Leonardo Gutierrez y dona Ana de guebara su mug[e]r» y por quienes les sucedieren en el patronato.

Por último, además de la capilla, los patronos quedaron con dos privilegios más en relación con las monjas. El primero es que si la hija del primer matrimonio de Leonardo Gutiérrez, Margarita Gutiérrez de Figueroa, quisiera entrar por monja en el monasterio «en el han de ser obligadas las dichas Señora Dª Luisa de Mallea y las demas monjas que fueren en el dicho convento a la recibir» aunque, al igual que el resto de monjas, esta entraría sin limosna aunque su padre sea patrono del monasterio[81].

El matrimonio y sus sucesores se reservaban la elección y nombramiento de cuatro monjas «sin que paguen por dote entrada y velo ni en otra manera cosa alguna» y siempre que una de estas falleciese, serían los patronos quienes las elegirían «sin pagar cosa alguna y siempre perpetuamente»[82]. Sin embargo, por una adenda a la escritura, de 9 de marzo de 1617,

> los d[ic]hos señores […] por si e por los demas patronos que adelante subçedieren renuncian el derecho que por la d[ic]ha escrip[tur]ª tienen en quanto ala presentacion

[76] Ivi, cc. 2v-3r.
[77] Ivi, c. 3r.
[78] *Ibid.*
[79] Ivi, c. 4r.
[80] Ivi, cc. 4r-v.
[81] Ivi, c. 7v.
[82] Ivi, c. 8r.

perpetura de tres monxas de las d[ic]has quattro de manera que solo les a de quedar una monxa perpetua de presentacion[83].

Nombraron, en virtud de esta adenda, a Juliana Muñoz Sueriada, pero, de acuerdo con la escritura anterior, también a Margarita Gutiérrez de Figueroa, hija de Leonardo Gutiérrez.

Por último, se señalaba que la responsable de traer las bulas papales sería Luisa de Mallea, y no los patronos. La fundadora debería costear estos gastos, así como la confirmación «desta relixion por ser nueba en castilla como del conbento fundaçion y patronazgo»[84].

Esta situación de fundadora duró poco, ya que, pocos días después del traslado de las monjas a estas casas, «resolvieron las Madres, después de muchos debates y trabajos, pasarse á otra casa, renunciando lá que tenían á la fundadora y ella á la obligación de serlo»[85].

3. *La vida monástica en el convento de Madrid*

3.1. *Funcionamiento interno, oficios y sociografía de las monjas*

La organización interna del convento, con vocación de unión fraterna, constaba de nombramientos que se realizaban cada tres años con una ceremonia en la que llegaba al convento el visitador, por orden del gobernador del arzobispado, ya que el convento dependía de la diócesis toledana, y se procedía a la votación en secreto y ante notario de los oficios principales, tal y como consta en el *Libro de la Fundación* y *Libro de monjas* del archivo de capuchinas de Madrid.

Las primeras elecciones se celebraron el 21 de marzo de 1618. Esto implicaba la votación de los principales oficios, como recoge el visitador del arzobispado de Toledo, el doctor Pedro Zapata, a instancia del cardenal Bernardo de Rojas y Sandoval. Sor Catalina de Lara fue elegida abadesa, sor Emerenciana Copones fue nombrada vicaria y maestra de novicias; sor Victoria Josepha de Escalona tornera mayor, discreta y secretaria y sor Luisa Francisca de Peralta, segunda tor-

[83] *Escritura adicional al patronato de la orden de las religiosas Capuchinas de Madrid de fecha 20 de febrero de 1617 y esta de 9 de marzo del mismo año,* AMM, Ms. 658, cc. 48v-49r.
[84] Ivi, cc. 49v-50r.
[85] I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., p. 133.

nera, discreta y sacristana. Por último, sor María Francisca de Escalona «quedó con cargo de enfermería y ropería y otras cosas»[86].

En los meses de verano, se fueron incorporando novicias, como sor María Manuela[87], de 33 años, de Toledo, viuda de un escribano y aposentador del Consejo de Aragón; sor María Baptista de Avia[88], de 25 años, de Palencia, o sor María Isabel de Porras[89], cuyos padres eran de Lucena. También ingresaron sor Buenaventura de Maturana[90], hija de Juan de Maturana y de doña Magdalena de Mendoza, que tenía 29 años, y sor Inés Gutiérrez[91]. En otoño, entraron Josepha Lucía de Valcázar y Sotomayor[92], del círculo de Lerma; Catalina María de Bustamante[93], de padres vallisoletanos; Margarita de Montalbán[94], de Villaviciosa, y

[86] *Abadesas, vicarias y demás officialas que son y por tiempo fueren en este convento de las capuchinas de Madrid, 1618*, en *Monasterio de MM. Clarisas Capuchinas Convento de San Antón (Granada) 1618- 1726 Libro de la Fundación del Convento (con elecciones de cargos, licencias, profesiones y defunciones de las religiosas)*, Archivo Clarisas Capuchinas de Granada (ACCGr), Leg. 1, p. 1., que contiene el *Libro de las monxas capuchinas que fundaron este convento de la Purissima Concepción de Nuestra Señora que son de la primera regla de la gloriosa virgen S. Clara religión y habito capuchino del seraphico P.S. Francisco, Contiene la fundación desta casa de Madrid, las entradas de las novicias y las profesiones que en ellas se hacen. Comenzóse la fundación y este libro año de mil y seiscientos y diez y ocho, siendo summo Pontifice nuestro muy sancto Padre Papa paulo V y reinando en Hespaña Don Philippe III, sea todo a gloria de Dios nuestro Señor, y de nuestra Señora la Virgen Maria su madre y a honra de nuestros señores patrones y de toda la Yglesia thriumphante y utilidad de la militante, amén*, s.f. Y *Monasterio de la Inmaculada Concepción*, ACCGr, Leg. 14, pp. 1-20.

[87] El 10 de junio de 1618, entró en el convento sor María Manuela, de Toledo, en "Licençias y profesiones", *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f. Vid. Annesso, Tavola 2.

[88] El 24 de junio de 1618 tomó el hábito sor María Baptista de Avia y fue monja profesa once meses después, en "Licençias y profesiones", *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f. Vid. Annesso, Tavola 2.

[89] El 3 de julio entró sor María Isabel de Porras, de 30 años, profesa en el convento también al cabo de once meses, "Licençias y profesiones", *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f. Vid. Annesso, Tavola 2.

[90] *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f.

[91] El 12 de julio se incorporó sor Buenaventura de Maturana y el 20 de julio sor Inés Gutiérrez. Esta era hija de Gonzalo Gutiérrez de Sarabia y de Inés de Velasco, en *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f. Vid. Annesso, Tavola 2.

[92] El 8 de septiembre tomó los hábitos. Era de Monforte de Lemos y el sobrino de Lerma, conde de Lemos, era de allí, *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f. Vid. Annesso, Tavola 2.

[93] El mismo día entró sor María Catalina de Bustamante, doña Ana "en el siglo", *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f. Vid. Annesso, Tavola 2.

[94] El 17 de septiembre entró sor Margarita de Montalbán, *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f. Vid. Annesso, Tavola 2.

Francisca de Abreo[95], que era portuguesa. En 1618 hubo en total 11 admisiones[96]. Esto supuso un gran avance en la fundación. Algunas de las nuevas ocuparían cargos más adelante[97]. En 1619 entró sor Ana Gómez, de Villarrubia[98], que sería elegida cocinera en varias ocasiones[99]. Por tanto, ya había 17[100] monjas.

Para ser profesa, se pasaba un año de noviciado y la ceremonia para entrar se hacía después de un juramento, la señal de la cruz, se debía contestar a unas preguntas sobre nombre y origen y manifestar plena libertad para entrar en el convento, acatar los votos (clausura, obediencia, castidad y pobreza) y renunciar a la legítima.

Estos tres primeros años, de 1618 a 1620, fueron un periodo de expansión, con jóvenes que procedían de Castilla, Andalucía, País Vasco, Galicia y Portugal[101]. Algunas eran del círculo de Lerma, eran viudas o pertenecían a la nobleza o grupos medios de la burocracia. También se incorporaron legas[102] y otras que hicieron profesión de fe en 1620, como sor María Inés de Carranza[103].

Sin embargo, algo vino a entristecer la buena marcha de la fundación. El 10 de enero de 1621 murió la abadesa Catalina de Lara. Como había hecho a lo largo de su vida, esta dama y monja «flaca y pequeña de cuerpo, pero de grande espíritu valor», «gobernó algún tiempo aquel convento con gran ejemplo y religión». Y su muerte fue «sumamente sentida en la corte»[104]. Pocos días después, se hicieron las elecciones ante el vicario general de Madrid, Diego Vela, y Simón Giménez Cortes, notario, para tomar cuenta de todo. No hubo sorpresa cuando

[95] Por último, el 4 de octubre entró sor Francisca de Abreo, *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f. Vid. Annesso, Tavola 2.

[96] Vid. Annesso, Tavola 2. Se suman en este periodo Antonia de Arenzana, que aparece como discreta en 1621, y consta una Francisca de Esteban que murió en 1628.

[97] Como en 1621, que sor María Catalina Bustamante fue elegida sacristana, sor María Manuel de Mena secretaria o María Baptista de Avia segunda tornera.

[98] Entró el 17 de noviembre y era hija de Mateo de Pedrazo y Teresa de Villa Real, vid. Annesso, Tavola 2.

[99] En 1621, 1627, 1629 y 1631.

[100] Vid. Annesso, Tavola 2.

[101] Concretamente, Toledo, Palencia, Lucena, Vitoria, Espinosa de los Monteros, Monforte de Lemos, Valladolid o Lisboa.

[102] Francisca Díaz (lega), era refitolera en 1621 y murió en 1626. Por otro lado, Mariana de Cabrera (lega) aparece como ayudante de enfermera y ropera de sor Francisca de Escalona en 1621.

[103] En *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f. Vid. Annesso, Tavola 2. Aparece como segunda tornera en 1632.

[104] Cfr. I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., pp. 158 e 159.

a los 46 años fue elegida sor Emerenciana Copones por abadesa. Era catalana, de orígenes nobles, ya que Felipe III en su viaje a Barcelona se hospedó en casa de su padre, y había seguido las enseñanzas de sor Ángela Serafina en los primeros años de clausura. Sor Emerenciana tuvo gran influencia en la orden con un importante cometido, como maestra de novicias y vicaria en Barcelona y Valencia, abadesa en Alcira y vicaria (1618, 1624, 1631), maestra de novicias (1618, 1627) y abadesa (1628)[105] en Madrid. Asimismo, estuvo pendiente de la regla, porque en Valencia fomentó el cambio de constituciones para volver al ayuno y viajaría a Granada para intentar unificar la regla, aunque las monjas granadinas no aceptaron los cambios. Y fundó el convento de Toledo, en 1632, donde moriría en 1650[106].

Una vez elegida, las monjas debían mostrarle obediencia de rodillas, besándole la mano. Prosiguieron las votaciones y sor Josepha Victoria de Escalona, con 32 años, se convirtió en vicaria y maestra de novicias, sor Luisa Francisca de Peralta, con 30, en tornera mayor y se escogieron ocho discretas[107]. Por su parte, sor María Baptista de Avia fue segunda tornera, sor María de Mena secretaria y Maria Catalina de Bustamante sacristana. Sor María Francisca de Escalona siguió siendo enfermera y ropera y tenía como ayudante a sor Mariana de Cabrera. Sor Francisca Díaz fue refitolera[108] y sor Ana Gómez Porsciero cocinera[109]. Todo ello, en presencia de Juan Sáenz Pontido, confesor y capellán mayor del convento. Es decir, hubo nuevos oficios, distinción entre secretaria y sacristana, aumentaron las discretas y ahora la enfermera tenía ayudante. En tan solo tres años, las monjas con oficio pasaron de cinco a once, es decir, más del doble. Se puede observar que son las mismas monjas las que por orden ascendente van cubriendo los puestos. Todo ello muestra la progresión de la fundación madrileña.

Y las vocaciones siguieron creciendo. En 1622, cuatro jóvenes pidieron entrar en el convento[110], sor Philipa Isabel de Mendoza[111], hija de Joan Torres de Mendoza y doña Leonor de Espinosa y Medinilla; sor Úrsula Molero[112], hija de

[105] Vid. Annesso, Tavole 3, 5, 7 e 10.

[106] Cfr. I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., pp. 159-161.

[107] Sor Josepha Victoria de Escalona, sor Luisa Francisca de Peralta, sor María Manuel de Mena, sor Maria Baptista de Avia, sor Maria Isabel de Lucena, sor Buenaventura de Maturana, sor Francisca Teresa de Abreo y sor Catalina Antonia de Arenzana, vid. Annesso, Tavola 3.

[108] "*Que* tiene cuidado del refectorio", RAE, https://dle.rae.es/refitolero.

[109] Vid. Annesso, Tavola 3.

[110] *Ibid.*

[111] Entró el 9 de enero, doña Margarita sin hábito. *Ibid.*

[112] Entró el 28 de marzo. *Ibid.*

Francisco Molero y doña Francisca Escobedo y Angulo; sor Ana María de los Cobos[113], cuyos padres eran de Bedmar, y sor Isabel Joana[114], que tenía familia en Valladolid. También algunas de ellas, con el tiempo, ocuparían cargos[115]. Ya habría en el convento 21 monjas[116]. Y hubo más interesadas en 1623, como sor Ángela Isabel[117], sor María Josepha Ramírez[118], sor Eufrasia Serrano[119], aunque renunció por salud, y sor Gerónima de Vega[120], hija del capitán Alonso de Vega y de doña Isabel de Ochoa. Esta última, iría, más adelante, a Plasencia a fundar convento junto a sor Buenaventura de Maturana. Allí padeció los rigores de la clausura y la soledad que le impusieron[121]. Este año, no obstante, hubo tres muertes[122] y el abandono por enfermedad. Por tanto, siguió la tendencia de expansión, aunque las muertes frenaron el desarrollo.

Después de pasar los tres años preceptivos, en 1624, se renovaron los cargos del convento. El gobernador del arzobispado, Álvaro de Villegas, envió al visitador, Juan de Mendieta, canónigo de Palencia, capellán del rey y visitador del partido de Madrid, para hacer la visita secreta el 22 de enero. Se procedió a las votaciones el 24. Por la mañana, el capellán ofició misa y dio una plática sobre la buena elección que se iba a producir a continuación, se cantó el *Veni Creator Spiritus*, «con las oraciones y ceremonias acostumbradas»[123], y se hicieron las votaciones secretas

[113] Entró el 11 de noviembre. *Ibid.*

[114] Entró el 30 de noviembre. *Ibid.*

[115] En 1627, sor Philipa sería segunda tornera, sor María de los Cobos sacristana y sor Úrsula Molero enfermera. Vid. Annesso, Tavola 7.

[116] Con Inés de Carranza, profesa en 1620, y sin Catalina de Lara, que murió.

[117] Sor Ángela Isabel se incorporó el 9 de febrero. Vid. Annesso, Tavola 4.

[118] Sor María Josepha Ramírez lo hizo el 17 de julio. *Ibid.*

[119] *Ibid.*

[120] El 8 de noviembre tomó el hábito sor Gerónima de Vega. *Ibid.*

[121] "Capt. VI. De la vida y virtudes de la venerable madre Sor Gerónima de Vega, natural de Madrid" y "Capt. VII. En que se refieren otras virtudes de la venerable madre Sor Gerónima de Vega y su dichoso fin", en *Monte de la Myrra y collado del incienso, traslados por la imitación del seráfico monasterio de Señora Santa Ana de las M. capuchinas y de la Nobilissima ciudad de Plasencia y su chronica de la fundación del y de las venerables religiosas que en él han florecido en todo género de virtudes y escrita por las mismas madres*, Madrid, En la Imprenta de Miguèl Gomez, 1718, pp. 165-171 e 171-176.

[122] En 1623, murieron María Francisca de Escalona, sor Isabel de Lucena y Margarita de Montalbán, en *Memoria de las religiosas que van muriendo en el convento*, s.f., en *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f.

[123] *Libro de las monjas capuchinas que fundaron este convento de la Purísima Concepción de nuestra señora que son de la primera regla de la gloriosa virgen s. Clara religión y hábito capuchino del*

en presencia del notario, Sebastián de Gobober, y del confesor y administrador del convento. Esta vez salió abadesa con todos los votos sor Victoria Josefa de Escalona, que había sido vicaria, es decir, escalaba un puesto y se convertía en la máxima autoridad del convento. Esta monja entró en clausura en Valencia y se trasladó a Madrid, donde sería elegida abadesa en seis ocasiones[124]. Por tanto, tendría, también, un puesto destacado en la orden. Por el resto de votaciones, la antigua abadesa sor Emerenciana Copones pasó a ser vicaria, sor Luisa Francisca de Peralta, natural de Valladolid, que había tomado el hábito también en Valencia, se convertía en maestra de novicias[125]; sor María Manuel de Mena pasaba a ser tornera mayor y sor Catalina Antonia de Arenzana segunda tornera. Estas eran las que tenían comunicación con el exterior a través de los tornos, aunque con las limitaciones de la clausura. Se eligieron ocho consiliarias[126]. Cerca del mediodía, el capellán y vicario tuvo que irse, porque se le hacía tarde, pero antes se eligió a sor Josepha Lucía de Valcazar como tercera tornera. El resto de votaciones quedaron en manos del capellán, la abadesa y vicaria. En este último turno, aunque suscrito más tarde por el visitador y notario, sor Emerenciana de Copones, con «el aparecer de todas las discretas»[127], fue elegida, también, secretaria y sor Catalina Bustamante se mantuvo como sacristana[128]. Por tanto, se ampliaba un puesto de tornera, que podría indicar mayor trasiego en la comunicación entre interior y exterior del convento, y se unificaba el cargo de vicaria y secretaria en quien había sido abadesa. En esa fecha, hubo dos incorporaciones con sor Victoria Seraphina de la Paz[129] y sor Juana Jerónima Francisca de Treviño[130]. Por tanto, ya serían 23.

La vida del convento siguió con normalidad, pero hubo una pequeña crisis y novedades. Los nuevos comicios tuvieron lugar el 30 de febrero de 1627. Se había

seraphico P. S. Francisco, 1624, ACCGr, Leg. 1., s.f.

124 Vid. Annesso, Tavole 5, 7, 10, 13 e 15.

125 Fue tornera en 1621 y 1629. Y acudió a la fundación de Toledo, en I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., pp. 160 e 161.

126 Sor Emerenciana Copones, sor Luisa Francisca de Peralta, sor María Manuel de Mena, sor María Baptista de Avia, sor Buenaventura de Maturana, sor Josepha Lucía de Valcazar, sor Francisca Teresa de Abreu y sor Antonia de Arenzana.

127 *Libro de las monjas capuchinas*, cit., 1624, ACCGr, Leg. 1., s.f.

128 Vid. Annesso, Tavola 5.

129 Vid. Annesso, Tavola 4. El 17 de septiembre entró en el convento, *Libro de las monjas capuchinas*, cit, 1624, ACCGr, Leg. 1., s.f.

130 Vid. Annesso, Tavola 4. El 4 de octubre de 1624 entró en el convento y aparece como discreta en 1632.

producido un cambio en la dirección del arzobispado con el cardenal Infante don Fernando, pero el vicario general seguía siendo el doctor Juan de Mendieta, capellán de honor del rey, consultor del santo oficio y ordinario de la Inquisición. Como se hacía normalmente, se daba aviso al gobernador del arzobispado, el cardenal Antonio Zapata, para iniciar el proceso. El vicario hacía entonces la visita dos días antes de la votación y se procedía a las elecciones, según marcaba la regla y los estatutos del convento. Las monjas tenían que confesarse el día antes y el día del sufragio se celebraba la misa del Espíritu Santo, que era oficiada por el vicario y se escuchaba la plática «espiritual endereçada a este fin»[131], que no era otro que acertar en la elección. Las monjas votaban de forma secreta y la mayoría de las veces salían las candidatas por unanimidad, pero, esta vez, salió solo por más de la mitad de los votos en primer escrutinio sor Buenaventura de Maturana. La abadesa anterior renunciaba, decía sus culpas y entregaba llaves y sello. Sor Victoria Josefa de Escalona era nombrada vicaria y secretaria, sor Emerenciana Copones volvía a ser, como en otras ocasiones, maestra de novicias y se escogieron tres torneras[132]. La enfermera pasaba a ser sor Úrsula Molero y ropera Luisa Francisca de Peralta. El cargo de sacristana recayó en sor María de los Cobos y volvía a ser cocinera Ana Gómez con su ayudante, sor Seraphina Victoria, que era también refitolera, es decir, encargada del refectorio, el lugar destinado a las comidas en los conventos. Solo se citaban seis discretas[133].

Sor Buenaventura era natural de Vizcaya, procedía de una familia desestructurada, con un padre mujeriego y dado al juego, que hizo que tuviera que entrar al servicio de una dama francesa de la reina Isabel de Borbón. Con 23 años vivía en Palacio y tenía el favor de la reina, pero una aparición de san Francisco[134] marcó su vocación y se puso en contacto con Catalina de Lara, casi recién llegada a la corte, con quien compartía cierta experiencia vital. Entró en el convento de Madrid el 12 de julio de 1618. El 28 de agosto de 1619 tomó los hábitos «con la grandeza correspondiente a sus padrinos», los condes- duques de Olivares y con presencia de muchos nobles, «quienes se hallaban muy edificados de verla abrazar

[131] *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1., s.f.

[132] Sor Antonia de Arenzana, sor Philipa Isabel de Mendoza y sor Ángela de Castejón, vid. Annesso, Tavola 7.

[133] Sor Victoria Josepha de Escalona, sor Catalina de Bustamante, sor Philipa Isabel de Quintanilla, sor Ángela de Castejón, sor Ana María de los Cobos y sor Úrsula Molero, vid. Annesso, Tavola 7.

[134] *Monte de la Myrra y collado del incienso*, cit., p. 23.

con tanto gusto una religión tan austera, y tan poco conocida entonces en la corte»[135]. Casi diez años después, se convertía en abadesa, pero por poco tiempo. No había tenido cargos previos de liderazgo y no había logrado la unanimidad, pero las monjas, probablemente las más jóvenes, apreciaron su «ejemplo de virtudes» por sus «santos exercicios», la «perfección de su vida» y «conocían en ella prendas muy sobresalientes». Sin embargo, el 7 de octubre de 1628 concluyó su mandato, «por dexación que hiço del dicho oficio»[136]. ¿Cuál fue la razón? En la comunidad surgieron discrepancias y se suscitó la alarma por los rigores en las licencias de mortificación de sor Buenaventura, que llevaron a creer más conveniente que el exceso de mortificación cesase, porque, «como no eran las fuerças tan iguales y querían competir en los exercicios con la Sierva de Dios, siguieron algunos efectos, que la prudencia juzgó ser conveniente alejarlos; y para esso el que no prosiguiesse en el gobierno la fervorosa prelada»[137]. Al conocer estos pareceres, la joven monja, que tenía entonces 30 años, hizo su renuncia y quedó como tornera. Continuó con su vida de ayuno y privación, sin comer el pescado con que los «devotos cortesanos empezaron a socorrer a las religiosas»[138]. En 1636, salió de Madrid para fundar el convento de Plasencia[139]. Las monjas volvieron a confiar en sor Emerenciana Copones como abadesa y, por no haber transcurrido los tres años, el resto de oficios no se tocaron[140]. En 1628, había nuevo visitador.

Estos años de 1626 a 1628 fueron una buena época con diez nuevas incorporaciones, aunque murieron dos monjas[141]. En 1627, entraron una "lega" (sor Anastasia) y cinco «monjas del coro» (sor María Magdalena, sor María Gregoria, sor Jacinta, sor Beatriz y sor María Andrea)[142]. Algunas de ellas eran de proce-

[135] Ivi, p. 26.

[136] *Libro de las monjas capuchinas*, cit., 1628, ACCGr, Leg. 1., s.f.

[137] «Capt. VI. Toma el hábito doña Mariana de Maturana en el convento de Madrid, prosigue su noviciado con increíble fervor, y padeciendo notables tentaciones», en *Monte de la Myrra y collado del incienso*, cit., p. 33.

[138] Ivi, p. 34.

[139] *Ibid*.

[140] Vid. Annesso, Tavola 7.

[141] En 1626 murió sor María Manuel de Mena y una lega, Francisca Díaz. Y en 1628 murió María Francisca Esteban, en *Memoria de las religiosas que van muriendo en el convento*, s.f., en *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f.

[142] Ivi, Tavola 6 y *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f. El 21 de enero, se incorporó sor Anastasia López, que era de Madrid, viuda, hija de Antonio López, vecino de Segovia, y de Ana, natural de una localidad sevillana, Alanis; el 28 de enero, fue el turno de sor María Magdalena, doña María de Saavedra antes de entrar como profesa, hija de Luis Salgado

dencia humilde, eran naturales «de las montañas», como la madre de sor Jacinta de Zumelzer o el padre de sor Beatriz González, Francisco González, y otras tenían mejor posición, a juzgar por el tratamiento de doña en su vida seglar o por la profesión de sus padres dentro de los sectores letrados. En 1628, se unieron las demás[143]. Por primera vez, algunas de ellas, dos concretamente, procedían de fuera de la Península, de Bohemia e Italia: sor Dorothea Bárbara de la Cruz, de Praga, y sor Felisa Rossa, hija de Juan María Rossa y Bartolomea Colonna, de Génova. En el convento había, por entonces, 31 monjas.

En 1629, se renovaron el resto de oficios que no se habían elegido ante la eventualidad de 1628. El 9 de febrero, sor Victoria Josefa de Escalona fue confirmada en el cargo de vicaria y de maestra de novicias, que había quedado vacante al haber sido elegida abadesa sor Emerenciana. Sor Luisa Francisca de Peralta, ropera hasta entonces, pasaba a ser tornera mayor y sor Josepha Lucía de Valcázar fue nombrada tornera segunda. Se eligieron ocho consiliarias[144]. Y el resto se dejó para el día siguiente por ser tarde. De este cometido se encargaron el confesor, la abadesa y la vicaria[145]. Entre ellos, Ana Gómez siguió siendo cocinera y sor Victoria Josefa de Escalona sería también, además de vicaria y maestra de novicias, secretaria[146]. Por tanto, era la primera vez que se concentraban en una sola persona tres cargos de dirección. Todo ello fue suscrito por el nuevo vicario general. En estos momentos, se incorporaron dos nuevas novi-

de Edeza, de Valladolid, y de doña Úrsula Escudero, natural de Almagro; el 15 de marzo, lo hizo sor María Gregoria de Guzmán, doña María de seglar, hija del doctor Juan de Guzmán, de Toledo, y María González; el 21 de mayo, sor Jacinta de Zumelzer, hija de Domingo, de Bilbao, y de Maria de Setien, «natural de las montañas»; el 26 de noviembre, sor Beatriz González, hija de Francisco González, también «natural de las montañas», y de Beatriz López y, el 30 de noviembre, sor María Andrea de Reina, doña María de seglar, hija de Joan García de Reina y de doña Catalina García de Barrientos. *Vid*. Annesso, Tavola 6.

143 El 18 de septiembre lo hizo sor Dorothea Bárbara de la Cruz y el 12 de octubre entró como lega sor Francisca Gutiérrez. Ya, a final de año, en noviembre, el 5 y el 13, lo hicieron sor Luciana de Santa Cruz y sor Felisa Rossa. Vid. Annesso, Tavola 8.

144 Estas eran: Josepha Victoria de Escalona, Luisa Francisca de Peralta, sor María Baptista de Avia, sor Buenaventura Maturana, sor Josepha Lucía de Valcazar, sor María Catalina de Bustamante, sor Catalina Antonia de Arenzana y sor Clara Josepha de Quintanilla, vid. Annesso, Tavola 7.

145 Así se nombraron a la tercera tornera, sor María Catalina Bustamante; la sacristana, sor Clara Josepha de Quintanilla; la ropera, sor Gerónima de Vega; la enfermera, sor Victoria Seraphina de la Paz, y la refitolera, sor María Gregoria de Guzmán, *Ibid*.

146 *Ibid*.

cias, sor Gertrudis Muñoz y sor Juana Cecilia Osorio[147]. En 1629, ya eran 33, pero murió una monja en 1630[148].

Con todo lo dicho, la dinámica de 1618 a 1630 revela que fue una fase de expansión, especialmente, de 1618 a 1622 y de 1627 a 1629. Por ello mismo, aumentaron los oficios, fueron escalando puestos entre las fundadoras y una abadesa renunció por lo estricto de sus penitencias. En cuanto a la procedencia, comenzaron a llegar de otros lugares, como Bohemia e Italia. Alguna de ellas eran de extracción humilde, pero también había nobles y de sectores medios. Asimismo, podían ser viudas y la mayoría eran jóvenes entre 25 y 33 años. También se tendió a concentrar puestos de dirección en una misma persona por la crisis de 1628.

El tiempo fue avanzando y la década de los 30 comenzó con desencuentros, pero con otras noticias positivas. En 1631, no hubo consenso entre las monjas a la hora de realizar las votaciones y solo se eligió nueva abadesa, «teniendo la mayor parte de los votos», sor Victoria Josefa de Escalona. Por vicaria se nombró a sor Emerenciana Copones[149]. El nuevo visitador, Juan Ruiz de San Cebrián, con su secretario, Francisco Centellas, llegó al convento el 10 de octubre de ese año, por mandato del gobernador del arzobispado, que seguía siendo el cardenal Zapata, para hacer la visita secreta, que se hacía después de misa. Esta se hacía «oyendo a cada religiosa en particular informándose del estado de las cosas del dicho combento y entrando en la clausura del». El vicario «la alló bien dispuesta y sin necesidad alguna de remedio». Es decir, el convento no tenía problemas económicos. De igual forma, «las dichas religiosas guardaban su regla con la observancia que conviene», según las noticias del visitador y vicario. Este dio la plática habitual sobre la importancia de las elecciones para «servicio de nuestro señor» y «buen gobierno de la casa»[150]. Pero esta vez hubo primer y segundo escrutinio en el que «las monjas no se conformaban en la elección de los demás oficios»[151]. Por tanto, se dejó para ocasión más propicia manteniendo los cargos precedentes en funciones hasta la nueva elección.

Una de las cuestiones más sobresalientes de esta década, que muestra la esta-

147 En 1629, en marzo, es decir, ya después de las elecciones al resto de oficios, se incorporó sor Gertrudis Muñoz y el 2 de diciembre sor Juana Cecilia Osorio. Vid. Annesso, Tavola 8.

148 Sor Dorothea Bárbara de la Cruz murió en 1630, *Memoria de las religiosas que van muriendo en el convento*, s.f., en *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f.

149 Vid. Annesso, Tavola 10.

150 *Libro de las monjas capuchinas*, cit., 1631, ACCGr, Leg. 1, s.f.

151 *Ibid.*

bilización y buena marcha del convento, es la iniciativa de fundar uno nuevo en Toledo. El 14 de abril de 1632, el citado visitador de la villa y superintendente de los conventos envió a sor Emerenciana y otras siete monjas a Toledo. De esta forma, comenzaba la expansión por Castilla a partir del convento madrileño. La marcha de 8 monjas se cubrió con la incorporación de otras 7, aunque murió 1 monja. La procedencia seguía siendo castellana (madrileña), navarra o riojana[152]. De las 32 que había, se quedaron en 27[153].

El mismo vicario se encargó del resto de elecciones, en 1632, con las monjas reunidas en el coro y después del escrutinio y voto secreto a través de la ventana del comulgatorio. El vicario recibió los votos de las religiosas en presencia de su confesor, Juan Sáez Pontino. Con más de la mitad de los votos, salieron elegidas sor María Baptista como vicaria, sor Buenaventura Maturana como maestra de novicias, sor María Catalina Bustamante tornera primera, sor María Inés de Carranza tornera segunda y se eligieron nueve discretas[154], «todas las quales fueron elegidas y cada una de por sí por votos secretos»[155], que el visitador aprobó y confirmó. Luego la madre abadesa y las discretas, en presencia del visitador, nombraron las demás[156]. Las madres lo debían aceptar y el visitador confirmar.

En 1633, tomaron el hábito tres monjas más: sor Laurencia González, de Madrid, aunque de procedencia gallega; sor Arcángela María de Figueroa, hija de Miguel Martínez de Velasco y de doña Jerónima Figueroa, de Madrid, y sor Antonia Inés de Medina, de Madrid[157]. Sin nuevas defunciones, serían 30 monjas.

En octubre de 1634, se puso en conocimiento del mismo Juan Ruiz de San Cebrián, vicario general de la villa y superintendente de los conventos «sujetos

[152] Vid. Annesso, Tavola 9.

[153] En el verano de 1632, se produjeron cuatro incorporaciones, el 27 y 29 de junio, 1 julio y 19 de agosto, con sor Isabel Josepha de Oliva, sor Clara de Rivera, Juana Francisca de Zárate y sor María Manuela de Espoz. Serían más de 33. Pero murió 1 monja y se marcharon a Toledo 7 monjas y sor Emerenciana. Por tanto, se quedaron en 27, vid. Annesso, Tavola 9.

[154] Sor María Catalina Bustamante, sor Francisca Teresa, sor María Inés, sor Úrsula de Molero, sor Ana María de los Cobos, sor María Josepha de los Cobos, sor María Josepha Ramírez, sor Gerónima de Vega y sor María Jerónima Treviño, ivi, s.f.

[155] *Libro de las monjas capuchinas*, cit., 1631, ACCGr, Leg. 1, s.f.

[156] Sor Francisca Teresa secretaria, sor María Josepha tornera tercera, sor Beatriz sacristana, sor María Magdalena enfermera, sor María Andrea refitolera, sor Inés Gutiérrez ropera y sor María Anastasia cocinera, vid. Annesso, Tavola 10.

[157] El 16 de mayo, 6 de octubre y 5 de diciembre. Estas fueron: sor Laurencia González, sor Arcángela María de Figueroa y sor Antonia Inés de Medina, *ibid.*

a Su Magestad», de la finalización, el día 23, del mandato de abadesa de sor Victoria Josefa de Escalona y de la necesidad de llevar a cabo nueva visita. En este caso, el gobernador del arzobispado, Francisco de Mendoza, había fallecido y se había remitido el asunto al Consejo. Entre el 23 y el 31 de octubre, el superintendente hizo la visita secreta, confesó a las monjas, les pidió oración para hacer buena elección y, después de comulgar y oír la misa del Espíritu Santo, como de costumbre, les llamó a capítulo reuniéndose las monjas en el coro, como solían hacer. Él desde fuera, esta vez en compañía del doctor Zapata y del doctor Antonio de Herrera y Toledo, «les advirtió la gravedad del caso para que les avia juntado y exhortó conforme a su regla». La abadesa dijo sus culpas, entregó las llaves y el sello del convento, también «en presencia del dicho doctor Zapata y don Antonio de Herrera y Toledo, sus confesores peregrinos», y las monjas «por la cratícula del comulgatorio fueron dando sus votos secretos por escrito»[158]. El escrutinio dio la mayoría a sor Úrsula Molero, que se convirtió en abadesa. Se cantó el *Te Deum* y el resto de monjas le mostraron obediencia. Este año, Victoria Josefa fue vicaria, Francisca Teresa de Abreu maestra de novicias y se eligieron tres torneras y ocho discretas[159]. Otras menos habituales, como sor Jacinta de Zumelzer y sor Isabel Ángela de Castejón, fueron sacristana y enfermera, una lega fue refitolera[160] y la cocinera y ropera tenían ayudantes[161]. También, se dio cuenta de las limosnas que «an entrado en poder del padre confessor y de las hermanas»[162]. Es decir, el convento recibía dinero para su manutención y no aparecen signos de necesidad económica. Además, ahora se contabilizaban trece cargos[163]. Desde los inicios de la fundación, los nombramientos recaían cada vez en un número mayor de monjas[164], prueba del buen estado en que se encontraba el convento.

158 *Libro de las monjas capuchinas*, cit., 1634, ACCGr, Leg. 1, s.f.

159 Sor (Jusepa) Victoria, sor Buenaventura de Maturana, sor Phelipa Isabel, sor Ángela de Castrejón, sor María (Jusepa) Ramírez, sor María Jerónima Treviño, sor Gertrudis Muñoz, sor Juana Cecilia Osorio. También opara las torneras, vid. Annesso, Tavola 10.

160 Sor Anastasia López fue refitolera, vid. Annesso, Tavola 10.

161 Sor María Manuela de Espoz e Inés Gutiérrez, vid. Annesso, Tavola 10.

162 *Libro de las monjas capuchinas*, cit., 1634, ACCGr, Leg. 1, s.f.

163 Entre abadesa, vicaria, maestra de novicias, tornera mayor, segunda y tercera, sacristana, refitolera, enfermera, ropera y ayudante, cocinera y ayudante y ocho discretas, *Libro de las monjas capuchinas*, cit., 1634, ACCGr, Leg. 1, s.f.

164 *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1.

En señal de bonanza, en 1635, se agregaron cuatro monjas más[165]: sor Margarita Lorenza, que no continuó por salud; sor María Clara Antonia Suárez de Mascareñas, sor María Francisca Antonia de Mendoza, que era de Lisboa, aunque también salió por enfermedad; sor Isabel de Segovia, sor María Florencia de San Martín y sor María Bernarda Isidora Gutiérrez de Montenegro. También fue monja profesa sor María Francisca de Salinas[166]. Con todo, había entonces, más de 33 monjas.

Como en la ocasión pasada, este número hacía posible nuevas fundaciones. En 1636, las monjas y el visitador impulsaron una nueva fundación fuera de Madrid. El visitador envió a sor Buenaventura y ocho monjas a Plasencia, «con liçenzia de su Magestad y Alteza»[167]. En menos de cinco años cobraban forma dos nuevos proyectos. Esto había generado puestos vacantes en Madrid y, por ello, se hizo elección de los cargos, que recayeron, con más de la mitad de los votos, en sor Francisca de Abreo como tornera mayor y consiliaria, sor María de los Cobos tornera segunda y consiliaria, sor Juana Cecilia Osorio como maestra de novicias y sor María Inés de Carraza como consiliaria. Y los demás oficios fueron elegidos por la abadesa y discretas con consentimiento y en presencia del visitador[168]. En 1636, el 15 de junio, entró en el convento sor Luisa Manuela, hija del licenciado Juan de Baquedano y de doña Isabel Herreros, de Madrid[169].

Estos cargos durarían poco, ya que se tiene constancia que en 1637 estaba vacante el cargo de abadesa, y se hicieron nuevas elecciones presididas por el gobernador del arzobispado de Toledo y también visitador, Diego de Castejón y Fonseca. Con 26 votos de 28 monjas registradas salió elegida como abadesa sor Victoria Josefa de Escalona. Por vicaria quedó sor Úrsula Moreno, como tornera

[165] Sor Margarita Lorenza, el 8 de noviembre, aunque «se fue por enferma»; sor María Clara Antonia, el 12 de noviembre; sor María Francisca Antonia de Mendoza, el 27 de noviembre, pero también salió por enfermedad; sor Isabel de Segovia entró el 6 de diciembre; sor María Florencia de San Martín lo hizo dos días después y sor María Bernarda Isidora Gutiérrez de Montenegro el 31 de diciembre, vid. Annesso, Tavola 11.

[166] Sor Francisca de Pazos y Santiesteban (o de Salinas) era hija de Juan Pazos y Santiesteban y doña Úrsula de Salinas, de Madrid, e hizo profesión el 21 de octubre de 1635, en *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f.

[167] *Libro de las monjas capuchinas*, cit., 1636, ACCGr, Leg. 1, s.f.

[168] Entre ellos, el de secretaria, que recayó en sor María Inés de Carranza, María Magdalena como sacristana, Isabel de la Oliva como enfermera, sor María Manuela de Espoz ropera y refitolera sor Juana Francisca, vid. Annesso, Tavola 13.

[169] *Ibid.*

mayor sor María Josepha Ramírez, por segunda tornera sor Beatriz Francisca González, por maestra de novicias sor Juana Cecilia y hubo ocho consiliarias[170]. Con consulta de la madre abadesa se eligieron a la madre vicaria como maestra de jóvenes, a sor Francisca de Abreo como cantora del coro, a sor Phelipa Isabel de Mendoza como secretaria, a sor Magdalena Salgado como sacristana, a sor Gertrudis Muñoz como enfermera, a sor Juana Francisca de Zárate como refitolera, a sor Felisa Rossa como ropera y a sor Anastasia como cocinera[171]. En 1637, se produjeron nuevas necesidades en el convento como reflejan los dos cargos nuevos de cantora del coro y maestra de jóvenes.

Pero hasta 1639 no hubo nuevas incorporaciones de religiosas. En ese año entraron sor Josepha Francisca, hija de Juan Díaz y doña María Sanz, de Burgos, y sor Leonor de la Fuente, hija de Jerónimo de la Fuente y de María Martínez, de San Torcaz[172].

Con todo, la dinámica de 1630 a 1640 fue de estabilización y expansión a otros lugares de la Península desde Madrid a Toledo (1632) y Plasencia (1636). En las elecciones de 1631 no hubo unanimidad y las votaciones se pospusieron, aunque en la visita se afirmó que no había necesidad económica en el convento y que se vivía conforme a la regla. Hubo alguna baja por enfermedad, pero se superó, incluso, el número de las 33 del esquema napolitano, que permitió la presencia, cada vez mayor, de las capuchinas en otras partes de España. Los nuevos oficios de maestra de jóvenes y cantora muestran la incorporación de jóvenes y el gusto por la música.

Cumplidos los tres años de rigor se volvieron a hacer elecciones en 1640 y salió como abadesa María Josepha Ramírez, que obtuvo dispensa por no haber cumplido todavía los 40 años, que refleja un cambio generacional en la dirección del convento. A lo largo de esta década, habría cada trienio alternancia entre sor María Josefa Ramírez y sor Victoria Josefa de Escalona[173]. El resto de cargos correspondieron a sor Juana Cecilia como vicaria, sor Gabriela Gertrudis tornera mayor, sor Isabel Josepha de Oliva tornera segunda, sor Beatriz González maestra

[170] Sor Gertrudis Muñoz, sor Francisca Theresa de Abreo, sor Isabel Josepha de la Oliva, sor Beatriz Francisca González, sor María Josepha Ramírez, sor Phelipa Isabel de Mendoza, sor Inés María Carranza y sor Juana Cecilia Osorio, vid. Annesso, Tavola 13.

[171] *Ibid*.

[172] El 25 de marzo y 14 de julio, respectivamente. *Ivi*, Tavola 12.

[173] Vid. Annesso, Tavole 13 e 15.

de novicias y hubo ocho consiliarias[174]. Con consulta de la abadesa se eligieron los demás oficios[175].

En 1640, hubo tres incorporaciones, con sor Laura Jacinta de Noriega, aunque murió; sor Juana Francisca del Castillo y sor Ana María Gerónima de Aspe y Zúñiga[176]. Y otras dos entre 1642 y 1643, con sor Buenaventura de Mixanzas[177] y sor Isabel Cándida de Carmona[178], que era hija de Juan Manuel de Carmona, contador de Su Majestad, y de doña Juana Moreno. En 1646, lo hicieron sor Ana Buenaventura y sor Petronila González, hermanas, pero esta última murió novicia[179].

Por otro lado, el 6 de noviembre de 1643 el nuevo vicario teniente, Gabriel de Aldama, se encargó, por orden del arzobispado, de conducir las nuevas elecciones del convento. Las monjas se juntaron para ello y se utilizó, como era habitual, la pequeña ventana por la que se daba la comunión para ir depositando los votos de los oficios en unos cedularios[180]. De las 33 monjas[181], 23 votaron como abadesa a Victoria Josefa de Escalona. Se producía, por tanto, el cambio de turno. Como marcaba la norma, la antigua abadesa «entregó las llaves y sello deste convento» y «todas unánimes y conformes dixeron que la obedecían y recibían por su aba-

[174] Sor Josepha Victoria, sor Phelipa Isabel, sor María Magdalena, sor María Inés, sor Isabel de la Oliva, sor Juana Francisca, sor Gabriela Gertrudis y sor Úrsula Molero, vid. Annesso, Tavola 13.

[175] Sor Josepha Victoria secretaria, sor Úrsula maestra de jóvenes, sor Juana Francisca tercera tornera, sor Clara Isabel sacristana, sor Serafina refitolera, sor María Francisca enfermera, sor Leonor cocinera y sor Felisa ropera. *Ibid.*

[176] *Ibid.*

[177] Que entró el 1 de noviembre de 1642, vid. Annesso, Tavola 14.

[178] Entró el 4 de junio de 1643. *Ibid.*

[179] Entraron el 2 de julio de 1646. *Ibid.*

[180] «se abrió una ventana pequeña que ay a la dicha Yglesia por donde se da la comunión a las dichas monxas y por allí todas las aquí referidas fueron dando sus votos en una zedulairas para los dichos officios», *Libro de las monjas capuchinas*, cit., 1643, ACCGr, Leg. 1, s.f.

[181] Estas eran: sor María Josepha Ramírez, Victoria Josefa de Escalona, María Catalina de Bustamante, Francisca Teresa de Abreo, María Inés de Carranza, Felipa Isabel de Mendoza, Úrsula Molero, Isabel Ángela de Castejón, sor María Jerónima de Treviño, María Magdalena Salgado, Beatriz Francisca González, María Andrea de Reina, Gabriela Gertrudis Muñoz, Juana Cecilia Osorio, Isabel Josepha de la Oliva, Clara Isabel de Ribera, María Manuela de Espoz, Laurenzia Estefania González, Antonia Inés de Medina, María Francisca Pazos, María Serafina, María Isabel de Segovia, Bernarda Isidora Gutiérrez, Luisa Manuel Baquedano, Josefa Francisca Díaz, Juana Francisca del Castillo, Ana Gerónima de Aspe, María Buenaventura de Mixanzas, María Anastasia López, Francisca Gutiérrez, Felisa Rossa, Luciana de Santa Cruz González y Leonor de la Fuente. *Ibid.*

desa… y cumplirán lo que se les manda y todo lo demás que son obligadas»[182]. Después de la obediencia, se cantó el *Te Deum* y se eligió a las demás. Sor María Josepha Ramírez pasó a ser vicaria, sor Isabel Josefa de Oliva tornera mayor, sor Gabriela Gertrudis Muñoz tornera segunda, maestra de novicias sor Beatriz Francisca González y se votaron las consiliarias[183]. La elección terminaba con las recomendaciones últimas del vicario «de paz y quietud»[184] y el encargo de elegir entre ellas el resto de oficios[185]. Fueron testigos Martín González de Villegas, presbítero, y Ginés de la (H)oz y Miguel García Penero ante el notario Juan del Campo.

La falta de unanimidad en la elección de abadesa se apreció, de igual forma, en los siguientes comicios de 3 de noviembre de 1646. En estos, Antonio Calderón, canónigo de Toledo, maestro de la princesa y capellán mayor de la Encarnación, se encargó de la visita al convento y las elecciones, por orden del nuevo arzobispo, el cardenal Baltasar Moscoso Sandoval. Se mantenían las 33 monjas, pero, esta vez, la votación fue más reñida que las anteriores, ya que, el 8 de noviembre, salió elegida abadesa María Josepha Ramírez con solo 20 votos. Al día siguiente, se escogieron por vicaria a sor Victoria Josefa de Escalona con 28 votos y Beatriz González tornera mayor con 22 votos. A 12 de noviembre continuaban las votaciones con la presencia del capellán mayor y confesor del convento, José Francisco Ponsano. Sor María de Rivera fue elegida tornera segunda, Clara de Rivera tornera tercera y hubo siete discretas[186]. Este año encontramos nombres nuevos[187], como Juana Francisca del Castillo, sacristana; sor Ana Jerónima, enfermera, o sor Isidora Gutiérrez, refitolera, que corroboran el relevo generacional.

En las últimas elecciones que vamos a analizar, del 27 de octubre de 1649, el cardenal Moscoso Sandoval, arzobispo de Toledo, encomendó al superintendente de los conventos de Madrid, el licenciado Salvador Gómez de Sanabria, que se hiciera cargo de ello y de la visita al convento de las capuchinas para proveer lo que

[182] *Ibid.*

[183] Tuvieron más votos sor Felipa Isabel de Mendoza, sor Úrsula Molero, sor María Magdalena Salgado, sor Juana Osorio, sor Gabriela Gertrudis y sor Josefa Isabel de la Oliva. Vid. Annesso, Tavola 15.

[184] *Ibid.*

[185] *Ibid.*

[186] Sor Catalina de Bustamante, sor María Inés de Carranza, sor Úrsula Molero, sor Beatriz Francisca, sor María Andrea de Reina, sor Clara de Rivera y sor María Francisca de Salinas. *Ibid.*

[187] No así Juana Osorio, maestra de novicias, o Felisa Bautista Rosa, ropera. *Ibid.*

fuera necesario. Debía hacer «el escrutinio secreto, ynformándoos de que modo an vivido la dicha abadesa y mongas, capellanes, mayordomo y demás ministros y criados del y si an cumplido con las reglas y constituciones de su religión y obligaciones de su oficio y tomar en quenta a los maiordomos y demás personas a cuyo cargo está concertado los bienes y rentas y limosna del dicho convento de todo el tiempo que ubiere estado a su cargo»[188] para que se viera en el Consejo y dejarlo todo «conforme a derecho»[189]. A 10 de noviembre parece que el licenciado respondía que lo «halló con toda decencia» y que procedió al escrutinio en el que salió como abadesa la madre Josepha Victoria de Escalona. Una monja estaba impedida y el resto pudieron votar. Las monjas escribieron su voto en unas papeletas que contabilizó el superintendente en presencia del capellán mayor del convento, don José. La antigua abadesa, sor Josepha Ramírez, se convertía en vicaria, manteniendo la alternancia; sor Gabriela Gertrudis fue primera tornera, sor Beatriz Francisca segunda tornera, la madre Luisa maestra de novicias y se eligieron ocho consiliarias[190]. La madre María Isabel sería tercera tornera, María Gerónima se ocuparía del coro, la madre María Francisca sería sacristana y enfermera sor Luciana[191].

En 1653 hubo dos incorporaciones, con sor Margarita de Boil y sor Eugenia María Moreno, de Madrid. Y, en 1654 y 1655, solo hubo una inscripción cada año, con sor Francisca Josepha de Medrano[192] y sor Alfonsa Victoria de Mata[193]. En 1655, las monjas descendieron a 28 por el impulso de nuevas fundaciones. Por tanto, las capuchinas de Madrid siguieron atrayendo vocaciones, según estos datos, en estos años 40 y 50.

Podemos concluir que, en las dinámicas de 1640 a 1655, se aprecia un cambio generacional en el liderazgo del convento. A pesar de las dificultades de los años 40, por los problemas internos y el contexto internacional de la Monarquía, el convento de Madrid siguió siendo un lugar atractivo para la vida espiritual, ya

[188] Carta del cardenal Moscoso Sandoval al licenciado Salvador Gómez de Sanabria, superintendente de los conventos desta corte, Toledo, 27 de octubre 1649, *Libro de las monjas capuchinas*, cit., 1649, ACCGr, Leg. 1, s.f.

[189] *Ibid.*

[190] Sor Jerónima Catalina, sor María Inés, sor Felipa Isabel, sor Ángela Isabel, sor Beatriz Francisca, sor Gabriela Gertrudis, sor María Isabel y sor Juana Francisca, vid. Annesso, Tavola 15.

[191] *Ibid.*

[192] Que se incorporó el 18 de marzo de 1654, vid. Annesso, Tavola 14.

[193] Se incorporó el 29 de noviembre. *Ibid.*

que había, en 1646, 33 monjas y, según la visita de 1649, estas conservaban el lugar con dignidad y "decencia". Esto daría pie a nuevas fundaciones.

El 22 de julio de 1655, cinco monjas de Madrid[194], entre ellas sor María Josepha Ramírez, que había sido abadesa, fundaron convento en Córdoba. Pero no fue el único.

De hecho, las últimas dinámicas, de 1655 a 1683, se caracterizan por la expansión a otros lugares de España e Italia, como Cerdeña (1673)[195] y La Coruña (1683)[196]. Por tanto, también estos años fueron estimulantes.

Por otro lado, hay que tener en cuenta, no solo las incorporaciones, según el *Libro de las Monjas*, sino las defunciones que hubo en el convento, que quedaban registradas en la *Memoria que se hacía de las defunciones de las religiosas*. Este documento hace referencia a una cronología entre 1618 a 1643. Murieron en esos años 13 monjas habiendo recibido los sacramentos. También, aporta cifras exactas del número de monjas, como en 1646, que había 33. En la década de los 20[197], además de la fundadora, murieron 6 monjas. En la década de los 30[198], hubo 2 defunciones. A partir de 1643 y hasta 1655 hubo solo 5 incorporaciones y 10 muertes.

Como conclusión, los datos hablan de diferentes dinámicas por décadas con una progresiva expansión del convento, especialmente, en los inicios. Una fase de estabilización y expansión en los años 30 y un relevo generacional y nuevas incorporaciones en los años 40, que mantuvieron la atracción de vocaciones, ya que el número de monjas oscilaba entre 28 y 33. Por último, lo que caracterizó

[194] Vid. Annesso, Tavola 16.

[195] Vid. Annesso, Tavola 16. El 22 de abril de 1673, consta que otras cinco monjas emprendieron desde Madrid camino a Cerdeña para fundar un convento en Sassari, *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f.

[196] Por último, el 12 de octubre de 1683, a hora temprana, las 5 de la mañana, salieron de la corte otras seis religiosas para ir a La Coruña. Algunas de ellas eran mayores, como sor Clara Isabel de Rivera, de 76 años; otras, de mediana edad, como la madre Victoria Alfonsa de Matha, de 52 años, y otras más jóvenes, como sor Josepha Victoria y sor Buenaventura Gómez, de 38 años; la madre Mariana Josepha Sánchez, de 36 años, y la madre María Inés de Vargas, de 35 años. Todas ellas, con experiencia y de «muy singulares prendas y virtudes», *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f, vid. Annesso, Tavola 16.

[197] El 10 de enero de 1621 falleció la fundadora, sor Catalina de Lara. En 1623, morían tres monjas: el 20 de enero, sor María Francisca de Escalona; el 10 de abril, sor María Luisa de Lucena, y, el 4 de junio, sor Margarita de Montalbán. En 1626, murieron sor Francisca Díaz, el 6 de agosto, y sor Manuela de Mena, el 13 de diciembre. En 1628, murió sor María Francisca Esteban.

[198] Y, el 20 de marzo de 1630, sor Dorotea Bárbara Banguer. Dos años después, en 1632, moría, el 22 de enero, sor María Baptista, que era entonces vicaria.

los años 50, 70 y 80, fue el impulso de nuevas fundaciones dentro y fuera de la Península. Por otra parte, las noticias de los visitadores eran siempre favorables a la economía y la moral dentro del convento. Por tanto, 30 años después de su fundación, la orden femenina encontró arraigo en la corte y más allá.

3.2. *La vida en el convento*

Pero ¿cómo era la vida en el convento? Según las crónicas, la vida era sencilla y las monjas se dedicaban a la oración siguiendo la regla de santa Clara y mantenían la pobreza, obediencia y castidad que pedía la regla.

La regla y constituciones que se seguían en el convento de Madrid procedían de la regla de santa Clara y los estatutos de santa Coletta, recogidos por fray Guillermo de Casal, que fueron reformados por el concilio de Trento y por las reglas del monasterio del Santo Crucifijo de Roma por orden de fray Jerónimo de Castelferreti, general de los capuchinos. Estos estatutos se imprimieron en 1610. El papa Paulo V dio nuevas directrices con un breve enviado al arzobispo de Valencia, el 22 de agosto de 1617. Con ello, permitía a las monjas capuchinas «vivir según la pureza de la regla, quanto al rigor del ayuno, y debaxo del Instituto y Constituciones de las monjas capuchinas del Santo Crocifixo de Roma, según se usan en toda la Italia, como más conformes a la intención, y vida de nuestra madre Santa Clara, y de nuestro glorioso San Francisco»[199].

En Barcelona, el obispo Coloma quiso establecer unos estatutos que se adaptaran al ideal de la fundadora, sor Ángela Serafina Prat, y mandó que le enviaran los textos de las fundaciones de Roma, Nápoles y Milán, que adaptó al monasterio barcelonés, el 2 de febrero de 1603[200]. Sin embargo, el cardenal Caetani, impulsor del convento barcelonés, había introducido algunos cambios, como el permiso de comer carne y que la elección de la abadesa recayese en el prelado que presidía el capítulo. En 1617, como escribe el propio Paulo V, sor Catalina de Lara y otras monjas le informaron de estos cambios y le pidieron volver a la antigua regla. Gra-

[199] *Regla de la gloriosa Santa Clara con las Constituciones de las monjas capuchinas del Santísimo Crucifixo de Roma, reconocidas y reformadas por el Padre General de los Capuchinos. Y con las Adiciones a los Estatutos de dicha Regla, sacados de las que el Ilustrissimo señor Don Alonso Coloma, obispo de Barcelona, dio a las monjas capuchinas de la mesma ciudad en el principio de su fundación el año de 1603. Que después la Santidad de Paulo V de fel. Rec. Por Breve particular concedió a la abadesa y monjas del Convento de Santa Clara de Valencia, en 22 de agosto del año de 1617, que es lo que hoy guardan las monjas capuchinas de Castilla*, Madrid, por Luis Sanchez, 1647, p. 74.
[200] L. Iriarte, *Las Capuchinas*, cit., p. 92.

cias a este breve, se volvió al ayuno y a la elección por voto secreto de la abadesa. Por tanto, el papa escuchaba la petición de las monjas y tenía en cuenta la reforma italiana, que se tomó como modelo a seguir en Valencia, Madrid y el resto de Castilla.

Según las reglas de santa Clara, la vida del convento tenía que seguir ciertas pautas y tiempos. Por ejemplo, se debía estar de novicia durante un año antes de ser profesa. Ninguna monja podía entrar sin el consentimiento de las demás. Solo la enfermedad, la edad o la falta de juicio eran impedimentos para evitar la entrada en clausura. Otra regla fundamental era desprenderse de los bienes materiales y ser austeras en el vestir. Al entrar en el convento, las monjas recibían tres túnicas y un manto, pero el velo «nunca antes de acabar el tiempo de la provocación, y noviciado»[201]. De cualquier forma, no se permitían materiales lujosos o vistosos. Otra regla esencial era guardar la clausura. Las monjas no podían salir del convento. Por otra parte, una vez acabado el tiempo de novicia, prometían guardar «la vida y forma de nuestra pobreza»[202], tal y como aparece en el *Libro de las monjas*. En la vida cotidiana se pedía la oración, oral o a través de la lectura, el silencio y confesarse al menos doce veces al año y comulgar siete días al año, es decir, 24 de diciembre, Jueves Santo, Resurrección, Pentecostés, la Asunción, el día de San Francisco y el de Todos los Santos. Los capellanes solo podían entrar en el monasterio si las monjas estaban enfermas.

Por otro lado, cada oficio tenía su responsabilidad. Entre todos, el más importante, era el de abadesa, que tenía que ser elegida por consenso y que debía, con sus virtudes, ser ejemplo para las demás. Debía ser consuelo de las afligidas y acoger en la tribulación. La abadesa debía llamar a capítulo a las monjas al menos una vez a la semana y todas debían dar cuenta de sus faltas. Todos los oficios debían ser elegidos de común acuerdo para «conservar la unidad, la caridad fraternal, y la paz»[203].

Los oficios se destinaban a tener en orden las cosas de la iglesia, dormitorio, refectorio, enfermería y ropa. Se decía en las antiguas constituciones que tenía que haber al menos ocho cargos. Si estos oficios no se desempeñaban de forma adecuada, se podrían reelegir. Por otro lado, se incidía en el silencio y las buenas formas. Solo era lícito hablar en las horas estipuladas y en la enfermería.

El principal objetivo de la vida conventual era la pobreza, por ello, se debía renunciar a todos los bienes y el monasterio no debía tener posesiones, a excep-

[201] *Regla de la gloriosa Santa Clara*, cit., pp. 21-22.
[202] Ivi, p. 21.
[203] Ivi, pp. 30-31.

ción de una huerta. No estaba permitida la comunicación con el exterior, recibir cartas o regalos de parientes, sin el consentimiento de la abadesa. Por otro lado, la abadesa debía consultar cuestiones de provisión del convento o de las enfermas con su consejo de discretas. Cuando entraban visitas para estar con alguna enferma, las monjas no podían hablar si no era en presencia de dos discretas designadas por la abadesa. El cuidado de las monjas enfermas era una obligación, así como el trabajo en el convento para evitar la ociosidad, aunque no debía restar tiempo a la oración y la devoción, que era lo más importante. En definitiva, las cosas temporales, incluso el trabajo, debían plegarse a fines espirituales superiores. También había espacio para la penitencia o el castigo (comer pan y agua en el refectorio) y para la enmienda y el perdón. Asimismo, había prevención para conocer noticias de fuera o poner en conocimiento las cosas internas del convento. La abadesa podía amonestar y reprender comportamientos o faltas de las monjas y ellas estaban obligadas a obedecer, pero la abadesa tenía que tratar a las demás con familiaridad para que pudieran decirle en confianza las cosas.

Por otra parte, las puertas del convento debían estar vigiladas por la portera y las llaves custodiadas por la abadesa, la portera o la vicaria.

La figura del visitador, que podía ser capuchino, pero que en Madrid era designado por el arzobispado de Toledo, era de gran importancia. Debía recoger información sobre la vida del convento para su correcto funcionamiento material y espiritual. Esto ocurría, como hemos visto, cada tres años, que coincidía con la elección de cargos. Esta visita solía durar dos o tres días. Se incluía sermón y plática, lectura de la regla y constituciones y los temas concretos a tratar. Debía llamar a la obediencia de las monjas y conminarles a decir la verdad y no ocultar nada importante. Las monjas y la abadesa debían decir sus culpas de una en una y luego salir para que las demás añadieran su parecer para luego enmendar las faltas, aunque las acusaciones con falsedad eran dignas de castigo. Si el visitador encontrara algo grave debería comunicarlo al superior, algo que no ocurrió en Madrid. El visitador debía sobre todo cerciorarse del cumplimiento de la regla, de supervisar entradas y salidas o del cuidado de enfermas y mayores, del decoro de vestidos, ayunos y abstinencias o de las negligencias de las superioras y discretas o cualquier desobediencia o mala relación entre hermanas, de la frecuencia de los sacramentos, del ejercicio de la oración y la devoción y corregir faltas.

Las monjas podían recurrir a un capellán, un clérigo y dos frailes legos para asistirles en el convento. En el caso de Madrid, tenían capellán y confesor, que hacía las veces de administrador. Y el visitador fue cambiando en función de los cambios en el arzobispado.

Las reglas y el testamento de santa Clara se regían por estas directrices. Posteriormente, se reformaron con los de santa Coletta, el concilio de Trento y los del monasterio del Santo Crucifijo de Roma. En estos estatutos se corroboran algunas directrices ya aprobadas, como que las abadesas podían recibir a las nuevas monjas, que la edad, la enfermedad o la simpleza eran impedimentos para entrar porque «podía perturbar el rigor y la observancia de la regla»[204]. Además, se incide en que para entrar había que renunciar a los bienes y hacerlo por libre voluntad cumplidos los 18 años. Tampoco se permitía entrar con más de 40 años, a no ser «persona singular»[205] y sana y fuerte.

El tránsito de novicia a tomar el hábito se tenía que hacer en presencia de las demás y con el consentimiento de la abadesa. Por ello, la maestra de novicias tenía un papel importante, ya que tenía que ser «discreta y zelosa de la honra de Dios y observancia de la Regla»[206] para poder tener a cargo y enseñar adecuadamente a las novicias las reglas y constituciones y la doctrina cristiana. Sin embargo, la actuación de la maestra de novicias estaba limitada por la abadesa, que era la que, en última instancia, podía castigar penas graves. La maestra solo podía poner en conocimiento de la abadesa esas faltas o advertir a las novicias de la necesidad de corregir su conducta.

Además de la oración y el trabajo, se incluían más obligaciones de confesión y comulgar, según las disposiciones del concilio de Trento y según la reforma de las constituciones. Según las últimas disposiciones, las monjas debían confesarse y comulgar dos veces por semana, además de lo preceptivo por la regla. Por otra parte, debían confesarse con el confesor del convento, aunque estaba permitido que alguna vez al año lo hicieran de forma extraordinaria según lo dictaminaran sus superiores.

La clausura quedaba sellada por las dos puertas que debía haber con cerraduras, el torno y la prohibición de la comunicación oral o escrita con el exterior sin permiso o supervisión de la abadesa. En este caso, la abadesa también necesitaba la supervisión de una discreta a la hora de recibir o enviar cartas. Solo se permitía salir para fundar convento.

En cuanto a las elecciones de los oficios, se incidía en que los días previos debían estar dedicados a la oración y reflexión. El vicario o visitador presidía el capítulo y las monjas no debían «ir hablando, ni sobornando la una a la otra,

[204] Ivi, p. 93.
[205] Ivi, p. 100.
[206] Ivi, p. 103.

ni directa, ni indirectamente, más dexen hacer al Espíritu Santo…». Se debía «proceder puramente, simplemente, santamente y canónicamente, sin cavilación, o engaño», y estar «unidas juntamente en caridad y en paz» para elegir a aquella que «conocieren es mejor para la salud de las almas y utilidad del monasterio»[207]. El día del capítulo, se celebraba la misa del Espíritu Santo y se comulgaba. El prelado daba su homilía sobre la importancia de las elecciones, que debían hacerse con juicio. La abadesa tenía que ser de vida ejemplar y llevar en el convento al menos ocho años. Con la edad podía haber dispensa. Una vez efectuada la elección, se cantaba el *Veni Creator Spiritus* y se recitaba una oración. La abadesa dejaba su oficio con la entrega de sus atributos. Solo hacía falta más de la mitad de los votos para salir elegida. Después, se recitaba una fórmula, se cantaba el *Te Deum* y la abadesa nombrada se arrodillaba y era confirmada por el prelado. Se finalizaba con la elección del resto de oficios.

Por otro lado, la vida cotidiana era austera. En el convento no debía haber objetos de lujo y se dice en los estatutos que «se guarden de edificios grandes, superfluos y curiosos contentándose de habitar en lugares pobres, baxos y humildes, conforme a su profesión»[208].

La vida en el convento debía transcurrir con tranquilidad. Se debía cuidar de las enfermas, hablarse con respeto las unas a las otras, podían hacer labor, la tornera podía recibir recados, pero no se podían tener perritos u otros animales de compañía porque es «grandísima la relaxación y señal de poco espíritu o a lo menos de poca mortificación». Tampoco se permitía hacer dulces o confituras para dárselo a seglares o al confesor porque era una pérdida de tiempo y «porque de aquí se siguen grandes inconvenientes»[209]. No se permitían los juegos, ni los libros profanos, ni las conversaciones superfluas.

Entre las reglas de la orden, había especial cuidado en supervisar todo lo que entraba y salía del convento, fuera información o cosas materiales necesarias para el sustento. De todo ello, se encargaban las torneras. Se recomendaba en la regla que fueran tres para que siempre estuvieran acompañadas. De esta forma, como se refleja en la documentación, podía haber tres torneras. Lo habitual era tener contacto a través del torno, pero estaba previsto introducir en el convento otras cosas de mayor volumen y, entonces, estaba permitido que se abriera la puerta,

[207] Ivi, p. 182.
[208] Ivi, p. 235.
[209] *Regla de la gloriosa Santa Clara*, cit., p. 253.

aunque no debería abrirse «más de lo necesario»[210]. El acceso al convento de personas de fuera estaba restringido al mínimo. No se debía conversar cuando venían al convento a dejar cosas o viandas o se debía hacer acompañadas y no se permitían que entraran a otros lugares del convento. Para evitar más contacto del necesario, entre sus máximas estaba que «aquello que las religiosas podrán hacer por si mismas, no lo hagan hacer a los seculares»[211]. Si había obras en el convento, los obreros debían comer fuera. Tampoco al confesor se le permitía la entrada sin necesidad, como a los médicos. En cualquier caso, debían ser «personas de exemplo y que no den ocasión de escándalo en ninguna manera»[212] y tenían que ir vestidos con decoro. Si había que acompañarlos, se hacía con el velo. De cualquier forma, se evitaban las visitas, aunque fueran de personas eminentes. No se debía dejar la puerta abierta para preservar la «honestidad y seguridad de las religiosas»[213]. En la regla se dice que la encargada de la puerta y el torno debía ser «temerosa de Dios, de costumbres maduras, diligente y discreta y de edad conveniente, la qual con obra y con palabras pueda hacer efecto en aquellas con quién habrá de tratar»[214]. El torno que daba a la parte del convento debía estar siempre cerrado con dos llaves, que debían guardar la abadesa y la tornera. Todo lo que pasaba en este espacio debía estar en conocimiento de la abadesa.

Por otro lado, había otros espacios importantes, como el dormitorio, el refectorio y el coro, que tenían sus ceremonias y encargadas. Las monjas debían dormir todas juntas con una lámpara encendida en el dormitorio, aunque separadas unas de otras, sin que pudiesen verse o hablar. A la hora de dormir, la abadesa cerraba el convento y en el dormitorio, en un lugar visible para todas, daba la bendición a todas. Las camas eran "pobres", con almohada de paja y algo para cubrirse. No podían dormir en el suelo porque era malo para la salud. Y debían vestir el hábito.

Por otro lado, el espacio de las comidas, el refectorio, estaba a cargo de la refitolera, hermana lega o corista. Según la inspiración de la vida de santa Clara tenía que ser pobre, no muy grande, con las mesas necesarias, limpio y sin manteles. Cada monja tenía servilleta, cuchillo y escudilla. Las monjas se sentaban a un lado de la mesa. La encargada del lugar debía preparar la mesa con el pan dentro

[210] Ivi, p. 270.
[211] Ivi, p. 272.
[212] Ivi, p. 278.
[213] Ivi, p. 274.
[214] *Ibid.*

de la servilleta, con un recipiente para dejar las espinas o huesos en medio de dos monjas y un salero y jarro de agua, también, cada dos. Para llamar a comer, la refitolera utilizaba un macillo de palo que golpeaba sobre una teja colgada con una cuerda. Cada empeño tenía un código de llamada, por el número de toques o si se hacía deprisa o despacio, ya fuera para hacer labor, comer, ir al coro o llamar a la refitolera, cocinera o enfermera. También, se avisaba de esta forma si entraba alguien al convento. Se debía comer en comunidad y no podían guardarse comida o bebida. La abadesa era la que orquestaba los tiempos del refectorio con la bendición inicial y oraciones, el inicio de la comida, que se indicaba con el toque de cuchillo en medio de la mesa y la señal de la cruz sobre la servilleta, las lecturas y el final de la comida. Después, se iba al coro a dar las gracias, si no era Cuaresma. Y luego recogían las novicias o las monjas jóvenes. La cocinera, a su vez, debía tener todo listo a tiempo y asegurarse que los alimentos estaban en buen estado y que se repartía la comida por igual. Se debía comer sin distracciones. La refitolera era la que, con un toque de cuchillo sobre la escudilla, debía alcanzar la bebida, si así se lo pedían. Otros quehaceres que debían hacer todas era barrer y lavar la ropa. Esto último se hacía en silencio, aunque se podía leer un libro.

Por último, la sacristana debía ser una «religiosa devota y diligente» y se encargaba del coro, de llamar a la oración, encender y apagar lámparas, tener todo limpio y dispuesto para los diferentes usos del coro (oración, bendición, purificación, comunión y otros sacramentos). En caso de defunción, debía preparar un altar dentro de la clausura en el que pudiera verse a la difunta a través de la reja y preparar todo para las exequias y el entierro.

Así era la vida en el convento de Madrid, con sus visitas cada tres años, las ceremonias para entrar en profesión y la elección de cargos. Un mundo en el que cada pieza era un engranaje del reloj cotidiano de la vida espiritual y material de la comunidad, no exento de sobresaltos, influencia exterior, recogimiento y aspiraciones individuales.

4. *Espacio Conventual*

4.1. *Espacio conventual en el Madrid del XVII*

En el Madrid del XVII proliferaron las iglesias y conventos de todas las órdenes. A pesar de las advertencias de cronistas, viajeros y ministros ante la cantidad de espacios religiosos, Felipe III siguió ejerciendo su patronazgo hacia jerónimos, dominicos, carmelitas descalzos, agustinos, franciscanos y capuchinos. Además

de los espacios tradicionales, favoreció otros conventos, como Nuestra Señora de Atocha, al que dotó de «limosnas y rentas».

De acuerdo con G. González Dávila, de los 14 conventos femeninos que existían en Madrid a finales del siglo XVI[215], cinco de ellos pertenecían a la orden de san Francisco, esto es, un 35,7%, por lo que podemos decir que esta era una de las órdenes que mejor y mayor acogida había tenido y, por tanto, la que ocupaba un mayor espacio en el tejido urbano madrileño. Asimismo, y como se desprende de sus fundadores, todos eran personajes cercanos a la monarquía. Estas fundaciones franciscanas fueron:

Nombre	*Año*	*Fundadores*
Convento de Santa Clara	1460	Catalina Núñez, mujer de Alonso Álvarez de Toledo, Tesorero de Enrique IV, contador mayor de Castilla[216]
Convento de la Salutación de Nuestra Señora de Constantinopla	1469	Pedro Zapata, Comendador de Medina de las Torres y por su mujer Catalina Manuel de Lando[217]
Convento de Nuestra Señora de la Concepción Francisca	1512	Beatriz Galindo, maestra de latín de la Reina[218]
Convento de Nuestra Señora de la Consolación de Religiosas Descalzas de San Francisco	1559	Juana de Austria, hermana de Carlos V[219]
Convento de Santa María de los Ángeles	1564	Leonor Mascareñas, aya de Felipe II[220]

Con la llegada de Felipe III, que no sin razón ha pasado a la posteridad como *el Piadoso,* se fundaron en Madrid ocho conventos femeninos[221]:

215 G. González Dávila, *Teatro de las Grandezas*, cit., pp. 276-289.
216 Ivi, p. 280.
217 Ivi, p. 281.
218 Ivi, p. 283.
219 Ivi, p. 286.
220 Ivi, p. 287.
221 Ivi, pp. 290-299.

Nombre	*Orden*	*Año*	*Fundadores*
Convento de Jesús María	San Francisco	1603	Jacobo de Trenzi, de Mantua[222]
Convento del Sacramento	San Gerónimo	1607	Beatriz Ramírez, condesa de Castellar, dama de la reina Ana[223]
Convento Trinitarias Descalzas		1609	Francisca Romero, hija del capitán Julián Romero[224]
Convento de Nuestra Señora de la Merced	Mercenarias Descalzas	1609	Juan de Alarcón, religioso[225]
Convento Real de la Encarnación	Agustinas	1611	Reina Margarita[226]
Convento del Santísimo Sacramento	Bernardas Descalzas	1615	Cristóbal de Rojas y Sandoval, duque de Uceda, Sumiller de Corps de Felipe III[227]
Convento de Capuchinas	San Francisco	1618	
Recogimiento de las Arrepentidas		1618	

Los reyes, Lerma, cortesanos y prelados apoyaron a los padres capuchinos con nuevas fundaciones en Madrid, como hemos visto, pero también, se dio impulso a las fundaciones femeninas. El convento de las capuchinas de Madrid se regiría por el breve de Paulo V, que era más riguroso, y esta iniciativa obtuvo la protección de Lerma y del rey a través del ayuda de Cámara del valido y Acroy del rey, que estuvo presente en la fundación del patronato, aunque estaría cerca la caída del duque, en 1618. Las monjas de este convento también contaron con la protección de los condes- duques. En 1628, estos apadrinaban a la futura abadesa, Mariana de Maturana, en su entrada en el convento. La nueva orden en Madrid, con todo, contó con el beneplácito y buena acogida de monarcas y favoritos.

A pesar de ello, la inserción del convento de capuchinas en el tejido urbano fue tan venturosa como la de la propia religión capuchina en Castilla, pues los primeros años tuvieron que cambiar de ubicación en varias ocasiones hasta el establecimiento definitivo, que no llegaría hasta 1655.

[222] Ivi, p. 290.
[223] *Ibid.*
[224] *Ibid.*
[225] *Ibid.*
[226] Ivi, p. 291.
[227] Ivi, p. 299.

El primer emplazamiento de este monasterio estuvo «junto al convento de la Merced en la calle q[ue] dizen del Meson de Paredes ju[n]to a el, y co[n] su pobre caudal»[228]. Sin embargo, antes de que las monjas llegasen, se abrió su Iglesia cuya primera misa tuvo lugar el 15 de agosto de 1617 «con gran solenidad»[229].

Fuertes lluvias ese año impidieron que el patriarca de Valencia autorizase el traslado de las monjas a Madrid, aunque, «vencidas pues estas contradiciones, y otras que se ofrecieron», llegaron finalmente de Valencia y Cataluña Catalina de Lara, Emerenciana Copones, Victoria Josefa de Escalona y Luisa Francisca Peralta el 7 de marzo de 1618 «hospendandola en el monesterio Real de las Descalças, donde estuvieron siete, u ocho dias», hasta que el 16 de marzo «las truxeron a su estrecha y pobre casa muchas Señoras de título»[230].

En presencia del visitador del arzobispado de Toledo, Pedro Zapata, y por orden del arzobispo, el cardenal Bernardo de Rojas y Sandoval, se hizo elección «conforme a derecho en veinte y uno de março de mill y seiscientos y diez y ocho años» de la abadesa, vicaria, maestra de novicias, tornera, discretas y secretaria y encargada de la ropa y la enfermería, «y otras cosas que por no ser a este tiempo mas de cinco religiosas no ubo mas officialas en esta elleccion y las dichas aceptaros los dichos cargos por amor de dios y lo firmaron la d[ic]ha madre abadesa y algunas religiosas»[231].

A pesar de todo, hubo nuevos problemas entre «las religiosas, el patron y las dos hermanas» que hizo que el propio Felipe III estuviese involucrado. El arzobispo hizo enviar al visitador que sacó a las monjas el 11 de junio «a las cinco de la mañana» y las trasladaron «a una casa en la calle de Atocha frontero del hospital General, estando aquí algun tiempo, hasta que experimentando no ser el sitio a proposito para la salud por estar en baxo, y cerca del arroyo que baxa del Prado de san Geronimo el Real se mudaron a la Cruz de Moran», cerca del monasterio de las Descalzas Mercenarias, en 1619. Previamente, también en 1618, habían vivido interinamente en el convento del Sacramento[232]. Este convento había sido fundado en 1607 por la condesa de Castellar, Beatriz Ramírez de Mendoza,

[228] J. De la Quintana, *Capitulo CX*, cit., c. 440r.
[229] Ivi, c. 440v.
[230] *Ibid.*
[231] *Libro de las monjas capuchinas*, cit., ACCGr, Leg. 1, s.f.
[232] I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., p. 142. Este convento había sido fundado a instancias del duque de Uceda en 1615 en unas casas anejas a su palacio de la Calle Mayor a imitación del Real Monasterio de la Encarnación.

dama de la reina Ana y «muy amada de la Reyna Margarita»[233], por lo que se trataba de un convento muy cercano a la monarquía.

Sin embargo, el emplazamiento en Cruz de Morán era reducido y no podían admitir «á todas las señoras que pedían el santo hábito»[234]. En 1627, se trasladaron «a la calle de san Bernardo»[235] en un convento en la plazuela de Santo Domingo que construyó para ellas el marqués del Monasterio, Ramiro Núñez de Guzmán[236], yerno del conde-duque de Olivares. Allí «estuvieron algunos años padeciendo graves disgustos por parte del que se había hecho patrono», por lo que «hicieron voto de no admitir jamás á otro patrono, aunque fuese rey, sino sólo á nuestro Señor Jesucristo»[237]. Esta decisión gustó a Felipe IV quien «envió copiosas limosnas»[238] con las que pudieron comprar el lugar donde se erigió el monasterio que en 1655 se inauguró en su emplazamiento definitivo, en la plaza que más tarde tomó el nombre de conde de Toreno[239]. Este tenía capacidad para treinta y tres religiosas, es decir, «treinta y tres celdas, noviciado, jovenado y enfermería con todas las demás oficinas propias de una casa religiosa»[240]. En la Iglesia se veneraba una «santa Imagen con invocacion de nuestra Señora de los Trabajos, por el consuelo que en los suyos hallan los fieles» que fue enviada desde Toledo por una monja de Santa Fe que quería trasladarse a este convento, aunque murió antes de cumplir sus deseos, pero el cuadro permaneció allí[241], al igual que la orden capuchina de Madrid durante los siglos siguientes.

4.2. *La expansión desde Madrid al resto de Castilla e Indias*

Como señaló Iriarte, el siglo XVII corresponde «al período de mayor vitalidad e influencia social de la historia de los capuchinos»[242]. Así, al igual que había

[233] G. González Dávila, *Teatro de las Grandezas*, cit., p. 290.
[234] I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., p. 142.
[235] L. Iriarte, *Las Capuchinas*, cit., p. 57.
[236] Este título fue creado para María de Guzmán, hija del conde-duque de Olivares el 05/01/1625 por Felipe IV. A su muerte en 1626, el título, al igual que el de duque de Medina de las Torres y otras mercedes asociadas al mayorazgo creado en su favor, quedaron en posesión de su viudo, Ramiro Núñez de Guzmán, vid. *Duque de Medina de las Torres*, Archivo del Ministerio de Justicia, Leg. 194-4, expediente 1730, pp. 3 y 5.
[237] I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., pp. 142-143.
[238] Ivi, p. 143.
[239] L. Iriarte, *Las Capuchinas*, cit., p. 57.
[240] I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., t. II., p. 143.
[241] J. De la Quintana, *Capitulo CX*, cit., c. 440v.
[242] L. Iriarte, *Las Capuchinas*, cit., p. 35.

sucedido con Barcelona y Valencia, el convento de Madrid dio lugar a nuevas comunidades. Sin embargo, otro sentido motivó el viaje de Emerenciana Copones y Francisca Luisa Peralta al convento de Granada, en 1620[243], una vez «erigido el convento de capuchinas en Madrid». Estas monjas llegaron a Granada, con «el buen olor de su vida ejemplar y santo instituto»[244], por la intercesión del arzobispo Felipe de Tassis.

Allí, aunque «fueron recibidas de su Ilutrísima con agrado de la ciudad y de las antiguas capuchinas con aplauso, fue nuestro Señor servido que luego adolecieron ambas […] [por lo que] trataron de volverse á su convento de Madrid». Este rápido retorno se debió, no obstante, a que vieron que la fundación de Granada «era muy diferente, la aspereza de la vida desemenjante, la pobreza con mayores ensanches que el rigor de la reforma capuchina observa» y, concluyeron que, aunque el nombre era el mismo «con dificultad podrían conformar en observancia» y que no podían llevar a cabo la reforma en aquel monasterio[245]. Esta reforma debía tratar de introducir la regla de santa Clara aprobada en 1617 y que debía de utilizarse en todos los monasterios capuchinos castellanos[246]. Pero no fue acogida con agrado por las granadinas.

Fueron tres las discrepancias entre ambas comunidades. La primera fue el hábito, ya que las de Granada vestían un «sayal plateado, túnica y manto de lo mismo con capuza muy diferente de que aquellas traían»[247]. Tampoco estaban de acuerdo en el «reglamento de visitas», pues las de Granada solo permitían a padres y hermanos. Por último, discreparon por el «uso de unas cruces ó piedras que acostumbraban tener capuchinas por almohadas en sus camas de penitencia», ya que las procedentes de Madrid señalaban que era necesario «en todo una lícita y suave moderación»[248]. A su vuelta quedaron en el monasterio de la Encarnación de Madrid, de monjas franciscanas, por tres meses, donde dejaron un testimonio de vida ejemplar:

[243] I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., t. II., p. 138.
[244] Ivi, t. II., p. 135.
[245] Ivi, t. II., p. 136.
[246] *Regla de la gloriosa Santa Clara con las Constituciones de las Monjas Capuchinas .. reconocidas y reformadas por el Padre General de los Capuchinos y con las adiciones a los Estatutos de dicha regla sacadas de las que … Alonso Coloma, Obispo de Barcelona dio a las … capuchinas de la misma ciudad en 1603*, Madrid, Luis Sánchez, 1647.
[247] I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., t. II., p. 139.
[248] Ivi, t. II., p. 140.

> El fundamento de su humildad era en suma perfección; sólo el mirar sus aspectos corregía nuestras faltas; su oración casi perpétua; su silencio muy al cumplimiento de nuestra tercera regla que es casi perpétuo; sus trajes muy apostólicos, túnicas de muy grosero sayal, tocas de crea basta y velos de lino, cordones de cerdas, descalzo el pié sin sandália, ayuno perpétuo. En acabando nuestro coro, comenzaba su rezo de maytines á las siete y acababan á las nueve, en pié, derechas: la palabra que se les oía era un ejemplar y un vivo incentivo de amor de Dios. Dormían muy poco y en una tabla desnuda. Si la M. Emerenciana hubiera traído una compañera más igual á su buena condición, hubieran hecho muy gran reforma: no dio lugar la mucha aspereza con que la compañera quería infundir la reforma. En suma no parecían sino unas santas Claras. Nos dejaron muy consoladas sus santos ejemplos[249].

Al margen de este episodio, y de la fundación de otro convento cerca de Madrid, en Pinto, en 1639 con monjas procedentes de Valencia[250], sí que surgieron otros conventos castellanos a partir de la fundación de Madrid, que fue, de acuerdo con L. Iriarte, «el tallo más frondoso en los siglos XVII y XVIII»[251].

De hecho, hay constancia de los motivos que se aducen para fundar nuevos conventos de capuchinas: porque eran la salvaguarda de las damas sin recursos, porque podían sustentarse con limosna y no necesitaban muchas cosas materiales y porque si se les protegía, los reyes conseguirían el favor divino. La abadesa de Madrid en 1629 pretendía alentar nuevas fundaciones en Castilla y envió un memorial de 3 de marzo al Consejo para fundar nuevos conventos en Sevilla, Toledo, Soria, Burgo de Osma y Villanueva del Toboso, «porque la dicha Religión es de gran servicio de Dios y provecho en las Repúblicas», porque en el caso de las damas honradas, pero sin recursos, se evitan «muchos daños y errores» y porque «las dichas religiosas pueden muy bien fundar y sustentarse en cualquier lugar» porque solo necesitaban casa (más cara en Madrid). Ahondando en esta cuestión, las religiosas vivían de la limosna, «que en todas partes se las dará por amor de Dios y por la grande devoción que todos tienen al glorioso padre san Francisco y la gloriosa M. Santa Clara». Y, finalmente, no dejaba de citar los beneficios

[249] Ivi, t. II., pp. 141-142.

[250] Esta fundación fue a iniciativa del marqués de Castro Forte y con el apoyo del virrey de Valencia, marqués de Caracena, que les financió el viaje, de Madrid.

[251] L. Iriarte, *Las Capuchinas*, cit., p. 57.

que procuraría Dios al rey al favorecer estas fundaciones, ya que le colmaría de «grandes mercedes»[252].

El más importante de estos fue el de Toledo[253], en 1632, «por iniciativa de Petronila Ibáñez, que hizo venir de Madrid nueve capuchinas, con la ya conocida sor Emerenciana Cupons como abadesa. El convento definitivo fue construido por el cardenal Pascual de Aragón […] inaugurado en 1655»[254]. A Emerenciana Copones la acompañaron Luisa Francisca Peralta, Josefa Lucía de Valcárcel y Sotomayor, Antonia de Arenzana, Clara de Quintanilla, Victoria Serafina de la Paz y Gregoria de Guzmán, coristas, Ana Gómez, que era lega y una novicia, Catalina de Cárdenas[255].

Asimismo, en este mismo siglo, se fundaron, procedentes del de Madrid, los conventos de Plasencia en 1634 por Juan Rodríguez Cano, al que se trasladaron Buenaventura Maturana, María Catalina, Gerónima de Vega y sor Jacinta Zumelzer[256].

La tercera fundación fue en 1653 en Córdoba, por el duque de Sessa, Antonio Fernández, con las monjas sor Josepha Ramírez, sor Beatriz González, sor Isabel, sor Jerónima y sor Buenaventura de Mixanzas[257].

En 1683, se fundó el de Coruña, por doña Catalina de Estrada[258], con Clara Isabel de Lagunilla, Alfonsa Victoria de Barcelona, Josefa Victoria de Alcobendas, María Buenaventura de Madrid, María Ana de Ligasies y María Inés de Córdoba. Unos años antes, en 1673 (o 1671)[259], se fundaba el de Sassari, «por tres

[252] *La abadesa y monjas capuchinas de esta villa de Madrid, suplican a V. Mgd les de licencia para hacer fundaciones en Sevilla, Toledo, Soria, Burgo de Osma, Villanueba del Toboso y otras partes que las piden y ofrecen lo necesario poniendo en consideración lo poco gravoso que son y la utilidad que se sigue a la república por no recibir las monjas dotes, Madrid, 3 de marzo de 1629*, AHN, Consejos, Leg. 711, cfr. F. Díaz Moreno, *A tres leguas de distancia. Fundaciones franciscanas y capuchinas en la Edad Moderna*, in *El Franciscanismo en la Península Ibérica: el viaje de San Francisco por la Península y su legado (1214- 2014)*, III Congreso Internacional, a cura di M. Peláez del Rosal, Ciudad Rodrigo, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2009, pp. 165-166.

[253] J.N. Castro, *El cardenal Aragón y el convento de las Capuchinas,* Toledo, Cuarto Centenario, 2014; J.N. Castro, *El ex convento de Madres Capuchinas, un museo de arte italiano en el corazón de Toledo*, in «Toletum; boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo», LIV, 2007, pp. 43-89.

[254] L. Iriarte, *Las Capuchinas*, cit., p. 57.

[255] I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., t. II., p. 144.

[256] *Ibid*. Vid. Annesso, Tavole 4 e 6.

[257] Ivi, Tavole 4, 6 e 14.

[258] L. Iriarte, *Las Capuchinas*, cit., pp. 57-58.

[259] Ivi, p. 58.

bienhechores, bajo la dirección de cinco "fundadoras" hechas venir del monasterio de Madrid»[260]. Estas eran Juana Francisca de Madrid, sor María Josefa de Madrid, sor María Inés, sor María Cándida y sor María Teresa.

Con el tiempo, ya en el siglo XVIII, su expansión fue más allá con otras fundaciones en Indias[261], a pesar de los impedimentos con los que se pudieron encontrar, siendo el primero en Lima, en 1709, seguido del de Guatemala en 1725[262].

5. *El convento de Madrid hasta su supresión en 2006*

Desde el traslado en 1655 a la actual Plaza del Conde de Toreno hasta 1889, «no hay noticias de que la comunidad haya tenido que salir de su clausura»[263]. Fue entonces, debido al mal estado del edificio, cuando las monjas se trasladaron por un espacio de dos años junto a las Comendadoras de Santiago en lo que su monasterio era reparado. En este convento permanecieron hasta 1975, cuando se trasladaron a un convento nuevo en Alcobendas, ya que el de Madrid «estaba muy deteriorado y con muchas humedades y otras complicaciones de posibles expropiaciones». Y es que, durante la Guerra Civil, este funcionó como cárcel, en el que incluso estuvo presa una de las monjas de la comunidad[264]. Este episodio también causó que la documentación relativa a los primeros decenios del siglo XX no se haya conservado. En estos años, las monjas se repartieron «por diversas casas» hasta que la madre abadesa, Mª Verónica consiguió reunir a la comunidad de nuevo, saliendo de España por Valencia hasta llegar a Francia para trasladarse al monasterio de capuchinas de Bilbao[265], una de las últimas fundaciones capuchinas en España, de 1936[266].

[260] Ivi, p. 43.
[261] De Madrid surgieron, además, los de Sassari (1673), Lima (1713) y Guatemala (1725). Y de Toledo otras tantas en América (México) y otros lugares de España, como Tudela (1736), Nava (1741), Bilbao (1935), Andújar (1683) y Málaga (1698), cfr. L. Iriarte, *Las Capuchinas*, cit., p. 62.
[262] I. Torradeflot y Cornet, *Crónicas de la Orden*, cit., t. II., p. 144.
[263] Ivi, t. II., p. 143.
[264] *Historia de la fundación de las HH. Clarisas Capuchinas de Madrid,* Granada, 2010, ACCGr, Leg. 14, s.f.
[265] *Ibid.*
[266] "Nuestra historia", *Capuchinas de Basurto,* disponible en: https://www.capuchinasdebasurto.com/quienes-somos (consultado 19-10-2023).

Terminada la guerra volvieron a Madrid, aunque encontraron el monasterio «destrozado, hasta incluso la iglesia había sido utilizada como cuadra»[267]. Aunque las monjas volvieron a habitarlo, lo hicieron en la casa del capellán y en la hospedería, ya que una parte del convento continuó funcionando como cárcel, y no se conoce en qué momento exacto volvieron a adoptar la clausura. Sufragaban sus gastos con distintos trabajos como el «lavado y planchado de la ropa de las cuatro Iglesias que tienen los PP. Capuchinos en Madrid […] encuadernación, gallinero con 2000 gallinas, envasado de manzanilla, envoltura de chocolate»[268], entre otros.

En 1973, gracias a un acuerdo con un comprador, empezaron a trasladarse al nuevo convento de Alcobendas, que fue inaugurado en mayo de 1975, recuperando de nuevo la clausura. Al igual que lo habían hecho en Madrid, los padres capuchinos de Jesús de Medinaceli siguieron asistiéndolas en lo espiritual, «como verdaderos Padres nuestros de San Francisco»[269].

La historia de la fundación de Madrid terminó en 2006, cuando se suprimió la comunidad de Alcobendas y las monjas que quedaron se incorporaron a la de Granada, por lo que, de una u otra forma, parecía cerrarse el círculo de la forma en la que empezaron las fundaciones castellanas.

[267] *Historia de la fundación de las HH. Clarisas Capuchinas de Madrid*, cit.
[268] *Ibid*.
[269] *Ibid*.

Annesso

Elecciones de cargos e incorporaciones en el convento de las capuchinas de Madrid entre 1618 y 1683

Abadesa	Catalina de Lara
Vicaria	Emerenciana Copones
Maestra de Novicias	Emerenciana Copones
Tornera Mayor	Victoria Josefa de Escalona
Segunda Tornera	Luisa Francisca Peralta
Discretas	Victoria Josefa de Escalona Luisa Francisca Peralta
Sacristana	Luisa Francisca Peralta
Secretaria	Victoria Josefa de Escalona
Enfermera	María Francisca de Escalona
Ropera	María Francisca de Escalona

Tavola 1. Elecciones de cargos años 1618. Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

Nombre	*Año*	*Procedencia*	*Parentela*	*Muerte*
María Manuel de Mena	1618	Toledo	Doña María de Mena de segar, viuda de Pedro Llorente de Borja, escribano de mandamientos y aposentador del Consejo de Aragón e hija de Luis de Mena y doña Francisca Gómez de Molina	1626
María Baptista de Avia	1618	Palencia	Hija de Juan de Avia y de Lucía de los Ríos	1632
María Isabel de Porras	1618	Lucena	Doña María de seglar e hija de Gonzalo Fernández de Porras y de doña María Álvarez Cortes	1623
Catalina de Lara	1618	Monasterio de Valencia		1621
Emerenciana Copones	1618	Monasterio de Alcira		Funda Toledo

Nombre	*Año*	*Procedencia*	*Parentela*	*Muerte*
Buenaventura de Maturana	1618	Vitoria	Doña Mariana de Maturana de seglar e hija de Juan de Maturana y de doña Magdalena Mendoza	Funda Plasencia
Inés Gutiérrez	1618	Espinosa de los Monteros	Hija de Gonzalo Gutiérrez de Sarabia y de Inés de Velasco	1653
Josepha Lucía de Valcázar y Sotomayor	1618	Monforte de Lemos	Hija de Álvaro de Valcázar y de doña Beatriz de Sotomayor	
María Catalina de Bustamante	1618	Valladolid	Doña Ana "en el siglo" e hija de Alonso de Quintano y Villasante y de doña Catalina de Bustamante	
Margarita de Montalbán	1618	Villaviciosa	Hija de Dionisio López de Montalbán y de Magdalena Gómez	1623
Francisca de Abreo	1618	Lisboa	De nombre segar Catalina e hija de Blas Rivero de Abreo y Margarita de Silva	
Victoria Josefa de Escalona	1618	Monasterio de Valencia		1665
Luisa Francisca Peralta	1618	Monasterio de Valencia		Funda Toledo
Mariana de Cabrera	1618	Monasterio de Valencia		1642
Ana Gómez	1619	Villarrubia (Ciudad Real)	Hija de Mateo de Pedrazo y Teresa de Villa Real	Funda Toledo
María Inés de Carranza	1619	Miranda de Arga (Navarra)	Hija de don Pedro Carranza y de doña Micaela Carnero	

Tavola 2. Incorporaciones 1618-1621. Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

Abadesa	Emerenciana Copones
Vicaria	Victoria Josefa de Escalona
Maestra de Novicias	Victoria Josefa de Escalona
Tornera Mayor	Luisa Francisca Peralta
Segunda Tornera	María Baptista de Avia

Discretas	Victoria Josefa de Escalona Luisa Francisca de Peralta María de Mena María Baptista de Avia Buenaventura Maturana María Isabel (de Porras) de Lucena Francisca Teresa de Abreo Luisa Francisca Peralta Catalina Antonia de Arenzana
Sacristana	Maria Catalina de Bustamante
Secretaria	María de Mena
Enfermera	María Francisca de Escalona
Ropera	María Francisca de Escalona
Ayudante de Enfermera	Mariana de Cabrera
Refitolera	Francisca Díaz
Cocinera	Ana Gómez

Tavola 3. Elecciones de cargos años 1621. Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

Nombre	*Año*	*Procedencia*	*Parentela*	*Muerte*
Philipa Isabel de Mendoza	1622	Madrid	Doña Margarita sin hábito, hija de Joan Torres de Mendoza y doña Leonor de Espinosa y Medinilla	1663
Úrsula de Molero	1622	Madrid	Hija de Francisco Molero y doña Francisca Escobedo y Angulo	1660
Ana María de los Cobos	1622	Bedmar	Doña Ana de seglar e hija de Antón García de los Cobos y de Catalina de Cozar	1643
Isabel Joana	1622	Valladolid	Doña Joana de Espinosa antes del hábito e hija de Joan Gómez de Espinosa y de doña Antonia de Villa Diego	
Ángela Isabel	1623	Soria	Doña Isabel de seglar e hija de Andrés Rodríguez de Castejón y doña Joana de Castilla	1663

Nombre	*Año*	*Procedencia*	*Parentela*	*Muerte*
Josepha Ramírez	1623	Madrid	Doña Josepha antes del hábito e hija de Martín Ramírez de Monzón y de doña Luisa Ortiz	Funda Córdoba
Eufrasia Serrano	1623		Inés Serrano "en el siglo" e hija de Francisco Serrano y de Catalina Jiménez	No continuó por enfermedad
Gerónima de Vega	1623	Madrid	Hija del capitán Alonso de Vega y de doña Isabel de Ochoa	Funda Plasencia
Victoria Seraphina de la Paz	1624	Beas (Jaén)	Catalina de la Paz "en el siglo" e hija de María González de la Paz y de Francisco Rodríguez Guijarro	
María Jerónima Francisca de Treviño	1624	Valdemoro	Doña Jerónima de seglar e hija de Esteban Treviño y Francia y de doña Juana de Artiagas	1650

Tavola 4. Incorporaciones 1621-1624 Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

Abadesa	Victoria Josefa de Escalona
Vicaria	Emerenciana Copones
Maestra de Novicias	Luisa Francisca Peralta
Tornera Mayor	María Manuel de Mena
Segunda Tornera	Catalina Antonia de Arenzana
Tercera Tornera	Josefa Lucía de Valcázar
Sacristana	María Catalina de Bustamante
Secretaria	Emerenciana Copones
Refitolera	Francisca Díaz
Cocinera	Ana Gómez
Consiliarias	Emerenciana Copones María de Mena María Baptista de Avia Buenaventura Maturana Josefa Lucía de Valcazar Francisca Teresa de Abreo Antonia de Arenzana Luisa Francisca Peralta

Tavola 5. Elecciones 1624. Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

Nombre	*Año*	*Procedencia*	*Muerte*
Anastasia López	1627	Madrid	1660
María Magdalena Saavedra	1627	Valladolid	1647
María Gregoria de Guzmán	1627	Toledo	Funda Toledo
Jacinta de Zumelzer	1627	"Natural de las montañas"	Funda Plasencia
Beatriz González	1627	"Natural de las montañas"	Funda Córdoba
María Andrea de Reina	1627		1654

Tavola 6. Incorporaciones 1624-1627. Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

	1627	*1628*	*1629*
Abadesa	Buenaventura de Maturana	Emerenciana Copones	Emerenciana Copones
Vicaria	Victoria Josefa de Escalona		Victoria Josefa de Escalona
Maestra de Novicias	Emerenciana Copones		Victoria Josefa de Escalona
Tornera Mayor	Catalina Antonia de Arenzana		Luisa Francisca Peralta
Segunda Tornera	Felipa Isabel de Mendoza		Josefa Lucía de Valcazar
Tercera Tornera	Angela de Castejón		María Catalina de Bustamante
Discretas	Victoria Josefa de Escalona María Catalina de Bustamante Clara Josepha de Quintanilla Felipa Isabel de Mendoza Angela de Castejón Ana María de los Cobos Úrsula Molero		
Sacristana	Ana María de los Cobos		Clara de Quintanilla
Secretaria	Victoria Josefa de Escalona		Victoria Josefa de Escalona
Enfermera	Úrsula Molero		Victoria Serafina de la Paz
Ropera	Luisa Francisca Peralta		Gerónima de Vega
Refitolera			María Gregoria de Guzmán
Cocinera	Ana Gómez		Ana Gómez
Ayudante de Cocinera	Serafina Victoria		
Consiliarias			Victoria Josefa de Escalona Luisa Francisca Peralta María Baptista de Avia Buenaventura Maturana Josefa Lucia de Valcázar María Catalina de Bustamante Catalina Antonia de Arenzana Clara Josefa de Quintanilla

Tavola 7. Elecciones 1627, 1628 y 1629. Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

Nombre	*Año*	*Procedencia*	*Parentela*	*Muerte*
Dorothea Bárbara de la Cruz	1628	Praga (Bohemia)	Doña Catalina Banguer de seglar e hija de Abraham Banguer y María Moncof	1630
Francisca Theresa Gutiérrez	1628	Madrid	Francisca "en el siglo" e hija de Pedro Gutiérrez y de Brígida Gómez	1667
Luciana de Santa Cruz	1628	Paredesroyas (Soria)	Doña Mariana en vida seglar e hija de Martín de Santa Cruz	1661
Felisa Rossa	1628	Génova	Hija de Juan María Rossa y Bartolomea Colonna	1672
Gertrudis Muñoz	1629	Cubas	Hija de Francisco Muñoz y Anna de Contreras	1652
Juana Cecilia Osorio	1629	Carrión de los Condes (Palencia)	Doña Juana de seglar e hija de Luis Álvarez de Estrada y de doña Gerónima Osorio	1659

Tavola 8. Incorporaciones 1627-1629. Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

Nombre	*Año*	*Procedencia*	*Parentela*	*Muerte*
Isabel Josepha de la Oliva	1632	Chinchón	Hija de Pedro Seseña y doña María Gómez	1647
Clara de Rivera	1632	Logroño	Hija de don Juan de Rivera y doña Lucía Vallejo	Fundó Coruña
Juana Francisca de Zárate	1632	Madrid	Hija de Juan Díaz de Zárate y doña Juana de Salas	1641
María Manuela de Espoz	1632	Sangüesa	Doña Juana de seglar e hija de Martín de Espoz y de Jerónima de Arara	1671
Lorenza Estefanía González	1633	Madrid / Galicia	Doña Catalina de seglar e hija de Gonzalo González y de doña Isabel de Alameda	
Arcángela María de Figueroa	1633	Madrid	Doña Inés María de seglar e hija de Miguel Martínez de Velasco y de doña Jerónima de Figueroa	1676
Antonia Inés de Medina	1633	Madrid	Doña Inés de seglar e hija de Pedro Sánchez y de doña Antonia de Medina	1676

Tavola 9. Incorporaciones 1631-1634. Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

	1631	*1632*	*1634*
Abadesa	Victoria Josefa de Escalona	Victoria Josefa de Escalona	Úrsula Molero
Vicaria	Emerenciana Copones	María Baptista de Avia	Victoria Josefa
Maestra de Novicias		Buenaventura de Maturana	Francisca Teresa de Abreo
Tornera Mayor		María Catalina de Bustamante	Phelipa Isabel de Mendoza
Segunda Tornera		María Inés de Carranza	María Jerónima
Tercera Tornera		María Josefa	Gertrudis Muñoz
Discretas		María Catalina de Bustamante Francisca Teresa María Inés Úrsula Molero Ana María de los Cobos María Josefa de los Cobos María Josefa Ramírez Gerónima de Vega María Jerónima Treviño	Victoria Josefa Buenaventura de Maturana Phelipa Isabel Angela de Castejón María Josefa Ramírez María Jerónima Treviño Gertrudis Muñoz Juana Cecilia Osorio
Sacristana		Beatriz	Jacinta de Zumelco
Secretaria		Francisca Teresa	
Enfermera		María Magdalena	Isabel Angela de Castejón
Ropera		Inés Gutiérrez	Beatriz González
Ayudante de Ropera			Inés Gutiérrez
Refitolera		María Andrea	María Anastasia López
Cocinera		María Anastasia	Felisa Rossa
Ayudante de Cocinera			María Manuela de Espoz

Tavola 10. Elecciones 1631, 1632 y 1634. Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

Nombre	*Año*	*Procedencia*	*Parentela*	*Muerte*
Margarita Lorenza	1635	Madrid	Doña Mariana "en el siglo" e hija de Juan de Ategi y de doña Isabel Pantoja	Se fue por enferma
María Clara Antonia Suárez	1635	Madrid	Doña Antonia Suárez Mascareñas sin hábito e hija de Juan Suárez Mascareñas y de doña Andrea de Uceda	1641
María Francisca Antonia de Mendoza	1635	Lisboa	Doña María de Mendoza "en el siglo" e hija de Gerónimo de Baros y de doña Isabel de Mendoza	Dejó el convento por enfermedad
Isabel de Segovia	1635	Valladolid/ Madrid	Doña María sin hábito e hija de Francisco de Segovia y Francisca de Morales	Fundó Córdoba
María Florencia de San Martín	1635	Vizcaya/ Zaragoza	Juana María en "el siglo" e hija de Juan de San Martín y Aguirre y de Luisa Giménez de Solís	
María Bernarda Isidora Gutiérrez de Montenegro	1635	Uceda	Juana "en el siglo" e hija de Juan Gutiérrez de Montenegro y de doña Petronila de Ubiedo	1676
María Francisca de Pazos y Santiesteban (Salinas)	1635	Madrid	Hija de Juan Pazos y Santiesteban y doña Úrsula de Salinas	
Luisa María Manuela	1636	Madrid	Doña Manuela "en el siglo" e hija del licenciado Juan de Baquedano y de doña Isabel Herreros	1673

Tavola 11. Incorporaciones 1634-1636. Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

Nombre	*Año*	*Procedencia*	*Parentela*	*Muerte*
Josepha Francisca	1639	Burgos	Hija de Juan Díaz y doña María Sanz	1674
Leonor de la Fuente	1639	San Torcaz	Isabel "en el siglo" e hija de Jerónimo de la Fuente y de María Martínez	1679
Laura Jacinta de Noriega	1640			
Juana Francisca del Castillo	1640	Madrid	Hija de Diego del Castillo y de doña Bernardina Osorio	1657
Ana María Gerónima de Aspe y Zúñiga	1640	Vitoria/ Navarra	Hija de Pedro de Aspe y doña María de Zúñiga	

Tavola 12. Incorporaciones 1637-1640. Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

	1636	*1637*	*1640*
Abadesa		Victoria Josefa de Escalona	María Josefa Ramírez
Vicaria		Úrsula Molero	Juana Cecilia
Maestra de Jovenes		Úrsula Molero	Úrsula Molero
Maestra de Novicias	Juana Cecilia Osorio	Juana Cecilia	Beatriz Francisca González
Tornera Mayor	Francisca de Abreo	María Josefa Ramírez	Gabriela Gertrudis
Segunda Tornera	María de los Cobos	Beatriz Francisca González	Isabel Josefa de la Oliva
Tercera Tornera			Juana Francisca
Sacristana	María Magdalena	María Magdalena Salgado	Clara Isabel
Secretaria	Inés de Carranza	Phelipa Isabel de Mendoza	Victoria Josefa
Enfermera	Isabel de la Oliva	Gertrudis Muñoz	María Francisca
Ropera	María Manuela de Espoz	Felisa Rossa	Felisa Rossa
Refitolera	Juana Francisca	Juana Francisca de Zárate	Serafina
Cocinera		María Anastasia	Leonor
Cantora		Francisca de Abreo	
Consiliarias	Francisca de Abreo María de los Cobos María Inés de Carranza	Inés María de Carranza Juana Cecilia Osorio Gertrudis Muñoz Francisca de Abreo Isabel Josefa de la Oliva Beatriz Francisca González María Josefa Ramírez Felipa Isabel de Mendoza	Victoria Josefa Felipa Isabel María Magdalena María Inés Isabel de la Oliva Juana Francisca Gabriela Gertrudis Úrsula Molero

Tavola 13. Elecciones 1636, 1637 y 1640. Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

Nombre	*Año*	*Procedencia*	*Parentela*	*Muerte*
María Buenaventura de Mixanzas	1642	Madrid	Doña María "en el siglo" e hija de don Francisco González de Mixanzas	Funda Córdoba
Isabel Cándida de Carmona	1643	Madrid	Doña Isabel María "en el siglo" e hija de Juan Manuel de Carmona, contador de S.M, y de doña Juana Moreno	1652
Ana Buenaventura González	1646	Madrid	Hija de doña Catalina del Corral	1652
Petronila González	1646	Madrid	Hija de doña Catalina del Corral	Murió como novicia
Margarita Boil	1653			1657
Eugenia María Moreno	1653	Madrid	Doña Juana "en el siglo" e hija de Juan Moreno y de doña Lucía Rodríguez	1701
Francisca Josepha de Medrano	1654	Madrid	Hija de Francisco de Medrano y de doña Inés de Silva	
Alfonsa Victoria de Mata	1655	Barcelona	Hija de don Pablo de Mata y doña Lucrecia del Campo	Funda Coruña

Tavola 14. Incorporaciones 1641-1655. Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

	1643	*1646*	*1649*
Abadesa	Victoria Josefa de Escalona	María Josefa Ramirez	Victoria Josefa de Escalona
Vicaria	María Josefa Ramírez	Victoria Josefa de Escalona	Josefa Ramirez
Maestra de Novicias	Beatriz Francisca González	Juana Cecilia Osorio	Luisa
Tornera Mayor	Isabel Josefa de la Oliva	Beatriz González	Gabriela Gertrudis
Segunda Tornera	Gabriela Gertrudix Muñoz	María de Rivera	Beatriz Francisca
Tercera Tornera		Clara de Rivera	María Isabel
Discretas	Felipa Isabel de Mendoza Úrsula Molero María Magdalena Salgado Juana Osorio Gabriela Gertrudis Josefa Isabel de la Oliva (y consiliarias)	Catalina de Bustamante María Inés de Carranza Úrsula Molero Beatriz Francisca María Andrea de Reina Clara de Rivera María Francisca de Salinas	
Sacristana		Juana Francisca del Castillo	María Francisca
Enfermera		Ana Jeronima	Luciana
Ropera		Felisa Rossa	
Refitolera		Isidora Gutierrez	
Cantora			María Jerónima
Consiliarias			Jerónima Catalina María Inés Felipa Isabel Angela Isabel Beatriz Francisca Gabriela Gertrudis María Isabel Juana Francisca

Tavola 15. Elecciones de los años 1643, 1646 y 1649. Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

1649-1655	*1650-1683*		
	1655	*1673*	*1683*
Hubo elecciones en 1649 Arzobispo de Toledo cardenal Moscoso Sandoval Superintendente de conventos de Madrid, licenciado Salvador Gómez de Sanabria Salió abadesa Sor Victoria Josefa de Escalona y vicaria Sor Josefa Ramírez (seguía la alternancia) El superintendente todo lo "halló con decencia"	Fundación en Córdoba desde Madrid con 5 religiosas Sor Maria Josefa Ramírez, Sor Beatriz González, Sor María Isabel Segovia, Sor María Jerónima de Aspen y Sor María Buenaventura	Fundación en Cerdeña desde Madrid con 5 religiosas Sor Juana Francisca, Sor María Isabel Cándida, Sor María Josefa, Sor María Teresa y Sor María Inés	Fundación en La Coruña desde Madrid con 6 religiosas Sor Clara Isabel de Rivera, Sor Victoria Alfonsa de Matha, Sor Victoria Josefa, Sor Buenaventura Gómez, Sor Mariana Josefa, Sor María Inés de Vargas

Tavola 16. Dinámicas de elección e incorporación entre 1649 y 1683. Fuente: Elaboración propia a partir de ACCGr, Leg. 1 y Leg. 14.

Verónica Gallego Manzanares

El monasterio de clarisas capuchinas de Santa Margarita la Real en Barcelona

Nel 1599 fu fondato a Barcellona il monastero delle clarisse cappuccine di Santa Margarita la Real. Questo evento coincise con la visita che fecero i re Filippo III e Margherita d'Austria alla città catalana in occasione della celebrazione del loro matrimonio. Alla piccola comunità di donne, che si era organizzata intorno a suor Ángela Serafina Prat, la regina concesse il patrocinio regio, consentendo così l'istituzione del primo monastero dell'ordine in Spagna. Nonostante la scarsità di fonti limiti la ricerca e la conoscenza sulla comunità nei suoi primi anni, l'analisi incrociata delle informazioni notarili, delle cronache e delle consultazioni consente di focalizzarsi sui tre elementi chiave della fondazione: la vocazione di suor Ángela Serafina Prat, il personale al seguito della regina Margherita d'Austria e l'impulso fondatore delle religiose della prima comunità.

In 1599, the Capuchin Poor Clares monastery of *Santa Margarita la Real* was founded in Barcelona. This event coincided with the visit of King Philip III and Margaret of Austria to the city on the occasion of their marriage celebration. The small community of women organized around Sister Ángela Serafina Prat then had the patronage of the queen, enabling the establishment of the first institution to emit solemn vows of the order in Spain. Although the scarcity of sources limits research and knowledge about the community in its early years, the analysis of notarial information, chronicles, and consultations will be combined to focus on three elements considered key in this foundation: the determined vocation of Sister Ángela Serafina Prat, the entourage of Queen Margaret of Austria, and the founding impulse of the religious of the first community.

1. *Una figura clave: la fundadora sor Ángela Serafina Prat*

En 1599 se fundaba en Barcelona el monasterio de clarisas capuchinas bajo la advocación de Santa Margarita la Real. Su fundación necesitó de dos elementos clave: el empuje y la decisión de una costurera llamada Ángela Prat y la intercesión que ejercieron damas del séquito de Margarita de Austria durante la visita que realizaron los monarcas a Barcelona en el mismo año. De hecho, el recinto se puso bajo la advocación de santa Margarita y tuvo la

denominación del Real debido a la protección de la reina hacia esta primera comunidad[1].

En cuanto a la fundadora, lo primero que se debe destacar es que provenía de una familia humilde. Era la hija mayor de un matrimonio de campesinos, Matías Prat, el padre y una mujer llamada Coloma, la madre[2]. Nació en octubre de 1543 en Manresa, enclave que había vivido un frenesí religioso desde que lo visitase Ignacio de Loyola en los años veinte de ese mismo siglo. Tras la muerte de sor Ángela Serafina en 1608 había una cierta prisa tanto en la construcción del aspecto santo de su imagen como en la expansión de la propia orden por España. Dada la poca documentación que se conserva sobre el monasterio y la fundadora, algunas de las biografías que se escribieron con tal fin son testimonios fundamentales para este estudio. Gracias a estas fuentes se pueden conocer algunos de los acontecimientos personales que la llevaron a elegir el camino espiritual. En este sentido, se puede decir que durante su juventud llevó la vida típica que le correspondería a cualquier doncella que provenía de un contexto modesto. Cuando apenas tenía ocho años, sus padres decidieron seguir los consejos de su padrino y llevarla a servir a Barcelona[3], una práctica típica en aquellas familias que buscaban un descargo económico[4].

Según la biografía que escribió el padre Fons, jesuita, la experiencia de sor Ángela como sirvienta en Barcelona no fue muy agradable y propició toda una

[1] Sobre las primeras fundaciones de capuchinas en Cataluña se debe citar el importante trabajo que realizó el padre Valentí Serra: V. Serra de Manresa, *Les Clarisses-Caputxines a Catalunya i Mallorca. De la fundació a la guerra civil (1599-1939)*, Barcelona, Publicacions de la Facultat de Teologia de Catalunya, 2002.

[2] *Historia y vida de la venerable madre Ángela Margarita Serafina. Fundadora de religiosas capuchinas en España y de otras sus primeras hijas hasta el año de 1622 en que la dexò escrita el P. Ivan Pablo Fons, de la Comapañia de Iesvs*. En Barcelona, En casa de María Dexen viuda, a la baxada de S. Eulalia, 1649; libro I, capítulo 1, fol. 1.

[3] Ivi, capítulo III, fol. 7.

[4] C. Bejarano Pellicer, *El servicio doméstico y su influencia en el trabajo y la educación femenina en la ciudad de Sevilla hacia 1600*, in «Arenal», 29-1, 2022, pp. 7-38; J.P. Blanco Carrasco, *Criados y servidumbre en España durante la época moderna: Reflexiones en torno a su volumen y distribución espacial a finales del Antiguo Régimen*, in «Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea», 36, 2016, pp. 41-80; E. Canepari, *Women on their way. Employment opportunities in a Cosmopolitan city (Rome mid17th to mid18th)* in *Female agency in the urban economy. Gender in European Town, 1640-1830* a cura di D. Simonton - A. Montenach, Londres, Routledge, 2013, pp. 206-223.

serie de desencuentros con hombres[5]. Estos sucesos no eran una novedad, ya que como señaló Nieves Baranda en su estudio sobre fundaciones capuchinas femeninas, se conocen muchos casos de monjas víctimas del maltrato previo a la llegada al convento, siendo la descripción del sufrimiento es un aspecto destacado de las hagiografías[6]. De igual modo, como ha señalado Rosa María Alabrús, estas religiosas contrajeron matrimonio en edades tempranas y con resultados muy desafortunados, ya tuvieran hijos o no[7]. En todo caso, sor Ángela contrajo matrimonio a los 24 años con un sastre de Manresa llamado Francisco Serafín, de quien toma el segundo nombre. La vida en matrimonio no fue muy feliz y, como otras muchas mujeres, tuvo que afrontar las adicciones del marido, la pérdida de la dote y un maltrato físico y psicológico continuado:

> Acordábase la venerable [sor Ángela] de los años de su virginidad que había tenido tan sin pesares, pensaba en los que podían en adelante venir llenos de pobreza, y necesidad y con nacimiento de hijos. […] Y con ella a su alma, y cuando casasen en vez de estimarlo, y agradecerlo, la trataba tan mal de palabras, y aun de manos […][8].

Si bien el maltrato por parte de los maridos es un elemento que se repite en las hagiografías de santas[9], es un elemento que no se puede descuidar cuando se aborda la historia de las fundaciones religiosas y el análisis de lo que llevó a numerosas mujeres a querer aislarse en comunidades donde la presencia masculina estaba restringida. En todo caso, tras una serie de vaivenes y traslados del hogar

[5] *Historia y vida de la venerable madre Ángela Margarita Serafina*, cit., Libro I, capítulo IV, cc. 6r-6v.

[6] N. Baranda Leturio, *Fundación y memoria de las capuchinas españolas de la edad moderna*, in *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII,* a cura di G. Zarri - N. Baranda Leturio, Firenze, Firenze University Press, 2011, pp. 169-185: p. 173.

[7] R.M. Alabrús Iglesias, Ángela Serafina y su hija Bárbara: dos monjas capuchinas en la Barcelona postridentina, in *Pasados y presentes: estudios para el profesor Ricardo García Cárcel*, a cura di R.M. Alabrús Iglesias - J.L. Beltrán Moya - J. Burgos Rincón - B. Hernández - D. Moreno - M. Peña Díaz, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2020, pp. 559-598.

[8] *Historia y vida de la venerable madre Ángela Margarita Serafina*, cit., Capítulo X, c. 16v.

[9] R.M. Alabrús Iglesias, *El sufrimiento de la violencia doméstica y el convento como espacio de libertad: el caso de sor Ángela Serafina*, in «Revista de Historia Moderna», 36, 2018, pp. 410-432. Sobre género y violencia se deben citar las reflexiones de Amparo Pedregal, que si bien se centra en las mártires de los primeros cristianos, argumentó ideas que se pueden trasladar a este periodo histórico: A. Pedregal, *Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino*, in «Studia Historica. Historia Antigua», 18, 2000, pp. 277-294.

por la mala vida del marido, volverían a Manresa. En la misma ciudad en la que se crió sor Ángela y vivió un tiempo Ignacio de Loyola, falleció su marido, pudiéndose, en palabras del propio padre Fons «descargarse de tan pesado yugo»[10]. Desde el estado de cierta independencia que le confería la viudedad pudo centrarse en la educación de doncellas. Una de las primeras iniciativas que llevó a cabo fue la creación de una escuela de costura para niñas, que, en la práctica, hacía las funciones de casa de recogimiento[11]. Sin embargo, influida por su mal matrimonio y atraída por el misticismo, aprovechaba esta escuela de costura para instruir a las doncellas en religión. Las animaba a profesar y desechar la idea del matrimonio, siendo el ejemplo más destacado el caso de su hija Bárbara Serafina, quien profesó en el monasterio de isabelinas de Barcelona continuando la obra de la madre[12].

Esta vuelta a la vida de Manresa fue fundamental para la cada vez más cercana fundación del monasterio de clarisas capuchinas de Santa Margarita la Real. Vivió en Manresa entre 1582 y 1588, donde cada vez se hacían más famosas sus revelaciones místicas, llamando la atención del padre capuchino Arcángel de Alarcón, quien había vuelto de Italia y le concedió el hábito de capuchina con la esperanza de que en algún momento pudiese profesar[13]. Como señaló Valentí Serra, el padre Arcángel de Alarcón provenía de una familia que había estado al servicio de Juana I de Castilla y que tenía grandes lazos con Italia, gracias a las misiones que había relizado en nombre de su orden. Ingresó en la reforma franciscana de los capuchinos de Milán y desde allí junto con su hermano Juan, también capuchino, se incorporó en 1571 a los trabajos que se estaban desarrollando en la provincia de Nápoles para la fundación del convento de la Concepción de Nápoles[14]. Seis años más tarde, volvió a Cataluña para llevar a cabo la primera fundación de capuchinos en la península. El padre Arcángel de Alarcón se convertía en el nexo fundamental para que la reforma de clarisas capuchinas que se estaba extendiendo por Italia alcanzase a España. En 1584 llegó a Manresa

[10] *Historia y vida de la venerable madre Ángela Margarita Serafina*, cit., Libro I, Capítulo 14, c. 21r.

[11] Ivi, Capítulo 15, c. 22r.

[12] R.M. Alabrús Iglesias, *El sufrimiento de la violencia doméstica y el convento como espacio de libertad*, cit.

[13] *Historia y vida de la venerable madre Ángela Margarita Serafina*, cit., Libro II, Capítulo I, cc. 27r-27v.

[14] V. Serra de Manresa, *Les Clarisses-Caputxines a Catalunya i Mallorca*, cit., p. 51.

donde conoció a sor Ángela, a quien ayudaba a leer y a escribir, competencias que no tenía adquiridas la venerable madre. Sor Ángela hacía gala de un carisma especial, sin embargo, los religiosos que la asesoraban eran conscientes de que si querían que fuese ella asumiera la responsabilidad de la fundación necesitaban que aprendiese dichas habilidades cuanto antes. Sabían que mejoraría más rápido en Barcelona, y allí se trasladó en 1588, donde la recoge otra mujer viuda, Caterina de Planes, para poder aprender gramática latina[15].

2. *La primera comunidad de clarisas capuchinas en Barcelona*

En Barcelona se puso bajo la dirección de Diego Pérez de Valdivia, quien con frecuencia se hospedaba en la Torre Pallaresa, una casa señorial que acogía a los monarcas y, parte de su séquito, cuando visitaban Barcelona[16]. El ambiente social en el que se movía sor Ángela estaba bien posicionado, un elemento que no puede pasar desapercibido ya que pudo ser determinante para su fundación. Fue en este contexto en el que sor Ángela conoció a un fraile carmelita que la animó para que se inscribiese a un grupo de mujeres dirigidas por él mismo y poder formar el beaterio de religiosas carmelitas[17]. De esta forma, en 1593 profesó como terciaria en el convento de San Francisco de Barcelona, a la vez que mantenía una profunda relación espiritual co las personalidades más eminentes de santidad y experiencia contemplativa. Sin embargo, el impulso fundador de sor Ángela no se quedó ahí y el deseo de fundar un monasterio se produjo poco después, en 1596, cuando consiguió la licencia para fundar el primer monasterio de clarisas capuchinas en Barcelona[18].

Mediante la licencia que se ha conservado en el Archivo Diocesano de Barcelona, sor Ángela Serafina obtuvo el permiso para el traslado a un antiguo seminario en la calle de Montalegre. La fundadora fue acompañada por un grupo de mujeres que formarían parte de la primera comunidad de clarisas capuchinas

[15] *Historia y vida de la venerable madre Ángela Margarita Serafina*, cit., Libro II, Capítulo XV, cc. 42v-43v.

[16] Sobre la Torre Pallaresa: Arxiu de la Ciutat de Barcelona (ACB), C06-B100, Dietari 1596-1601, sf. Capítulo de la fundación del Monasterio de Capuchinas de la presente ciudad, 1599.

[17] Arxiu Diocesà de Barcelona (ADB), Regia Graciarum, vol. 63, cc. 320-321. Licencia a sor Ángela Serafina para poder recogerse en una casa en la riera.

[18] Arxiu Diocesà de Barcelona (ADB), *Regia Comunium*, vol. 74, c. 41r.

en España y gracias a dicha licencia, podemos conocer cómo fue su estructrura jerárquica. En el vértice se situaban sor Ángela como abadesa y sor Esperanza Corpondo como vicaria. Ellas eran las que tenían que dirigir y organizar a sor Victoria Fábregas, sor Elisabet Astorch, sor Francisca Jornet, sor María Ortiz, sor Marta Boigas, sor Magdalena de Pinós, sor Cecilia de Guimerà, sor Úrsula de los Arcos, sor Caterina de Lara, sor Agnes d'Espes, sor Paula de Barcelona, sor Verónica Rosell, sor María Agnes, sor Clara Hispano, sor María Ángela Astorch, sor Albina de Puigcerdà, sor Queralt de Gironella; un grupo de religiosas que jugó un importante rol en algunas de las fundaciones que partieron de este núcleo de Barcelona[19].

Sin embargo, otro elemento llamativo de esta primera comunidad es que, si bien las fuentes las presentan como sor, ninguna de ellas había tomado votos formales, por lo que, a pesar de haber obtenido la licencia, esta primera fundación partía del propio beaterio que había liderado sor Ángela Serafina. En este sentido, Ángela Atienza ha señalado que las fundaciones de beaterios respondieron a una importante variedad de situaciones y de circunstancias, pero lo cierto, es que en el caso del de las capuchinas es especialmente singular[20]. El orden natural hubiese sido que los padres capuchinos de Barcelona se hubiesen encargado de su instrucción y de que las mujeres de la comunidad tomasen votos solemnes, pero no fue así. Los padres capuchinos renegaron y el beaterio pasó a depender del arzobispo de Barcelona[21]. Por tanto, como ha descrito Nieves Baranda, la fundación de las capuchinas de Barcelona debe adscribirse al tipo de las fundaciones conventuales realizadas a partir de beaterios. Sin embargo, no se trataba de un beaterio de larga tradición que se ajustó a las normas de Trento. Fue una casa que surgió a finales del siglo XVI y que, además, se instituyó en torno una devota de orígenes hu-

[19] *Ibid*.

[20] A. Atienza López, *De beaterios a conventos: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna,* in «Historia social», 57, 2007, pp. 145-168. Sobre los conventos de la tercera orden y su denominación como beaterios: F.J. Lorenzo Pinar, *Monjas disidentes. Las resistencias a la clausura en Zamora tras el Concilio de Trento* in *Disidencias y exilios en la España Moderna* a cura di F.J. Lorenzo Pinar, Alicante, Ediciones de la Universidad de Alicante, 1997, pp. 71-80. Sobre la distinción entre beatas y religiosas profesas: A. Sarrión Mora, *Religiosidad de la mujer e Inquisición*, «Historia social», 32, 1998, pp. 97-116; F.J. Lorenzo Pinar, *Conventos femeninos y vida religiosa en la ciudad de Zamora (1600-1650)*, Zamora, Semuret, 2014.

[21] Arxiu Diocesà de Barcelona (ADB), *Regia Comunium*, vol. 74, f. 41r. No sería hasta la mitad del siglo XVII que los padres capuchinos podrían entrar a confesar: ADB, Regia Graciarum, Vol. 1625-1648 (64BIS), s.f.: Bulla para que puedan confesar los padres capuchinos.

mildes, un acontecimiento en cierto modo inédito y sobre el que valdría la pena reflexionar en el futuro[22].

3. *La visita real y la fundación determinante del monasterio*

En todo caso, esta primera comunidad de capuchinas superó los problemas legales, económicos y religiosos que surgieron[23]. Tan solo tres años después de haber conseguido la licencia del arzobispo, se produjo un segundo acontecimiento que se considera determinante en la puesta en marcha del monasterio de Santa Margarita la Real: la visita que Felipe III y Margarita de Austria a Barcelona con motivo de los festejos de su matrimonio[24]. No se puede olvidar que, a lo largo de los siglos modernos, la llegada al rey de Barcelona fue uno de los momentos clave en las relaciones entre la monarquía y la ciudad. Sin embargo, como sostiene Alfredo Chamorro, los reyes de la dinastía Habsburgo no fueron muy pródigos en sus visitas a la ciudad y su presencia en ella siempre fue reclamada por las autoridades barcelonesas[25]. De hecho, como se entiende de uno de los diarios conservados en el archivo de la ciudad de Barcelona, se generó un importante malestar por la no celebración del matrimonio entre Felipe III y Margarita de Austria en Barcelona[26]. Sin embargo, después del enorme esfuerzo diplomático que hicieron los *consellers*, los monarcas visitaron la ciudad acompañados por un gran número de miembros de la familia real y de príncipes extranjeros, quedándose alguno de ellos en la Torre Pallaresa citada anteriormente[27]. La ciudad de Barcelona era la entrada y salida de la península, el acceso más claro desde Italia, un aspecto,

[22] N. Baranda Leturio, *Fundación y memoria de las capuchinas españolas de la edad moderna*, cit.

[23] En el Archivo de la Corona de Aragón hay numerosas peticiones de ayuda por parte del monasterio, sobre todo en el inicio, cuando debían poner en marcha el edificio en el que llevarían a cabo su actividad. Un ejemplo: Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Consejo de Aragón, legajo 266, n. 164. Sobre la merced y limosna porque suplican la abadesa y monjas capuchinas de Barcelona. Barcelona a 26 de noviembre de 1605.

[24] ACB, C06-B100, Dietari 1596-1601, s.f. Capítulo de la fundación del Monasterio de Capuchinas de la presente ciudad, 1599.

[25] A. Chamorro Esteban, *Barcelona y el rey: las visitas reales de Fernando el Católico a Felipe V*, Barcelona, Ediciones La Tempestad, 2017.

[26] ACB, C06-B100, Dietari 1596-1601, s.f. Capítulo de la fundación del Monasterio de Capuchinas de la presente ciudad, 1599.

[27] *Ibid*.

por tanto, que también se debía ver reflejado de algún modo en las fundaciones religiosas de la ciudad.

Ahora bien, uno de los aspectos más relevantes de esta visita se encontraba dentro del séquito de la propia reina Margarita de Austria. La bibliografía que ha tenido en cuenta esta fundación no ha prestado mucha atención al hecho de que entre las personas que acompañaban a la monarca se encontraba Magdalena de San Jerónimo[28], nombre religioso de Beatriz Zamudio. La importancia de esta dama no se marcaba solamente en el acompañamiento con el que servía a los monarcas, sino que llegó a ser consejera personal de Isabel Clara Eugenia de Austria en Países Bajos. Sin embargo, si hay una característica que ha trascendido de ella, fue su vocación decidida a recoger y ayudar a mujeres de ambientes ciertamente miserables para educarlas, eso sí, en la forma del castigo[29].

En la historia de la venerable vida de sor Ángela Serafina, el padre Fons relató que, en una de las ceremonias en la catedral de Barcelona, Magdalena de San Jerónimo se encontró con Martina Basarda, habitante de Barcelona y conocedora del beaterio; y ésta, le puso en conocimiento de la madre Serafina y de las visiones que ella tenía[30]. Magdalena de San Jerónimo llegó a ella a través del confesor de las monjas isabelinas, en cuyo convento hay que recordar que estaba Bárbara, la hija de sor Ángela Serafina. En el palacio donde se hospedaban, el mismo en el que se había quedado años antes Diego Pérez de Valdivia, puso en conocimiento

[28] *Ibid*.

[29] Uno de estos testimonios ha quedado recogido en: *La obrecilla de Sor Magdalena de San Jerónimo. Razón y forma de la galera y casa real que el rey nuestro señor manda hacer en estos reinos para castigo de las mujeres vagantes, ladronas, alcahuetas y otras semejantes, compuesta por la madre Magdalena de San Jerónimo, fundadora de la casa de probación de Valladolid*, En Valladolid, por Francisco Fernández de Córdoba, año de 1608. Sobre Magdalena de San Jerónimo y estas casas de recogidas: M.D. Pérez Baltasar, *Mujeres marginadas. Las Casas de recogidas de Madrid*, Madrid, Gráficas Lormo, 1984, pp. 30-33. También para el caso madrileño se debe citar: A. Domínguez Ortiz, *La Galera o Cárcel de mujeres de Madrid a comienzos del siglo XVIII*, in «Anales del Instituto de Estudios Madrileños», Tomo IX, 1973, pp. 277-285. También de forma más reciente: V. López Barahona, *La caza de vagabundas: trabajo y reclusión en Madrid durante la Edad Moderna* in *La prisión y las instituciones punitivas en la investigación histórica* a cura di P. Oliver Olmo - J. Carlos Urda Lozano, Toledo, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2014, pp. 31-49. Sobre Magdalena de San Jerónimo en la corte de Isabel Clara Eugenia en Bruselas: E. Novi Chavarria, *Accogliere e curare. Ospedali e culture delle nazioni nella Monarchia ispanica (secc. XVI-XVII),* Roma, Viella, 2020, pp. 72-81.

[30] *Historia y vida de la venerable madre Ángela Margarita Serafina*, cit., Libro III, Capítulo III, cc. 66v-68r.

de Isabel Manrique, marquesa de Montesclaros y otra de las damas de Margarita de Austria, las pretensiones y visiones que tenía sor Ángela[31]. Magdalena de San Jerónimo e Isabel Manrique, por tanto, fueron dos personas clave en la puesta en marcha definitiva del monasterio. Su actuación no solo fue fundamental para la construcción de la casa que tanto remarca la historiografía, sino que se considera esencial para los trabajos que se hicieron en Roma. Consiguieron que el nuncio apóstolico mediase a favor de la causa de la clarisas capuchinas con el papa Clemente VIII, apoyándose en una de las damas más influyentes de la reina Margarita, Beatriz de Dietrichstein y Cardona, mujer de Luis Hurtado de Mendoza, IV marqués de Mondéjar[32]. De hecho, gracias a la real protección de los monarcas, la comunidad de religiosas se pudo referir a ellos siempre que tuvieron que pedir ayuda económica, como por ejemplo se lee en este billete que se ha conservado en el Archivo de la Corona de Aragón:

> Por carta de sor Ángela Serafina, abadesa del monasterio de Monjas capuchinas que se fundó estando yo y la reina mi muy querida y amada mujer presentes en esa ciudad el año pasado del 99, he entendido que su Santidad Clemente VIII de feliz recordación, les concedió a petición mia el breve necesario sobre la regla y orden ha de profesar y guardar, con que están muy consoladas y tienen lo que necesitan para la observancia, suplicándome que atento a esto queda asentado para mayor servicio y que por no poder tener rentas algunas, y ser las limosnas pocas, se labra muy despacio la Iglesia y casa y que viven con mucha descomodidad se las mandase favorecer para ello en lo que hubiera lugar.[33]

La relación con el séquito de la monarca no se limitaba a estos hechos, sino que además, a esta primera comunidad de capuchinas se unía doña María Ortiz, natural de Frías, dama que había acompañado a la marquesa de Montesclaros en su viaje a Barcelona[34]. En todo caso, el breve pontificio que oficializaba la fun-

[31] Ivi, Libro III, Capítulo IV, cc. 68r-68v.

[32] *Ibid*. Sobre Beatriz de Dietrichstein: V. De Cruz Medina, *Margarita de Cardona y sus hijas, damas entre la corte madrileña y Bohemia* in *Las relaciones discretas entre las monarquías hispana y portuguesa: las Casas de las Reinas (siglos XV-XIX)*, a cura di J. Martínez Millán - M.P. Marçal Lourenço, Madrid, Polifemo, pp. 1267-1300.

[33] ACA, *Generalitat*, serie V, pp. 242 e 389. Carta del rey Felipe III en relación a sor Ángela Serafina, abadesa del monasterio de monjas capuchinas a los diputados de Cataluña. Valladolid, 3 de abril de 1600.

[34] *Historia y vida de la venerable madre Ángela Margarita Serafina*, cit., Libro III, Capítulo VII, cc. 71r-72r.

dación llegó en 1599. Sin embargo, con este breve no se acabarían los problemas y desde 1596, año en el que obtienen la primera licencia para recogerse, hasta 1602, año en el que sor Angela Serafina profesa, el grupo de beatas se recogió en clausura en un espacio que contaba con los requisitos conventuales. De este modo, sor Ángela y todas sus compañeras se transformaron técnicamente en novicias, lo que formalmente implica someterse al proceso de aprendizaje de un modo de vida religiosa. El principal problema era entonces que no había ninguna monja de velo negro que actuase de maestra autorizada, y la transmisión de saberes no podía realizarse como obligaba el Concilio de Trento. Conscientes de esta carencia, Ángela Serafina llamó a su hija, que había profesado con anterioridad en las clarisas de Santa Isabel, pero surgieron conflictos que las fuentes no aclaran y este proceso no se pudo acabar[35].

4. *El impulso fundacional de la primera comunidad de clarisas-capuchinas*

A pesar de la existencia de conventos de la orden en Italia y de la mediación real para traer algunas monjas que formaran en lo religioso a esta primera comunidad, las nuevas capuchinas terminaron profesando sin haber recibido enseñanza alguna de religiosas de velo negro. Como señala Nieves Baranda, esta falta de un enlace formal entre los conventos anteriores de la orden y la nueva casa reforzó a Ángela Serafina como una figura carismática, una santa viva, que recibió directamente ese don fundacional[36]. Era importante entonces que su imagen adquiriese unas dimensiones de virtud intocables a pesar de que su origen humilde, un pasado de criada, el matrimonio, los hijos y la viudez, no se ajustaban a las características claras de santidad. De hecho, una de las hipótesis que sostiene Rosa María Alabrús es que estas vicisitudes jugaron en su contra en el proceso de beatificación que se abrió con su muerte[37]. Sin embargo, todos los esfuerzos posteriores incluyeron dos señas de identidad capuchinas: el extremo rigor en la vida conventual en clara sintonía con los preceptos tridentinos; y el impulso fundador, que parece extenderse a todos sus miembros y a todos sus conventos.

[35] Ivi, Libro II, Capítulo XX, cc. 47v-50r.
[36] N. Baranda Leturio, *Fundación y memoria de las capuchinas españolas de la edad moderna*, cit.
[37] R.M. Alabrús Iglesias, *El sufrimiento de la violencia doméstica y el convento como espacio de libertad*, cit.

En 1608 moría sor Ángela Serafina, siendo numerosas las fundaciones que se extendieron a su muerte desde la comunidad de Santa Margarita la Real.En el año 1609 se concluyeron, primero, la fundación de Girona, de la que se encargó sor Verónica Rosell, como testimonia una licencia conservada en el Archivo Diocesano de Barcelona[38]. Segundo, la fundación de Valencia, de la que se ocupó Catalina de Lara. Esta última era viuda y había tenido que pedir licencia al arzobispo para profesar. Todavía viva sor Ángela había sido elegida como abadesa, no sin el recelo de sus compañeras, quienes aprovecharon la muerte del obispo de Barcelona para llevar a cabo una nueva elección[39]. A los cuatro meses del fallecimiento de la venerable madre y la posterior muerte de Rafael Rovirola, obispo de Barcelona, sor Victoria Fábregas fue elegida abadesa, quien en 1620 retomó la vocación de construir el monasterio manresano de San Carles Borromeu[40].

En 1613 se llevó a cabo la fundación de Zaragoza del monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles. Al frente de esta fundación, como maestra de novicias, se encontraba sor María Ángela Astorch, hermana de sor Isabel Astorch, secretaria de sor Ángela, y prolífera escritora[41]. La abadesa fue la madre sor Úrsula de los Arcos, y la vicaria la madre sor Magdalena de Pinós, ambas trasladas desde Barcelona[42]. Por su parte, sor Ángela, siendo abadesa, consiguió en 1627 la aprobación de las constituciones por las que se regirá la vida de las capuchinas de Zaragoza. Pero, el impulso fundador no se quedaría aquí y en 1645 salió de Zaragoza para fundar un nuevo monasterio en Murcia, el monasterio de la Exaltación del Santísimo Sacramento[43]. Allí ejerció de nuevo los cargos de maestra de novicia y abadesa. En 1618, unos años después de la fundación del monasterio de Zaragoza, sor Isabel Astorch dejaba el recinto de Barcelona para fundar una nueva casa de la orden, el convento de la Concepeción de Nuestra señora[44].

[38] ADB, *Registra Comunium*, vol. 76, c. 164: Licencia a Verónica Rossel para volver a entrar al monasterio, tras venir de Girona donde había estado participando en la fábrica.

[39] ADB, *Registra Graciarum,* vol. 64. Licencia concedida a Caterina de Lara, viuda, de entrar en el monasterio de capuchinas.

[40] V. Serra de Manresa, *Les Clarisses-Caputxines a Catalunya i Mallorca*, cit., pp. 62-83.

[41] Sobre esta figura, véase: L. Iriarte, *Beata María Ángela Astorch. Clarisa capuchina (1592-1665). La mística del Breviario*, Murcia, Monasterio de la Exaltación del Santísimo Sacramento, 2005.

[42] *Historia y vida de la venerable madre Ángela Margarita Serafina*, cit., Libro VI, Capítulo VIII, cc. 197r-198r.

[43] Ivi, Libro VII, Capítulo I, cc. 212v-214r.

[44] F. del Baño Martínez, *El antiguo convento de capuchinas de Murcia y la nueva fachada de Pedro Arnal* in *La clausura femenina en España,* a cura di F.J. Campos, Madrid, Real Centro Univer-

De esta forma, aunque son muchas las investigaciones que quedan por hacer sobre esta primera fundación, se puede concluir que el estudio del monasterio de clarisas-capuchinas de Santa Margarita resulta interesante desde un triple punto de vista. El primero, es la necesidad de hacer hincapié en la fundación de monasterios a partir de beaterios y la retórica en torno al maltrato de las fundadoras. El segundo elemento que llama la atención es el impulso y la protección que se dio desde el entorno privado de la reina, lo que coloca directamente al monasterio capuchino en la constelación de fundaciones reales que estuvieron bajo el amparo de la reina Margarita de Austria. El tercero, y último, es la enorme difusión que tuvieron los monasterios para clarisas-capuchinas por la península, a lo que sin duda contribuyó el hecho de no necesitar dote. Según la memoria del padre Fons, sor Ángela no pudo profesar porque no podía sufragar este gasto y por ello, era necesario expandir una nueva reforma que permitiese entrar en monasterios a aquellas doncellas que no tuviesen los recursos necesarios. Sin embargo, a pesar de esta disposición, la expansión de la orden no se entiende sin la vocación decidida de la primera comunidad de clarisas-capuchinas en Barcelona.

sitario Escorial-María Cristina, 2004, pp. 549-572: p. 552.

Mario Sanseverino

Tra San Marcello e Santa Chiara. Il monastero romano delle clarisse cappuccine

Al primo monastero delle clarisse cappuccine stabilito nell'Urbe è difficile dare un solo nome, le vicissitudini che portarono alla sua fondazione diedero al chiostro tre denominazioni che, senza sovrapporsi, rimasero in uso almeno fino alla compilazione del *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica* di Moroni. L'erudito lo ricorda come monastero del Santissimo Crocefisso al Quirinale, anche detto di Santa Chiara, perché formato dalle clarisse cappuccine. Fonti coeve lo indicano con un terzo nome, monastero del *Corpus Christi*, così chiamato per la presenza nella sua fabbrica di un'omonima chiesa. Si tratta di un curioso caso di *tria nomina* che trova spiegazione nelle vicende che condussero alla sua fondazione nel 1575. L'istituto è infatti il punto di approdo di devozioni plurime che, incontrandosi, resero possibile la nascita di un chiostro dalle caratteristiche peculiari. Nel saggio le evidenzieremo, ripercorrendo al contempo le vicende degli albori e dello sviluppo di questo istituto inquadrandole nella temperie delle riforme cinquecentesche della religiosità femminile.

The first monastery of Capuchin Poor Clares established in Rome is difficult to name singularly; the events leading to its foundation gave rise to three denominations for the cloister, which, without overlapping, remained in use at least until the compilation of Moroni's *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica*. He recalls it as the monastery of the *Santissimo Crocefisso al Quirinale*, also known as Santa Chiara, because it was formed by Capuchin Poor Clares. Contemporary sources indicate it with a third name, the Monastery of *Corpus Christi*, so named for the presence of a church of the same name in its structure. It is a curious case of *tria nomina* that finds explanation in the events that led to its foundation in 1575. The institute is indeed the culmination of multiple devotions converging, making possible the birth of a cloister with peculiar characteristics. In this essay, we will highlight these, simultaneously retracing the events of its beginnings and development, framing them within the context of the 16th-century reforms of nunneries.

Al primo monastero delle clarisse cappuccine stabilito nell'Urbe è difficile dare un solo nome, le vicissitudini che portarono alla sua fondazione diedero infatti al convento tre diverse denominazioni che, senza sovrapporsi, rimasero in uso almeno fino alla compilazione, tra il 1840 e il 1861, del celebre *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica* di Gaetano Moroni. L'erudito romano lo ricorda infatti come monastero del Santissimo Crocefisso al Quirinale, anche detto di

Santa Chiara perché l'altare maggiore ospitava una rappresentazione del Santissimo Crocifisso con san Francesco e santa Chiara realizzata da Marcello Venusti[1]. Fonti coeve lo indicano con un terzo nome, monastero del *Corpus Christi*, così chiamato per la presenza nella sua fabbrica di un'omonima chiesa[2]. Si tratta di un curioso caso di *tria nomina* che nulla ha a che fare con l'antico uso dell'onomastica romana, poiché trova spiegazione nelle vicende che condussero alla fondazione del convento nel 1575. L'istituto è infatti il punto di approdo di devozioni plurime che, incontrandosi, resero possibile la nascita di un chiostro ricordato come un punto di riferimento per la vita contemplativa femminile nella Città eterna. Per questa sua peculiarità riteniamo che possa essere interessante ripercorrere le vicende degli albori e dello sviluppo di questo istituto per inquadrarle nella temperie della riforma tridentina dei monasteri femminili.

La storia di questo istituto ha inizio nel 1574, quando il nobile romano Patrizio Patrizi[3], guardiano dell'arciconfraternita del Santissimo Crocefisso di San Marcello[4], offrì mille scudi da destinare alla realizzazione di un «monasterio di zitelle, o altra opera pia»[5]. La sua offerta si inseriva in una tradizione di assisten-

[1] G. Moroni, *Cappuccine. Monache*, in Id., *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni…*, vol. IX, Venezia, Dalla Tipografia Emiliana, 1841, pp. 202-203. Moroni attribuisce erroneamente la rappresentazione a Venuti, il riferimento a Marcello Venusti è invece nell'opera dell'abate cortonese, R. Venuti, *Accurata, e succinta descrizione topografica e istorica di Roma moderna…*, Tomo I, Roma, Presso Carlo Barbiellini, 1766. Cfr. A. Lirosi, *I monasteri femminili a Roma tra XVI e XVII secolo*, Roma, Viella, pp. 44-45.

[2] M. Armellini, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, Roma, Tipografia Vaticana, 1891, pp. 183-184.

[3] Sul radicamento della famiglia Patrizi a Roma: M. Menozzi, *La famiglia Patrizi a Roma*, in *Le stanze del tesoriere. La quadreria Patrizi: cultura senese nella storia del collezionismo romano del Seicento*, a cura di A.M. Pedrocchi, Roma, Edizioni Alcon, 2000, pp. 11-38.

[4] M. Maroni Lumbroso - A. Martini, *Le confraternite romane nelle loro chiese,* Roma, Fondazione Marco Besso, 1963, pp. 106-108.

[5] *Arciconfraternita del SS. Crocifisso in S. Marcello. Appendici archivistiche e documentarie*, a cura di G. Venditti, Città del Vaticano, Archivio Apostolico Vaticano, 2021, p. CV. Gianni Venditti ha trascritto la *Narratione storica della fondazione del monastero delle cappuccine a Monte Cavallo sotto l'invocazione del Santiss.mo Corpo di Cristo*, Archivio Apostolico Vaticano, *Arciconfr. SS. Crocifisso in S. Marcello* 589, fasc. 2, cc. 2-17. Come segnala Alessia Lirosi nel suo saggio sui monasteri femminili romani, A. Lirosi*, I monasteri*, cit., p. 44n60, una copia della narrazione è disponibile per la consultazione nell'Archivio di Stato di Roma (ASR), *Camerale III*, *Chiese e monasteri*, b. 1877. Dopo aver confrontato i due documenti non è stata rilevata alcuna differenza significativa tra le due narrazioni. Un'informazione aggiuntiva è invece riportata nella copia conservata nell'archivio privato del monastero romano delle cappuccine intitolato al *Corporis*

za alla componente femminile della città, esercitata dall'arciconfraternita in tre direzioni. La prima riservata alle donne di cattiva fama (meretrici pubbliche) a cui i confratelli di San Marcello offrivano la possibilità di entrare nell'arciconfraternita lasciando l'infame mestiere e potendo così godere delle indulgenze e dei privilegi destinati ai membri dell'istituto. La seconda destinata invece alle giovani donne non maritate, a cui l'arciconfraternita assicurava la dote loro necessaria per maritarsi (ca 17 scudi e 62.5 baiocchi). Questa seconda forma di assistenza seguiva un complesso sistema di selezione che favoriva le nate da padre e madre romani, ma che in fondo aveva come scopo evidente l'evitar qualsiasi scandalo, come quelli che sarebbero stati causati dal "finanziamento" di un matrimonio di una donna già sposata altrove. Riporta infatti il capitolo 51 delle regole dell'arciconfraternita, intitolato *Quelle che non si Devono admetter in nessun modo*, che dovessero essere escluse da questa forma di assistenza tutte le donne «non vergini, o che fusse subarrata, […] o d'essa s'havesse qualche sospitione d'esser stata a servitii d'altri, o vero si volesse maritare fuora di Roma»[6].

A queste opere si affiancava una forma parallela di assistenza spirituale e sanitaria alle inferme dei rioni in cui l'arciconfraternita agiva. All'interno dell'istituto erano infatti elette dalle consorelle due *prioresse* che a loro volta avrebbero nominato ventisei infermiere. Il loro compito sarebbe stato quello di esortare le inferme a confessarsi, comunicarsi e sopportare i mali che le colpivano secondo la volontà divina per un bene imperscrutabile all'uomo. La seconda opera, cioè quella di assistenza al maritaggio, poteva avere un esito differente dal matrimonio. Poteva infatti capitare che una delle zitelle colta dalla vocazione si proponesse come «serva di Iesu Christo» e volesse perciò «entrar in monosterio per osservar castità con pregar per la felicità di S. Madre Chiesa, et conservatione di nostra Arciconfraternita»[7]. In quel caso la dote sarebbe stata pagata ugualmente

Christi che ho avuto modo di visionare solo come riproduzione fotografica. Nel secondo foglio è riportato l'autore della *Narratione*, si tratta di Fabio Lando, antiquario e confratello della compagnia del SS. Crocifisso, non sono presenti altre differenze significative. La narrazione è tra le principali fonti riferibili al periodo della fondazione del monastero, attualmente non è possibile accedere alle carte conservate nell'archivio privato.

[6] G. Venditti, *Arciconfraternita*, cit., p. LXXXVII.

[7] Il modello sotteso è efficacemente riassunto dal dettame «*aut murus aut maritus*», in età moderna «la vita femminile si inscriveva in questa rappresentazione dualistica e si avvicendava al riparo di un recinto protettivo». Cfr. F. Terraccia, *Le Cappuccine di Santa Prassede. Marta Piantanida e le sue sorelle*, in *Religione, cerimoniale e società nelle terre milanesi dell'età moderna atti dei convegni di Milano 2013-2015*, a cura di D. Zardin - F. Pagani - C.A. Pisoni, Germignaga,

ma sarebbe stata consegnata nelle mani della badessa del monastero scelto dalla zitella, tranne ovviamente se il monastero fosse stato di «mala fama»[8]. È in questo contesto che va letta la scelta di Patrizio Patrizi di offrire i mille scudi per la costruzione di un monastero femminile che potesse essere collegato all'arciconfraternita e da essa controllato. Questo aspetto, di notevole rilevanza, lo affronteremo a breve poiché, prima di esaminarne il governo, è necessario tornare alle vicende che condussero alla fondazione dell'istituto.

Dalla data dell'offerta del Patrizi all'inizio dei progetti di fondazione del chiostro trascorse del tempo, il che non deve sorprendere essendo questi gli anni in cui la Chiesa iniziava la lenta e complessa opera di riforma e disciplinamento della religiosità femminile secondo modelli coerenti con l'impianto tridentino. I decreti conciliari e le riforme seguenti[9] stabilirono regole stringenti per la gestione delle forme di religiosità femminile e alcune fra queste potevano rappresentare un impedimento per la fondazione di nuovi istituti. Secondo il cronista della *Narratione* fu proprio per rispettare un «decreto del Sagro Concilio di Trento» che l'arciconfraternita dovette interrompere, almeno temporaneamente, i progetti di erezione di un nuovo chiostro. Nella XXV e ultima sessione del concilio di Trento, in cui furono gettate le basi per la riforma dei monasteri femminili, fu infatti stabilito che non potesse essere consentita la fondazione di nuovi monasteri senza garantirne la solidità economica[10]. A breve distanza di tempo, il 29

La Compagnia de' Bindoni, Magazzeno Storico Verbanese, 2018, p. 78. Cfr. G. Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000.

[8] G. Venditti, *Arciconfraternita*, cit., p. LXXXIX. Il pagamento della dote monastica da parte delle confraternite divenne prassi comune nell'età della Controriforma come mostrato da D. Rocciolo, *Il costo della carità*, in *Chiesa e denaro tra Cinquecento e Settecento: possesso, uso, immagine*, a cura di U. Dovere, Atti del 13° convegno di studio dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa, Aosta, 9-13 settembre 2003, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2004, pp. 305-326.

[9] R. Creytens, *La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina,* Atti del convegno storico internazionale, Trento, 2-6 settembre 1963, Herder, Roma, 1965. Roma fu tra i primi centri propulsori della riforma della religiosità femminile, si pensi ai lavori della commissione cardinalizia che nel 1564 si occupò dei chiostri della città. Ivi, p. 61.

[10] Concilio di Trento, sessione XXV (3-4 dicembre 1563) capitolo III. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Concilium Tridentinum,* Sessio. XXV (3 dec. 1563), *Decretum de regularibus et monialibus*, curantibus J. Alberigo - P. Joannou - C. Leonardi - P. Prodi, Basilae, Barcinone, Friburgi, Romae, Vindobonae, ed. Centro di Documentazione, Istituto per le scienze religiose di Bologna, Herder, 1962, pp. 752-760.

maggio del 1566, Pio V Ghislieri emanò la costituzione *Circa pastoralis*[11] con cui, oltre a inasprire ulteriormente i provvedimenti tridentini sulla clausura[12], stabilì un vero e proprio principio di proporzionalità tra i redditi del monastero e il numero delle monache ospitabili. Non pochi furono i problemi economici generati dalle riforme cinquecentesche del monachesimo femminile. Per attenuarli le converse mantennero inizialmente la possibilità di uscire dal recinto monastico per questua; finché, nel 1572, Gregorio XIII Boncompagni emanò la *Deo sacris virginibus*[13] e impose il ritorno alla stretta clausura anche alle converse che avevano espresso la professione solenne. Papa Boncompagni mitigò il danno stabilendo di destinare una quota pari alla metà delle elemosine raccolte per i poveri ai chiostri femminili per tentare di garantire il sostentamento delle religiose dei monasteri indigenti, appellandosi poi ai loro genitori e parenti affinché le dotassero di somme idonee[14].

Ritornando al 1574 e al progetto dell'arciconfraternita, è credibile l'affermazione del cronista sulle ragioni del ritardo nella prosecuzione dell'opera di fondazione del nuovo istituto monastico. La compagnia del Santissimo Crocifisso – scrive Landi – non era in grado di sobbarcarsi della spesa annua di almeno cinquecento scudi richiesta per istituire un monastero che inizialmente avrebbe dovuto prendere ispirazione dal chiostro delle agostiniane dei Santi Quattro Coronati[15]. La soluzione fu proposta da un anonimo sacerdote che essendo stato a Napoli aveva avuto modo di apprezzare la fama di cui godeva «un monasterio di Madri Cappuccine di gran santità et di molto credito che non [potevano] tenere cosa veruna di proprio, et di giorno in giorno [vivevano] di limosina»[16]. Si

[11] *Circa Pastoralis officii*, *Bullarium Romanum*, VII, Torino 1862, pp. 447-450.

[12] Con la *Circa Pastoralis* Pio V Ghislieri aveva segnato la fine dei monasteri "aperti". Tutte le monache che avevano espresso la professione solenne erano tenute alla più stretta clausura, le terziarie invece potevano scegliere tra l'espressione dei voti solenni, seguendo il destino delle altre *moniales*, oppure continuare a vivere nel loro stato senza poter accettare alcuna novizia; cosa che avrebbe fatto estinguere la loro comunità. R. Canosa, *Il velo e il cappuccio. Monacazioni forzate e sessualità nei conventi femminili in Italia tra Quattrocento e Settecento*, Roma, Sapere 2000, 1991, pp. 137-138. Il 24 gennaio 1570, con la *Decori et honestati,* papa Ghislieri rese ancora più stringente l'applicazione delle precedenti norme, regolando in senso restrittivo anche le possibilità di deroga dalla clausura, *Bullarium Romanum*, VII, Torino 1862, pp. 808-810.

[13] *Bullarium Romanum*, VIII, Torino 1863, pp. 28-32.

[14] R. Canosa, *Il velo*, cit., pp. 140-141.

[15] G. Venditti, *Arciconfraternita*, cit., p. CVI.

[16] *Ibid.*

trattava ovviamente del monastero di Santa Maria in Gerusalemme fondato da Maria Lorenza Longo[17] nel 1535, conosciuto come monastero delle *Trentatré* dal numero di monache che potevano essere accolte in esso. La possibilità offerta dal modello pauperista longhiano consentiva all'arciconfraternita di risolvere il primo ostacolo senza un esborso superiore agli introiti della compagnia. Si poteva allora passare alla ricerca di un luogo che potesse accogliere la nuova comunità monastica. Dopo un'iniziale fase di contrattazioni arenatesi ancora una volta su questioni di natura economica, il problema si risolse quando la duchessa di Tagliacozzo, Giovanna d'Aragona Colonna[18], concesse ai confratelli del Santissimo Crocifisso il suo palazzo di Monte Cavallo, situato sul colle del Quirinale. Tuttavia, prima di poter procedere oltre era necessario modificare la struttura donata dalla duchessa per renderla idonea a ospitare un istituto religioso femminile; cosa che richiedeva l'esborso di somme ulteriori. Fu messo in moto un complesso meccanismo di relazioni personali e protezioni che finì col coinvolgere anche il pontefice, all'epoca Gregorio XIII Boncompagni. Trovati i primi fondi, l'opera di progettazione dell'edificio monastico – secondo il cronista – fu affidata al celebre scultore e architetto Giacomo della Porta, ma alcune ipotesi recenti attribuiscono l'opera ad Annibale Lippi. Ciò nonostante, la vicinanza di Giacomo della Porta all'arciconfraternita rimane assodata. L'artista, molto attivo a Roma, aveva realizzato per il consesso del Santissimo Crocefisso di San Marcello il palazzo dell'oratorio, dove i confratelli solevano riunirsi dal 1568[19]. Il progetto fu poi presentato al cardinal Alessandro Farnese (1520-1589)[20], protettore dell'arciconfraternita, che avendolo apprezzato acconsentì alla donazione di un vitalizio di cinquecentodieci scudi al mese per sovvenzionarne la costruzione. Tuttavia, non

[17] *Maria Lorenza Longo: una donna e tanti carismi*, a cura di E. Sánchez García - C. Antonino (capp.), Atti del convegno internazionale, Napoli, 22-23 ottobre 2021, Napoli, Tullio Pironti, 2023.

[18] Giovanna d'Aragona era vedova di Ascanio Colonna e madre di Marcantonio trionfatore di Lepanto. G. Alberigo, *Aragona*, *Giovanna d'*, in DBI, vol. 3, 1961, *ad vocem*.

[19] J. von Henneberg, *An Early Work by Giacomo della Porta: The Oratorio del Santissimo Crocifisso di San Marcello in Rome*, in «The Art Bulletin», LII, 2, 1970, pp. 157-171. In un saggio successivo è la stessa autrice, Josephine von Henneberg, a proporre l'attribuzione del progetto del monastero ad Annibale Lippi, cfr. Ead., *Annibale Lippi, S. Chiara a Monte Cavallo, and the Villa Medici in Rome,* in «Journal of the Society of Architectural Historias», v. 48, 3, 1989, pp. 248-257.

[20] Alessandro Farnese aveva ereditato il patronato della confraternita dal fratello Ranuccio nel 1565 e ben presto l'aveva favorita finanziando l'acquisto del terreno antistante l'oratorio per farne una piazza e il completamento di ulteriori opere relative alla sua fabbrica. S. Andretta, *Farnese, Alessandro,* in DBI, vol. 45 (1995), *ad vocem*.

fu la donazione del "Gran Cardinale" la più cospicua, poiché la differenza la fece la capacità dei confratelli di assicurarsi «ferramenti, legni et ogni altro ordegno» avanzati dal cantiere per la ricostruzione dello sfortunato ponte di Santa Maria, crollato tra il 14 e il 15 settembre 1557 a causa di una piena del Tevere, per una somma di circa ottomila scudi[21]. Il ponte crollò nuovamente con la piena del 1598 ed è oggi conosciuto come Ponte Rotto[22], mentre il monastero fu ultimato proprio grazie alla vendita dei materiali serviti alla sua ricostruzione nel 1575 e, contrariamente al ponte, si mantenne in piedi fino al 1888[23], quando fu distrutto per far spazio alla realizzazione di quelli che oggi sono i giardini di villa Carlo Alberto al Quirinale all'angolo con via della Consulta[24].

Concluse le questioni relative alla fabbrica dell'edificio, l'arciconfraternita si riunì nuovamente in congregazione generale per stabilire a quale istituzione femminile esistente riferirsi per guidare la comunità claustrale secondo la regola di santa Chiara che, da principio, era stata valutata come la più vicina ai valori e alle possibilità economiche della confraternita. Inizialmente furono espresse diverse ipotesi, ma l'unica che trovò il sostegno della maggioranza fu l'idea di mandare a chiamare quattro madri del cosiddetto monastero delle *Trentatré* di Napoli. La rigida clausura in cui vivevano le religiose del convento napoletano ne aveva favorito la scelta, ma al contempo rendeva difficile il loro allontanamento dall'istituto originario per consentire alle monache di guidare il monastero di nuova fondazione. Si trattava infatti di costringere le madri a uscire dal loro iso-

[21] G. Venditti, *Arciconfraternita*, cit., pp. CVII-CIX.

[22] B. Leoni, *Il Ponte Emilio. Dal Pons Aemilius al Ponte Rotto, la storia del più antico ponte in muratura di Roma*, 2008.

[23] Le cappuccine vissero nella sede originale dal 16 aprile 1576 al 16 agosto 1888, poi si trasferirono in via Galilei fino al 26 giugno 1907, passarono poi in via Piemonte 72 dove rimasero fino al 10 dicembre 1950 per giungere infine alla sede attuale in via Pomponia Grecina, 31. A.D. Tani, *Gli ordini religiosi a Roma*, a cura di A. Lipinsky, Roma, Herder, MCMXXXI (1931), p. 159.

[24] F. Lombardi, *Roma. Le chiese scomparse. La memoria storica della città*, Roma, Fratelli Palombi Editori, 1996, p. 113; J. von Henneberg, *Annibale*, cit., p. 248. Un prospetto geometrico del monastero è riportato a pagina 41 del saggio di M. Bevilacqua, *Clausure a Roma tra Cinquecento e Settecento: elementi di topografia sacra*, in *Monasteri di clausura a Roma. Dalle soppressioni unitarie alla nascita del Fondo Edifici di Culto*, a cura di M. Bevilacqua - M. Caffiero - S. Sturm, Perugia, Quattroemme, 2018, pp. 35-47. Secondo l'autore «i due nuovi monasteri di cappuccine di S. Chiara (1575) e di domenicane di S. Maria Maddalena (1581) consolidano la formazione di una "strada sacra" tra Magnapoli e la via Pia, forse addirittura in grado di rafforzare la scelta dello sviluppo del Quirinale come residenza pontificia», ivi, p. 40.

lamento per affrontare un lungo viaggio da Napoli a Roma. Il vicario generale dei cappuccini, Girolamo da Montefiore, espresse allora ai guardiani dell'arciconfraternita la sua perplessità. Nonostante ciò, il frate acconsentì e inviò una lettera a Santa Maria di Gerusalemme per illustrare il progetto alle claustrali che, come ci si poteva aspettare, furono contrariate dall'idea di partirsene dalla loro casa e patria. Solo l'intervento diretto del pontefice risolse la questione. Gregorio XIII, ascoltate le richieste dell'arciconfraternita, non solo ordinò ai cappuccini di assumere la cura spirituale del nuovo istituto ma impose al vicario generale di occuparsi anche del viaggio e dell'assistenza delle quattro madri del monastero delle *Trentatré* che per quattro anni avrebbero dovuto guidare il nuovo istituto e educare le neo-professe. Per questo compito furono scelte madre suor Tranquilla Pasquale da Sezza, che sarebbe stata la prima badessa del monastero del Santissimo Crocifisso, madre suor Ippolita degl'Afflitti di Napoli, sua vicaria, madre suor Agnese da Carinola e, infine, madre suor Giovanna Baracuccia, cugina del cardinale di Santa Severina, Giulio Santorio. Le quattro partirono da Napoli il 29 marzo del 1576, assistite durante il viaggio dai loro parenti più stretti e da numerosi cappuccini, e giunsero a Roma il mercoledì Santo dello stesso anno, cioè il 18 aprile. Dopo un iniziale periodo di pochi giorni in cui le madri furono accolte e assistite dalla duchessa «illustrissima et eccellentissima signora duchessa donna Giovanna»[25], il venerdì le quattro poterono tornare a rinchiudersi in clausura per essere raggiunte dalle prime cinque future compagne che giunsero dopo quindici giorni, a pochi giorni di distanza ne arrivarono altre quattro. Il nucleo iniziale del convento fu allora composto da tredici suore e inizialmente non fu possibile ammetterne altre, poiché la fabbrica non era stata conclusa del tutto, in particolare il coro della chiesa contigua era in condizioni di scarsa salubrità. Anche quest'ultima questione fu risolta in breve tempo grazie all'intervento di papa Boncompagni che ordinò al governatore di Roma, Ludovico Taverna[26], di

[25] Questa parte della cronaca impone di soffermarsi su una evidente incongruenza tra la narrazione e gli eventi storici coevi. Giovanna d'Aragona Colonna morì l'11 settembre del 1575 e non poté assistere all'arrivo delle prime monache a Roma. Si potrebbe ipotizzare un errore del cronista? Sono diverse le fonti che associano l'opera di fondazione del monastero a Giovanna d'Aragona Colonna, proprietaria del terreno su cui fu edificato il chiostro, ma – per ovvi motivi – la duchessa non poteva aver accolto le cappuccine napoletane al loro arrivo che devono essere state ospitate altrove.

[26] Ludovico Taverna, governatore di Roma dall'agosto del 1573 al dicembre del 1576, anno in cui assunse anche l'ufficio di tesoriere generale della Camera apostolica. M.C. Giannini, *Taverna*, *Ludovico*, in DBI, vol. 95 (2019), *ad vocem*.

destinare al monastero le pene pecuniarie. Le somme così raccolte consentirono all'arciconfraternita di ultimare i lavori nell'anno 1580 con una spesa totale di trentacinquemila scudi. Infine, la duchessa di Tagliacozzo ottenne dal papa un breve con cui la chiesa fu intitolata al Corpo di Cristo e fu garantita a essa un'indulgenza plenaria per quattro volte l'anno, a Pasqua, nel giorno del *Corpus Christi* e nei giorni di santa Chiara e san Francesco. Ultimata la fase di fondazione dell'istituto giunse il momento di stabilirne il governo che fu affidato per le cose spirituali ai padri cappuccini e per le questioni economiche e le necessità materiali a un *procuratore del monastero* nominato ogni tre anni dall'arciconfraternita tra i suoi stessi membri. La compagnia sarebbe stata responsabile della vestizione delle monache e della provvista del vettovagliamento. Il resto sarebbe giunto alle madri attraverso quattro cappuccini terz'ordinati incaricati di raccogliere le elemosine da destinare al chiostro.

Questa soluzione consentiva alle monache di sostenersi con la questua senza dover violare il regime claustrale imposto a Trento, ma soprattutto consentiva alle monache di entrare nel convento senza avere la necessità di versare la dote, eccezion fatta per le vesti e le masserizie per uso personale. L'esenzione dal versamento della dote è un aspetto interessante dell'istituto di Montecavallo. Si trattava infatti di un'esenzione prevista dalle regole scelte per la comunità claustrale che tuttavia contrastava con le tendenze di riordino e disciplinamento del mondo religioso femminile proprie del Concilio di Trento. Nel decreto del 1563 sulla riforma dei regolari, il *Decretum de regularibus et monialibus*, i padri tridentini avevano stabilito esplicitamente che un monastero dovesse mantenersi con le proprie risorse economiche rendendo quantomai necessaria la dote monastica. Sulla tematica si era espresso nel 1565 l'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo che, per quanto riguardava la sua diocesi, ne impose l'obbligatorietà, anticipando una tendenza che si diffuse lungo l'intera penisola gradualmente, senza pronunciamenti generali da parte romana[27]. La Congregazione dei Vescovi e Regolari si espresse infatti solo nel 1574 stabilendo la liceità (non l'obbligatorietà) dell'e-

[27] Carlo Borromeo ebbe notevole influenza sulla fisionomia dei modelli di vita claustrale in epoca tridentina, si pensi al ruolo assunto dalle sue *Instructiones fabricae et suppellectilis ecclesiasticae* che, edite nel 1577, assursero a modello per la trasformazione degli edifici che avrebbero dovuto ospitare le religiose, caratterizzati da una serie di strutture atte a garantire una netta separazione dal mondo esterno. G. Zarri, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *Storia d'Italia, Annali IX: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini - G. Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 359-429, in particolare pp. 411-416.

sazione della dote per tutte le monache senza alcuna distinzione tra monasteri ricchi e monasteri poveri. Per questi ultimi la liceità di stabilire patti o convenzioni per il mantenimento e il sostentamento delle nuove professe era già stata definita dalla legislazione speciale promulgata tra il XV secolo e il XVI secolo da papa Innocenzo VIII Cybo e da Clemente VII Medici. Nei decenni successivi al Concilio tridentino la tendenza generale era quindi opposta a quanto si andava affermando con la fondazione di un chiostro in cui, nel reclutamento delle nuove generazioni di professe, la vocazione poteva esprimersi senza disporre delle risorse economiche – non di poco conto – necessarie per entrare in altri chiostri della città eterna[28]. Questa particolarità dell'istituzione cappuccina fu resa possibile dall'intervento costante dell'arciconfraternita a sostegno delle monacazioni e del sostentamento della comunità claustrale. Tanto è vero che ancora nel 1745, a quanto si legge dalla documentazione seguita alla visita svolta dal canonico di S. Pietro e Cameriere Segreto di Benedetto XIV Lambertini, Alessandro Belmonte, fu stabilito che eventuali somme eccedenti il necessario per il *sollievo* del monastero dovessero essere destinate alla *distribuzione* delle doti, anche se il punto non chiarisce se si tratti delle sole doti monastiche oppure del sovvenzionamento prestato dall'arciconfraternita anche a quelle matrimoniali[29].

Il legame tra la comunità monastica e l'arciconfraternita non si limitava poi alla sola amministrazione economica e alla supervisione temporale del monastero. L'influenza della compagnia del Santissimo Crocifisso di San Marcello consentì al chiostro di mantenersi sostanzialmente indipendente dall'autorità dell'ordinario diocesano (vale a dire il cardinale vicario). Ciò avvenne anche in quei campi espressamente affidati ai vescovi dal concilio di Trento. Per il monastero di Montecavallo, il controllo della clausura, l'esplorazione delle novizie e la loro rinuncia ai beni, l'approvazione dei confessori, l'assistenza all'elezione della badessa e la supervisione dei conti rimasero affidate al cardinale protettore, all'arciconfraternita e ai cappuccini, alla cui direzione spirituale era affidato il convento. Questa tipologia di gestione attraversò senza particolari modifiche anche i tentativi di riforma messi in atto prima da Gregorio XV Ludovisi con la

[28] Cfr. A. Lirosi, *Le doti monastiche. Il caso delle monache romane nel Seicento*, in «Geschichte und Region / Storia e regione», 19, 1, 2010, pp. 51-71.

[29] ASR, *Camerale III*, b. 1877, *S. Chiara a Monte Cavallo*, quaderno: *Narrazione storica della fondazione del Monastero delle Cappuccine a Monte Cavallo sotto l'invocazione del SS. Corpo di Cristo*, c. 36r-v. Nel 1745 l'arciconfraternita garantì al monastero un'entrata annua di 1369.79 scudi.

bolla *Inscrutabili Dei providentia universalis* del 1623[30] e ancora da Alessandro VII Chigi nel 1660[31]. Non a caso, più o meno negli stessi anni, il cardinal nipote Ludovico Ludovisi era cardinale protettore del monastero[32] e il cardinal nipote Flavio Chigi protettore dell'arciconfraternita[33]. Solo la nomina di Gaspare Carpegna a cardinale vicario (12 agosto 1671) riuscì a scalfire la struttura di governo semi-autonoma di cui godeva il monastero del *Corpus Christi*. Il cardinal Carpegna ricorse alla Congregazione della visita apostolica e ottenne che i cappuccini incaricati della confessione delle monache dovessero ottenere la patente specifica superando un esame pubblico[34].

Oltre alle dinamiche di potere operanti nella Roma seicentesca, un ruolo nella preservazione di questo peculiare stile di governo dovette averlo senz'altro la fama di cui il monastero godeva. Si pensi che ad appena vent'anni (1598-1599) dalla sua fondazione tre monache del *Corpus Christi* furono scelte per il progetto di rifondazione del monastero di Sant'Urbano a Campo Carleo, portato avanti da Cesare Baronio e Fulvia Sforza, per consentire alle zitelle del conservatorio di Santa Eufemia un'alternativa al matrimonio[35]. Un passo della visita del 1660 può aiutarci a comprendere la fama acquisita dal monastero di Montecavallo: «Le monache cappuccine […] sono così esatte nell'osservanza rigorosa della clausura, che introdotte che sono in essa non veggono ne sono vedute più da alcuno, a segno che nemmeno quando si communicano possono esser conosciute dal medesimo confessore, andando coperte con un velo fino alla bocca»[36]. Il monastero non disponeva di un parlatorio quindi di fatto le monache non avevano alcuna possibilità di intrattenersi con esterni che non fossero il confessore o il superiore provinciale o generale. Come è noto, per la struttura peculiare assunta dai confessionali per le monache, le così dette *fenestrelle*, anche nel corso della penitenza

[30] G. Zarri, *Monasteri*, cit., p. 410. Con la bolla *Inscrutabili* il papa riconobbe agli ordinari diocesani ampie responsabilità nell'amministrazione spirituale ed economica dei monasteri femminili.

[31] A. Lirosi, *I monasteri*, cit., pp. 130-132.

[32] Il dato sul cardinale protettore del monastero è ricavato da ivi, cit., p. 334.

[33] Il dato sul cardinale protettore della confraternita è ricavato da G. Venditti, *Arciconfraternita*, cit., p. CXXXI.

[34] A. Lirosi, *I monasteri*, cit., pp. 131-132. Sul delicato ruolo dei confessori di monache cfr. M. Sanseverino, *Un Pericoloso Ministero. Confessare le monache nella Napoli della Controriforma (1563-1700)*, Avellino, Il Terebinto Edizioni, 2019.

[35] A. Lirosi, *I monasteri*, cit., p. 47.

[36] Ivi, cit., p. 234.

le monache non avevano alcun contatto con il confessore che non fosse limitato alla sola voce ed era così anche per le rare visite dei parenti, consentite solo in casi particolari per quattro-cinque giorni l'anno, ma l'assenza del parlatorio lascia un dubbio su quale fosse l'ambiente dell'edificio destinato a questi rari colloqui. Inoltre, quando gli esterni erano ammessi all'interno delle mura claustrali ad accompagnarli potevano essere solo la badessa e le madri discrete, adeguatamente velate in viso e coperte fino alla cinta; in questi frangenti la superiora non doveva mai mostrare le proprie mani e per indicare le cose poteva usare una bacchetta. Oltre agli aspetti legati alla clausura, centrale per il disciplinamento della religiosità femminile in età post-tridentina, la fama delle monache dipendeva anche dal tenore di vita quotidiano: facevano dieci ore di Coro, osservavano quasi di continuo il silenzio, praticavano la povertà assoluta, vestivano di sacco, digiunavano tutto l'anno cenando solo di domenica e assumendo carne solo in caso di infermità. Inoltre, si comunicavano ogni giorno e adoravano il Santissimo Corpo di Cristo «sotto la cui invocazione milita[va]no»[37] la cui esposizione era perciò concessa anche in periodi diversi dall'ordinario. La rigidità della regola e l'esenzione dalla dote avevano determinato una crescita notevole della comunità claustrale che dagli anni '20 agli anni '60 del '600 crebbe notevolmente, da 37 a 68 monache[38]. Numero destinato a scendere negli anni successivi anche a causa della crisi economica di fine secolo che coinvolse la maggior parte dei chiostri femminili della città eterna provocando deficit economici di notevole importanza. Fu probabilmente in quegli anni che il numero massimo delle professe ospitabili fu ridotto a 40 più una sovrannumeraria come risulta dalla visita del 1745[39].

Concludendo un'ultima considerazione si rende necessaria. È importante notare come nella visita del 1745 si faccia riferimento alla confraternita solo per gli aspetti legati al governo economico del chiostro, nessuna menzione viene fatta al Santissimo Crocefisso di San Marcello. L'elemento devozionale prevalente o, meglio, quello sopravvissuto dopo oltre un secolo e mezzo dalla fondazione dell'istituto, è senz'altro quello legato alla regola di santa Chiara che per altro ben si concilia – com'è noto – con la devozione al *Corpus Christi* sotto cui viene detto che le clarisse di Montecavallo militavano. Sarebbe interessante portare avanti l'indagi-

[37] ASR, *Camerale III*, b. 1877, *S. Chiara a Monte Cavallo*, quaderno, c. 18r.

[38] La crescita è rilevabile dal confronto tra le tabelle 7 e 8 pubblicate da A. Lirosi, *I monasteri*, cit., pp. 329-330.

[39] ASR, *Camerale III*, b. 1877, *S. Chiara a Monte Cavallo*, quaderno, c. 19r-v.

ne sul monastero per inquadrarlo nelle sue peculiarità ma purtroppo negli archivi romani e vaticani si conservano poche fonti, aspetto che potrebbe consentirci di azzardare un'ipotesi e cioè che si trattasse in effetti di un monastero di vita specchiata; dopotutto il solo incidente degno di nota fu quello di una diatriba legale con i gesuiti per tutelare la clausura turbata da un intervento edilizio dell'ordine ignaziano[40]. Tuttavia, solo la possibilità di accedere ai documenti conservati dal monastero attuale potrebbe ampliare gli spazi d'indagine e far emergere fino a che punto questo chiostro possa essere considerato un'istituzione coerente con l'impianto di governo della religiosità femminile stabilito dalla Chiesa in epoca tridentina e quanto invece si tratti di un modello di vita contemplativa originale.

[40] La contesa con i gesuiti faceva tornare a galla antichi dissapori J. Terhalle, *S. Andrea al Quirinale von Gian Lorenzo Bernini in Rom. Von den Anfängen bis zur Grundsteinlegung*, Weimar, VDG Weimar, 2011, pp. 41-45. Cfr. A. Lirosi, *I monasteri*, cit., p. 168.

ARTI

Sara Caredda

Iconografie che viaggiano, modelli che si trasformano: dal Cristo de Medinaceli al «veneratissimo Nazareno» delle cappuccine di Cagliari

Le clarisse cappuccine si insediarono a Cagliari all'inizio del Settecento, in una chiesa di nuova costruzione che venne inaugurata nel 1711. L'edificio conserva ancora oggi un dipinto di pregevole fattura, databile alla seconda metà del Settecento, che rappresenta Gesù Nazareno e che divenne oggetto di grande venerazione in città. Dal punto di vista iconografico l'immagine è una copia di un simulacro ligneo conservato a Madrid, noto come *Cristo de Medinaceli*. Dalla fine del Seicento il suo culto cominciò a diffondersi per il mondo cattolico e venne abbracciato da diversi ordini religiosi, tra cui le cappuccine, come dimostra l'esistenza di repliche non solo nel capoluogo della Sardegna, ma anche a Napoli. Il saggio analizza le circostanze in cui il *Nazareno* approdò a Cagliari e le sue specificità in rapporto all'originale madrileno. Partendo dal caso sardo, l'obiettivo è quello di riflettere sulle varianti dell'iconografia e sul ruolo giocato dalle clarisse cappuccine nei meccanismi di diffusione del culto.

The Capuchin Poor Clares settled in Cagliari at the beginning of the eighteenth century, in a newly built church which was inaugurate in 1711. The building still preserves a painting, dating from the Eighteenth century, which represents Jesus Nazarene and that became the object of great popular devotion. In terms of iconography, the icon is a copy of a wooden simulacrum preserved in Madrid, known as the Christ of Medinaceli. From the end of the seventeenth century this cult began to spread throughout the Catholic world and was embraced by various religious orders, including the Capuchin Poor Clares, as proved by the existence of replicas not only in the capital of Sardinia, but also in Naples. The essay analyses the circumstances in which the Nazarene arrived in Cagliari and its specificities in relation to the original kept in Madrid. Starting from the Sardinian case, the aim is to is to reflect on the variations of the iconography and the role played by the Capuchin Poor Clares in the mechanisms of diffusion of the cult.

Le clarisse cappuccine giunsero in Sardegna nella seconda metà del Seicento, il secolo in cui l'ordine, istituito nel 1538 da Maria Lorenza Longo a Napoli, conobbe una grande espansione tra Italia, Francia, Spagna e Portogallo, fino ad arrivare al continente americano[1]. Nel caso sardo, la prima fondazione si con-

[1] A. Falanga, *La Venerabile Maria Lorenza Longo. Fondatrice dell'Ospedale "Incurabili" e delle Monache Cappuccine in Napoli (1463-1542),* Napoli, Laurenziana, 1973; L. Iriarte, *Le Cappuccine: passato e presente*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1997.

cretizzò grazie al nesso politico con Madrid: il 23 aprile del 1673 cinque religiose partirono dal monastero della capitale spagnola con l'obiettivo di insediarsi a Sassari[2]. La comunità, che si costituì formalmente tre mesi più tardi, visse all'inizio in condizioni di notevole penuria, come attesta una supplica di sostegno economico elevata nel 1674 alla regina Marianna d'Austria, reggente a nome del figlio Carlo II, che concesse alle monache il diritto di «sacar de ese Reino quatro mil estareles de trigo francos de los derechos ordinarios y extraordinarios […] para perfeccionar su Iglesia y monasterio»[3]. Nonostante la generosa elargizione della Corona, l'edificazione della chiesa si protrasse nel tempo, per cui le religiose ne presero possesso solo nel 1690[4].

Fu proprio il complesso sassarese ad assumere il ruolo di "casa madre" in Sardegna. Negli anni successivi, infatti, si elevarono le richieste affinché venissero fondati nuovi insediamenti in altre località dell'isola, che portarono all'apertura di una casa a Tempio Pausania nel 1684, un'altra a Cagliari nel 1703 e un'ultima a Oristano nel 1730[5]. Quella della capitale nacque da un drappello di otto religiose che lasciarono il Capo di Sopra il 20 marzo 1703 per raggiungere la loro nuova sede dieci giorni più tardi, dove furono accolte con affetto dalla municipalità, dall'arcivescovo Bernardo de Cariñena (1699-1722) e dal capitolo cattedrale[6]. Qui venne edificata una chiesa dedicata alla Madonna della Pietà, con annesso monastero intitolato al Santo Sepolcro, nella piazza precedentemente riservata alle esecuzioni capitali[7]. Le clarisse ne presero possesso il 15 febbraio del 1711,

[2] G. Da Riano, *Le monache cappuccine a Cagliari. Notizie Storiche e Biografiche*, Cagliari, Tipografia S. Giuseppe, 1938, p. 35; M. Romero Frías, *Biografie delle Madri fondatrici del convento delle Monache Cappuccine di Sassari (1617-1694)*, Sassari, Fondazione Banco di Sardegna, 2007; M. Romero Frías, *Emprendiesen obra tan ardua de tierras tan distantes. Historia de la fundación y de las fundadoras del convento de las Capuchinas de Sássari (Cerdeña) sacada de los escritos de las mismas*, in *Las Voces de las Diosas*, a cura di M. Martín Clavijo - S. Bartolotta - M. Caiazzo - D. Cerrato, Sevilla, Arcibel, 2012, pp. 1157-1184.

[3] Archivio della Corona d'Aragona (ACA), *Consejo de Aragón*, reg. 334, cc. 118v-119r.

[4] G. Da Riano, *Le monache*, cit., p. 38.

[5] A tali insediamenti andrebbe poi aggiunto quello di Orosei, dove si cominciò a edificare una chiesa che però non venne mai conclusa.

[6] Le fonti ricordano i loro nomi: Maddalena Amat, Rosa Pinna, Laura Biancarellis, Agnese Cesaraco, Margherita Lipery, Dorotea La Motta, Gabriella Are e la badessa, Girolama Frasso. G. Da Riano, *Le monache*, cit., pp. 261-264; M. Girau, *Sepolte vive. Le Clarisse cappuccine sono presenti a Cagliari dal 1711*, in «Almanacco di Cagliari», 1987, s.p.

[7] L'intenzione dichiarata delle monache era proprio quella di redimere questo spazio agli occhi della cittadinanza, così come era avvenuto ad Assisi quando Gregorio IX aveva scelto l'antico

in un momento storico particolarmente convulso per la Sardegna, il cui governo in pochi anni passò dal Re cattolico all'imperatore Carlo III d'Asburgo e infine ai Savoia. Nonostante ciò, il complesso venne edificato in tempi brevi grazie alla munificenza di varie facoltose famiglie cagliaritane, tra cui quella della nobildonna Anarda Genovés Zatrillas[8]. Le monache furono da subito molto benvolute in città e la loro nuova casa si distinse non solo come luogo di devozione, ma anche per la sua intensa attività letteraria[9].

La chiesa (*Fig. 10*), di grande sobrietà in conformità all'austerità cappuccina, presenta una modesta facciata con campanile a vela, un semplice portale e lo stemma sabaudo come unico elemento decorativo, che ricorda il patronato regio concesso nel 1714 dall'imperatore Carlo III d'Asburgo e poi confermato nel 1733 da Carlo Emanuele III di Savoia[10]. L'interno è ad aula unica con altare maggiore in marmi policromi[11] e due altarini laterali lignei affrontati, rispettivamente dalla parte destra e sinistra a metà della lunghezza della navata. In questa sede ci

Colle dell'inferno, luogo di supplizio dei delinquenti, come terreno per la costruzione della basilica di San Francesco. M. Girau, *Sepolte*, cit.

[8] M. Dadea, *Chiesa delle Cappuccine*, in *Arcidiocesi di Cagliari*, a cura di A. Piseddu, Cagliari, Zonza, vol. 3, tomo 1, pp. 253-254.

[9] Ricordiamo a questo proposito la figura di suor Maria Rosalia Merlo (1704-1772), poetessa celebrata dalla storiografia sarda e presunta autrice di decine di rime spirituali la cui paternità – o maternità – è però ancora oggetto di discussione tra i critici. P. Tola, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna*, Nuoro, Ilisso, 2001 (I edizione 1837-1838), vol. II, p. 400; G. Da Riano, *Le monache*, cit., pp. 221-222; J. Arce, *España en Cerdeña*. *Aportación cultural y testimonios de su influjo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Jerónimo Zurita", 1960, pp. 298-300; M. Romero Frías, *Las dos Rosalías sardas. Las voces olvidadas y/o silenciadas de dos escritoras invisibles*, in *Ausencias. Escritoras en los márgenes de la cultura*, a cura di M. Arriaga Flóres - S. Bartolotta - M. Martín Clavijo, Sevilla, Arcibel, 2013, pp. 1076-1090. Da sottolineare che il monastero di Sassari fu un altrettanto importante centro di produzione letteraria, con la figura di spicco di suor Maria Rosalia Mancusa (1659-1706). M. Romero Frías, *Para obedecer a V.P., se pone aquí lo que ha mandado escribir. Raccontar(si) dietro le grate nella Sassari di fine Seicento*, in *Voci e figure di donne. Forme della rappresentazione del sé tra passato e presente,* a cura di L. Fortini - M. Sarnelli, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2012, pp. 195-211; M. Romero Frías*, Poesía y clausura en la isla de Cerdeña: las capuchinas del convento de San José de Sassari*, in *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, a cura di N. Baranda Leturio - M.C. Marín Pina, Madrid, Vervuert, 2014, pp. 405-421.

[10] G. Da Riano, *Le monache*, cit., pp. 57, 268-272.

[11] Il primitivo altare della chiesa, realizzato in legno secondo la consuetudine cappuccina, venne roso dai tarli, per cui nel 1806 fu sostituito dall'attuale. *Cronistoria del Monastero delle Cappuccine del S. Sepolcro in Cagliari, compilata dalle medesime sotto la scorta dei Diari dello stesso Monastero conservati nel suo archivio*, p. 44. Tale manoscritto è ancora custodito presso l'archivio

soffermeremo unicamente su quello destro, di fattura settecentesca, che presenta una semplice struttura in legno dorato con colonne tortili e capitello corinzio che sostengono un fastigio decorato da girali d'acanto e trabeazione dentellata superiore (*Fig. 11*). Al centro, a presiedere la struttura all'interno di una cornice dorata, è posto un pregevole dipinto di forma ovale, verosimilmente coevo, che rappresenta Cristo a mezzo busto con la corona di spine sul capo (*Fig. 12*). La figura, che emerge da un fondo scuro, indossa una tunica verde che lascia scoperto il collo, cinto dallo scapolare trinitario. Lo sguardo, rivolto verso il basso, è di grande intensità. Le mani, legate da una corda all'altezza dei polsi, dimostrano una notevole cura da parte dell'artista nella resa di dettagli anatomici come le lunghe dita, la tensione muscolare e le vene.

L'opera, nota come *Gesù Nazareno* o *Cristo del Riscatto*, è rimasta finora in secondo piano negli studi storico-artistici sul barocco in Sardegna. Il primo a segnalarne la qualità fu il canonico Giovanni Spano, che nella sua *Guida della citta di Cagliari* del 1861 la descrisse come «un quadretto molto bello ed antico», sottolineando, tra l'altro, quello che per lui era un particolare apparentemente inspiegabile: «è curioso però che il pittore gli ha messo uno scapolare colla Croce Trinitaria, di cui non più capirsi il motivo»[12]. Vedremo nelle prossime pagine che involontariamente lo Spano aveva identificato il *quid* della questione. In tempi più recenti – gli anni '60 del Novecento – l'opera è stata segnalata dall'ispanista Joaquín Arce[13], per poi essere analizzata da Fabrizio Tola in un articolo del 2016 in cui propone di datarla entro la prima metà del Settecento[14].

Le origini della tela sono avvolte nel mistero, anche se la tradizione la associa a suor Maria Bernarda Montañana[15], religiosa di illustre famiglia iberica – era

del monastero. Devo queste informazioni alla gentilezza della badessa, madre Rosa Maria Carcassi, a cui va il mio sentito ringraziamento per l'aiuto fornitomi durante le mie ricerche.

[12] G. Spano, *Guida della città di e dintorni di Cagliari*, Cagliari, Tipografia Timon, 1861, p. 238.

[13] J. Arce, *Aria di Spagna al convento delle clarisse di Cagliari*, in «Tribuna della Sardegna», I, 2, 1966, p. 10; J. Arce, *España*, cit., pp. 297-298.

[14] F. Tola, *Devozioni iberiche nell'arte sarda del Seicento e del Settecento*, in «Archivio Storico Sardo», LI, 2016, pp. 433-481.

[15] Un'altra tradizione, invece, associa il *Nazareno* alla figura di suor Margherita Tatti, che fu badessa di questo monastero dal 1786 al 1789 e poi ancora dal 1790 al 1797. Margherita avrebbe espresso il desiderio di farsi monaca di clausura in tenera età, trovando però la ferma opposizione dei genitori. Il dipinto che ci riguarda sarebbe appartenuto alla sua famiglia, facendosi protagonista di un evento prodigioso: dalla tela, infatti, sarebbe uscita una voce che, rivolgendosi

discendente in linea materna da san Francesco Borgia – e nipote dell'ultimo arcivescovo spagnolo di Cagliari, Bernardo de Cariñena[16]. La giovane giunse in Sardegna proveniente da Barcellona nel 1713, all'età di sei anni, in seguito alle vicissitudini della guerra di successione e nel 1727 professò presso il monastero cagliaritano, di cui fu posteriormente badessa per 24 anni e dove morì in odore di santità nel 1794[17]. Il suo processo di canonizzazione, però, non venne mai aperto e sulla sua figura, che lasciò il segno nella storia delle cappuccine in Sardegna, manca ancora uno studio approfondito[18]. Era nota per la sua povertà, obbedienza e osservanza assoluta della regola, che dimostrò non solo durante il suo badesato ma anche nei numerosi anni in cui fu maestra delle novizie[19]. Le fonti insistono poi sulle sue visioni mistiche, assicurando che le consorelle la trovavano spesso «arrobada, perdidos los sentidos, encendido el rostro y con los ojos fijos en el cielo», per cui l'arcivescovo cagliaritano Vittorio Filippo Melano (1778-1797), che nutriva enorme stima per lei, la paragonava a santa Teresa d'Avila[20]. Ebbe sempre una grande devozione per il *Nazareno*, tanto che, secondo la tradizione,

alla fanciulla, pronunciò la frase "tu sarai mia sposa!". Alla giovane sarebbe così stato concesso il permesso di professare e di portare la miracolosa effigie con sé presso la sua nuova casa. Precisiamo che tale tradizione non trova nessun riscontro storico. G. Da Riano, *Le monache*, cit., p. 126. Sulle date del badesato di Margherita Tatti si veda: Biblioteca della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna (BPFTS), *Fondo Cherchi*, Ms. SP.44.2, s.p.

[16] La giovane, al secolo Maria Eulalia, prese i voti con il nome di Maria Bernarda proprio in omaggio all'illustre zio.

[17] Il monastero custodisce una tela firmata dal pittore cagliaritano Francesco Massa che la ritrae inginocchiata davanti al crocifisso con un libro in mano e un rosario che pende dall'abito. Il cartiglio inferiore specifica che si tratta del *verdadero retrato* della religiosa. In occasione dei suoi funerali, di cui si conserva una descrizione manoscritta in Archivio Storico Diocesano di Cagliari (ASDC), *Cerimoniali*, vol. 185, n. 16, venne pronunciato e poi dato alle stampe un solenne sermone da Juan Bautista Senes, allora confessore delle monache: J.B. Senes, *Oracion funebre recitada del reverendo Juan Bauptista Senes ex gesuita confessor de las RR. MM. Capuchinas de la ciudad de Caller en los solemnes funerales de la reverenda madre Sor Maria Bernarda Montagnana religiosa del mismo monasterio con la intervencion del muy illustre Cabildo y muy illustre y magnifica ciudad,* Caller, en la emprenta Real, 1797. Si veda anche: G. Da Riano, *Le monache*, cit., pp. 170-189; F. Tola, *Devozioni*, cit., p. 433.

[18] Va precisato che gran parte della documentazione relativa ai suoi anni è purtroppo andata perduta in seguito allo sfollamento delle monache a Isili nel 1943. Devo quest'informazione alla gentilezza dell'attuale badessa del monastero, madre Rosa Maria Carcassi, a cui va di nuovo il mio ringraziamento.

[19] J.B. Senes, *Oracion*, cit., p. 14.

[20] Ivi, p. 25.

fu proprio lei a introdurne il culto a Cagliari e a richiedere e ottenere dalla Congregazione dei riti il decreto per celebrare la festa ogni 23 di ottobre con officio e messa propria e l'indulgenza plenaria per i devoti[21].

Come già segnalato da Joaquín Arce[22], il dipinto è in realtà una replica di un'altra venerata immagine conservata a Madrid: Il *Nuestro Padre Jesús Nazareno*, o *Jesús Nazareno del Rescate*, più noto come *Cristo de Medinaceli* (*Fig. 13*). Si tratta di una scultura in legno policromo alta 173 cm e ancora oggi oggetto di una fortissima devozione presso la capitale spagnola, dove è protagonista di un'affollata processione della Settimana Santa e di un altrettanto sentita cerimonia del *besapié* ogni primo venerdì del mese[23]. Rappresenta Cristo in posizione stante, con i piedi scalzi, le mani legate e gli occhi semichiusi e rivolti verso il basso. Un'enorme corona di spine gli cinge il capo, fissata su una parrucca di capelli veri che scende sulla schiena. Si tratta di un simulacro integramente scolpito, ma sempre esposto alla venerazione dei fedeli coperto da una lunga tunica che viene cambiata periodicamente secondo la corrispondente festa liturgica.

La statua, che corrisponde alla tipologia dell'Ecce Homo[24], venne originariamente realizzata intorno al terzo decennio del Seicento per la chiesa dei cappuccini di Siviglia e il suo autore, in mancanza di riscontri documentali, sarebbe uno

[21] G. Da Riano, *Le monache*, cit., p. 126; J. Arce, *Aria*, cit.; BPFTS, *Fondo Cherchi*, Ms. SP.44.2, s.p. Il sermone pronunciato da Juan Bautista Senes assicura, pur senza citare esplicitamente il dipinto, che «desde el día dichoso que con la religiosa profesión al bello Nazareno ella se ofreció esposa fiel en un rapto admirable, la aseguró el mismo que sería para ella fiel esposo». J.B. Senes, *Oracion*, cit., p. 17.

[22] J. Arce, *España*, cit., p. 297.

[23] Sull'opera esiste un'abbondante bibliografia. Citiamo alcuni titoli di riferimento: S. Santibañez, *Estudios históricos acerca de la Sagrada Imagen de Jesús Nazareno*, Madrid, F. Moliner, 1910; B. De Carrocera, *La imagen de Nuestro Padre Jesús Nazareno o Cristo de Medinaceli*, Madrid, Jura, 1951; B. Carrocea, *El Cristo de Medinaceli. Origen, historia, devoción, culto*, Madrid, Centro de Propaganda, 1999; A. Witko, *Gesù Nazareno riscattato*, Napoli, Ordine della Santissima Trinità, 1999; D. Fernández Villa, *Historia del Cristo de Medinaceli*, León, Everest, 2007; E. Guevara Pérez, *El Cristo de Medinaceli y su archicofradía*, Córdoba, Almuzara, 2019. Da segnalare, inoltre, gli atti di un convegno organizzato a León nel 2007: *Actas del VII Congreso y encuentro nacional de cofradías y hermandades dedicadas a las advocaciones de Jesús Nazareno, Cautivo, Rescatado, de Medinaceli: Dimensiones científica y cofrade*, a cura di H.L. Suárez Pérez - O. Herero Holguera, León, Cofradía del Santísimo Cristo de la Expiración y del Silencio, 2011.

[24] L. Réau, *Iconografía del arte cristiano*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1996 (1957), vol. 2, tomo I, pp. 478-479.

scultore appartenente alla cerchia di Juan Martínez Montañés[25]. José Hernández Díaz, in un breve articolo pubblicato nel 1953, propose i nomi di Francisco de Ocampo o di Luis de la Peña, segnalando anche le evidenti analogie della nostra opera con il *Nuestro Padre Jesús del Gran Poder* di Juan de Mesa, una delle sculture devozionali più venerate della Settimana Santa sivigliana[26]. In un recente articolo José Roda torna sull'ipotesi che si possa ascrivere alla mano di Francisco de Ocampo, pur mantenendo il dibattito aperto[27]. Se il problema attributivo resta tuttora irrisolto[28], ben documentato, invece, è il periplo che l'opera seguì dalla città del Guadalquivir fino ad arrivare a Madrid, degno di una trasposizione in chiave teatrale o letteraria. Fu precisamente la straordinaria storia della scultura, insieme al suo altissimo valore artistico, a contribuire in maniera decisiva alla diffusione della devozione.

Secondo le fonti, l'immagine venne inviata dall'Andalusia alla città di Madiyya, detta anche Mamora o San Miguel de Ultramar, che nel Seicento era una delle roccaforti spagnole sulla costa atlantica nordafricana. Qui i cappuccini reggevano una chiesetta presso cui vennero trasferite, tra il 1665 e il 1668, una serie di immagini sacre provenienti dalla loro sede sivigliana[29], che pochi anni prima

[25] Ricordiamo che i cappuccini si insediarono ufficialmente a Siviglia nel 1627, anno in cui, previa autorizzazione dell'arcivescovo Diego de Guzmán (1625-1631), presero possesso di una piccola chiesa sita extra muros e dedicata alle sante Giusta e Rufina. L'edificio, troppo piccolo e malconcio, venne ricostruito e consacrato cinque anni più tardi.

[26] J. Hernández Díaz, *La imagen del santo Cristo de Medinaceli*, in «Archivo Hispalense», XVIII, 1953, pp. 221-222.

[27] J. Roda Peña, *Jesús de Medinaceli o Jesús Cautivo y rescatado: el prototipo madrileño y sus versiones escultóricas en Sevilla y su provincia*, in *Jesús de Medinaceli, cautivo y rescatado: historia y geografía devocional*, a cura di J. García Bernal, Sevilla, Fundación Casa Ducal de Medinaceli, 2011, pp. 63-82. Si veda anche: *La escultura sevillana del Siglo de Oro*, Madrid, Club Urbis, 1978; A. Martín Macías, *Francisco de Ocampo. Maestro escultor (1579-1639)*, Sevilla, Gráficas del Sur, 1983.

[28] A. Witko, *Sobre la iconografía de Jesús Nazareno rescatado en los siglos XVII-XX*, in «Folia Historica Cracoviensia», 10, 2004, pp. 431-447; D. Fernández Vila, *Historia de la imagen de Jesús Nazareno de Medinaceli de Madrid*, in *Actas del VII Congreso y encuentro nacional de cofradías y hermandades dedicadas a las advocaciones de Jesús Nazareno*, cit., pp. 213-222; M.C. De Carlos Varona, *Imágenes rescatadas en la Europa moderna. El caso de Jesús de Medinaceli*, in «Journal of Spanish Cultural Studies», 2012, pp. 1-28; G. Garlasca Ruiz, *Jesús de Medinaceli en la imaginería semanasantera de Castilla y León: historia, iconografía, difusión y ejemplos*, in *Religiosidad popular: cofradías de penitencia*, San Lorenzo del Escorial, R.C.U. Escorial, Mª Cristina Servicio de Publicaciones, 2017, pp. 557-572.

[29] B. Carrocea, *El Cristo*, cit., pp. 30-31.

era stata colpita da un fulmine e posteriormente ricostruita e completamente ridecorata da Bartolomé Esteban Murillo[30]. In tali circostanze, quindi, si decise di ritirare le antiche suppellettili e di donarle a un convento "satellite"[31].

Nel 1681 la fortezza di Mamora venne conquistata dal sultano Muley Ismail, che ridusse la popolazione in schiavitù e fece oltraggiare gli oggetti sacri, tra cui il *Nazareno*, che secondo la tradizione sarebbe stato trascinato per le strade in mezzo al fango e addirittura gettato in una fossa con i leoni[32]. Tuttavia, intervennero i padri trinitari scalzi nella persona di fra' Pedro de los Ángeles, che persuase il sovrano a liberare dietro pagamento di un riscatto non solo i captivi cristiani, ma anche un totale di 17 immagini che includeva l'opera che ci riguarda[33]. Dette immagini "riscattate" vennero solennemente portate in processione per diverse città spagnole: prima Ceuta, poi Algeciras – secondo altre fonti Gibilterra –, quindi Siviglia e infine Madrid, dove nel gennaio del 1682 vennero accolte trionfalmente tra pubbliche dimostrazioni di giubilo[34]. La scultura divenne così proprietà dei trinitari scalzi e venne installata nella loro chiesa, per cui le venne aggiunto lo scapolare al collo – il particolare che a Cagliari tanto sorprendeva il canonico Giovanni Spano – e venne ribattezzata come *Jesús del Rescate* e associata all'ordine fondato da san Giovanni di Matha[35].

[30] Murillo realizzò per detta chiesa un complesso ciclo di dipinti, attualmente conservato quasi integro presso il Museo di Belle Arti di Siviglia, che comprendeva sette tele di varie dimensioni per l'altare maggiore e otto pale per le cappelle laterali. Si tratta della commissione più importante mai ricevuta dall'artista, che vi lavorò per ben tre anni, tra il 1666 e il 1669. E. Valdivieso, *Murillo. Catálogo razonado de sus pinturas*, Madrid, Ediciones El Viso, 2010, pp. 133-146.

[31] Da segnalare anche che, lavori di ammodernamento a parte, quella di spedire immagini alle chiese africane doveva essere una pratica ben instaurata all'interno dell'ordine. Lo proverebbe un'ordinanza del capitolo provinciale degli stessi cappuccini dell'Andalusia che nel 1667 proibiva espressamente di ritirare "oggetti sacri" dalle chiese della provincia per mandarli dall'altro lato dello stretto di Gibilterra. D. Fernández Villa, *Historia*, cit., p. 6.

[32] L'episodio è descritto da un dipinto di Juan Valdés Leal conservato presso la Fundación Casa Ducal de Medinaceli.

[33] D. Fernández Villa, *Historia*, cit., p. 9. Narra la leggenda che Pedro de los Ángeles la riscattò a peso d'oro, come illustra un dipinto settecentesco dell'antica chiesa trinitaria di Vic (Barcellona) che rappresenta una bilancia con il simulacro da una parte e il corrispettivo in monete dall'altra. In realtà, pur non essendosi conservati i documenti ufficiali della redenzione, il prezzo pagato per l'immagine fu probabilmente molto basso.

[34] B. Carrocea, *El Cristo*, cit., pp. 50-51.

[35] Ricordiamo che l'ordine della Santissima Trinità e degli schiavi era stato fondato da san Giovanni di Matha nel XII secolo con l'obiettivo di riscattare i cristiani fatti prigionieri dai musulmani. Dopo ogni redenzione i captivi liberati venivano cinti dallo scapolare trinitario.

Secondo alcuni studiosi l'opera, forse, venne allora parzialmente rimaneggiata: José Hernández ipotizza che fosse in origine un Cristo portacroce simile al già citato *Nuestro Padre Jesús del Gran Poder* di Juan de Mesa e che, dopo la profanazione, venne modificata la posizione delle mani per sottolineare con più decisione il concetto di schiavitù, trasformando così l'iconografia in un Ecce Homo[36]. Tale teoria, ripresa poi da José Roda e Andrej Witko[37], non è invece condivisa da María Cruz de Carlos, che sottolinea che la posizione stante – e non inclinata – del busto non permetterebbe al Cristo di caricare una croce[38].

Al simulacro vennero presto attribuiti miracoli e prodigi di ogni genere, per cui la sua fama crebbe tanto che tra il 1686 e il 1689 fu necessario edificare una nuova cappella, che venne suffragata da Juan Francisco de la Cerda Aragón (1637-1691), duca di Medinaceli, figura di spicco dell'aristocrazia di corte – era stato *valido* del re Carlo II –, che associò in tal modo il nome della sua nobile casa al *Nazareno*. Negli stessi anni, inoltre, la sua rocambolesca storia venne data alle stampe e resa nota attraverso le *relaciones de sucesos*: tra il 1681 e il 1682, poco dopo l'arrivo del simulacro a Madrid, ne vennero date alle stampe due, che, come hanno messo in luce gli studi di Jaime García Bernal, insistevano sugli oltraggi a cui era stata sottoposta la statua per volontà degli infedeli e sulle circostanze del suo riscatto[39]. A questo punto i cappuccini fecero causa ai trinitari circa il diritto di proprietà della statua, ma il *pleito* che ne derivò venne rapidamente archiviato dall'intervento del duca di Medinaceli, che evidentemente non era disposto a tollerare dispute intorno alla devota immagine di cui era divenuto il principale protettore[40]. I cappuccini ne recuperarono il possesso solo nel 1895, quando, in seguito alle soppressioni e la re-instaurazione degli ordini religiosi, la statua venne loro affidata e venne edificata la nuova basilica a essa intitolata.

Il culto cominciò a estendersi capillarmente in tutta Europa vincolato principalmente ai conventi dei trinitari scalzi, soprattutto in Spagna, Italia, Austria,

[36] J. Hernández Díaz, *La imagen*, cit. L'ipotesi si basa su una considerazione tecnica: le mani, la testa e i piedi sono in legno di cedro, mentre per il resto del corpo di Cristo era stato utilizzato il pino. Tuttavia, non è chiaro se tale differenza si debba alla volontà di modificare l'iconografia o più semplicemente a una questione di deterioramento delle parti più fragili del simulacro.

[37] A. Witko, *Gesù*, cit., pp. 21-22; J. Roda Peña *Jesús*, cit., p. 65.

[38] C. De Carlos Varona, *Imágenes*, cit., p. 24, nota 39.

[39] J. García Bernal, *El rescate de Jesús de Medinaceli de la fortaleza de la Mámora según las relaciones de sucesos y las crónicas trinitarias (ss. XVII-XVIII)*, in *Jesús de Medinaceli, cautivo y rescatado*, cit., pp. 13-46.

[40] A. Witko, *Gesù*, cit., p. 11; D. Fernández Villa, *Historia*, cit., p. 6.

Germania, Ungheria, Polonia e Lituania[41]. Per quanto riguarda la penisola iberica, Gregorio Marlasca ha contabilizzato 295 repliche, per lo più sculture in legno policromo che riproducono il *Cristo de Medinaceli* stante, a figura intera, che spesso sono legate ai riti della Settimana Santa: la maggior parte di esse, infatti, furono scolpite in seguito alla fondazione di una confraternita intitolata per l'appunto al miracoloso simulacro madrileno e vengono tuttora portate in processione[42]. Tra le copie più precoci vanno annoverate quella di Siviglia, realizzata nel 1690 e attualmente conservata presso la parrocchia di San Ildefonso[43]; quella di Cordoba, opera dello scultore Fernando Ruiz Díaz Pacheco, che la concluse nel 1713; o ancora quella di Granada, scolpita tra il 1717 e 1718 da José de Mora, figura di spicco del barocco andaluso[44]. In Castiglia, invece, ricordiamo quelle di Palencia, Salamanca o Almazán, tutte datate intorno all'inizio del Settecento[45].

Ma l'iconografia non si diffuse esclusivamente tramite la scultura. La pittura e la stampa giocarono anch'esse un ruolo decisivo. A questo proposito è degna di nota una cronaca trinitaria edita a Madrid nel 1686, dal titolo *De la redención de cautivos. Sagrado Instituto de la Orden de la SS. Trinidad*, che dà notizia delle principali redenzioni dell'ordine[46]. Il testo, dedicato proprio a Gesù Nazareno, si apre con un pregevole bulino firmato dall'incisore Marcos Orozco che riproduce l'immagine del *Cristo de Medinaceli*, verosimilmente così come veniva esposta alla venerazione dei fedeli nella "sua" cappella[47] (*Fig. 14*). Osserviamo, infatti, la volontà di replicare i caratteri propri del simulacro ligneo: la posizione stante, lo sguardo rivolto verso il basso, gli zigomi marcati, lo scapolare trinitario, le mani incrociate, la lunga corda legata intorno ai polsi che pende fino a terra etc. In

[41] A. Witko, *Sobre*, cit.; A. Witko, *Gesù*, cit.

[42] G. Garlasca Ruiz, *Jesús*, cit., p. 563. Cfr. anche E. Iglesias Velasco, *Geografía devocional*, in *Jesús de Medinaceli, cautivo y rescatado*, cit., pp. 85-327.

[43] A. Witko, *Sobre*, cit., pp. 433-434. L'opera proviene in realtà dall'antica chiesa trinitaria della città.

[44] A. Witko, *Gesù*, cit., pp. 37; J. Roda Peña, *Iconografía de Jesús Cautivo y Rescatado en Andalucía Occidental*, in *Actas del VII Congreso y encuentro nacional de cofradías y hermandades dedicadas a las advocaciones de Jesús Nazareno*, cit., pp. 251-266.

[45] G. Garlasca Ruiz, *Jesús*, cit., pp. 565-566.

[46] R. De San Juan, *De la Redención de cautivos. Sagrado Instituto del Orden de la SS.ma Trinidad* […], en Madrid, por Antonio Gonçalez de Reyes, 1686.

[47] Marcos Orozco, sacerdote e bulinista, fu attivo a Madrid nell'ultimo quarto del Seicento e si specializzò in incisioni di soggetto religioso. E. Bénézit, *Dictionnaire critique et documentaire des peintres, sculpteurs, dessinateurs et graveurs de tous les temps et de tous le pays par un groupe d'écrivains spécialistes français et étrangers*, Paris, Libraire Gründ, 1962, tomo 6, p. 443.

calce un lungo cartiglio recita: «Verd.ro retrato de la milagrosa imagen de Iesus Naçareno Cautiva i Ultrajada de los Moros en el reino de Fez. Rescatada por la Redempción de los P.P. Trinitarios descalços año 1682. Venerase en Convento de dichos P.P. de la villa de Madrid. El Eminent.mo Sr. Cardenal Portocarrero Arçobispo de Toledo a concedido cien días de indulg. a todo genero de persona por cada vez q delante de dha Imagen reçaren tres Padres nuestros por la Exaltacion de nra Santa Fe Catholica i intención de Su Eminencia»[48].

Il bulino in questione, datato 1685, è la più precoce rappresentazione conosciuta del *Cristo de Medinaceli* in campo incisorio e contribuì in maniera decisiva alla diffusione dell'iconografia. Determinante fu anche una novena scritta nel 1705 da Eusebio del Santissimo Sacramento, frate trinitario scalzo, il cui manoscritto si conserva presso la Biblioteca Nazionale di Spagna[49]. Il testo, da recitare in preparazione alla festa di Gesù Nazareno, era preceduto da un breve resoconto sulla storia del simulacro e cominciò presto a circolare all'interno dell'ordine grazie alla traduzione in diverse lingue. E soprattutto la sua diffusione andò di pari passo con la circolazione di immagini, giacché il suo autore raccomandava: «siempre será conveniente poner delante un retrato o una estampa para excitar la devoción»[50]. Come stretta conseguenza, molte chiese trinitarie cercarono di procurarsi una copia scultorea o pittorica della scultura madrilena, che in alcuni casi venne affidata alla mano di artisti più o meno noti e in altri – la stragrande maggioranza – venne invece eseguita dagli stessi frati[51].

Ancor prima della pubblicazione della novena l'iconografia approdò presso il complesso romano di San Carlo alle Quattro Fontane, sede dei trinitari scalzi di Spagna, che custodisce un dipinto di forma ovale con un *Nazareno del Riscatto*

[48] Sull'iconografia del *verdadero retrato* si veda: A. Pérez Sánchez, *Trampantojos a lo divino*, in «Lecturas de Historia del arte. III», Vitoria-Gasteiz, Instituto de Estudios Iconográficos Ephialte, 1992, pp. 139-155; A. Rodríguez De Ceballos, *Trampantojos a lo divino. Iconos pintados de Cristo y de la Virgen a partir de imágenes de culto en América Meridional*, in *Actas del III congreso internacional del barroco americano: territorio, arte, espacio y sociedad*, a cura di A. Moreno Mendoza, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2001, pp. 24-33.

[49] E. Del Santísimo Sacramento, *Novena de la santa imagen de Jesús Nazareno, Divino Redentor Rescatado, que se venera en el convento de los Descalços de la SS. Trinidad, Redención de Cautivos de Madrid*, Madrid, 1705, Biblioteca Nacional de España (BNE), Ms. 12957.13, cc. 1-18.

[50] E. Del Santísimo Sacramento, *Novena de la Santa Imagen de Jesús Nazareno, Divino Redentor Rescatado, que se venera en el convento de Descalzos de la Santísima Trinidad Redención de Cautivos de Madrid*, Madrid, en la Imprenta Real, 1795, p. 12.

[51] A. Witko, *Sobre*, cit., p. 432.

senza attribuzione certa (*Fig. 15*). L'opera, attualmente esposta nel refettorio della clausura, decorava in origine uno degli altari laterali della chiesa. Secondo Andrzej Witko, andrebbe datata intorno al 1685 e il suo autore l'avrebbe realizzata prendendo a modello, forse, la citata stampa di Marcos Orozco[52]. Dal nostro punto di vista, invece, bisognerebbe considerare qualche altro passaggio intermedio, probabilmente un'altra replica pittorica finora non identificata.

Effettivamente l'effigie riproduce fedelmente alcuni dei tratti caratteristici del *Cristo de Medinaceli*, come lo sguardo rivolto verso il basso, gli zigomi marcati, la bocca piccola, la peculiare forma triangolare del mento, lo scapolare trinitario attorno al collo e l'impostazione delle mani. Tuttavia, presenta alcune varianti interessanti: in primo luogo, non si tratta di una composizione a figura intera bensì di un mezzo busto, in cui la testa, il torso, le braccia e le mani emergono da un fondo scuro. Inoltre, la figura non è colta frontalmente, bensì in posizione di tre quarti, con le spalle in leggera torsione e il viso lievemente inclinato. Da notare anche che i capelli ricadono ordinatamente sulle spalle, come nella versione di Orozco, ma la corona di spine è più piccola e meno elaborata.

Tale dipinto acquisì un'enorme fama all'inizio dell'Ottocento, associato alla figura della beata Elisabetta Canori Mora (1774-1825), morta in odore di santità e sepolta proprio a San Carlino, che fu molto devota di quest'immagine[53]. Probabilmente durante la sua vita venne realizzata un'incisione a bulino che riproduce fedelmente il *Nazareno* in questione, firmata da Luigi Cunego[54]. Tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, quindi, l'effigie, ritenuta operatrice di miracoli, contribuì a diffondere il culto in tutta Italia. Solo nella città di Roma sono documentate repliche nelle chiese di Santa Maria delle Grazie alle Fornaci, Santa Maria in Aracoeli, Santa Maria sopra Minerva, Santa Maria in Monticelli e la Santissima Trinità dei Pellegrini, per citare alcuni esempi. A partire dal prototipo di San Carlino venne così creata una nuova iconografia pittorica a mezzo busto che conobbe una straordinaria diffusione in Italia, mentre in Spagna, dove do-

[52] A. Witko, *Gesù*, cit., p. 78.

[53] Poco dopo la sua morte, intorno al 1825, la tela venne spostata e sostituita da un'altra copia del *Cristo del Riscatto* simile per forma e dimensioni, collocata ancora oggi in una cornice ovale nella cappella di san Giovanni Battista della Concezione (*Fig. 16*). La pala d'altare di detta cappella venne realizzata nel 1819 dal pittore Prospero Mallerini. Witko, *Sobre*, cit., p. 435.

[54] Figlio di Domenico Cunego, anch'egli bulinista, Luigi (Verona 1757-Roma 1823) lavorò in Italia e in Germania. Il suo catalogo è costituito soprattutto da incisioni di soggetto religioso e da architetture. E. Bénézit, *Dictionnaire*, cit., 1961, tomo 2, p. 751.

minava la rappresentazione scultorea a figura intera, come già sottolineato, fu del tutto marginale[55].

Come segnalato da Fabrizio Tola[56], Il *Cristo del Riscatto* delle cappuccine di Cagliari si ispira proprio al modello romano, di cui replica anche il formato ovale. Molto vicina è poi la resa di alcuni particolari come l'impostazione delle mani, la posizione di Gesù in leggera torsione e lo scapolare trinitario ben visibile. Secondo la cronistoria del monastero, l'opera venne donata alle monache da un canonico di cui le fonti non tramandano l'identità durante il badesato di suor Maria Bernarda Montañana, che, come già sottolineato, fu molto devota di questo *Nazareno* e ne promosse attivamente il culto[57]. La fama dell'effigie, che sarebbe verosimilmente di provenienza romana e che andrebbe quindi datata alla seconda metà del Settecento, dovette crescere associata, da un lato, alla straordinaria storia dell'originale madrileno e, dall'altro lato, alla fama di santità della religiosa che a Cagliari l'aveva accolta. Presto le vennero così associati miracoli e guarigioni di ogni genere, tanto che l'altare venne contornato da numerosi ex voto in cera e argento[58]. Le cappuccine, inoltre, ne fecero realizzare una copia più piccola su lamina di rame che veniva mandata a casa degli infermi insieme all'olio della lampada della cappella[59]. Da segnalare, poi, che il *Cristo del Riscatto* cagliaritano divenne a sua volta modello per altri dipinti in Sardegna, come attestano due copie pittoriche conservate rispettivamente nella chiesa della Madonna

[55] Una delle pochissime eccezioni è l'incisione realizzata dal bulinista madrileno Juan Antonio Salvador Carmona nel 1804, su disegno di Pedro Lezcano, che rappresenta il *Nazareno* a mezzo busto con la seguente iscrizione in calce: «Jesús Nazareno que se venera en el Convento de los P.P. Trinitarios Descalzos de Madrid». J. Carrete - E. De Diego - J. Vega, *Catálogo del gabinete de estampas del Museo Municipal de Madrid. Estampas españolas*, Madrid, Ayuntamiento de Madrid – Concejalía de Cultura, 1985, vol. II, p. 79; E. Bénézit, *Dictionnaire*, cit., 1961, tomo 2, p. 322.

[56] F. Tola, *Devozioni*, cit., p. 437.

[57] *Cronistoria*, cit., p. 45.

[58] *Ibid*.

[59] Nel retro del quadretto in rame un'iscrizione specifica che il vescovo di Nuoro Luca Canepa (1903-1922) gli attribuì la sua miracolosa guarigione, per cui lo rimandò al convento concedendo 50 giorni di indulgenza. G. Da Riano, *Le monache*, cit., p. 126; BPFTS, *Fondo Cherchi*, Ms. SP.44.2, s.p. Segnaliamo anche che presso il monastero cagliaritano – concretamente nel coro – esiste un altro *Nazareno* a mezzo busto, realizzato in legno policromo, che secondo la tradizione sarebbe stato donato alle monache dal capitano di una nave mercantile che lo riscattò tra gli oggetti in vendita di un antico monastero soppresso. Iconograficamente non corrisponde ai caratteri del *Cristo de Medinaceli*, ma attesta la grande devozione delle cappuccine per tale culto.

delle Palma ad Aidomaggiore e in quella di San Giorgio a Pozzomaggiore[60]. Tra le due, la prima, che sarebbe da ascrivere alla fine del Settecento, è quella che replica con maggiore precisione l'archetipo del capoluogo, conservando anche il formato ovale della tela e il colore verde della tunica.

Il caso della tela cagliaritana trova un interessante parallelismo in quello del monastero napoletano di Santa Maria in Gerusalemme, o delle Trentatré, in cui visse la già citata Maria Lorenza Longo, fondatrice dell'ordine delle clarisse cappuccine. Al suo interno si conserva un dipinto del *Nazareno* che ripropone l'archetipo romano, seppur con importanti varianti (*Fig. 17*): il formato è rettangolare e non ovale; la posizione delle mani è invertita; la corda che pende dal collo è raffigurata senza lo scapolare trinitario; l'impostazione della figura di Cristo è frontale. Secondo la tradizione l'opera giunse nella capitale partenopea all'inizio del Settecento, quando le monache, avuta notizia della straordinaria storia del *Jesús del Rescate*, chiesero ai trinitari delle Quattro Fontane una riproduzione su tela e ne introdussero il culto. Negli anni dell'occupazione napoleonica il dipinto acquisì poi una nuova dimensione pubblica in quanto venne per la prima volta esposto in chiesa per richiedere in preghiera il ritorno dei Borboni. Da allora la fama di quest'immagine, considerata operatrice di miracoli, crebbe con forza, grazie anche al contributo di due figure carismatiche della comunità: suor Maria Cristina Molignani e suor Agata Ferrari, che ottenne dalla Congregazione dei riti il decreto per celebrare la festa con officio e messa propria[61]. Il dipinto, che interpella direttamente lo spettatore attraverso due chiari occhi azzurri, è ancora oggi al centro delle meditazioni delle monache, che in anni recenti hanno anche dato alle stampe una versione aggiornata e rivista della novena settecentesca[62].

Proprio la novena si confermerebbe, quindi, come una delle principali vie di diffusione del culto: secondo la tradizione, a Napoli la prassi sarebbe stata

[60] F. Tola, *Devozioni*, cit., pp. 437-438.

[61] Devo queste informazioni alla gentilezza dell'attuale badessa della comunità, madre Rosa Lupoli, a cui va il mio sentito ringraziamento. Da segnalare anche che la festa, in origine celebrata il 23 ottobre come a Cagliari, in anni recenti è stata spostata in questo monastero alla terza domenica di quaresima. Sulla storia della chiesa si veda: L. Priore - N. Cleopazzo, *La chiesa e il monastero di Santa Maria in Gerusalemme, detto delle Trentatrè, a Napoli: aggiornamenti e spunti di ricerca*, in *Oltre Longhi: ai confini dell'arte: scritti per gli ottant'anni di Francesco Abbate*, Napoli, Centro studi sulla civiltà artistica dell'Italia meridionale Giovanni Previtali, 2019, pp. 171-188.

[62] *Novena a Gesù Nazareno. Protomonastero Clarisse Cappuccine Napoli*, Napoli, Soluzioni Grafiche, 2018. Esprimo il mio ringraziamento alle monache per avermi fornito una copia del testo in questione.

introdotta già a inizio Settecento[63], mentre a Cagliari è documentata dal 1793 – senza escludere che fosse in realtà precedente –, quando suor Maria Bernarda Montañana fece dare alle stampe il testo con un titolo aggiornato che identificava il nostro dipinto come una replica del simulacro madrileno e certificava che si trattava dell'immagine più venerata della chiesa delle cappuccine e di una delle più popolari di tutta la capitale sarda[64]. E la pratica si mantenne viva almeno fino alla metà del Novecento, come attesterebbe la più recente versione aggiornata della novena finora rinvenuta[65].

Alla luce di quanto esposto, riteniamo che sarebbe necessaria un'analisi più approfondita delle vie di diffusione dell'iconografia del *Cristo de Medinaceli*. Infatti, se è indubbio che furono principalmente i trinitari, per ovvie ragioni, a farsi promotori del culto, non per questo va dimenticato il ruolo svolto dai cappuccini, che, lo ricordiamo, erano stati i primi proprietari del simulacro e che avevano cercato di recuperarne il possesso attraverso una causa che era però stata "bloccata" dall'intervento del duca di Medinaceli. E soprattutto ci sembra pertinente una riflessione sul peso delle clarisse cappuccine. La nostra ricerca, infatti, ha permesso di constatare la presenza di almeno due comunità, quella di Cagliari e quella di Napoli, che abbracciarono il culto con fervore, dimostrando che doveva esistere all'interno dell'ordine un ricordo di tale devozione.

D'altro canto, l'approdo del culto in quella che è l'attuale geografia italiana si tradusse in un variegato universo iconografico. Così come in Spagna, anche nel Bel Paese vennero realizzate numerose repliche scultoree del *Cristo Riscattato* a figura intera, soprattutto in legno policromo, tra cui ricordiamo quelle delle chiese di San Ferdinando a Livorno e Santa Maria di Caravaggio a Milano, solo per citare due esempi settecenteschi. Tuttavia, allo stesso tempo venne creata una nuova iconografia eminentemente pittorica dalle caratteristiche proprie e distinte, di dimensioni più ridotte e slegata dai riti delle processioni, che perdeva così il carattere performativo delle sculture, modificando la funzione e il significato dell'oggetto artistico.

[63] Ivi, p. 8.

[64] *Devoto exercicio que por nueve dias se puede hazer delante de la Venerable Imagen de Iesu Nazareno Divino Redentor del Mundo. Cuyo original se venera en la Iglesia de los RR. PP. Trinitario Descalzos del Rescate en la Corte de España, y su copia devotissima se venera en la Iglesia de las RR. MM. Capuchinas de Caller en Sardeña*, Caller, 1793; J. Arce, *España*, cit., pp. 297-298.

[65] *Novena in onore di Gesù Nazareno colla pratica devota per ogni venerdì dell'anno ad uso delle persone religiose*, Cagliari, Tipografia Doglio, 1953.

Per spiegare la creazione di tale variante italiana, che assunse il ruolo di modello derivato e indipendente, è necessario tener conto, da un lato, del ruolo di primo piano che il complesso di san Carlino giocava nel contesto religioso della penisola; e, dall'altro lato, della figura della beata Elisabetta Canori Mora, che, come abbiamo già ricordato, fu molto devota di quest'immagine, facendone crescere esponenzialmente la fama. E su questa scia non va dimenticato, a nostro avviso, che i dipinti a mezzo busto, che avvicinano visivamente la figura del *Nazareno* allo spettatore, garantivano un rapporto più intimo e una maggiore prossimità spirituale. Fu forse questo il motivo per cui le monache cappuccine optarono per quest'iconografia, che si rivelava più adatta alla meditazione e alle pratiche devote proprie della clausura.

In conclusione, l'iconografia del *Cristo de Medinaceli*, nella sua pluralità di varianti, si rivela ricca e complessa, tanto da farci ipotizzare l'esistenza non di un unico modello artistico, bensì di più modelli che agivano contemporaneamente da catalizzatori dello stesso culto. Si tratta di un processo frequente all'interno dell'ampio universo delle migrazioni devozionali, in cui un'immagine che mette radici in un territorio diverso da quello d'origine può qui trasformarsi, per divenire a sua volta un prototipo per nuove repliche. Nel caso dell'Italia resta ancora da determinare quanti e quali furono i modelli attivi e che tipo di influenze si instaurarono con l'ambiente artistico iberico. In tale contesto, il "veneratissimo Nazareno" delle cappuccine di Cagliari, per la sua antichità e qualità d'esecuzione, diviene un importante tassello che contribuisce a tracciare il quadro di un culto che si dimostrò duttile, poliedrico e capace di adattarsi a realtà geografiche diverse e a ordini religiosi differenti.

Katiuscia Di Rocco

Il rito delle cose. Gli oggetti della vita quotidiana nel monastero di Santa Chiara poi monastero di Santa Maria degli Angeli di Brindisi

Osservare nel dettaglio la vita quotidiana delle comunità religiose significa comprendere i "segni di appartenenza" ad una sfera sociale ben determinata. Gli oggetti svolgevano molte funzioni non solo per il loro valore economico, ma per il significato che ricoprivano, non esistendo solo una dimensione materiale delle cose, ma anche una realtà di esigenze, mentalità e abitudini che vi ruotava intorno.

In un percorso così definito si inserisce questo lavoro che vuole contribuire a sottolineare come gli oggetti siano essi il vitalizio o le celle, la ruota o un altare abbiano contribuito a modellare e strutturare i rapporti sociali nel Conservatorio di Santa Chiara di Brindisi come poteva accadere anche in altre comunità femminili che solo apparentemente circoscrivevano le relazioni con l'esterno.

Tralasciando facili generalizzazioni si vuole comprovare l'idea che se molte fanciulle erano state escluse volontariamente dai propri genitori dal mercato matrimoniale in strategie patrimoniali rigidamente primogeniturali e vincolistiche, rifiutando ogni diritto sul patrimonio familiare nel momento della professione, non era poi raro che alcune figlie approvassero tale scelta e anzi si imponessero di conseguirla nonostante i diversi progetti del ceppo di origine. Ma al di là della legittimazione dell'ideologia post-tridentina che enfatizzò l'eccellenza della vita claustrale esisteva forse in alcune la consapevolezza di avere nei chiostri diverse opportunità per ricoprire anche ruoli importanti.

Observing in detail the daily life of religious communities means understanding the "signs of belonging" to a well-defined social sphere. Objects performed many functions not only for their economic value, but for the meaning they held, as there was not only a material dimension of things, but also a reality of needs, mentalities and habits that revolved around them.

This work is part of such a defined path and aims to help underline how the objects, be they the annuity or the cells, the wheel or an altar, have contributed to modeling and structuring social relationships in the Conservatory of Santa Chiara in Brindisi, as could also happen in other female communities that only apparently limited relationships with the outside.

Leaving aside easy generalizations, we want to prove the idea that if many girls had been voluntarily excluded by their parents from the marriage market in rigidly primogenitural and restrictive patrimonial strategies, refusing any right to the family patrimony at the moment of profession, it was not uncommon for some daughters to approve this choice and indeed forced themselves to achieve it despite the different plans of the lineage of origin. But beyond the legitimation of the post-Tridentine ideology which emphasized the excellence of cloistered life, there was perhaps in some the awareness of having different opportunities in the cloisters to also cover important roles.

Osservare nel dettaglio la vita quotidiana delle comunità religiose significa comprendere i "segni di appartenenza" a una sfera sociale ben determinata. Gli oggetti svolgevano molte funzioni non solo per il loro valore economico, ma per il significato che ricoprivano, non esistendo solo una dimensione materiale delle cose, ma anche una realtà di esigenze, mentalità e abitudini che vi ruotava intorno.

In un percorso così definito si inserisce questo lavoro che vuole contribuire a sottolineare come gli oggetti siano essi il vitalizio o le celle, la ruota o un altare abbiano contribuito a modellare e strutturare i rapporti sociali nel Conservatorio di Santa Chiara di Brindisi come poteva accadere anche in altre comunità femminili che solo apparentemente circoscrivevano le relazioni con l'esterno.

Tralasciando facili generalizzazioni si vuole comprovare l'idea che se molte fanciulle erano state escluse volontariamente dai propri genitori dal mercato matrimoniale in strategie patrimoniali rigidamente primogeniturali e vincolistiche[1], rifiutando ogni diritto sul patrimonio familiare nel momento della professione, non era poi raro che alcune figlie approvassero tale scelta e anzi si imponessero di conseguirla nonostante i diversi progetti del ceppo di origine. Ma al di là della legittimazione dell'ideologia post-tridentina che enfatizzò l'eccellenza della vita claustrale[2] esisteva forse in alcune la consapevolezza di avere nei chiostri diverse opportunità per ricoprire anche ruoli importanti. I più alti uffici monastici consentivano una visibilità nel mondo esterno non solo per le singole religiose, ma anche per la famiglia di origine con l'opportunità di rapportarsi con i vescovi, i superiori degli ordini, la curia romana e le diverse istituzioni che gestivano il potere nelle città e nel Regno. Oltre a ciò esisteva la possibilità, anche se remota, di vivere e morire santamente: un'opportunità che nel clima di confessionalizzazione che si respirò dal XVI al XVIII secolo era particolarmente ricercata poiché avrebbe conferito grande orgoglio nella famiglia di appartenenza concedendo un prestigio che varcava i confini terreni, là dove non si fossero trovati altri intoppi.

La letteratura ottocentesca racconta i monasteri come luoghi di evidente

[1] M.A. Visceglia, *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Napoli, Guida, 1988. Cfr. anche *Destini femminili. Storia delle donne in Europa (1500-1800),* a cura di O. Hufton, Milano, Mondadori, 1996, p. 317.

[2] G.P. Pinamonti della Compagnia di Gesù, *La Religiosa in solitudine opera in cui si porge alle monache il modo d'impiegarsi con frutto negli Esercizi spirituali di Sant'Ignatio*, in Id., *Opere*, Venezia, presso Nicolò Pezzana, 1714.

costrizione, per esempio nei casi più famosi di Arcangela Tarabotti[3] e di Virginia de Leyva[4], ma essi avevano anche la funzione sociale di accogliere fanciulle per proteggerle dai mali del mondo. D'altra parte alla base dell'esplosione quattro-cinquecentesca[5] delle istituzioni monastiche femminili non vi era solo il forte incremento demografico. In tal caso, infatti, sarebbe inspiegabile come durante la lunga carestia che decimò la popolazione bolognese tra il 1584 e il 1595 causando la morte di 3436 donne, si registrasse un aumento di 220 monacazioni[6]. I monasteri femminili erano divenuti anche un luogo di rifugio per donne sole o sposate: orfane, vedove, donne in discordia con il marito per «maggior conservazione e quiete dell'anima»[7] chiedevano di ritirarsi in convento. Questo il caso di Maria Voltana di Brindisi:

> di anni 17 in circa novella sposa per verba, de futuro, di Pietro Canzo greco fa intendere alle SS. VV. Ill. me come per certe discordie, per dissentioni domestiche, più volte essa supradetta è stata, e sta in pericolo di esser ammazzata, da suoi fratelli, et da detto suo sposo, e per evitar tal morte s'è rinchiuse et claustrata nel monastero delle monache de S. Benedetto a detta città, immediata sugetto alla S. Fede, aplica, con il consenso de tute le monache dove al presente si ritrova. Et perché uscendo detta supradetta dal detto monastero, saria di certo ammazzata, et li parenti sui de qualità et principali verriano a gravi inimicitia a fra di loro, se la vedessero di novo, a rischio, tale dubitando che il R. Vicario fede vacante, non permettesse, che essa supradetta stia a detto monasterio o l'ordinasse che n'esca. Le SS. VV. si degnino, dechiarar per ordine a quello, che stante le cose predette voglia, permettere che essa supraddetta resti in detto monasterio, confor-

[3] F. Medioli, *L'"Inferno monacale" di Arcangela Tarabotti,* Torino, Rosenberg & Sellier, 1990. Cfr. anche B.M. Bosatra, *Monacazioni forzate in pieno Ottocento?,* in «La Scuola Cattolica», 2-3, 1988, pp. 247-271, F. Medioli, *Monache e monacazioni nel Seicento,* in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 3, 1997, pp. 670-693 e R. Canosa, *Il velo e il cappuccio. Monacazioni forzate e sessualità nei conventi femminili in Italia tra Quattrocento e Settecento,* Roma, Sapere, 1991.

[4] E. Cattaneo, *Le monacazioni forzate fra Cinque e Seicento,* in *Vita e processo di Suor Virginia Maria de Leyva monaca di Monza,* a cura di A. Agnoletto - G. Vigorelli, Milano, Garzanti, 1985, pp. 147-195.

[5] Cfr. M. Della Pina, *"Il paradiso delle monache". La popolazione religiosa femminile in Italia nel Seicento,* in «Bollettino di Demografia Storica», 22, 1995, pp. 73-85.

[6] G. Zarri, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali IX*, a cura di G. Chittolini - G. Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 359-429.

[7] Archivio Segreto Vaticano (AAV), Sacra Congregazione dei Vescovi e dei Regolari (SCVR), *Registra monialium*, n. 27, c. 248r, Padova.

> me a quello che questa Ill.ma, Congregatione ha dechiarato più volte. […] Offerendosi pronta detta supradetta obsservare tuta le regula. Et clausura di detto monastero, et ivi stare senza serva, o altro obsequio esterno.[8]

Oppure donne minacciate dai parenti[9] o "in pericolo" per il proprio onore[10]. D'altra parte Arcangela Tarabotti cosciente della realtà evidentemente non solo claustrale, ma anche matrimoniale del XVII secolo scrisse *Il purgatorio delle mal maritate*, oggi perduto[11], poiché accadeva forse troppo spesso di ritrovarsi in un matrimonio violento e sgradito[12]. In tal caso il chiostro non assumeva l'aspetto di un carcere quanto di un rifugio per donne maritate che entravano in monastero come laiche con il consenso del marito[13] che era obbligato a pagare gli alimenti anticipati per ogni semestre oltre agli abiti e alla biancheria necessaria[14].

Nel caso invece delle vedove la Sacra Congregazione fu più severa[15], non con-

[8] ASV, Congregazione del Concilio, *Positiones*, sess. 5, c. 806r. Su tale argomento cfr. V. De Marco, *Fonti per la storia moderna della diocesi di Brindisi nell'Archivio Segreto Vaticano,* in «Brundisii res», XIV, 1982, pp. 39-71. Per le malmaritate valga per tutti l'esempio in AAV, SCVR, *Registra monialium*, n. 12, c. 49r, 5 marzo 1663: «Teresa Cicala che alcuni anni sono per i mali portamenti di Benedetto Cicala suo marito si trattenne per qualche tempo con licenza della Sacra Congregazione in uno di questi monasteri di Lecce, ha rappresentato, che doppo essere ritornata con medesmo ha ricevuto e tuttavia riceve strapazzi tali, che non può più soffrirli senza pericolo manifesto di vita, e supplica di potersi ritirare di nuovo in uno di questi monasteri».

[9] ASV, SCVR, *Registra monialium*, n. 31, c. 258v; n. 42, c. 172v.

[10] Ivi, n. 18, c. 209v. Cfr. anche n. 39, c. 152v: «Le zitelle Clara Agata ed Elisabetta Christina figlie del cav. Matteo Mattei hanno rappresentato che per gli strapazzi ricevuti dal padre e per salvar la loro pudicizia sono entrate in San Giovanni Battista senza licenza con il pretesto di introdurvi un canestro nella porta».

[11] F. Medioli, *L'"Inferno monacale" di Arcangela Tarabotti*, cit., p. 124.

[12] Cfr. G. Delille, *Strategie di alleanza e demografia del matrimonio,* in *Storia del matrimonio*, a cura di M. De Giorgio - C. Klapisch-Zuber, Bari, Laterza, 1996, pp. 284-303; G. Delille, *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli,* Torino, Einaudi, 1988; J. Good, *La famiglia nella storia europea,* Bari, Laterza, 2000; M.A. Visceglia, *Il bisogno di eternità*, cit.

[13] Valga per tutti l'esempio in AAV, SCVR, *Registra monialium*, n. 26, c. 71r: «Desiderando Teresa Brandi di ritirarsi per qualche tempo per sua consolazione spirituale nel monastero della Pace di questa città ha supplicato la Sacra Congregazione per l'opportuna facoltà asserendo il concorrervi il consenso del marito».

[14] Ivi, n. 45, c. 217r, Sabina.

[15] Come il Conservatorio di Santa Chiara in Brindisi o di Sant'Anna in Lecce (Biblioteca Provinciale di Lecce, F.A. Piccinni, *Raccolta di Antichi e moderni fatti e notizie accadute sin da più secoli in questa città di Lecce, ricavate da veridici et antichi manoscritti de' nostri Padri e Scrittori,* 1757, Ms. 77, 128).

cedendo che queste potessero essere accolte nei monasteri[16], a eccezione di quelle che già vi si trovavano alle quali fu data l'autorizzazione a restarvi[17]. È questo il caso della baronessa Caterina Martines, che rimasta vedova nel 1756 chiedeva di dimorare nel Conservatorio di Santa Chiara di Brindisi «per maggiormente servire Iddio»[18].

Del monastero appena citato manca il titolo della fondazione, ma le memorie storiche riportano come nel 1572 fosse stato mons. Bernardino de Figueroa, arcivescovo della città dal 1571 al 1589, a volere l'edificazione della chiesa e dell'annesso chiostro[19]. Le cappuccine vi abitarono fino al 1619, quando la maggior parte di loro fu trasferita nella nuova costruzione voluta da San Lorenzo da Brindisi, poiché l'antico edificio risultava ormai angusto e troppo vicino a mura civili. Alcune delle religiose non vollero però lasciare la loro casa spirituale e nella difficoltà di convincerle si determinò che l'antico istituto avesse ancora una funzione e fosse soggetto alla giurisdizione vescovile

> le Sante Verginelle, ch'attendono con gran fervore al servizio di Dio, seguendo la traccia delle prime religiose nell'osservanza della medesima regola di san Francesco ancor che habbia il titolo di Conservatorio, non havendo per causa d'impotenza li necessarij requisiti per monasterio formato, come sono gli altri della città in conformità delli decreti pontificij[20].

La suddetta richiesta fu presentata nel 1636[21] dal sindaco della città di Brindisi, Angelo Pignaflores (1636-1637), e dai decurioni all'arcivescovo mons. Giovanni Falces (1605-1636) perché non si disperdessero le religiose «ben nate e di gran spirito» che conducevano vita riservata nelle proprie case e che entrando nel conservatorio avrebbero versato 200 ducati e abbracciato la regola francescana professando secondo lo statuto di Clemente VIII. Nei secoli successivi per le

[16] AAV, SCVR, *Registra monialium*, n. 31, c. 130r, Brindisi.
[17] Ivi, n. 12, c. 35r.
[18] Archivio Storico Diocesano di Brindisi (ASDBr), *Fondo Conservatorio di Santa Chiara*, b. O7, a. 1756.
[19] Biblioteca Pubblica Arcivescovile "A. De Leo" (BAD), P. Cagnes - N. Scalese, *Cronaca dei sindaci di Brindisi dal 1529 al 1787*, Ms. D/13, a. 1787, p. 32.
[20] A. Della Monaca, *Memorie historiche della Città di Brindisi*, Lecce, apud Pietro Micheli, 1674.
[21] ASDBr, b. OA/7, a. 1836.

fanciulle che entravano nell'istituto la dote spirituale prevedeva, oltre al denaro liquido, anche grano, olio, formaggio, legumi, biancheria necessaria per il letto[22] e i loro tutori dovevano assicurare un vitalizio che avrebbe permesso un degno mantenimento delle donne nel chiostro[23].

Tali somme, sotto pena di scomunica sia ai prelati sia ai procuratori, non dovevano essere, né in tutto né in parte, consumate per opere all'interno dei chiostri se non con il benestare dell'arcivescovo[24], poiché il concilio di Trento le aveva ammesse esclusivamente per il sostentamento delle religiose[25]. La stipulazione del contratto dotale contestualmente alla monacazione non comportava che la dote fosse effettivamente liquidata al conservatorio nei tempi prescritti dalle norme così nonostante le reiterate disposizioni delle autorità ecclesiastiche e l'esplicito divieto ribadito nelle costituzioni dell'istituto[26], accadeva che la dote si identificasse in annue entrate e partite di censi[27] e che queste si rendessero esigibili solo in tempi successivi[28].

La disponibilità di denaro che le monache avevano attraverso i vitalizi, pagati in ducati o in natura (frumento, vino, olio), assicurava spazi di iniziativa probabilmente maggiori anche di quelli usufruiti dalle loro madri o sorelle sposate, o quanto meno la possibilità di mettere in atto strategie di beneficenza, di patronage artistico o di investimenti simbolici. Un ruolo attivo nell'amministrazione delle proprie risorse fu svolto dalle monache in tutte quelle occasioni, comunemente tacciate di abuso da parte delle autorità ecclesiastiche. Per la verità già nel 1729 nella visita pastorale mons. Andrea Maddalena (arcivescovo di Brindisi 1724-1745) attestava che nel Conservatorio di Santa Chiara vi avesse ritrovato

[22] Ivi, a. 1719, Ingresso di Maddalena Stayner.

[23] Ciò non deve meravigliare poiché l'istituto della dote spirituale fu in un certo senso voluto e accettato dai pontefici, dal Concilio di Trento e dalla Sacra Congregazione per la disciplina dei Regolari proprio per superare il problema dell'estrema povertà dei monasteri. F. Pellizzari, *Tractatio de monialibus in qua resolvuntur fere omnes quaestiones (et ex his plurimae adhuc non tractatae) quae de jis excitari solent in communi et in particulari,* Venezia, apud Paulum Baleonium, 1646, p. 67. A. De Morradio Tamburrino, *De iure abbattissarum et monialium sive praxis gubernandi Moniales*, Roma, s.e., 1638, p. 32: «Pater debet constituere dotem filiae nubeti, vel Monasterium ingrediendi».

[24] ASDBr, *Fondo Conservatorio di Santa Chiara*, bb. O1-O4, aa. 1654-1900.

[25] F. De Estrada, *Sancta Tridentina Synodus ad Praxime Decreta et Costitutiones Synodales Sancta e Ecclesiae Metropolitanae Brundusinae*, Venezia, s.e., 1663, pp. 37-41.

[26] ASDBr, *Fondo Conservatorio di Santa Chiara*, b. O6, a. 1729.

[27] Ivi, b. O7, aa. 1636-1760.

[28] Ivi, b. O5, aa. 1658-1830.

«vari e gravi abusi, e disordini provenienti principalmente dalla mancanza di costituzioni e Regole»[29]. In buona sostanza si trattava di manifestazioni di socievolezza e di convivialità femminile tanto poco visibili tra le donne sposate, quanto invece centrali nella vita quotidiana di molti monasteri e conservatori[30] del Regno di Napoli. Le religiose di questo istituto, alla stregua di altre comunità femminili, erano abituate a vivere in veri e propri quartieri personali con forno e cantina[31]: la cella era un mondo autosufficiente e non solo negli istituti brindisini[32]. Anziché in spazi comuni, cioè dormitorio e refettorio, la vita si continuava a svolgere in singole stanze organizzate su base familiare o clientelare, talora più simili a un appartamento che a una semplice camera[33]. In esse le monache dormivano, preparavano e consumavano i pasti, svolgevano una serie di attività e lavori manuali, il cui ricavato era venduto all'esterno[34], conservavano il denaro e i gioielli dei propri familiari, quando questi per qualunque motivo ne mostravano la necessità, infine vi educavano le nipoti e ricevevano visite.

Le religiose di una medesima cella erano legate fra loro da vincoli di parentela o da rapporti di consolidata amicizia e clientela: così all'interno del conservatorio nel 1721 suor Francesca Monetta, morendo, nominò sua erede universale la nipote Teresa Falsanito, anch'ella monaca dell'istituto, lasciandole la sua "abitazione", cella, «con tutti li mobili» che alla morte della Falsanito si sarebbero poi dovuti consegnare alla madre guardiana[35] (*Fig. 18*). Nel 1730, al momento del decesso di suor Teresa, la madre guardiana risultava essere un'altra nipote della Monetta, Saveria Carlucci, contro la quale però si profilò una causa, con pena di scomunica, per la sparizione di molti beni conservati nella cella della zia. Proprio in tale occasione si stilò un preciso inventario, molto interessante, di ciò che vi era conservato all'interno: «utensili di letti, vesti, camicie, utensili di tavola, posate d'Argento, utensili di faccia e testa, utensili di Cucina di rame ma anche atte a far Pasticci»[36].

[29] Ivi, b. O6, a. 1729.

[30] E. Novi Chavarria, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani secolo XVI-XVII*, Milano, Franco Angeli, 2001, p. 119.

[31] AAV, SCVR, *Registra Regularium*, n. 27, a. 1621, c. 226r; cfr. anche ivi, n. 126, a. 1785, c. 30r.

[32] BAD, A. De Leo, *Regestum Diplomatum Brundusinorum*, Ms. B/60, cc. 201r-v.

[33] P. Cagnes - N. Scalese, *Cronaca dei sindaci di Brindisi*, cit., pp. 26-27: nel 1694 «incendio nel dormitorio e camera della badessa Cecilia Pilella con danno di 1000 ducati, 2000 ducati in mobili, ori e argenti, paramenti di chiesa, monete più 2000 ducati rubati».

[34] Ivi, n. 123, a. 1782, c. 45r.

[35] ASDBr, *Fondo Conservatorio di Santa Chiara*, b. O5, a. 1721.

[36] Ivi, b. O6, a. 1730.

Spesso era il legame zia-nipote[37] a favorire il passaggio della cella dall'una all'altra, questo anche nel caso in cui la nipote non avesse avuto alcun bisogno avendo già una propria stanza, o ancora in alcuni casi l'eredità della cella sembrava trasmettere a chi la otteneva lo stesso ruolo detenuto nella comunità da colei che ne aveva usufruito in precedenza. In sostanza prozie, zie, sorelle, cugine e nipoti ricostruivano e riflettevano nei chiostri il microcosmo familiare e gruppi di alleanze presenti nel mondo esterno, talvolta con una sua più complessa rete di rapporti di patronato[38]. Eppure, la possibilità concessa alle religiose di godere di una cella, edificata a spese loro o dei parenti, o acquistata[39], non era ritenuto contrario all'ideale di vita comune, purché dopo la morte della professa la camera rimanesse al monastero[40] e in questo caso l'utilizzo, previo consenso delle superiori, era a vita[41]. Ciò che non era consentito alle monache era di disporre delle celle lasciandole in eredità alle consorelle o di scambiarle o venderle[42], ma

[37] Il rapporto tra la zia religiosa e le nipoti educande o novizie fu dalla Sacra Congregazione più volte esplorato e indagato fino allo stabilire che «perché si lagnano apertamente, alcune religiose, che dalle zie, le quali l'anno educate le sia stata minorata la libertà nel professare, ordiniamo, e comandiamo ch'intieramente ed assolutamente si osservi quanto si prescrive nel Cap. 5 delle Costituzioni del Mons. D'Estrada item che le zie parenti, e d'antiche familiari, e l'altre monache non impediscono la buona educazione delle novizie, ritardandole dall'obbedienza religiosa perciò le comandiamo in virtù di S. Obbedienza Religiosa e pena di scomunica maggiore e privazione di voce attiva e passiva per lo spazio di tre anni, che non s'intromettano a cosa alcuna pertinenza all'Educazione delle novizie, ac le tengano in compagnia loro, mentre dura il tempo del noviziato; ma ne lascino in tutto, e per tutto la cura al prudente indirizzo della maestra, alla quale porti la novizia pronta ed umile obbedienza in tutte le tue azioni, ed esercizi che dovranno sempre dipendere dal tuo governo», ASDBr, *Fondo Monastero di San Benedetto di Brindisi*, b. SB/10, a. 1751.

[38] G. Greco, *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, Bari, Laterza, 1999, p. 128.

[39] AAV, SCVR, *Registra Monialium*, n. 16, a. 1667, c. 178r.

[40] Per esempio, AAV, SCVR, *Registra Regularium,* n. 1, a. 1601, c. 31v: licenza concessa a Helena della Croce del monastero di Santa Chiara di Figueros dos Vinhos, nella diocesi di Lisbona, per la costruzione di una cella a sue spese, ritenuta non contraria al vivere monastico purché dopo la morte della religiosa la cella fosse rimasta al monastero; cfr. anche ivi, c. 24r e n. 4, a. 1602, c. 30v.

[41] Ivi, n. 47, a. 1702, c. 163v Genova. Cfr. anche ivi, n. 69, a. 1725, c. 92v e c. 97r, Siena.

[42] «L'uso del dormitorio nei sacri cenobi è antico, e dalli nostri grandemente lodato, dove le monache vivono et conversano con disciplina monastica molto maggiore, et più secura, che nelle celle, le quali reputandole proprietà sogliono per il più cagionare, poca osservanza, e nutrire spiriti particolari, però vogliamo si procuri in ciaschedun monastero per quanto il sito e la facoltà sua comporterà d'accomodarsi una stanza grande nella parte superiore, alta e larga e dove il numero sia grande, si facciano più dormitori intorno all'altro secondo edificio interiore per ogni parte, quanto basti a capire i letti di tutte le monache con le finestre remote del pavimento quanto si può et a volte a quella parte del cielo, che apporti aere e vento più salutare […]. Ciascuna monaca abbia la cella che le sarà assegnata dalla

era proprio ciò che spesso accadeva. Quando, invece, una monaca moriva senza discendenti diretti[43], il suo appartamento rimaneva chiuso in modo tale da essere disponibile non appena avesse fatto il suo ingresso in monastero una religiosa o un'educanda del suo stesso casato, e nel frattempo si procedeva all'inventario dei beni ritrovati nella stanza della suora deceduta[44]. Le due autorità che avevano il potere di decidere in merito a tutte le celle dei monasteri dei diversi ordini erano la badessa, che agiva sempre con il consiglio delle anziane, e il superiore. Alla prima spettava, inoltre, la facoltà di approvare la richiesta delle singole, non solo per la costruzione di nuove stanze, ma anche per lasciare in eredità quelle di cui usufruivano. L'intervento del superiore era successivo. Egli aveva il ruolo molto più esterno di rendere ufficiale ogni decisione concedendo, o negando, la licenza alle suppliche delle monache approvate dalla badessa[45].

superiora, alla quale sia lecito col parere delle Discrete di mutarle, quando lo giudicherà […] che per l'avvenire non si fabbrichi cella alcuna senza nostra licenza in commune, et molto meno per uso di monaca particulare accettata alla religione o d'accettarsi etiam che la spesa si facci da suoi parenti, e quando giudicheremo espediente di concederlo, vogliamo che la cella sia a beneficio del Commune, et la monaca a contemplazione […] Interdiciamo poi a ciascuna monaca che non ardisca di pretendere sotto qualsivoglia titolo anco di parentela di succedere nelle celle di quelle che morono et così parimenti nelle robbe, et ciascuna che contrafarà sarà punita delle pene imposte alle proprietarie e morendo sia sepolta fuori di luogo sacro. […] Vogliamo che nella stessa cella non vi siano più letti […]». AAV, AA., Arm. I-XVIII, Ms. 6492, *Prattica del governo spirituale e temporale de Monasteri di Monache secondo le Regole e Costituzioni de Santi Padri loro fondatori e del Sacra Concilio di Trento e di Sommi Pontefici, autore Antonio Seneca decano di Milano Reformatore Apostolico l'anno 1604 per uso delle monache di monasteri congiunto il trattato spirituale fatto nel visitare i Monasteri*, cc. 117r-122v. Il manoscritto è presente in copia in Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), Vat. Lat. 11914.

[43] F. De Estrada, *Constitutioni e Regole per il governo spirituale e temporale de' Monasteri delle RR. Monache della Città di Brindisi, e sua Diocesi,* Lecce, appresso Pietro Micheli, 1664, p. 27: «Quando una monaca muore, faccino con due monache anziane l'Inventario di tutti i beni, e robbe, che lascerà la monaca defunta; e pagato il debito, che haverà lasciato, l'avanzo, se non darà la quantità considerabile, si riporta per bene dell'anima sua in tante Messe, o in elemosine fra l'altre Religiose, secondo la volontà dimostrata in morte. Se non ha potuto, né dovuto disponete per testamento, et ultima volontà, se ne darà subito aviso al prelato, acciochè possa egli consumarla in opere piè per l'Anima della morta, et in beneficio del monastero».

[44] Va precisato che si trattava dei beni trovati nella stanza e che quindi potevano anche non essere di "proprietà" solo della religiosa. Cfr. ASDBr, *Fondo Monastero di San Benedetto di Brindisi*, b. SB/11, a. 1782, dettaglio dei beni di Giuditta Scolmafora giacente in letto: l'elenco comprendeva scanni di legno, lenzuola, il letto, camicie, calze, scarpe, asciugamani, fazzoletti, quadri, salviette, bicchieri e "giara" di cristallo, sedie e un paglericcio probabilmente dell'infermiera che assisteva la religiosa inferma.

[45] S. Evangelisti, *L'uso e la trasmissione delle celle nel monastero di S. Giulia,* in «Quaderni Storici», 30, 1995, p. 90.

Da quanto risulta dal fondo della Sacra Congregazione dei Vescovi e dei Regolari custodito in Archivio Segreto Vaticano, le religiose del Conservatorio di Santa Chiara appoggiate dalle famiglie rifiutavano di vivere "in comunitate" nonostante le raccomandazioni e i decreti di mons. Giovannangelo de Ciocchis[46] (1751-1759) continuando a vivere in celle[47], a possedere beni mobili e immobili in proprio, amministrandoli spesso con l'aiuto non sempre disinteressato dei familiari. Tutto ciò non deve meravigliare perché la privatizzazione dello spazio monastico era una delle tante forme di proprietà privata che coesistevano con l'amministrazione collettiva del patrimonio all'interno di molte istituzioni femminili dell'età moderna[48].

Già nel XVII secolo gli ordinari cercarono di arginare il problema attraverso prescrizioni varie, e in particolare l'arcivescovo di Brindisi, Francesco de Estrada (1659-1671), già nel 1663 nei suoi decreti e costituzioni sinodali ordinava che: «possono le monache tener rendite, censi e legati che si sono stati lasciati per il semplice uso; fuggendo però sempre il vizio di proprietà, che viene affatto escluso dal voto della povertà religiosa; e per tanto non possono riscuotere, dare, né consumare i frutti delle rendite, né la fonte principale senza espressa licenza del Prelato, o della Prelata […]»[49].

Infatti, si è detto in precedenza come le monache nella gestione attiva dei rapporti con procuratori, avvocati, coloni, fornitori, magazzinieri, giardinieri e a quanti altri ruotavano intorno alle "holding" monastiche, come le definisce Fiorello Landi[50], o come committenti di pittori, scultori e architetti[51], definivano un proprio ruolo preciso non solo nel microcosmo del monastero, ma anche nella realtà cittadina. Questa disponibilità di denaro e di gestione non passarono sotto tono anche a molti giuristi tra i quali Vargas Macciucca, delegato della Real

[46] ASDBr, *Fondo Conservatorio di S. Chiara*, b. O6, a. 1729.

[47] Cfr. O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Roma, Carocci, 1998; G. Zarri, *Recinti sacri. Sito e forma dei monasteri femminili a Bologna tra '500 e '600,* in *Luoghi sacri e spazi della santità,* a cura di S. Boesch Gajano - L. Scaraffia, Torino, Rosemberg & Sellier, 1990, pp. 381-396.

[48] E. Novi Chavarria, *Monache e gentildonne*, cit., p. 130.

[49] F. De Estrada, *Sancta Tridentina Synodus ad Praxime Decreta et Costitutiones Synodales Sancta e Ecclesiae Metropolitanae Brundusinae*, cit., p. 28.

[50] F. Landi, *Per una storia dei falsi in bilancio: le contabilità pubbliche dei conventi e dei luoghi pii*, in *L'uso del denaro. Patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia (secoli XV-XVIII)*, a cura di A. Pastore - M. Garbellotti, Bologna, il Mulino, 2001, p. 46.

[51] E. Novi Chavarria, *Monache e gentildonne*, cit., p. 111.

Giurisdizione, che diede alle stampe libri e opuscoli, veri e proprio atti di accusa contro l'intero sistema di accesso nei monasteri:

> la cosa è per se stessa cotanto manifesta, che finalmente coloro che vogliono che si paghi l'abito Religioso sotto qualunque titolo, fuorché quello della Simonia; si sono vergognati di avvalersi più del nome di limosina, e vi hanno sostituito quello di Dote […]. Quindi è che dovendo mettere una donzella in Munistero, a due cose solamente si bada: primamente s'ella sia di nascita da non far vergogna al Munistero, né quali i voti di povertà e di umiltà, punto non escludono che gelosamente si badi alla genealogia. Secondamente si domanda, se abbia tanto quanto si ricerca di dote e di pietanza a vestire il lor abito. Che se vuol entrarvi una donzella nobilissima ma povera, e un'altra ricca ma non dall'intutto di chiara nascita; non è cotanto impossibil per questa, il vedersi aprir le porte, che troverà chiuse quella: perché se si tratta della Nobile che non ha dote; se ne scusa il rifiuto, appoggiandolo alla povertà del Munistero, che non ha forza da mantenerla: ma se si tratta della men nobile, ma atta a dar buona dote, e pietanze, si ricorre all'umiltà religiosa, che non consente, che se ne metta a troppo rigoroso esame la qualità[52].

Le doti, che originariamente erano destinate al sostentamento delle religiose oppure, previa licenza del prelato, al miglioramento dell'edificio monastico[53], una volta decisa la loro immissione nel mercato creditizio, ritornavano sotto forma di prestito alle stesse famiglie delle monache titolari configurandosi come semplici partite di giro[54]. È chiaro come un meccanismo di tal specie garantisse alle oligarchie cittadine dominanti, coincidenti con quelle monastiche, il recupero in tempi rapidi del denaro precedentemente anticipato per la monacazione delle loro figlie e nipoti. Il Vargas sosteneva che i monasteri non dovessero proprio più pretendere in assoluto né doti, né vitalizi, né pietanze o altre somme sotto

[52] F. Vargas Macciucca, *Dissertazione intorno la Riforma degli abusi introdotti ne' Monisteri delle Monache per le Doti e per le spese che vogliono dalle Donzelle che ne vestono l'abito,* Napoli, s.e., 1745, p. 67.

[53] Archivio Storico Diocesano di Oria (ASDOr), *Fondo Monastero di San Barbato*, b. 51, a. 1742: per aggiusti al monastero di San Barbato di Oria rovinato dal terremoto si chiedeva licenza di poter utilizzare la dote di una monaca soprannumeraria.

[54] Ivi, b. 55, a. 1653: Giovanni Battista Bianco aveva venduto ad Antonio Danuscio un annuo censo di 54 ducati per un capitale di 600 ducati non sottomettendo nulla; nel 1627 il censo divenne parte delle doti spirituali di Maddalena e Francesca, figlie di Antonio, poiché dei 1000 ducati, 500 furono pagati subito e 500 rimasero censuali.

qualunque titolo o pretesto per non inciampare nella simonia[55] e anche perché la nobiltà non nascondeva la difficoltà del portare avanti un tale sostentamento economico. Ad esempio Giovanni Granafei, soprannominato "Signor Filoseta", quando nella primavera del 1764 apprendeva della morte della sorella Giuseppa, professa nel monastero di San Benedetto di Brindisi e detta "Donna Miseria", non disdiceva dal mostrarsi sollevato per non dover più pagare il pingue vitalizio che le corrispondeva[56]. I familiari provvedevano a tutto nel momento dell'arrivo delle fanciulle nel chiostro equipaggiandole di ogni cosa di cui avessero bisogno per iniziare una nuova vita che non fosse troppo austera e tutto ciò aveva un costo e non certo irrisorio. Si trattava essenzialmente di vestiti e in generale di arredi per le celle: utensili per cucina, letti, materassi, libri religiosi, corone di ambra e di cristallo[57], specchi e scarpe "con un centimetro di tacco". Oltre alla dote spirituale, la famiglia della novizia era tenuta a festeggiare con "sagne"[58] e dolci, cera per gli altari, musica e regali[59] al prelato, al vicario e alla corte vescovile, la vestizione della religiosa e una volta entrata nel monastero ad assegnarle un "livello" o "vitalizio"[60] semestrale in denaro o cibo. Era questo il caso di Maria Carmela Leanza del Conservatorio di Santa Chiara alla quale i parenti mensil-

[55] F. Vargas Macciucca, *Dissertazione intorno la Riforma degli abusi*, cit., p. 116.

[56] *Centro e periferia in Terra d'Otranto tra XVI e XVIII secolo. Nobili, notabili e vassalli a Lecce e nel basso Salento: nobili, notabili e vassalli a Lecce nel basso Salento*, a cura di G. Palumbo - G. Poli, Bari, Cacucci, 2001, p. 124.

[57] Archivio Storico Diocesano di Lecce (ASDLe), *Fondo Monastero di San Giovanni Evangelista di Lecce*, b. VIII/I, a. 1655.

[58] Archivio Monastero San Pietro Ostuni (AMSP), *Libro di memorie del 1533, mentre la vera origine della Fondazione del cennato monastero non se ne ha affatto idea, fatta dal canonico Mosè Melles a tempo di monsign. Pietro Bovio*, cc. n.n.: «A spese di Maria Concetta Petraroli diede tavola alla Comunità e tra gli altri piatti vi fu la sagna e questa si diede a tutte quelle persone addette al Monastero, all'infuori del Medico, che l'ebbe il giorno della monacazione».

[59] Il concetto è più facilmente comprensibile attraverso l'ultimo testo di N. Zemon Davis, *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento*, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 36: nel 1540 la duchessa di La Tremoille suggerì alla figlia, monaca, di donare un corporale riccamente decorato al vescovo di Dol, suo zio, «perché ciò potrebbe dargli occasione di fare qualcosa per voi».

[60] Nel caso del vitalizio di Brigida Gallone, monaca nel chiostro di San Giovanni Evangelista di Lecce, il padre, il principe di Tricase Stefano, affermava: «la onde mezzo dalli buoni costumi, e qualità di detta sua figlia, ed acciocche quella possa vivere e conferma conviene per compra de libri, et altre sue necessarie occorrerle e per alter tante la sua mente ha deliberato di donare vita di quella durante tantum et non ultra annui ducati 50 […]», cfr. Archivio di Stato di Lecce (ASLe), *Notarile di Lucugnano*, A.G. Ragusa 50/1, a. 26 gennaio 1662, cc. 4r-5v.

mente garantivano un tomolo di grano, 4 stoppelli di fave, 4 forme di formaggio, "due primative e due tardive", 2 some di vino mosto in settembre e 2 some di "cipponi" in maggio[61].

In buona sostanza la Chiesa cattolica garantiva alle donne uno spazio particolare che Adriano Prosperi individua come una sorta di risarcimento o come alternativa alla vita coniugale[62]. In questa "stanza tutta per sé" oltre a oggetti di uso quotidiano si disponeva di carta per scrivere lettere e di opere di vario genere[63] che comunque non dovevano andare al di là dei breviari e dei libri devozionali. Nonostante ciò più di qualche religiosa aveva competenze linguistiche molto particolari. Infatti, l'appartenenza allo *status* monastico garantiva forse l'unica possibilità alle donne di potere accedere ad alcune forme di cultura, seppure limitate, poiché la lettura definiva una maggiore predisposizione alla perfezione religiosa attraverso gli esempi. Il saper leggere e scrivere era considerato un bene prezioso[64] come l'essere atta al canto o al suono dell'organo tanto da permettere l'ingresso in monastero di una fanciulla con una minima dote o addirittura senza[65], pur sempre secondo determinate prescrizioni:

> In alcuni monasteri di monache sottoposti al governo dei Regolari si è introdotto l'abuso che le monache cantino, e faccino cantare in Chiesa qualunque sorte di mottetti, o altre composizioni volgari e che i Professori di musica vadino ad insegnare alle Religiose, et alle zitelle educande il canto figurato in chiesa, e nel Parlatorio a porte aperte, con l'intervento di altre persone fuori del solo maestro, dove anche l'istesse monache cantino in qualunque tempo. Questi non approvando l'uso del canto figurato nei monastero e nelle chiese di monache, come quello, che distrae dalle altre applicazioni più necessarie e proprie della vita religiosa, e molto meno che i professori di musica vadino ad insegnare alle medesime ed alle educande il canto figurato, e che le monache cantino

[61] Archivio di Stato di Brindisi (ASBr), *Notarile di Brindisi*, P. Giaconelli, a. 18 luglio 1795, cc. 165r-160v.

[62] A. Prosperi, *Lettere spirituali,* in *Donne e fede*, cit., p. 244.

[63] E.B. Weaver, *Le muse in convento. La scrittura profana delle monache italiane*, in *Donne e fede*, cit., pp. 253-254.

[64] AAV, SCVR, *Registra Monialium*, n. 90, a. 1746, c. 259r: «Istanza di suor Maria Florida Antonimi novizia del monastero di S. Rocco di Mondavio, questi signori sono restati molto meravigliati nel sentire che la supplicante sia stata ammessa all'abito quantunque non sapesse leggere contro gli espressi decreti della Sacra Congregazione».

[65] Ivi, n. 18, a. 1669, c. 112r; cfr. ivi, n. 73, a. 1729, c. 308v; n. 74, a. 1730, c. 138r; n. 87, a. 1743, c. 163v; n. 69, a. 1725, c. 72v.

> nei Parlatori. La Sacra Congregazione tollera solo che alcune volte per il servizio del coro alcune possono imparare il canto fermo, e suonare l'organo, purché il Maestro sia di età grave, e buoni costumi, e sempre con l'intervento delle Ascoltatrici o altre deputate dalla badessa. Le monache possono cantare solo i divini Offici e nei monasteri dove si tollera il canto nella Chiesa esteriore in alcune feste senza composizioni volgari[66].

Si è detto come queste doti personali così come le opere scritte dalle religiose fossero in un certo qual modo approvate e incoraggiate non solo dai direttori spirituali, ma anche dalla Sacra Congregazione dei Vescovi e dei Regolari, eppure i decreti del Tridentino erano stati estremamente precisi nell'escludere la possibilità per le monache di clausura di avere rapporti con l'esterno sia attraverso i parlatori sia attraverso lo scambio epistolare o gli insegnanti di canto[67], situazione queste reputate le cause principali dei mali dei monasteri[68]. Infatti, nella *Pratica* di Antonio Seneca per la violazione delle prescrizioni venivano contemplate severe punizioni disciplinari[69], ribadite in diversi sinodi diocesani e visite pastorali. In un primo momento si pensò di interrompere lo scambio di lettere anche verso i superiori[70] poiché si riteneva svilissero la vita spirituale dei monasteri, in seguito si proibì l'utilizzazione della materia prima, il calamaio[71] e l'inchiostro, permettendone l'accesso a discrezione dei superiori. La scelta dei libri, invece, si ritenne dovesse essere fatta dalla badessa in accordo con il direttore spirituale.

[66] Ivi, n. 40, a. 1695, c. 280r. Cfr. anche ivi, n. 53, a. 1701, c. 179v; n. 55, a. 1703, c. 129v; n. 69, a. 1725, c. 23r, c. 25r e c. 103r; n. 72, a. 1728, c. 7r; n. 74, a. 1730, c. 3r; n. 85, a. 1741, c. 265v; n. 123, a. 1782, c. 92r. Cfr. anche BAV, Borg. Lat. 71, c. 25r e Ferrajoli, Ms. 61, a. 11 maggio 1584, c. 11v.

[67] Ivi, n. 134, a. 1793, c. 218v; n. 136, a. 1795, c. 34r; c. 57v; n. 137, a. 1796, c. 39v; n. 138, a. 1797, c. 275r.

[68] Ivi, n. 93, a. 1750, c. 138v. Cfr. anche ivi, n. 124, a. 1783, c. 27r.

[69] AAV, A.A. Armadio I-XVIII, Ms. 6492, pp. 195-196. Cfr. anche M. Belardini, *"Piace molto a Giesù la nostra confidanza". Suor Orsola Fontebuoni a Maria Maddalena d'Austria,* in *Per lettera*, cit., p. 360.

[70] BAV, *Borg. Lat.* 71, c. 139v.

[71] Archivio Diocesano di Napoli (ADN), *Regestum constitutionum*, cc. 6r-7v: Cesare Bovio nel 1577 tra i suoi ordini proibì l'uso dei calamai e altri strumenti di scrittura, provvedimento che avrebbe influito sul decadimento del livello culturale. Cfr. anche AAV, SCVR, *Positiones*, B-C, Brindisi, a. 1593, cap. 39: «Nessuna monaca possa tener carta, penna, calamaro, conche si possa scrivere; et sia caso li bisognasse cerchi tutto lo necessario all'abbadessa la quale non lo concederà senza grave e necessaria causa e dopo havrà scritto, tornerà alla medesima Abbadessa col mostrarsi quanto havrà scritto, ne possine le dette monache ricevere sorte di lettere alcuna anzi quella che starà di guardia alla Ruota, sia obbligata a portare qual si voglia cosa simile di queste alla Abbadessa quale di sua mano la darà alla monaca chi sia indirizzata la lettera».

Ella avrebbe anche dovuto incentivare la lettura nella biblioteca o comunque in comune, sempre sotto la sorveglianza di una bibliotecaria, più che privatamente nelle celle, per preservare la sensibilità e la castità spirituale delle consorelle alle quali era assolutamente vietata la lettura di "libri profani"[72], commedie, novelle e romanzi. Nella realtà, però, le lettere non erano dirette solo alla richiesta di preghiere e rimedi per guarire i mali dello spirito e di riflesso del corpo, ma spesso intessevano intorno al monastero una fitta rete di relazioni sociali. In quasi tutti i casi non si trattava né di un epistolario né di una raccolta di lettere, intendendo il primo uniformato a un concetto di arte e obbediente a soggettivi intendimenti retorici e stilistici[73], e il secondo puramente rispondente a intenti editoriali ed effettuato a posteriori dagli studiosi[74]. Infatti, le religiose scrivevano senza pensare a una pubblicazione o a precisi fini retorici e scelte stilistiche, ma con l'unico scopo di informare ed essere informate mantenendo vivo il rapporto con l'esterno.

È il caso di Albina Montenegro, benedettina di Brindisi[75], per la quale la corrispondenza quasi mai viaggiava da sola, poiché spesso era accompagnata da doni acquistati o prodotti nel monastero. La conoscenza della vita quotidiana all'interno del chiostro benedettino di Brindisi si ricava proprio dal ricco scambio epistolare che la religiosa ebbe dal 1756 al 1777 con Giambattista Guarini duca di Poggiardo. Si viene così a conoscenza di privilegi[76] e usanze particolari come la pratica di allevare

[72] F. D'Estrada, *Costituzioni e Regole per il Governo Spirituale e Temporale de' Monasterij delle R. R. Monache della Città di Brindisi, e sua Diocesi*, Lecce, 1664, p. 11.

[73] M. Marti, *Critica letteraria come filologia integrale*, Galatina, Congedo, 1990, p. 31.

[74] «L'ordinamento cronologico in essa rimane ideale, forse l'unico possibile […]», cfr. M. Marti, *Critica letteraria come filologia integrale*, cit., p. 31.

[75] Soprintendenza Archivistica Bibliografica Puglia (SAB Puglia), *Fondo Lettere di Albina Montenegro*, aa. 1756-1777, non catalogato. Sull'argomento cfr. A. La Piana, *Sotto il velo della clausura. Epistolario segreto di una monaca del Settecento,* Nardò, Conte, 1995. Inoltre, sono conservate nel Museo Campano di Salerno sia le lettere nel numero di 37 tra la badessa del monastero di San Gabriele, suor Michela del Divin Redentore, e Maria Cristina di Borbone, regina e reggente di Spagna (1833-1834), e Maria Isabella di Borbone (1844-1847); sia le lettere (9) inviate alla stessa superiora da alcuni nobili del Regno e da alcuni arcivescovi di Capua. Cfr. Museo Campano di Salerno, bb. 301, 408 e 416.

[76] ASDBr, *Fondo Monastero di San Benedetto di Brindisi*, b. SB/10, a. 1756: «Registro delle Licenze che si accordano ai regolari per poter parlare colle monache delli monasteri di S. Benedetto, S. Maria degli Angeli di loro parenti di primo e secondo grado di consanguineità. Licenza concessa al padre Benedetto Montenegro celestino di poter parlare quando vuole per due ore con la madama Giovanna Teresa, D. Caterina Rosa, D. Aurora, D. Albina e D. Vincenza Montenegro di lui zie e sorelle».

animali nel monastero (gatti[77], falchetti, leprotti[78] e cani[79]) o di scambiare merci sia portate da "sciambecchi"[80] o mercanti[81] sia prodotte all'interno del chiostro. Non si trattava di merce di largo consumo, quanto invece adatta a un palato da intenditori: "bisgottini"[82], cioccolata[83], caffè[84] e piattini da caffè con caffettiere[85], zucchero[86], tabacco[87], acquavite[88] e "rafioli"[89]. Inoltre, nonostante i ferrei divieti del Tridentino nel monastero si acquistava "polvere di Cipria"[90], carta[91] e sapone[92], tela[93], cappelli[94], scarpe normali[95] e con "tacco che sia tre dita delle vostre"[96], abiti e fin anche ventagli[97]. Tra i prodotti che invece giungevano dal monastero e venivano usati per regalie a superiori o conoscenti vi erano guanti in pelle[98], veli[99], "calzette"[100], "cascio"[101] e

[77] SAB Puglia, *Fondo Lettere di Albina Montenegro*, lettera del 14 agosto 1758; 16 febbraio, 1° e 15 giugno, 14, 26 e 31 agosto, 1°, 21 e 28 settembre, 5 e 26 ottobre, 2 e 17 novembre e 25 dicembre 1762; 4 gennaio, 7, 14 e 21 giugno, 5 luglio, 4 settembre e 9 ottobre 1763; 8 agosto, 26 novembre, 11 dicembre 1764; 8 gennaio 1765.
[78] Ivi, lettera del 30 novembre 1756.
[79] Ivi, lettera del 16 novembre 1756.
[80] Ivi, lettera del 6 giugno 1758; 2 novembre 1762; 5 luglio 1765.
[81] Ivi, lettera del 14 luglio 1758.
[82] Ivi, lettera del 24 agosto 1756; 13 giugno 1758; 22 settembre 1763; lettera s.d.
[83] Ivi, lettera del 3 agosto e 19 ottobre 1756; 5 settembre e 7 novembre 1758.
[84] Ivi, lettera del 10 agosto e 19 ottobre 1756; 11 luglio 1758; 18 dicembre 1759; 2 maggio 1766.
[85] Ivi, lettera del 4 novembre 1756.
[86] Ivi, lettera dell'8 febbraio 1759; 2 maggio 1766.
[87] Ivi, lettera del 24 settembre 1757.
[88] Ivi, lettera del 22 giugno 1758.
[89] Ivi, lettera probabilmente del 1765.
[90] *Ibid*.
[91] Ivi, lettera del 21 maggio 1760.
[92] Ivi, lettera dell'11 marzo 1760.
[93] Ivi, lettera del 10 agosto 1762.
[94] Ivi, lettera del 23 dicembre 1766.
[95] Ivi, lettera del 19 luglio 1765; 5 agosto e 23 settembre 1766.
[96] Ivi, lettera del 23 giugno 1765.
[97] Ivi, lettera del 5 agosto 1766.
[98] Ivi, lettera del 1° dicembre 1756; 31 ottobre 1758; 13 dicembre 1763; 24 e 31 gennaio 1764.
[99] Ivi, lettera del 19 e 26 giugno, 23 luglio 1764. D'altra parte la presenza di telai all'interno del monastero delle benedettine di Brindisi era attestata fin dal 1593, cfr. AAV, SCVR, *Positiones*, a. 1593, lett. B-C, Brindisi, Determinazioni fatte dalla Sacra Congregatione nella determinazione delli ordini dell'arcivescovo di Brindisi per le monache di San Benedetto di quella città di Brindisi a 4 agosto 1593, cc. n.n.
[100] SAB Puglia, *Fondo Lettere di Albina Montenegro*, lettera s.d.
[101] Ivi, lettera del 9 ottobre 1764.

rose[102] provenienti dalle coltivazioni proprie del chiostro o addirittura monete antiche ritrovate nel porto di Brindisi nell'ottobre del 1760[103]. Tali intermediazioni commerciali richiedevano l'esistenza di frequenti rapporti con l'esterno rappresentato ora da padroni marittimi ora da mercanti anche forestieri. Attraverso gli epistolari si rileva un mondo fatto anche di "melanconia"[104], un sentimento vivo e presente fin dall'epoca antica che si caratterizzava con un senso di vuoto, di angoscia e di smarrimento. La solitudine[105] nel monastero, "le maledette crate serrate"[106], la mortificazione del corpo, la frustrazione nelle scelte, tutto diretto dalla sensibilità femminile, spingeva Albina, autrice delle lettere, a stare di "mal'umore"[107], a sentire il "tedio"[108] a dire che "non v'è pietà alcuna"[109] e a "crepare di malinconia"[110]. Forse era proprio questo malessere nei sentimenti che le procurava dolori ricorrenti anche per diversi giorni: dolori di stomaco, incomodi costanti come i mal di testa, il "rugito all'orecchia", tutto forse era causato da quella malinconia che sembrava scorrerle nelle vene e nutrire il suo cuore e la spingeva a scegliere il silenzio e la solitudine[111].

Ciò che a maggior ragione è evidente da tali lettere era la forte consapevolezza della propria identità e del potere che le monache avevano non solo all'interno della comunità monastica, ma anche nella vita cittadina. Una consapevolezza determinata anche dal bagaglio culturale e dalla preparazione linguistica che la maggior parte di loro aveva. Così Albina in un'epistola del 1765 faceva riferimento a una poesia del Metastasio[112] e in un'altra si inquietava con il predicatore non solo perché era troppo prolisso, ma fondamentalmente perché «predicava come se noi non intendessimo li discorsi virtuosi io che stava vicina al vicario li dissi porta comparazioni troppo basse, come se noi non avessimo letto qualche libro»[113].

[102] Ivi, lettera del 30 novembre 1756.
[103] Ivi, lettera del 20 ottobre 1760,
[104] Cfr. A. Musi, *Malinconia barocca*, Milano, Neri Pozza, 2023.
[105] SAB Puglia, *Fondo Lettere di Albina Montenegro*, lettera 15 gennaio 1760.
[106] Ivi, lettera 12 febbraio 1763.
[107] Ivi, lettera 19 luglio 1758.
[108] *Ibid*.
[109] Ivi, lettera 1° gennaio 1760.
[110] Ivi, lettera 22 gennaio 1760.
[111] Ivi, lettera 1° aprile 1760.
[112] Ivi, lettera del 26 ottobre 1756: «come dice l'abbate Metastasio che in cuore amante non si trova prudenza».
[113] Ivi, lettera del 12 marzo 1765.

Anche la scrittura faceva parte della ritualità degli oggetti della vita quotidiana e la carta, il pennino, l'inchiostro erano privilegi e simboli di appartenenza a un ceto sociale e a un preciso ruolo nella città che le religiose non volevano perdere.

Nel conservatorio di Santa Chiara tali benefici furono prerogativa delle monache e non mai delle orfane alle quali negli anni l'arcivescovo mons. Giovan Battista De Rossi (1764-1778) volle aggiungere le "donne perdute" facendo alzare un muraglione per divedere in due zone il compendio[114]. Il 13 giugno 1789 per regia determinazione venne stabilito che le esposte, che prima di allora erano ricoverate presso l'ospedale di Lecce, fossero allevate da nutrici di Brindisi, quindi giunte a cinque anni le bambine sarebbero state ammesse nel conservatorio che alla fine del XVIII secolo era abitato da un numero di religiose che poteva variare tra le 7 e le 10, 5 zitelle e 9 donne "ritirate senz'abito"[115] per passare nei primi decenni del XIX secolo a 23 fanciulle[116].

L'istituto ancora nel secolo precedente, nei primi anni del Seicento, risultava sprovvisto di rendite che invece nel tempo erano venute a implementarsi per vari lasciti, legati[117] e benefici[118], al conservatorio infatti erano assegnati 400 ducati annui sulle rendite della regia badia di Sant'Andrea dell'Isola, con l'impegno da parte del re e dell'arcivescovo di introdurre lavori di bombace «per facilitare così un altro mezzo di sussistenza a quelle fanciulle». Nella stessa circostanza fu disposto che alle proiette e orfane fosse annualmente riservato uno dei tre maritaggi, di 50 ducati, assegnati dai teresiani e uno dei quattro, di 25 ducati, dispensati dagli scolopi. Tutto doveva essere utile a garantire il sostentamento delle fanciulle.

Tra il 1797 e il 1814, gli anni dell'episcopato di mons. Annibale De Leo, vennero acquistati per l'orfanotrofio telai e filatoi e furono chiamate dalle varie parti

[114] Archivio della Curia Arcivescovile di Brindisi (ACABr), *Fondo Varie*, b. V3 (ex 234), cc. nn.
[115] BAD, *Status animarum*, a. 1772.
[116] ACABr, b. V4 (ex 237), cc. nn., fine XVIII secolo.
[117] ASDBr, *Fondo Conservatorio di Santa Chiara*, b. O6, a. 1729: legato di suor Francesca Frassanito, di Antonio di Leonardo di Mesagne e di Giulia Fornari. Cfr. anche BAD, *Visita pastorale*, tomo XII, cc. 255r-257v e BAD, *Fondo Platee*, Convento di S. Domenico di Brindisi sotto il titolo del S.mo Crocifisso dei Padri domenicani in esecuzione dei concordati fra la Santa Sede e la Maestà del Nostro Re, n. 9, c. 19r; e infine, ASBr, *Fondo Università e Feudi*, Catasto onciario di Brindisi, vol. III, a. 1754, cc. 885r-885v.
[118] Per esempio il beneficio istituito dalla famiglia Bia o da donna Lucia Santabarbara. Cfr. ASDBr, *Fondo Conservatorio di Santa Chiara,* b. O7, aa. 1805-1806.

del regno maestre atte all'insegnamento della filatura[119]: il prelato evidentemente preoccupato per le sostanze del conservatorio sperava con grande lungimiranza di garantire alle giovanette un'autonomia economica. L'ultimo arcivescovo a occuparsene fu mons. Diego Planeta (1841-1849) che, come ricorda un'epigrafe in sito, promosse un'importante ristrutturazione dei locali[120] (*Fig. 19*).

L'istituto fino all'unità d'Italia rimase sotto la giurisdizione dei presuli brindisini, per poi divenire sede della Congregazione di Carità, istituita con la legge del 1862[121], e nel 1865, a causa dei decreti di soppressione, passare al governo del comune di Brindisi[122]. Il dipendente orfanotrofio femminile dal 1879 fu affidato alle suore vincenziane[123]. Sono ormai gli anni in cui le religiose avevano perso il ruolo conquistato in età moderna.

[119] Quasi cento anni dopo la Congregazione di Carità, ente comunale di assistenza di Brindisi, acquistò macchine per calze e maglierie. Cfr. ASBr, *Congregazione di Carità*, *Ente Comunale di Assistenza di Brindisi*, b. 333, fasc. 3, aa. 1903-1904.

[120] V. Guerrieri, *Articolo storico de' Vescovi della chiesa metropolitana di Brindisi*, Napoli, stamp. della Società Filomatica, 1846, pp. 146-150.

[121] Archivio Storico del Comune di Brindisi (ASCBr), cat. 2, cl. 8, b. 2, fasc. 8, aa. 1862-1863.

[122] BAD, *Fondo Tarantini*, Mss. vari, b. 3, Storia dell'Orfanotrofio di Santa Chiara.

[123] ASBr, *Congregazione di Carità di Brindisi*, cat. 7, cl. 6, b. 334, fasc. 1, 2 ottobre 1869. Cfr. anche ASBr, *Bambini e ragazzi nelle carte d'Archivio e nei ricordi di famiglia. Mostra documentario-fotografica 27 marzo-6 dicembre 2000. Guida laboratorio*, Brindisi, Abicca, 2002.

Sara Manali

Clausura e archivi nel monastero della Sacra Famiglia di Palermo: un'analisi storico-archivistica

Il contributo si propone di esaminare le complessità legate al rapporto tra clausura femminile e archivi attraverso il caso del monastero cappuccino della Sacra Famiglia di Palermo. La limitata accessibilità al complesso documentario prodotto dall'ente ha, di fatto, scoraggiato approfonditi studi sulle sue vicende. Attraverso il resoconto della ricognizione archivistica e bibliografica condotta, il presente saggio presenta alcuni punti chiave studiabili grazie alle fonti al presente disponibili: i momenti fondativi (XVIII sec.), il cammino verso la clausura, la resistenza all'eversione dell'asse ecclesiastico, il patrimonio artistico e, infine, le catacombe di sole donne.

This article examines the complex relationship between female monastic enclosure and archives, focusing on the Capuchin monastery of the Holy Family in Palermo. Limited access to the institution's documentary collection has largely discouraged in-depth studies of its history. Based on an archival and bibliographic survey, the paper highlights key aspects that can now be studied using the available sources: the monastery's founding in the 18th century, its transition to enclosure, resistance to the suppression and secularization of ecclesiastical assets, its artistic heritage, and the unique presence of all-female catacombs.

Nella ricostruzione storica, gli archivi hanno la dimensione che meritano: quella privilegiata. L'incrocio di documenti prodotti da individui, famiglie, istituzioni diverse conduce alla conoscenza di determinati eventi, frangenti, stagioni e alla formulazione del punto di vista di chi, quelle vicende, le ricostruisce. Nel caso dello studio di un "attore" in particolare, il primo archivio alla cui porta si va a bussare è, ovviamente, quello dello stesso soggetto produttore. Così ho tentato, così ho fallito.

Il monastero della Sacra Famiglia di Palermo, detto localmente delle *Cappuccinelle*, non è stato ancora studiato in maniera sistematica. La scarna bibliografia disponibile, tanto la più recente quanto la più remota, ha per sommi capi ricostruito alcuni aspetti specifici, quali, per esempio, i momenti fondativi. Insomma: chi, quando, dove, perché e poco più. Non molto invece si conosce dei due secoli e mezzo successivi alla fondazione e sino al presente, ed è un peccato per le svariate ragioni che conferiscono a quest'istituzione particolare interesse.

I motivi che rendono sfidante, volendo dare un'accezione positiva al tentativo compiuto, lo studio del monastero ruotano tutti intorno alla possibilità di accedere alla documentazione di prima mano prodotta dalle stesse monache, come si diceva a inizio contributo. Tuttavia, al di là della *sfida* posta dalle fonti a disposizione, la riflessione di fondo che reputo di dover condurre è legata all'accessibilità a questi specifici archivi: quelli conservati nelle istituzioni claustrali.

Perché la questione principale che pongo è legata alle difficoltà riscontrate per la consultazione dell'archivio proprio del monastero della Sacra Famiglia. I tentativi più volte avanzati, direttamente o con l'intermediazione di altri e altre, hanno condotto a risultati parziali, tuttavia non sufficienti. E così come non sono riuscita io nell'impresa – ipotizzo – non saranno riusciti neppure coloro i quali abbiano voluto, in passato, studiare il complesso delle cappuccine di Palermo, con due sole certe eccezioni di cui più avanti parlerò. Tengo in ogni caso a specificare che non ci fosse, da parte mia, pretesa alcuna: d'altra parte si tratta di un archivio privato ed è legittimo che le detentrici decidano di farne ciò che reputano più opportuno, così come è corretto precisare come tali evenienze non siano affatto rare, confermando piuttosto una tendenza alla protezione di documenti ritenuti troppo privati per essere condivisi[1].

Tuttavia, accessibilità alle informazioni e clausura non necessariamente si pongono in contrapposizione né in reciproca esclusione, posto il rispetto della vita e degli spazi claustrali. L'equilibrio auspicabile dovrebbe prevedere tanto la concessione dell'opportunità di consultazione agli studiosi quanto la disponibilità, da parte della comunità scientifica, a collaborare per fornire indicazioni e linee guida per una valida descrizione e tenuta degli archivi claustrali, nella consapevolezza che certe eredità, se condivise, portano progresso nella conoscenza e nella società[2].

E però, sarà anche per questo che il monastero è solamente menzionato nelle opere degli storici palermitani settecenteschi, ottocenteschi – ai quali mi sono rivolta in prima battuta speranzosa – e in seconda battuta novecenteschi. Questa

[1] Cfr. *Vite consacrate. Gli archivi delle organizzazioni religiose femminili*, a cura di E. Angiolini, Atti dei convegni di Spezzano, 20 settembre 2006, e di Ravenna, 28 settembre 2006, Modena, Mucchi Editore, 2007.

[2] Volendo allargare lo sguardo a un più ampio contesto, costituito però dall'insieme delle applicazioni locali dell'accordo, la Convenzione di Faro del Consiglio d'Europa – il cui cammino, iniziato nel 2005, è ancora in corso – sottolinea il valore sociale del patrimonio culturale largamente inteso, considerato come un'eredità "attiva".

scarna letteratura scientifica sul tema si è potuta avvalere di poche altre fonti, esterne al monastero, non direttamente prodotte dalla comunità: le notizie reperite su di esso provengono infatti prevalentemente da altri archivi, come residuo dalle relazioni che la comunità nel corso dei suoi tre secoli di vita ha avuto con superiori, benefattori, altre personalità, altre istituzioni.

Dell'archivio stesso del monastero, peraltro, si sa poco. Non essendo caduto sotto i colpi delle leggi eversive, se non solo in un primo momento – al tema verrà più avanti dedicato un paragrafo specifico –, il monastero ha potuto continuare a detenere e conservare le sue carte. L'archivio, dunque, a eccezione di un breve periodo in cui è stato trattenuto dal demanio, è rimasto sotto la custodia delle monache e della sua consistenza, del suo stato di conservazione e ordinamento, del suo contenuto non vi sono tracce, a eccezione di una descrizione molto sommaria contenuta tra gli inventari del fondo *Corporazioni religiose soppresse* dell'Archivio di Stato di Palermo e di un nucleo archivistico che raggruppa gli atti istituzionalmente più significativi per la storia dell'ente.

L'esistenza di tale raggruppamento documentario è resa nota dallo strumento di ricerca connesso a essa, la *Nuova Rubrica Numerica* contrassegnata come "1b", al cui interno si legge: «Antica rubrica delle carpette contenenti i documenti trovati nell'antico "Fascicolo n. 1" riordinato nel 1968 negli attuali nuovi fascicoli n. 1a e n. 1b»[3]. La *Rubrica*, inviatami in formato digitale da suor Ivana, che si occupa della gestione dell'archivio e della biblioteca monastici[4], lascia supporre che non si tratti dell'elenco di tutte le scritture dell'archivio quanto, piuttosto, di una sola unità archivistica di cui non si conosce esattamente la tipologia (busta, fascicolo, scatola…?) che conserva i documenti più importanti relativi alla fondazione del monastero, ai lasciti in suo favore, all'esenzione di pagamento da alcuni dazi e alle sepolture.

Ciò che è possibile fare, per contribuire alla ricostruzione di una mappa delle fondazioni cappuccine in area mediterranea – nella quale Palermo riveste un significato importante per il ruolo e la storia della città –, è di esporre tematicamente quanto sinora emerso dal censimento delle fonti archivistiche e bibliogra-

[3] Archivio Monastero della Sacra Famiglia di Palermo (AMSFP), fasc. 1b, *Nuova Rubrica Numerica*, s.d. ma post 1968.

[4] Ringrazio vivamente a tal proposito suor Ivana del monastero della Sacra Famiglia, la quale ha fornito l'iniziale supporto, poi ahimè interrotto, per la ricerca all'interno dell'archivio monastico.

fiche, senza alcuna pretesa di esaustività e con il solo intento di tratteggiare gli esiti di un primo lavoro di ricognizione.

Un'utilissima guida è stato il lavoro di Silvestro Guercio[5], il primo a effettuare un'indagine documentale dietro incarico dalla abbadessa della Sacra Famiglia al fine di individuare le carte a suffragio delle ragioni del monastero delle Cappuccinelle contro l'eversione dell'asse ecclesiastico della seconda metà dell'Ottocento. A Guercio si deve pertanto l'indicazione di alcuni documenti significativi per la storia dell'istituzione conservati in diversi fondi dell'Archivio di Stato di Palermo; dal sentiero da lui tracciato si sono schiusi altri percorsi di ricerca all'interno dello stesso istituto di conservazione.

Le risorse archivistiche e bibliografiche per ricostruire le vicende del monastero delle Cappuccinelle non sono, quindi, molte. Esito positivo ma non esauriente ha dato la ricerca presso l'Archivio Storico Diocesano di Palermo, in cui attraverso sparute suppliche e visite pastorali è possibile ricostruire il desiderio di fondazione del monastero da parte di padre Angelico da Monte San Giuliano e di Isabella Porto Ortolano, il processo di beatificazione della cappuccina suor Maria Maddalena del S.S. Crocifisso, al secolo Carmela Alesci, nonché alcune questioni sul governo ordinario dell'ente. L'Archivio di Stato di Palermo, come si è appena detto, col suo giacimento notarile è prezioso per le testimonianze relative a lasciti e donazioni, nonché principale fonte documentale per i rapporti con le autorità laiche e per le vicende relative alle sepolture, di cui più avanti si parlerà.

In realtà, per le questioni civili, anche l'Archivio Storico del Comune di Palermo – invero mai citato da nessuno – potrebbe conservare, tra gli Atti del Senato palermitano, informazioni preziose sul monastero[6]. La temporanea chiusura della sala studio nel periodo della ricerca mi ha impedito di verificare.

Un fascicolo sulle *Cappuccinelle* presente nell'Archivio Provinciale dei Frati Minori Cappuccini di Palermo mi ha fatto inizialmente ben sperare, salvo poi rivelarsi sostanzialmente materiale di studio preparatorio di p. Flaviano Domenico Farella il quale, in occasione delle celebrazioni del 250° anno dalla fondazione

[5] S. Guercio, *Le Cappuccinelle di Palermo e la legge di soppressione 7 luglio 1866 n. 3036*, Palermo, Tip. G. Bondì e C., s.d.

[6] Supposizione confermata dalla presenza, a titolo d'esempio, nell'*Antica Giuliana* dell'Archivio delle Cappuccine, della *Facoltà concessa dal Senato di Palermo a chiudere una piccola vanella che si frappone alle due Isole di Casa per fabbricarvi il Monastero delle Vergini di questa città e che un angolo solamente del Monastero potesse accostarsi alle mura della città […]*, 3 ottobre 1732, AMSFP, fasc. 1b, n. 2, *Antica Giuliana*, s.d.

del monastero, volle omaggiare l'istituzione con la scrittura di una breve storia pubblicata sulla rivista Italia Francescana[7]. Egli stesso, a eccezione di un solo volume conservato presso l'archivio del monastero, ha potuto consultare le stesse fonti che la scrivente è riuscita a reperire. Lo stesso vale per gli altri autori che, a partire dal Settecento, hanno solamente menzionato – non studiato – il monastero: Antonino Mongitore, che descrive (forse da spettatore coevo) la sua fondazione[8]; Gaspare Palermo, che ne dà notizia nella sua Guida di Palermo[9]; Giuseppe Bellafiore, che in un'ulteriore ma più recente Guida descrive, in pochissime righe, solamente le tele della Chiesa[10]; Gioacchino Di Marzo, che riprende i diari del marchese di Villabianca[11]; Nino Basile, che lo richiama nel suo inventario di Palermo[12]; i già citati Silvestro Guercio e Domenico Farella e, infine, Marina Pino e Rosario La Duca che hanno potuto fare ingresso in determinate aree del monastero e sfogliare alcune delle sue carte[13].

1. *I momenti fondativi: chi, quando, dove, perché e poco più*

Sappiamo che a favore della fondazione di un monastero di Vergini sotto la regola di santa Chiara, sull'esempio di beata Maria Lorenza Longo[14],

[7] P.F.D. Farella, *Il monastero delle Cappuccinelle in Palermo*, in «Italia Francescana», 45, 4, luglio-agosto, 1970, pp. 239-246.

[8] A. Mongitore, *Diari della città di Palermo dal sec. XVI al XIX*, nella *Biblioteca storica e letteraria di Sicilia* di Gioacchino Di Marzo, vol. 9, Palermo, Luigi Pedone Lauriel Editore, 1971, pp. 197, 277-278.

[9] G. Palermo, *Guida istruttiva per Palermo e i suoi dintorni*, Palermo, Tipografia di Pietro Pensante, 1858, pp. 535.

[10] G. Bellafiore, *Palermo. Guida della città e dei dintorni*, Palermo, Azienda autonoma di turismo di Palermo e Monreale, 1971, p. 94.

[11] F.M.E. Gaetani, marchese di Villabianca, *Palermo Oggigiorno*, ora in *Opere storiche inedite sulla città di Palermo ed altre città siciliane*, a cura di G. Di Marzo, vol. III, Palermo, Luigi Pedone Lauriel Editore, 1873, pp. 247-248.

[12] APFCP, *Inventario Basile*, Cappuccinelle (ad vocem).

[13] M. Pino, *Catacombe per sole donne*, in «Giornale di Sicilia», 11 gennaio 1966; R. La Duca, *Due secoli di culto*, in «Giornale di Sicilia», 11 gennaio 1966.

[14] Sulla nobildonna catalana Maria Lorenza Lloncˇ, fondatrice del monastero di Santa Maria in Gerusalemme – detto *delle Trentatré* – a Napoli e del nuovo ordine delle clarisse cappuccine, si vedano almeno: *Maria Lorenza Longo. Una donna e tanti carismi,* a cura di E. Sánchez García - C. Antonino (capp.), Atti del convegno internazionale, Napoli, 22-23 ottobre 2021, Napoli, Tullio Pironti, 2023; R. Lupoli, *Dal grido degli ultimi al silenzio di Dio. Biografia della beata*

si erano espresse alcune nobildonne siciliane già a partire dal XVI secolo e, dunque, non appena l'eco dell'erezione di un monastero cappuccino a Napoli non raggiunse anche la città di Palermo. Ed effettivamente, una prima casa per donne che volessero vivere alla maniera cappuccina venne fondato per volontà testamentaria del 1551 della nobildonna Maria Ramo (o Ramos), la quale dispose che dovesse reggerlo, da abbadessa, una monaca proprio del monastero napoletano delle Trentatré. Sorgeva così il monastero di Santa Elisabetta, che nel giro di qualche decennio iniziò a essere popolato da religiose francescane, dispensate già dal 1607 dall'indossare l'abito cappuccino[15]; caduto sotto i colpi della Soppressione, il monastero non venne più rifondato e oggi ospita la Questura di Palermo.

Non fu la sola, Maria Ramo: analogamente si era espressa Eleonora Barresi Branciforti nel 1592 disponendo che, estinta la linea diretta della sua discendenza (che avvenne nel 1732), una parte del suo patrimonio andasse all'arcivescovo di Palermo con la finalità di contribuire all'istituzione di un monastero di cappuccine sotto la regola di san Francesco[16], e successivamente Isabella Porto Ortolano, principessa Lanza, destinando, nel 1710, 300 onze a favore della fondazione di un reclusorio sotto la regola di santa Chiara. Nel 1717 ella lasciò la sua intera eredità alle suore cappuccine che, in quegli stessi anni, stavano nascendo come comunità religiosa a Palermo.

Dal 1715, difatti, attorno alla figura di p. Angelico da Monte San Giuliano, eletto vicario provinciale dell'ordine dei cappuccini a Palermo, si era riunito un gruppo di donne che aveva espresso il desiderio di osservare la vita cappuccina. Così, da questo incrocio di volontà, nacque una prima comunità religiosa che venne inizialmente ospitata presso alcune case rimpetto il Noviziato dei gesuiti – oggi non più esistente perché polverizzato dalle bombe del 1943 – non distante dall'area in cui di lì a poco si sarebbe costruito il monastero. Nel 1717 padre Angelico, a mezzo supplica, chiese e ottenne il permesso

Maria Lorenza Longo fondatrice dell'Ospedale degli Incurabili di Napoli e delle monache Cappuccine (ca. 1463-1539), Napoli, Colonnese Editore, 2021; M. Filippone, *Maria Lorenza Longo: una vita donata*, in «Italia Francescana», 91, 2, 2016, pp. 273-321; A. Falanga, *La venerabile Maria Lorenza Longo fondatrice dell'Ospedale "incurabili" e delle Monache Cappuccine di Napoli 1463-1542*, Napoli, Laurenziana, 1991.

[15] G. Palermo, *Guida istruttiva*, cit., pp. 289-294.

[16] AMSFP, fasc. 1b, n. 3, *Fatto cronologico*; F. Di Renda, *Il monastero delle Cappuccinelle*, cit.

di fondazione del monastero sotto la regola di santa Chiara[17] dall'arcivescovo di Palermo; si statuì che il numero delle moniali non dovessero mai superare il numero di trentatré, ventisette coriste e sei converse, tutte senza dote. La facoltà di costruire nel frattempo arrivò anche dal Capitolo generale dei Padri Definitori nel 1719, anno in cui i frati cappuccini ne assunsero la direzione fino al 1734[18].

I lavori di costruzione iniziarono nel 1732, a seguito dell'acquisto di terreni grazie alle eredità Barresi Branciforti e Porto Ortolano, in quell'anno entrate nelle disponibilità delle cappuccine; a tale patrimonio iniziale si aggiunsero le donazioni di altri benefattori, fra cui quelle di Vincenzo Termini Ferrari[19], di Giambattista Oneto, principe di San Lorenzo[20], e di Carlo Palminteri, che si fece anche patrocinatore del monastero[21]. L'area di sedime si collocava nelle adiacenze delle mura cinquecentesche meridionali di Palermo, vicino la Porta d'Ossuna. L'inaugurazione formale avvenne il 29 giugno 1735, lo stesso giorno dell'ingresso a Palermo del sovrano Carlo III, in città per la sua incoronazione: riferiscono le fonti che il grande evento, capace di radunare un'immensa folla, fece passare totalmente inosservata la piccola processione di ingresso delle monache nel nuovo edificio[22]. Esse uscirono dalle case nei pressi del Noviziato dei gesuiti, in vicolo Scippateste 39 e 41, in diciotto o in ventiquattro, in processione, con una di esse in prima fila con una croce, accompagnata da altre due religiose a destra e sinistra, con delle torce in mano e le altre di seguito a due a due, seguite da alcune dame e poche altre persone[23]. Con decreto arcivescovile, il 1° dicembre del 1734 il monastero venne intitolato alla Sacra Famiglia, da una grande tela raffigurante tale soggetto donata da Carlo Palminteri, sotto la cui protezione la comunità

[17] Archivio Storico Diocesano di Palermo (ASDPa), *Tribunale della visita*, Memoriali, b. 150, Supplica di Padre Angelico da Monte San Giuliano, 11 marzo 1717.
[18] AMSFP, fasc. 1b, n. 3, *Fatto cronologico*.
[19] *Ibid*.
[20] *Ibid*.
[21] Archivio di Stato di Palermo (ASPa), Notai, Stanza III, Francesco Di Miceli, vol. 4790, Atto di donazione di Carlo Palminteri, 12 dicembre 1753, cc. 345v-380r; vol. 4791, Atti di riluizione di Carlo Palminteri a favore del monastero delle Cappuccinelle, 3 aprile 1755, cc. 129r-136r e del 4 giugno 1755, cc. 146r-153v.
[22] G. Palermo, *Guida istruttiva*, cit., p. 535.
[23] A. Mongitore, *Diari della città di Palermo*, p. 278.

scelse di porsi[24]. Nel 1750 venne consacrata la Chiesa e intitolata anch'essa alla Sacra Famiglia[25].

Nel corso degli anni successivi vennero istituiti ulteriori legati gravanti su eredità, da testamento di altri benefattori, per un numero di circa venti attivi a metà Ottocento[26]. Il tema delle eredità, dei legati, dei lasciti è tra quegli aspetti che meriterebbero approfondita esplorazione per determinare con certezza quali relazioni la comunità avesse con l'esterno che garantissero la sopravvivenza dell'istituzione. Sicuramente, una ricerca sistematica presso il fondo Notai dell'Archivio di Stato di Palermo potrebbe mettere in luce una storia sinora ignota, ma in assenza di riferimenti certi che possano emergere soprattutto dall'archivio dello stesso monastero la ricerca si configurerebbe come l'individuazione di un ago in un pagliaio[27].

2. *La clausura ovvero una rincorsa durata due secoli*

Sul monachesimo femminile di età moderna il dibattito storiografico si è particolarmente concentrato sul tema dell'imposizione della clausura che, per ovvie ragioni, come si vuole evidenziare già dal titolo di questo contributo, ha costituito un ostacolo lungo il percorso dello studio del fenomeno[28]. La stessa istituzione claustrale ha protetto, infatti, gli archivi monastici impedendone, al netto di qualche eccezione, l'accesso e la consultazione[29].

[24] AMSFP, fasc. 1b, n. 3, *Fatto cronologico*; n. 13, *Supplica e concessione per porre la Chiesa sotto titolo della Sacra Famiglia*, 1 dicembre 1734.

[25] AMSFP, fasc. 1b, n. 3, *Fatto cronologico*.

[26] ASDPa, Fondo diocesano, Curia arcivescovile, Governi, b. 1366, fasc. Monastero delle Vergini Cappuccine, *Nota dei legati che da pii benefattori sono stati lasciati in eredità al Venerabile Monastero delle Vergini Cappuccine sotto titolo della Sagra Famiglia vicino Porta d'Ossuna*, s.d. ma prima metà del XVIII secolo.

[27] Cfr. comunque ASPa, Giunta dei Presidenti e consultore, Registri, uu.aa. 124, 129 e 137, in cui si contengono provvedimenti a favore delle Cappuccinelle per l'acquisto di eredità e legati in deroga alla legge di ammortizzazione.

[28] Sul tema di vedano almeno M. Carpinello, *Il monachesimo femminile*, Milano, Mondadori, 2002; F. Medioli, *La clausura delle monache nell'amministrazione della Congregazione romana sopra i regolari*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, a cura di G. Zarri, Verona, il Segno dei Gabrielli, 1997.

[29] G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da san Pietro sino ai nostri giorni*, Venezia, Tipografia Emiliana, 1840, *Clausura* (*ad vocem*), pp. 16-25: «Va inoltre notato, che talvolta alcuna dama implora il permesso di entrare in monistero o convento di religiosi, in cui

La clausura, fenomeno di lungo periodo sino a quel momento recepita più come consiglio che come un obbligo, venne formalmente codificata nella *Sessio XXV*, cap. V, del concilio tridentino (*De regularibus et monialium*) e considerata da quel momento in poi imprescindibile rispetto all'osservanza femminile, determinando l'inizio del controllo di quello spazio ridottissimo che segnava il confine, ovvero la linea di separazione, tra il monastero e lo spazio esterno con l'imposizione di grate, porte, feritoie al fine di limitare al massimo i contatti umani.

Il tema della clausura negata per 225 anni al monastero della Sacra Famiglia meriterebbe di certo un opportuno approfondimento.

E dunque, nella prima metà del Settecento, mentre altri monasteri della città di Palermo – invero ben di più antica fondazione – richiedevano dispense dalla clausura[30] perché in determinate circostanze o segmenti temporali veniva percepita come un pericolo per la salute delle donne, presso le Cappuccinelle si iniziava a richiedere con forza. Completata la costruzione del monastero, che impiegò, come si è visto, diversi anni, la comunità e il suo patrocinatore Carlo Palminteri inoltrarono una supplica alla Sacra Congregazione dei Vescovi e dei Cardinali nel 1745 perché venisse accordata la clausura formale[31]; dopo qualche dubbio avanzato dall'avvocato fiscale del Tribunale della Regia Monarchia, il Decreto per la clausura del 24 settembre 1746 ricevuto da Roma venne esecutoriato nel Regno il 21 novembre successivo[32].

La clausura papale in realtà non entro in vigore e la comunità delle Cappuccinelle dovette aspettare due secoli. Ferdinando III, con dispaccio del 7 maggio 1760, esprimeva la propria opposizione a nuove fondazioni claustrali in Sicilia equiparando, pertanto, il monastero a un *reclusorio*, o *conservatorio*, o *Collegio di Maria* e lasciando il monastero soggetto solamente a clausura vescovile e le

siavi qualche particola oggetto da vedersi, come sono le biblioteche, e gli archivi. […]. In questi casi s'ingiunge, che le dame siano accompagnate dal rispettivo superiore, e da due religiosi seniori, che l'ingresso si faccia a suono di campanella, acciocché gli altri religiosi si possano ritirare nelle proprie celle; ed inoltre si vieta di prendere alle dame in detti luoghi qualunque refezione, prescrivendosi altresì, che l'ingresso sia in ora da non recare disturbo agli esercizi comuni, e sempre che si debba uscire prima che tramonti il sole».

[30] S. Manali, *L'Archivio di Santa Caterina*, cit., pp. 28-32.

[31] AMSFP, fasc. 1b, n. 37, *Supplica di D. Carlo Palminteri alla S. Congregazione per la Clausura*, 1745; ivi, n. 18, *Esecutoria della Bolla della Clausura*, 1746.

[32] AMSFP, fasc. 1b, n. 2, *Antica Giuliana*, s.d.; ivi, n. 16, *Domanda alla Santa Sede per la erezione del Monastero e concessione per l'esecutoria originale*, 1746-1746.

religiose con voti semplici[33]. Il potere promanante dall'antico istituto della legazia apostolica, d'altra parte, gli consentiva di assumere decisioni anche in materia ecclesiastica[34]. La Sacra Congregazione per i Religiosi concesse infine solamente nel 1969, dopo l'ennesima supplica proveniente dalla superiora del monastero, a quei tempi suor Maria degli Angeli Mauri, la facoltà di adottare le costituzioni delle monache cappuccine e di osservare inizialmente per un triennio, «ad experimentum», la clausura[35]. La questione, infine, venne definitivamente chiusa e la clausura stabilita *in perpetuum* dal cardinale Salvatore Pappalardo, arcivescovo di Palermo, con decreto del 9 settembre 1974 in forza del quale erigeva la Casa religiosa delle Cappuccinelle in monastero di monache clarisse cappuccine con tutti i privilegi e obblighi di cui godono i monasteri dello stesso ordine[36].

3. *Un cimitero sotterraneo: le catacombe di sole donne*

> La maggior parte delle Dame, ed anche quelle del ceto civile, venendo a morire, dispongono di essere seppellite nella sepoltura interna di queste religiose. È essa coordinata come quella dei PP. Cappuccini in più corridori, ove dentro nicchie sono disposti i cadaveri vestiti da Cappuccine[37].

La pratica di mummificazione dei corpi in area italiana ha registrato, sicuramente per tutta l'età moderna, una diffusione peculiare rispetto ad altre regioni dello spazio europeo. Le ragioni di questa preminenza sono determinate da un intreccio di diversi fattori fra cui spiccano alcune caratteristiche del sottosuolo di alcune zone dell'Italia e le pratiche naturali, chirurgiche e chimiche messe a punto nei secoli da uomini e da donne[38]. In questo panorama riveste una certa importanza per le specificità delle pratiche di mummificazione la Sicilia, che ha

[33] ASPa, *Real Segreteria*, Registri dei Dispacci, Ecclesiastici Palermo, vol. 1413. Il dispaccio è segnalato in S. Guercio, *Le Cappuccinelle di Palermo*, cit., p. 16.

[34] Si vedano almeno S. Fodale, *L'apostolica legazia e altri studi su Stato e Chiesa*, Messina, Sicania, 1992 e G. Catalano, *Studi sulla Legazia Apostolica di Sicilia*, Reggio Calabria, Edizioni Parallelo, 1973, p. 38.

[35] P.F.D. Farella, *225 anni per ottenere la Clausura papale*, in «Fiamma Serafica», 51, 1972, p. 54.

[36] P.F.D. Farella, *Il monastero delle Cappuccinelle*, cit., p. 245.

[37] G. Palermo, *Guida istruttiva*, cit., p. 353.

[38] A. Fornaciari - V. Giuffra, *La mummificazione nella Sicilia della tarda età moderna (secoli XVIII-XIX): nuove testimonianze dalla Sicilia orientale*, in «Medicina nei secoli: Journal of history of medicine and medical humanities», 18/3, 2006, pp. 925-942.

sviluppato soprattutto nell'Ottocento competenze chimiche di conservazione dei corpi molto efficaci grazie alle intuizioni, fra gli altri, di Giuseppe e Luigi Tranchina[39] e di Alfredo Salafia[40].

L'iniezione di composti chimici e organici quali arsenico, formalina, acido salicilico, in tarda età moderna si pose accanto alle pratiche totalmente naturali, non chirurgiche, che venivano applicate nell'isola soprattutto nei conventi cappuccini maschili, di cui le catacombe dei cappuccini palermitani sono il più fulgido esempio[41]. Qui, già dal XVI secolo, ci si accorse forse casualmente che le condizioni degli spazi ipogei del convento consentivano un'ottimale conservazione dei corpi dei defunti; scoperta (o riscoperta) tale proprietà degli ambienti, si diede avvio a quel che ancora oggi è possibile riscontrare: la mummificazione, conservazione ed esposizione di migliaia di corpi. Come rilevano Fornaciari e Giuffra, le salme in Sicilia interessate dalle procedure di mummificazione erano prevalentemente maschili nel caso palermitano, esclusivamente maschili in altre zone dell'isola[42]. Presentiamo adesso l'eccezione: le catacombe di sole donne del monastero della Sacra Famiglia.

Si diceva, a inizio contributo, che la licenza a consultare qualche pezzo dell'archivio delle Cappuccinelle, stando alla letteratura disponibile, l'hanno ottenuta almeno in due: p. Flaviano Domenico Farella, per la celebrazione dell'importante anniversario della fondazione, e lo storico e saggista Rosario La Duca che

[39] D. Piombino-Mascali, *Tranchina, Giuseppe*, in DBI, vol. 96 (2019), *ad vocem*, consultabile online all'indirizzo https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-tranchina_(Dizionario-Biografico)/ (ultimo accesso 04-08-2024).

[40] Su Salafia, imbalsamatore palermitano vissuto tra il XIX e il XX secolo, apprezzato per le sue capacità in Italia e all'estero, si veda ancora D. Piombino-Mascali, *Il Maestro del Sonno Eterno*, Palermo, Edizioni La Zisa, 2009.

[41] Si stima che il cimitero sotterraneo – chiamato *Catacombe* – dei cappuccini di Palermo, sorto alla fine del XVI secolo, conservi i resti di circa 8000 mummie, di cui solo una parte – qualche migliaio – integralmente. Questa antologia funebre, non certamente unica ma sicuramente tra le più significative, ha stimolato una produzione scientifica di una certa consistenza perché analizzata attraverso le lenti della storia, della medicina, dell'antropologia, della paleoantropologia nonché di altre scienze. Si citano, solo a titolo d'esempio, K. Squires - A. Davidson - D. Piombino-Mascali, *Public attitudes towards the display of non-adult mummies in the Capuchin Catacombs of Palermo, Sicily*, in «International Journal of Heritage Studies», 30, 8, 2024, pp. 888–904; D. Piombino-Mascali, *Le Catacombe dei Cappuccini. Guida storico-scientifica*, Palermo, Kalos, 2018; P.F.D. Farella, *Cenni storici della Chiesa e delle Catacombe dei Cappuccini di Palermo*, Palermo, Edizioni Fiamma Serafica, 1982; A. da Castellammare, *Le Catacombe ossia la grande sepoltura dei Cappuccini in Palermo*, Palermo, Tipografia Fiamma Serafica, 1938.

[42] A. Fornaciari - V. Giuffra, *La mummificazione nella Sicilia*, cit., p. 928.

negli anni Sessanta del secolo scorso ha avuto modo di accedere al monastero e a una porzione dell'archivio. Insieme alla giornalista Marina Pino, accompagnati da alcune suore cappuccine che li hanno accolti eccezionalmente in monastero, hanno "riscoperto" l'esistenza delle catacombe di sole donne nei sotterranei dell'edificio monastico, menzionate sino al secolo precedente[43] ma pressocché dimenticate presso i contemporanei. Il merito di Rosario La Duca e di Marina Pino è dunque quello di aver reso noto un elemento a mio avviso significativo: non tanto la presenza di una cripta nella parte sottostante la chiesa, che non riveste alcuna specificità, quanto la presenza di catacombe di sole donne, circa 300, suore e laiche, bambine, giovani e anziane, che venivano mummificate da sole donne, al pari della pratica in uso presso l'omologa istituzione maschile.

La mummificazione seguiva lo stesso procedimento: i corpi delle defunte venivano appesi o distesi in una celletta, chiamata "colatoio", in cui erano presenti dei canali di scolo per canalizzare tutti i fluidi corporei e delle finestre, aperte, che si affacciavano su una zona alberata e che consentivano il riciclo dell'aria e favorivano la corretta decomposizione delle salme[44]. Trascorso un anno, i corpi venivano trasferiti sul tetto e lì lasciati ad asciugare ulteriormente, all'aria aperta. Successivamente, venivano riempiti di paglia, vestiti alla maniera cappuccina con saio e soggólo e posti nelle catacombe per la conservazione permanente. Le sole suore, in segno di penitenza, hanno il capo cinto da una corona di spine e portano una corda al collo[45].

Un altro dato interessante, in questo contesto, è costituito dall'area in cui si trova il monastero, in linea d'aria distante poco più di un chilometro dal convento e dal cimitero dei cappuccini, che è anche l'area delle catacombe paleocristiane di Porta d'Ossuna, del IV secolo, dimenticate anch'esse per secoli e riscoperte nel 1739 proprio per la costruzione del monastero delle Cappuccinelle; ciò suggerisce che in tutta l'area, nella sua parte ipogea, si creassero le condizioni ottimali per la conservazione dei corpi, già sperimentate da più di un millennio.

L'esigenza di ospitare un cimitero sotterraneo rispondeva però meramente a esigenze finanziarie; venuta meno una parte delle rendite derivanti dall'eredità Barresi Branciforti, si rese necessario trovare una soluzione per il sostentamento

[43] G. Palermo, *Guida istruttiva*, cit., p. 353.

[44] Sulle tecniche relative, si veda A. Fornaciari - V. Giuffra - F. Pezzini, *Processi di tanatometamorfosi: pratiche di scolatura dei corpi e mummificazione nel Regno delle Due Sicilie*, in «Archeologia Postmedievale», 11, 2007, pp. 7-45.

[45] M. Pino, *Catacombe per sole donne*, cit.

delle monache e la pratica di "conservare" dietro pagamento, come da tradizione cappuccina, le spoglie di dame e nobildonne parve la scelta migliore, forti probabilmente delle pratiche in uso presso i cappuccini che facilmente si sarebbero potute trasferire alle monache della Sacra Famiglia[46]. L'autorizzazione e il dispaccio reale non tardarono ad arrivare[47]. Tuttavia, nuove disposizioni sanitarie che via via venivano diramate, e la conseguente istituzione di cimiteri pubblici, condussero la Corona a porre dei limiti; sentito il parere del Senato palermitano e della Suprema Deputazione Generale di Salute Pubblica[48], con dispaccio reale del 19 maggio 1788 si rispose positivamente alla supplica delle cappuccine di poter continuare le loro pratiche di sepoltura, ma a condizione che non si trattasse di tumulazioni *ex novo*, bensì di trasferimenti di salme di dame già presenti presso altre chiese o cripte palermitane[49].

Per controllare la correttezza delle procedure, la Deputazione, tramite Risoluzione del 19 ottobre 1819[50], impose che ciascuna sepoltura dovesse essere prima autorizzata. Ai familiari delle donne non spettava dunque che chiedere alla magistratura sanitaria l'autorizzazione allo spostamento della salma, che veniva concessa o negata solo dopo apposita ispezione da parte di una commissione formata da ispettori della Deputazione e da medici e professori della Facoltà medica di Palermo[51]. È questo il caso, a titolo d'esempio, della principessa di Fitalia, trasferita dalla chiesa di Maria SS. Addolorata nel maggio del 1843, o della duchessa Oneto di Sperlinga dell'ottobre del 1841, la cui sepoltura presso i cappuccini non era ritenuta dalle figlie appropriata[52]. Era, invero, molto più frequente che fosse la stessa guardiana del monastero a chiedere all'istituzione deputata la facoltà di ospitare i corpi delle dame defunte, soprattutto – ma non esclusivamente – nel caso si trattasse di benefattrici non appartenenti all'alta sfera

[46] Nei primi decenni dell'Ottocento, ogni salma garantiva un ingresso al monastero di 22 onze e 12 tarì. ASPa, *Intendenza di Palermo*, b. 971, Lettera di suor Maria Francesca dei Cuori di Gesù, guardiana del monastero delle cappuccine, s.d.

[47] AMSFP, fasc. 1b, n. 3, *Fatto cronologico*.

[48] Sulle competenze dalla magistratura di veda D. Palermo, *La Suprema Deputazione Generale di Salute Pubblica del Regno di Sicilia dall'emergenza alla stabilità*, in «Storia Urbana», 147, 2015, pp. 115-138.

[49] AMSFP, fasc. 1b, n. 2, *Antica Giuliana*, s.d.

[50] *Ibid*.

[51] Cfr. ASPa, *Suprema Deputazione Generale di Salute Pubblica*, b. 334, *Affari interno isola, sepolture e camposanti in Palermo*.

[52] *Ibid*., cc. non numerate.

della società cittadina e isolana[53]. Le sepolture venivano più o meno regolarmente visitate dall'arcivescovo[54].

L'uso di seppellire dietro pagamento le nobili signore che ne facessero richiesta nondimeno perdurò sino al 14 agosto 1865, come risulta dal registro che Pino e La Duca avranno evidentemente avuto modo di consultare[55].

4. *Schivare l'eversione dell'asse ecclesiastico*

Seguendo pratiche già sperimentate in altri paesi dello spazio europeo, anche il Regno d'Italia, all'indomani della sua nascita, mise in atto lo scioglimento delle corporazioni religiose e degli ordini monastici. Il principio, che rispondeva tanto a istanze politico-culturali di ispirazione laica e riformista tardo settecentesca-primo ottocentesca quanto a mere esigenze finanziarie del neonato regno, comportò di fatto la confisca e l'avocazione da parte dello Stato degli assi sino a quel momento appartenenti agli enti ecclesiastici interessati[56].

Il monastero della Sacra Famiglia in prima battuta venne fatto rientrare fra le tante istituzioni soppresse. I funzionari dell'Intendenza di Finanza di Palermo

[53] Come nel caso di Giuseppa Del Bono, Antonina Vernengo, Marianna Bonomolo, Giuseppa Greco, Caterina Librini, Maddalena Raimondi, Francesca Paola Trigona e Starrabba, Teresa Mantegna, Teresa Camilla Trigona, Antonina Calderone, Rosa Ferrara, Marianna Notarbartolo, Antonina Beccadelli di Bologna, Anna Pilo, Melchiorra Oneto Gravina, Rosalia Guccia, Anna Maria Morroi, Rosalia Morillo. Tra i certificati è presente anche qualche nome maschile. ASPa, *Intendenza di Palermo*, b. 971, Certificati rilasciati dal monastero, 1828. Ulteriori certificati per gli anni successivi sono presenti nello stesso fondo alle bb. 972 e 973.

[54] ASDPa, *Curia arcivescovile*, Visite pastorali, v. 1181.

[55] M. Pino, *Catacombe per sole donne*, cit.

[56] Si tratta del R.D. n. 3036 del 7 luglio 1866 di soppressione degli ordini e delle congregazioni religiose (in esecuzione della L. del 28 giugno 1866, n. 2987) e la L. n. 3848 del 15 agosto1867 «Legge per la liquidazione dell'asse ecclesiastico», che a loro volta non erano che un'estensione della L. n. 878 del 29 maggio 1855, emanata dal Regno di Sardegna. Sul tema si vedano: G. D'Amelio, *Stato e Chiesa*. *La legislazione ecclesiastica fino al 1867*, Milano, Giuffrè, 1961; D. Breschi, *Le leggi di liquidazione dell'asse ecclesiastico nel biennio 1866-1867: un iter complesso e una soluzione traumatica*, in *La soppressione delle corporazioni religiose e la liquidazione dell'asse ecclesiastico nell'Italia unita: il caso toscano e le fonti archivistiche (1866-1867)*, a cura di Z. Ciuffoletti - G.L. Corradi, Firenze, Mandragora, 2014, pp. 23-43; R. Astorri, *Leggi eversive, soppressione delle corporazioni religiose e beni culturali*, in *La memoria silenziosa. Formazione, tutela e status giuridico degli archivi monastici nei monumenti nazionali*, Atti del convegno Veroli-Ferentino, 6-8 novembre 1998, Roma, 2000, pp. 42-69.

avranno dunque bussato anche alla porta delle Cappuccinelle, redatto i consueti verbali e proceduto con lo spostamento dei beni mobili nei depositi e luoghi di conservazione del Regno d'Italia. Tale evenienza è confermata dalla presenza, nell'elenco/inventario ottocentesco del fondo Corporazioni Religiose Soppresse dell'Archivio di Stato di Palermo, della voce "Monastero delle Vergini", talvolta identificate erroneamente come "benedettine" e talaltra correttamente come "cappuccine", con datazioni estreme 1511-1866 e una consistenza di 175 unità archivistiche, complesso documentario poi evidentemente restituito nuovamente alla comunità religiosa[57].

Questo perché, a seguito dell'applicazione delle norme contenute nella legge eversiva, le Cappuccinelle espressero tutto il proprio disappunto all'Intendenza di Finanza la quale, concedendo il beneficio del dubbio, invitò le monache a provare che la loro Casa fosse un reclusorio e non un monastero come esse sostenevano, sfumatura che le avrebbe risparmiate dall'eversione. Dimostrare documentalmente che si trattasse di un reclusorio, ovvero conservatorio ossia "ritiro di vergini" era, insomma, fondamentale per la sopravvivenza stessa dell'Istituzione, e Silvestro Guercio fu l'incaricato[58].

Dopo un'accurata ricerca presso i documenti dello stesso monastero in quel momento trattenuti dal demanio, le carte dei notai e di alcune istituzioni, Guercio sostenne la tesi a favore dell'inapplicabilità della norma alle Cappuccinelle con un'argomentazione che dai momenti fondativi del reclusorio arrivava al suo presente, tempo in cui le "ritirate", per volontà dello stesso sovrano, non si trovavano legate dai tre voti canonici e, senza clausura e senza voti, la Sacra Famiglia era assimilabile sostanzialmente ai Collegi di Maria che difatti non erano rientrati fra le corporazioni da sopprimere[59]. L'intera sua tesi, costruita sull'utilizzo dei lemmi relativi alle denominazioni dell'istituzione nei documenti formali – ora *reclusorio*, ora *conservatorio*, ora *ritiro* –, fu una battaglia basata sul fraintendimento semantico: il sol fatto che esso venisse chiamato *monastero* non lo rendeva, *ipso facto*, tale[60]. Gli stessi strumenti utilizzati dalla

[57] ASPa, *Inventari Corporazioni Religiose Soppresse*, 47b, Monastero delle Vergini.

[58] S. Guercio, *Le Cappuccinelle di Palermo*, cit., p. 5.

[59] Ivi, pp. 16-18.

[60] «I nomi se spesso, non sempre però corrispondono alle cose. Non è in vero chi ignori come, comunemente parlando, si adoperi un linguaggio metaforico, per il quale sovente ad esprimere una cosa adoperiamo un vocabolo significante altra cosa, che con quella da noi intesa abbia una qualche somiglianza. […] non perché un Conservatorio si chiama Monastero, lo si debba per ciò solo comprendere fra i Monasteri colpiti dalla legge di soppressione, essendo ben noto che il nome

Corona per non autorizzare la clausura furono sfruttati dalle Cappuccinelle per sfuggire alla soppressione.

Tale operazione diede avvio a un braccio di ferro tra la comunità religiosa e i suoi patrocinatori, da un lato, e il demanio rappresentato dall'Intendenza di Finanza, dall'altro, che culminò, a seguito di sentenze e appelli, con un atto di transazione del 1901 e con l'atto di riconsegna nel 1903, in virtù dei quali il Regno riconobbe e restituì alla comunità religiosa cappuccina di Palermo la proprietà piena del patrimonio immobiliare, mobiliare e finanziario[61].

5. *Il patrimonio artistico*

Che gli enti ecclesiastici italiani, soprattutto dal XVI secolo in poi, si siano arricchiti di opere d'arte dei maggiori pittori, scultori, stuccatori, orafi, argentieri e artigiani è cosa nota. Ciò è vero naturalmente anche per Palermo i cui monasteri e chiese – prevalentemente *intra moenia* – si sono ornati di inestimabili manufatti artistici grazie alle risorse finanziarie di cui disponevano in virtù della gestione del patrimonio fondiario e immobiliare, delle donazioni ricevute e, infine, delle doti monastiche che, in alcuni casi, erano sensibilmente cospicue[62].

Il monastero della Sacra Famiglia, che sappiamo essere, rispetto agli altri e blasonati monasteri della città di Palermo, più modesto, non ha commissionato, ricevuto in dono o ereditato molte opere d'arte, a eccezione delle tele seicentesche presenti nelle nicchie della chiesa a unica navata, che rappresentano: la Morte di San Giuseppe nel primo altare a sinistra, la Sacra Famiglia con i Santi Anna e Gioacchino, di Vincenzo Bongiovanni, donata da Carlo Palminteri, nella parte absidale, la Vergine con San Francesco e Santa Chiara nel secondo altare a de-

Monastero adoperato per indicare un luogo di clausura […] non di rado si adopera anche per indicare un Conservatorio, un Ritiro, che con quello abbia una qualche somiglianza». *Ivi*, pp. 24-25.

[61] APFCP, Documentazione varia in 14, fasc. 13, *Cappuccinelle*, Atto di transazione, 3 luglio 1903.

[62] Per Palermo si vedano almeno L. Bellanca - M.C. Di Natale - S. Intorre - M. Reginella, *Sacra et pretiosa. Oreficeria dei Monasteri di Palermo Capitale*, Palermo, New Digital Frontiers, 2019; M.C. Di Natale, *I disegni di opere d'arte decorativa di Giacomo Amato per i monasteri di Palermo*, in *Giacomo Amato. I disegni di Palazzo Abatellis. Architettura, arredi e decorazione nella Sicilia Barocca*, a cura di S. De Cavi, Roma, De Luca Editori d'Arte, 2017, pp. 33-56; per un esempio di nuclei documentari su doti monastiche e patrimoni familiari gestiti all'interno dei monasteri si rimanda a S. Manali, *L'archivio del Monastero di Santa Caterina d'Alessandria di Palermo. Inventario*, Palermo, Soprintendenza Archivistica della Sicilia, Archivio di Stato di Palermo, 2020.

stra, Santi Francescani nel primo altare a destra, la Vergine col Bambino e Santi Francescani sopra il coro. Oltre alle tele, il patrimonio artistico annovera nel presbiterio un affresco dell'Immacolata, nel secondo altare a sinistra un reliquiario ottocentesco sovrastato da un crocifisso settecentesco, una statua lignea della Madonna del Pilar di Vincenzo Genovesi e, infine, nella sacrestia, un'Addolorata lignea ottocentesca, nonché affreschi nel parlatorio[63].

Tuttavia, ciò che a mio avviso è maggiormente degno di nota sono due simulacri conservati dalle monache, importanti tanto dal punto di vista artistico quando da quello devozionale. Si tratta di una Madonna col Bambino e un Gesù Bambino, di autore ignoto ma attribuibili – non con certezza – allo scultore palermitano Girolamo Bagnasco[64]. La descrizione dei due simulacri si deve al Centro Regionale per la Progettazione e il Restauro della Regione Siciliana, che li ha censiti nel corso di una campagna di mappatura dei simulacri vestiti conservati in chiese e istituti religiosi a Palermo[65]. La Madonna con bambino è un simulacro in ceroplastica in duplice soggetto di circa un metro, collocabile nella seconda metà secolo XVIII. La Madonna è rappresentata seduta col bambino disteso in grembo ed entrambi hanno le estremità in cera e il corpo impagliato; la Madonna, inoltre, ha capelli naturali, una corona d'argento con pietre dure ed è dotata di gioielli.

Il secondo simulacro vestito è quello del Gesù Bambino, interamente in legno a eccezione dei capelli, in cera, e degli occhi, in vetro, alto circa sessanta centimetri, che indossa collana e braccialetto in oro e una veste in pizzo San Gallo bianca. Particolarmente interessante è il ricchissimo corredo di abitini e accessori del simulacro: volta per volta le monache, a seconda della richiesta, della preghiera, dell'intercessione che rivolgono al Bambinello lo vestono ora da imperatore, ora da pescatore, ora da panettiere e «con dolore decidono di metterlo in castigo, colla faccia al muro in un angolo del parlatoio, quando per giorni nessun benefattore batte alla porta segnata al numero 101 della via Cappuccinelle al Papireto»[66].

[63] Cfr. G. Bellafiore, *Palermo. Guida della città*, cit., p. 94.

[64] F. Di Renda, *Il monastero delle Cappuccinelle*, cit. Sugli eventuali rapporti tra la comunità monastica e l'artista, sulla committenza o sulla donazione dei due simulacri sarebbe opportuno indagare ulteriormente.

[65] *I simulacri vestiti del centro storico di Palermo*, Palermo, Regione Siciliana, Assessorato Beni Culturali e dell'Identità siciliana, Dipartimento Beni Culturali e dell'Identità siciliana, Centro Regionale per la Progettazione e il Restauro e per le Scienze Naturali ed Applicate ai Beni Culturali, 2018, pp. 18-19.

[66] F. Di Renda, *Il monastero delle Cappuccinelle*, cit.

DEVOZIONE, ECONOMIA, SOCIETÀ

Francesca Terraccia

«Seminario di virtù, fucina di vero foco d'amor di dio, ritratto di perfetta povertà». Le cappuccine di Santa Prassede a Milano

L' articolo getta luce sulle dinamiche che portarono alla fondazione nel 1578 nella diocesi di Milano di un monastero di cappuccine intitolato a Santa Prassede. La nuova comunità monastica si costituì grazie alla spinta di alcuni padri barnabiti che presero sotto la loro cura spirituale una giovane donna desiderosa di votarsi alla vita religiosa ed ebbe il sostegno e la promozione del cardinale Carlo Borromeo che la elesse simbolo di religiosità riformata. Durante la fondazione prezioso fu l'aiuto di alcune monache cappuccine provenienti da Perugia. S. Prassede nel corso di circa due secoli fu espressione di quel lungo processo carismatico fiorito dal monastero di Santa Maria in Gerusalemme in Napoli fondato dalla beata Maria Lorenza Longo nella prima metà del Cinquecento.

The article sheds light on the dynamics that led to the foundation of a Capuchin monastery named after Santa Prassede in the Diocese of Milan, in 1578. The new monastic community was established with the help of some Barnabite fathers who took under their spiritual care a young woman eager to devote herself to religious life. Cardinal Carlo Borromeo supported and promoted the community by electing it as a symbol of reformed religiosity. The role of some Capuchin nuns from Perugia was invaluable during the initial steps. Over the course of approximately two centuries, Santa Prassede was the expression of a long charismatic process that flourished thanks to the Blessed Maria Lorenza Longo who founded Santa Maria in Gerusalemme monastery in Naples, in the first half of the sixteenth century.

«Seminario di virtù, una fucina di vero foco d'amor di Dio, un ritratto di perfetta povertà, un esercizio di continue orazioni, quali alla città sarebbero state fortezza et sicurezza maggiore per difenderla dai nemici e preservarla dai pericoli, che qualsivoglia altra fortezza e diligenza umana»[1]. Queste furono le parole pronunciate da san Carlo Borromeo, nel tempo della vestizione del primo gruppo di religiose cappuccine che si riunì a Milano nel 1576. Ripercorrere velocemente le tappe relative alla nascita di questo ordine consente di gettar

[1] Archivio Storico della Diocesi di Milano (ASDMi), sez. XII, *Ordini e Congregazione Religiose*, vol. 114, c. 10.

luce sulle dinamiche che portarono all'introduzione di una prima comunità nella città di Milano.

Le monache cappuccine, intese non come un ordine autonomo, ma come una fondazione riformatrice dell'ordine di santa Chiara, legata alla riforma dei cappuccini, vennero riconosciute con *motu proprio* di papa Paolo III nel 1538. Il papa approvava la creazione del monastero di Santa Maria in Gerusalemme in Napoli del 1535, voluto da Maria Lorenza Longo verso il tramonto di una lunga vita dedicata alla cura degli altri. La comunità seguiva la regola di santa Chiara e le costituzioni di santa Coletta[2]. Fu il punto di partenza di una nuova istituzione di vita consacrata nella chiesa che lentamente si configurò come ordine delle clarisse cappuccine. Ispirandosi alla realtà napoletana, sia con riferimento diretto sia indiretto, molte comunità votate a una rigorosa vita contemplativa si formarono nell'arco di pochi decenni in Italia e poi nel mondo[3].

La prima filiazione prese avvio a Perugia. I recenti studi riportano che un monastero intitolato a santa Chiara fu promosso da Giulia del Monte, sorella di papa Giulio III e che la creazione di questa nuova istituzione religiosa fu approvata nel 1553 e fondata nel 1556. Fu sottoposta all'assistenza spirituale dei cappuccini e amministrativa della confraternita della Giustizia. Per interesse di quest'ultima pare ci fu la richiesta dell'aiuto di due suore istitutrici provenienti dalla casa di Napoli o quanto meno l'invio di alcuni testi della regola e delle costituzioni.

Tuttavia, grazie alle informazioni contenute in una cronaca redatta dal sacerdote oratoriano Carlo Baglioni si apprende che il processo di realizzazione di questa casa cappuccina fu complesso e merita di un commento più approfondito[4]. Le vi-

[2] Cfr. A. Blasucci, *Coletta Boylet (o da Corbie)*, voce in DIP, *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, Edizioni Paoline, 1975, vol. II, coll. 1210-1211.

[3] F. da Mareto, *Le cappuccine nel mondo (1538-1969). Cenni storici e bibliografici*, Parma, Libreria Francescana, 1970; L.A. Gonzalez, *Maria Longo e la diffusione delle clarisse cappuccine*, in *Maria Lorenza Longo. Una donna e tanti carismi,* a cura di E. Sánchez García - C. Antonino (capp.), Atti del convegno internazionale, Napoli, 22-23 ottobre 2021, Napoli, Tullio Pironti, 2023, pp. 254-257.

[4] Il racconto della fondazione del monastero di Santa Chiara e suggestive descrizioni riguardanti questa casa si trovano in un manoscritto composto nel XVIII secolo da Carlo Baglioni, sacerdote dell'oratorio di San Filippo Neri. Si veda Biblioteca Augusta Perugia, C. Baglioni, *Memorie serafiche appartenenti al venerabile monastero di S. Chiara, detto delle Cappuccine di Porta S. Susanna*, Ms. 1385. Sul ruolo di Baglioni e di esemplari donne perugine si veda F. Guiducci - C. Marinelli, *"Madri, sorelle e figlie in Christo carissime". Vite di donne a Perugia in età moderna*, Perugia, Morlacchi Editore, 2019; inoltre per un panorama generale R. Chiacchella, *La rete della solidarietà sociale e gli insediamenti religiosi nell'età della Controriforma*, in *Istituti di*

cende relative alla creazione di questa comunità perugina ci consentono di trovare similitudini con gli avvenimenti che portarono alla fondazione di Santa Prassede e di ravvedere dinamiche e modalità che vennero mutuate successivamente anche in altre realtà. Una giovane donna di nome Giovanna Angeletti, già dedita a una vita molto austera, aveva incominciato a seguire il domenicano Domenico Baglioni che presso la chiesa di San Domenico seguiva spiritualmente molte donne. Giovanna sotto la sua guida aveva radunato come "una novella orsola" vergini che per amor di Dio maceravano le loro carni tenere e delicate con digiuni e discipline asprissime. I padri domenicani avevano concesso loro una stanza per esercitarsi in atti di mortificazione e penitenza. Giovanna si accostava con assiduità ai sacramenti e aveva maturato l'idea di dedicarsi alla vita religiosa, ma lei e le sue compagne erano povere e non avevano possibilità di ricevere una dote. Fu provvidenziale l'incontro con due gentildonne molto pie, Giovanna Perigli e Filena Cantucci che le condussero da fra Egidio da Turri di Todi che era guardiano del monastero dei cappuccini del monte Malbe che le spronò a rinnovare lo spirito di santa Chiara d'Assisi in Perugia, abbracciando la prima regola. Tornate in città si appellarono all'intercessione del vescovo Fulvio della Corgna (1551) che le accolse con paterna clemenza, le esaminò a una a una, ritrovando tanto fervore. Le raccomandò quindi alla confraternita della Giustizia perché raccogliessero delle elemosine per la fondazione. La confraternita della Giustizia, sotto la protezione di sant'Andrea, situata in Porta Susanna dal 1373 si prodigava per la cura dei carcerati e per i miseri che erano stati condannati a morte. I confratelli ottennero nel 1553 di poter dar loro delle case, grazie all'aiuto del nuovo vescovo Ippolito della Corgna, cugino del precedente. Nello stesso anno il pontefice approvò la fondazione di un monastero dedito alla regola di santa Chiara. L'8 giugno 1556 ricevettero vestizione venti cappuccine che costituirono la prima comunità. Purtroppo, il destino di Giovanna Angeletti non fu fortunato, la donna, destinata a essere la prima badessa, morì pochi giorni prima. Il suo posto fu affidato a una nobile, Agata Alfani, dell'età di 60 anni e da poco rimasta vedova. Le monache sin da subito osservarono povertà estrema e asprissime penitenze, mortificandosi con digiuni, catene e cilici. «Intanto il nemico infernale si sfogò di impedire la perseveranza delle devote vergini con incessanti tentazioni e disturbi. Si provava di distrarle con apparizioni orribili, di disturbarle con strepiti di giorno e di notte, ora in forma umana di uomo o di donna di vari

assistenza e servizi sociali a Perugia dal Medioevo ai nostri giorni, Perugia, Provincia di Perugia, 1999, pp. 73-84.

stati, ora in forma di bambino candido e delicato, ora in forma di fanciullo nero e di brunissimo aspetto. In tanti travagli non furono mai abbandonate da Dio e dagli uomini» anzi l'opinione in città era che il monastero fosse «una forte Rocca per difendere da ogni sinistro avvenimento e un certo rifugio a cui ricorrere in ogni occorrenza». Lo stesso concetto verrà espresso da Carlo Borromeo al tempo della fondazione del monastero di Santa Prassede. Il cardinale Della Corgna aveva ordinato al padre cappuccino Egidio da Turri che aggiornasse per la comunità la regola di santa Chiara con alcune appendici pensate per loro. Papa Paolo IV stabilì poi che non fossero necessarie nuove costituzioni e che seguissero la regola di santa Chiara con gli aggiornamenti della beata Coletta e incaricò frate Matteo da Fiesole domenicano, Inquisitore generale del Sant'Uffizio a Perugia di istruire le nuove religiose[5].

Le memorie di Baglioni raccontano inoltre che la reputazione delle monache di Perugia era circolata ed era giunta voce all'arcivescovo teatino di Napoli il cardinale Paolo d'Arezzo, discepolo di san Gaetano e compagno del beato Andrea Avellino che richiese una copia all'arcivescovo Della Corgna delle costituzioni perugine per «confrontarle e per dar miglior forma» a quelle del monastero napoletano fondato da Maria Lorenza Longo. Testimonianza della quale al momento non si rinviene altro riscontro documentario[6].

La comunità crebbe in fretta e si consolidò nel tempo e numerose furono le consorelle inviate a promuovere la diffusione di questo stile di vita in altre città della penisola. Da Perugia partirono suore fondatrici per otto nuove istituzioni, questo agevolato dal fatto che la comunità si fosse organizzata sul modello napoletano, solidamente codificato e facilmente replicabile[7]. Nel XVI secolo seguirono anche formazioni indipendenti, così che nel 1559 a Gubbio un gruppo di donne decise di fare vita comune su modello dei cappuccini e circa dieci anni dopo ottenne autorizzazione papale. La casa di Brindisi prese vita nel 1571. A Roma invece la promotrice di una comunità cappuccina fu un'altra giovane nobildonna, Giovanna D'Aragona, madre di Marcantonio Colonna e cognata di Vittoria Colonna, amica di Lorenza Longo, che nel 1574 fondò il monastero del

[5] Si veda C. Baglioni, *Memorie serafiche*, cit., cc. 91-114.

[6] Ivi, c. 159.

[7] Da Perugia partirono suore fondatrici per Milano, Recanati, Santa Maria delle orfanelle nella stessa città di Perugia, Sansepolcro, Cesena, Fabriano, Città di Castello e Firenze. Cfr. R. Lupoli, *Dal grido degli ultimi al silenzio di Dio*, Napoli, Colonnese Editore, 2021, p. 202; A. Valerio, *Un tantillo di fe' mi ha salvata! Maria Lorenza Longo. Fondatrice dell'ospedale degli incurabili e delle monache cappuccine*, Milano, Edizioni Paoline, 2023.

Corpus Christi, anche in questo caso determinante fu l'aiuto di una confraternita, quella del Santissimo Crocefisso. Nel 1576 quattro monache napoletane furono inviate per istruire questa nuova comunità e guidarla. A loro furono affidati i ruoli chiave per poterla correttamente istruire. L'anno successivo anche a Genova sorse un gruppo spontaneo di donne che si riunì all'insegna del modello di vita contemplativa rigorosa e nel 1578 anche a Milano grazie all'intervento di Carlo Borromeo nacque una prima comunità cappuccina[8].

Erano fondazioni che rispondevano al desiderio di alcune donne sia nobili sia di semplice condizione di riunirsi e seguire una vita contemplativa, le quali caldeggiate dai loro direttori spirituali e a volte anche grazie all'aiuto di confraternite religiose, nonché sottoposte alla giurisdizione arcivescovile riuscirono a realizzare questi loro progetti.

La prima fondazione di un monastero di cappuccine a Milano avvenne per la volontà di una giovane donna, così come a Perugia, che si chiamava Marta Piantanida[9], la quale aveva cercato riparo nella preghiera per dimenticare una violenta esperienza matrimoniale. Durante un periodo, in cui ella già frequentava una casa che forniva assistenza morale materiale a donne pericolanti o malmaritate, il marito aveva cercato di ucciderla aggredendola con un coltello; pertanto, ella aveva chiesto riparo a una cugina di Carlo Borromeo presso la quale lavorava in qualità di domestica sua sorella Margherita Piantanida[10]. A partire dal 1570, dimorando nell'abitazione della nobildonna, aveva incominciato a frequentare la vicina chiesa di San Barnaba, gestita dai padri barnabiti, ai quali decise di affidarsi in cerca di sostegno spirituale. Marta Piantanida aveva stretto un forte legame con il padre don Pietro Maria Michieli, del quale si diceva avesse scelto

[8] Ivi, pp. 202-206.

[9] Sulla fondazione di Santa Prassede si hanno a disposizione numerose testimonianze. Fonte diretta è la memoria manoscritta del protonotario apostolico Ermes Cattaneo, che narra le vicende che precedettero la fondazione della casa e ricostruisce poi nel tempo la storia del monastero sino al 1663. Si veda *Da chi et come ebbe principio il Monastero delle Madri Capucine di Santa Prassede nella città di Milano*, ASDMi, Sez. XII, vol. 116. Nelle memorie del barnabita Francesco Luigi Barelli, vengono ricordati ed enfatizzati i ruoli dei padri barnabiti che hanno prestato cura spirituale a Marta Piantanida prima della fondazione. Si veda F.L. Barelli, *Memorie dell'origine, fondazione e avanzamenti, successi ed uomini illustri in lettere e in santità della Congregazione de' chierici regolari di S. Paolo, chiamati volgarmente barnabiti*, Bologna, Costantino Pisarri, 1703.

[10] Cfr. F. Terraccia, *Le cappuccine di Santa Prassede. Marta Piantanida e le sue sorelle*, in *Religione, cerimoniale e società nelle terre milanesi in età moderna*, a cura di F. Pagani - C.A. Pisoni - D. Zardin, Germignaga, Magazzeno Storico Verbanese, 2018, p. 79.

l'abito chiericale, deposta la toga senatoria della Repubblica di Venezia. Successivamente alla morte di questi, avvenuta nel 1573, confidò nell'aiuto del confratello barnabita – Giacomo Maria Berna – il quale avendo scorto nello spirito della donna un prezioso seme da poter coltivare, aveva, secondo quanto le memorie barnabite[11] orgogliosamente sottolineano, cercato di incoraggiarla a portare a compimento la fondazione di un monastero ispirato alla prima regola di santa Chiara per accettare giovani senza dote che non avrebbero potuto votarsi alla scelta monastica in altro luogo a causa delle mancate disponibilità economiche. Noto era che nei monasteri di altri ordini era obbligatorio il versamento di una dote. Obbligo reiterato durante il periodo di rinnovamento che prese avvio alla conclusione del concilio di Trento e codificato nelle regole per le religiose fatte pubblicare da Carlo Borromeo per la diocesi di Milano[12]. Si desiderava realizzare un monastero dedito alla totale povertà e all'asprezza di vita.

Incoraggiata da padre Berna nel 1574 Marta decise di vivere con alcune consorelle un breve periodo di convivenza su modello delle orsoline, aiutando i bisognosi, con l'idea di votarsi in seguito al servizio di Dio vivendo ritirate dal mondo. Carlo Borromeo venuto a conoscenza che queste donne, sostenute dalla cura dei sacerdoti presso la chiesa di San Barnaba si erano risolte a condurre l'isolamento claustrale[13], nel 1575 chiese a Marta Piantanida di scegliere e radunare

[11] "*Le Buone serve del Signore del serafico istituto di S. Chiara devono il principio e l'educazione loro alla diligenza dei Barnabiti che somministrarono loro il latte della religiosa pieta e partorirono secondo lo spirito quella madre suor Paola, al secolo Marta Piantanida, che esse riconoscono per fondatrice*", in F.L. Barelli, *Memorie dell'origine,* cit., p. 602; Borromeo si era rivolto ai barnabiti colpito dalla saggia direzione delle monache angeliche del monastero di San Paolo per poter avere aiuto per restaurare la disciplina anche di altri monasteri milanesi. Il padre Paolo Maria Omodei e il padre Gian Pietro Besozzi per alcuni anni furono direttori spirituali delle cappuccine di S. Prassede. Padre Besozzi era stato mandato in qualità di visitatore a controllare alcuni monasteri della diocesi quali il monastero delle benedettine di Lambrugo. Al padre Besozzi si aggiunsero altri religiosi incaricati della riforma dei monasteri, tra i quali Giacomo Maria Berna, Padre Omodei, Timotei Facciardi e Gregorio Asinari, incaricati direttamente dal Borromeo. I. Gobio, *Vita di P. Pietro Maria Michiel e Cenni intorno al Padre Basilio Bonfanti, chierici regolari barnabiti*, Milano, Tip. Boniardi-Pogliani di E. Besozzi, 1859.

[12] *Regole appartenenti alle Monache cavate da i concilii provinciali di Milano. Fatte volgari e ridotte in un corpo, sotto i titoli del primo, di commissione dell'Illustrissimo e Reverendissimo Monsignor il Cardinale di Santa Prassede arcivescovo*, in A. Ratti, *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, Milano, Ex typographia pontificia Sancti Iosephi, 1892, coll. 320-376.

[13] Si veda C. Bascapè, *Vita e opere di Carlo, arcivescovo di Milano, cardinale di Santa Prassede*, Milano, Veneranda Fabbrica del Duomo, 1592, ristampa 1983; G.P. Giussano, *Vita di S. Carlo Borromeo. Prete cardinale del titolo di S. Prassede, arcivescovo di Milano*, Roma, Stamperia della

alcune ragazze ben istruite e ammaestrate affinché potessero entrare a far parte di una futura comunità monastica in senso pieno sottoposte alla prima regola di santa Chiara su modello delle comunità cappuccine che erano sorte in alcune città italiane spinte dall'esempio appunto della madre Lorenza Longo.

Nel corso dell'anno successivo (1576), padre Berna purtroppo morì prematuramente per aver contratto la peste aiutando gli ammalati nel lazzaretto. Nel contempo il Borromeo stava cercando di ottenere sostegno da Roma per realizzare la creazione di una nuova istituzione monastica, aveva richiesto di poter visionare anche le costituzioni del monastero romano del Corpus Christi. Grazie all'aiuto dell'amico cardinale Francesco Alciati[14] le giovani donne ricevettero in dono due case con giardino che confinavano con il luogo nel quale avevano trovato dimora provvisoria. Alciati aveva ricevuto in eredità la proprietà in questione dal lascito di una nobile benefattrice milanese, tal Sidonia Robecca che aveva espresso la volontà che fosse utilizzata per la realizzazione di un luogo per giovani vergini senza dote[15].

Nel 1578 la Santa Sede approvò la fondazione[16] sottoposta alla completa giurisdizione arcivescovile e non a quella dei regolari e la vincolò al rispetto del rito romano come per le altre fondazioni già esistenti, nonostante negli altri monasteri femminili della città si rispettasse il rito ambrosiano in vigore sul territorio della diocesi[17]. Carlo Borromeo nel benedire la prima pietra aveva deciso che la casa prendesse il nome di Santa Prassede, non solo in quanto ricordo al suo titolo cardinalizio, ma anche per la singolare devozione che egli aveva per la santa vergine romana, volendo quindi suggerire loro di ispirarsi alla santa protettrice.

Camera apostolica, 1610, p. 354; A. Sala, *Biografia di San Carlo Borromeo*, Milano, Tip. Boniardi-Pogliani di E. Besozzi, 1858, p. 256. Sala sottolinea che la fondazione del monastero di santa Prassede compiutasi per opera di san Carlo ebbe la sua origine dai barnabiti i quali per lunghi anni erano stati direttori di spirito e consiglieri di Marta Piantanida. Sottolinea anche che padre Gio. Antonio Gabuzio, tra i padri e storici della congregazione scrisse di santa Prassede.

[14] Il cardinal Francesco Alciati era stato professore di Carlo Borromeo all'Università di Pavia, si veda A. Borromeo, *San Carlo Borromeo arcivescovo di Milano e la Curia romana*, in *San Carlo e il suo tempo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1986, pp. 315; N. Raponi, voce *Francesco Alciati*, in DBI, vol. 31, 1985, *ad vocem*.

[15] Si veda F. Terraccia, *Le cappuccine di S. Prassede*, cit., pp. 81-82.

[16] Il giorno 24 dicembre 1578 il cardinale di santa Prassede Carlo Borromeo arcivescovo di Milano e delegato apostolico eresse il monastero delle monache cappuccine di santa Prassede secondo la prima regola di santa Chiara, con strumento rogato da Luigi Sanpietro cancelliere arcivescovile.

[17] ASDMi, sez. XII, vol. 116, c. 42.

La nuova comunità di rigida clausura scelse di fondarsi su un regime di povertà assoluta che non prevedeva nemmeno la proprietà comunitaria, grazie alla quale si sostentavano i monasteri di altro ordine. Alle giovani non era richiesto il versamento della dote. Venne scelto un confessore per l'assistenza spirituale e nominati alcuni fratelli cercanti con il compito di raccogliere le elemosine necessarie per il loro sostentamento.

Borromeo, voleva che Marta fosse aiutata da persone pratiche della regola di santa Chiara, quindi aveva chiesto a Giovanni Francesco Bossi[18], vescovo di Perugia che potessero essere inviate delle donne monacate presso la casa delle cappuccine di Santa Chiara. Il 7 ottobre 1578 arrivarono a Milano suor Eufrosina de Ughi[19], suor Cristina sua sorella, figlie di Francesco Ughi di nobile famiglia perugina, suor Gerolama de Bartoli e suor Gabriella. Giunsero a Milano e «furono accolte da S. Carlo, da Marta e dalle compagne con sommo gradimento ed

[18] Il cardinal Francesco Bossi apparteneva ad una nobile famiglia milanese, fece studi giuridici e apparteneva al Collegio dei Giureconsulti dello Stato di Milano. Fu nominato da papa Pio IV avvocato concistoriale e nel 1563 con Borromeo, al quale lo legava un rapporto di amicizia si oppose all'introduzione dell'Inquisizione spagnola nello stato di Milano. A Roma si legò al mistico senese Bonsignore Cacciaguerra e mantenne sempre stretti contatti con i padri barnabiti, che ruolo determinante ebbero nel condurre Marta Piantanida ad abbracciare la vita religiosa. Nel 1567 fu vicario di Carlo Borromeo per la basilica di Santa Maria Maggiore; all'influsso del Borromeo probabilmente si deve la decisione di intraprendere la carriera ecclesiastica. Nel 1568 ricevette il suddiaconato e nominato vescovo di Gravina. Coprì il soglio episcopale in Perugia dal 20 giugno 1574. Influenzato dall' amicizia con Borromeo e dal legame con Paleotti a Bologna, si contraddistinse per rigore e zelo pastorale e per aver portato in Umbria l'eco della pastoralità sancita dal concilio di Trento e impersonata dal Borromeo. Sempre stretto fu il rapporto con quest'ultimo che lo chiamò a condurre visite apostoliche in alcune diocesi d'Italia, tra cui Grosseto, Siena, Genova, Lodi. Gli fu poi assegnata per volere del Borromeo la diocesi di Novara nel 1579. Si veda A. Prosperi, *Francesco Bossi*, in DBI, vol. 13, 1971, *ad vocem*; R. Chiacchella, *Il tipo ideale di vescovo e l'applicazione del modello nelle chiese locali. Carlo Borromeo e la sua influenza nella Diocesi di Perugia*, in C. Marcora, *San Carlo Borromeo in Italia*, Brindisi, Amici della A. De Leo, 1986, pp. 90-92.

[19] Baglioni ricorda che Eufrosina era stata accolta nel monastero di Sant'Antonio da Padova di terziarie francescane, ma avendo poi sentito parlare delle monache cappuccine, ottenne di poter entrare nella comunità di santa Chiara e fece vestizione nel 1556 con le giovani che costituirono la prima comunità. Fu monaca di grande spirito, prudenza ed osservanza regolare e fu badessa, per questo fu scelta per recarsi a Milano. Anche Cristina fece vestizione insieme alla sorella. A Milano fu vicaria e tornata a Perugia nel 1591 dopo la morte di suor Eufrosina fu eletta badessa. Il ricordo testimonia che parlava sempre di Dio e sembrava quasi sempre estatica «con la mente più in cielo che in terra». Soffrì con infinita pazienza di una enorme infermità e morì nel 1608. C. Baglioni, *Memorie serafiche*, cc. 113-114.

applauso di tutta quella gran città»[20]. A suor Eufrosina fu affidato il ruolo di badessa, a suor Cristina vicaria, a suor Gerolama maestra. Suor Gabriella conversa, fu posta al controllo della porta. La domenica in Albis dell'anno 1579, ossia il 26 aprile del 1579, Borromeo vestì le prime 19 religiose, che l'anno successivo fecero poi professione monastica[21].

Marta Piantanida, però non poté vestire l'abito con le sue compagne perché era ancora legata da un vincolo matrimoniale mai sciolto. Come già ricordato in precedenza a causa delle violenze subite era fuggita da casa e si era rifugiata presso la famiglia Borromeo. Il marito era stato costretto a lasciare la città e di lui si erano perse le tracce. Papa Gregorio XIII le aveva concesso la licenza di poter vivere nella comunità cappuccina da lei voluta senza poter fare professione. Marta si era adoperata con tenacia per poter dimostrare l'invalidità del suo matrimonio, senza successo e solo nel 1594, con la certificazione dell'avvenuto decesso del marito e finalmente libera, era stata in grado di vestire l'abito religioso. Scelse di chiamarsi suor Paola e visse nel monastero di santa Prassede per trent'anni anni, con «tanta umiltà e tanta edificazione che molte vergini nobili mosse dalla fama di santità che correva di questa monaca e dell'osservanza perfetta che manteneva nel suo monastero si risolsero di farsi cappuccine». Il suo esempio e i suoi insegnamenti segnarono la comunità cappuccina nel corso

[20] Cfr. ivi, c. 166.

[21] Le 19 donne che diedero vita al primo nucleo della nuova comunità cappuccina furono 1) Margherita Piantanida (sorella di Marta), suor Eufemia, di anni 29, visse in monastero 10 anni; 2) Caterina Parma, suor Agnese, di anni 40, visse in monastero 23 anni; 3) Angela Lattuada, suor Elisabetta, di anni 35, visse in monastero 40 anni; 4) Marta Castoldi, suor Marcellina, di anni 18, visse in monastero 9 anni; 5) Barbara Landriani, suor Angelica, di anni 22, visse in monastero 42 anni; 6) Giulia Ciniselli, suor Maddalena, di anni 31, visse in monastero 42 anni; 7) Barbara Ferrari, suor Anna, di anni 22; visse in monastero 48 anni; 8) Clara Saracchi, suor Prudenziana, di anni 35, visse in monastero 39 anni; 9) Caterina Monza, suor Perpetua, di anni 19, visse in monastero 20 anni; 10) Lucia Croce, suor Eufrosia, di anni 28, visse in monastero 17 anni; 11) Valeria Alchieri, suor Serafina, di anni 23, visse in monastero 28 anni; 12) Cecilia Carnelli, suor Prassede, di anni 25, visse in monastero 39 anni; 13) Francesca Fornasari, suor Tecla, di anni 27, visse in monastero 48 anni; 14) Giulia Piacenza, suor Giustina, di anni 29, visse in monastero 35 anni; 15) Cornelia Robiani, suor Monica, di anni 19, visse in monastero 59 anni; 16) Lucia Boscani, suor Beatrice, di anni 18, visse in monastero 50 anni; 17) Giovanna Brambilla, suor Orsola, la quale non proseguì nella religione e si accasò. Tutte queste monache furono coriste e velate, fecero inoltre professione tre converse, quindi 18) Caterina Basilei, suor Anastasia, di anni 27, visse in religione 24 anni; 19) suor Caterina Oggioni, suor Emerenziana, di anni 29, visse in monastero 53 anni. Cfr., ASDMi, sez. XII, vol, 114, cc. 15-17.

dei secoli. Marta Piantanida morì il 2 aprile 1624, giorno di san Francesco di Paola, all'età di 77 anni[22].

Le monache di Perugia avevano introdotto dei precetti per addestrare la comunità all'osservanza secondo il loro modello, portando le loro costituzioni[23]. In Santa Prassede circolavano anche carte che rimandavano alla comunità napoletana, avvalorate tra l'altro dal reperimento di un incartamento dal titolo *Ordinazione della fondatrice del monastero di S. Maria ad Hierusele in Napoli*[24]. Si introdussero però alcune differenze, tra le quali il divieto totale di parlare con i secolari alle grate e alla ruota della porta, tranne che per le monache incaricate dell'ufficio di abbadessa, vicaria e tornara, anche se la regola di santa Chiara non lo proibiva. L'intenzione del Borromeo e di Marta Piantanida era che nel monastero si osservasse la regola che san Francesco aveva dato a santa Chiara, quella accordata da papa Innocenzo IV nel 1253, senza godere dei privilegi introdotti da alcuni pontefici e dalla riforma della beata Coletta che invece le monache del monastero originario napoletano avevano accolto. Borromeo stabilì che le monache non fossero coinvolte in alcun esercizio temporale, ma dovessero totalmente dedicarsi a Dio[25].

Una particolarità del monastero di santa Prassede era anche che non vi era la distinzione tra coriste e converse come previsto in tutti gli altri monasteri di clausura pertanto erano tutte ammesse al coro e soprattutto non c'era distinzione di sangue, nobiltà, età o altre differenze eccettuata la fatica o l'infermità che potessero esentarle dal lavoro richiesto all'interno della comunità.

Al reperimento del denaro per il mantenimento della comunità e per la costruzione e la cura degli edifici monastici furono preposti degli uomini notabili[26] che si avvalevano dell'utilizzo di elemosine, di donazioni, di legati e di rendite ricavate da investiture livellarie di terreni. Pratiche che in monasteri di altri ordini erano gestite direttamente dalle monache. Di fatto erano riuscite a completare la costruzione della casa grazie a donativi e legati testamentari.

Il ruolo dei barnabiti fu determinante per la fondazione ma dopo l'erezione del monastero non assunsero la cura spirituale. Come Ermes Cattaneo descriveva nel suo memoriale:

[22] ASDMI, sez. XII, vol. 116, cc.1 2-17.
[23] ASDMI, sez. XII, vol. 114, c. 12.
[24] ASDMI, sez. XII, vol. 121, cc. 28-34.
[25] ASDMi, sez. XII, vol. 116, cc. 15-18.
[26] Ivi, cc. 19- 20.

> Il bene e profitto spirituale di un'anima non vi è dubbio che il più delle volte dipende dal padre confessore, che la guida con l'esempio e santi documenti. Da lui è coltivata, a guisa d'arbore in feconda terra piantato. Ogni giorno più cresce e si dilata nello spirito, ma se la guida ha bisogno anch'essa di chi l'ammaestri e l'illumini l'intelletto per conoscere le cose di Dio, avverrà senza dubbio quello che per proverbio si dice avvenire ad un cieco che conduce l'altro e ambiduoi cascano nella fossa della tepidezza, ne ponni sollevarsi in alcuna vera cognitione celeste. Et se nelli altri monasterii fa bisogno di un padre confessore bono e dotto, nel monastero di S. Prassede più che in ogni altro e di necessità che esso sii bene ammaestrato et in dotrina et in spirito[27].

Le monache di Santa Prassede destinate alla realizzazione di un grande edificio spirituale non avevano bisogno solo di un padre buono e dotto, per loro si doveva trovare qualcuno ben ammaestrato in dottrina e spirito; pertanto, nei primi anni dopo la fondazione san Carlo scelse come confessore delle cappuccine monsignor Ludovico Moneta, il quale era anche vicario moniale, uomo dotato di singolari qualità, di ottimi costumi, di vita esemplarissima, il quale venne poi sostituito da Carlo Bascapè[28], figura insigne, che divenne poi vescovo di Novara e fu biografo di san Carlo. La cura in seguito fu affidata temporaneamente ad alcuni padri oblati.

Quando Marta Piantanida si recò a Roma in uno dei tanti tentativi che fece

[27] Ivi, c. 43r. Il rapporto tra le monache e i padri confessori è stato ampiamento indagato, solo per citare alcuni titoli: D. Zardin, *Donna e religiosa di rara eccellenza*, Firenze, Olschki, 1992; *Donna, disciplina e creanza cristiana*, a cura di G. Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996; A. Malena - D. Solfaroli Camillocci, *La direzione spirituale delle donne in età moderna: percorsi della ricerca contemporanea*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 24, 1998, pp. 439-460; M. Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Riforma e della controriforma*, Bologna, il Mulino, 2004; *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, a cura di G. Pomata - G. Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; C. Di Filippo, *Le donne nella chiesa borromaica*, in «Studia Borromaica, Saggi e documenti di storia civile e religiosa della prima età moderna», 20, 2006, pp. 155-184; S. Evangelisti, *Storia delle monache*, Bologna, il Mulino, 2007; E. Novi Chavarria, *Sacro, pubblico e privato. Donne nei secoli XV-XVIII,* Napoli, Guida, 2009; A. Lirosi, *Le cronache di Santa Cecilia. Un monastero femminile a Roma in età moderna*, Roma, Viella, 2009; *Scritture carismi istituzioni. Percorsi di vita religiosa in età moderna*, a cura di C. Bianca - A. Scattigno, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018; M. Sanseverino, *Un pericoloso ministero. Confessare le monache nella Napoli della Controriforma (1563-1700)*, Avellino, Terebinto, 2019.

[28] Si veda F. Pagani, *Carlo Borromeo e Carlo Bascapè: un maestro e un discepolo al governo di due Diocesi*, in «Novarien», 44, 2015, pp. 61-70.

di ottenere permesso per la professione, chiese che la comunità potesse essere affidata alla cura di padri confessori cappuccini perché a suo dire, «essendo ancora una novella pianta aveva bisogno di imparare la pratica del modo del vivere capucinesco». Il pontefice accordò la cura dei cappuccini nel 1588 che perdurò sino al 1591 e portarono molte riforme: tra cui introdussero una continua quaresima, fecero apportare modifiche al loro abito sostituendo il mantello che indossavano con una piccola mantellina. A loro, sotto l'episcopato di Federico Borromeo successe monsignor Maggiolino, anch'egli vicario moniale. Monsignor Cattaneo nelle sue memorie lo descrisse quale nobile, ricco di beni e fortuna, teneva a servizio quattro persone e portava una veste con strascico posteriore. Era molto affezionato alle madri e il legame era reciproco. Essendo inoltre protettore del monastero si occupava anche delle cose temporali, non solo di quelle spirituali. Discutendo un giorno con la madre Gerolama, una delle quattro monache cappuccine venute da Perugia che ricoprì anche il ruolo di badessa, riguardo allo sprezzo del mondo, fu molto colpito dalle riflessioni della donna e decise anche lui di limitare i suoi privilegi. Licenziò i suoi servitori e ne tenne solo uno, modificò i suoi abiti e tolse lo strascico e ridusse i suoi consumi, tanto che spesso quando i massari gli portavano doni in cibo, lui decideva di omaggiarli alle madri cappuccine[29].

Questo a sottolineare che le madri con il loro buon esempio influenzavano anche i comportamenti dei loro direttori spirituali, il loro buon spirito era contagioso.

A monsignor Maggiolino si deve anche il riconoscimento di aver raccolto e fatto stampare nel 1605 la prime regole per le cappuccine[30]. L'analisi di queste carte consente di delineare in maniera più circoscritta il modello che si voleva perseguire, il quale riprendeva la regola originale di santa Chiara e la integrava con i precetti specifici che si voleva venissero rispettati in santa Prassede.

Il regime di vita imposto sin dagli inizi a queste donne era decisamente restrittivo, erano sottoposte a discipline molto aspre, estenuate dai continui digiuni e dalla pratica di una dieta quaresimale perenne. Anche il riposo era critico perché si coricavano su nude tavole. Praticavano orazione assidua di giorno e di

[29] Monsignor Maggiolino ricoprì l'incarico di vicario moniale della Diocesi dal 1599 al 1601 e nel 1594 era stato nominato confessore del monastero di Santa Prassede. ASDMi, sez. XII, vol. 116, cc. 45-46.

[30] ASDMi, sez. XII, vol. 118.

notte. Con alternanza costante le religiose inoltre vegliavano il Santissimo Sacramento che stava perennemente esposto scoperto nella chiesa interiore, in virtù di una eccezionale approvazione arcivescovile. Le regole sinodali, infatti, prevedevano che il Santissimo Sacramento stesse nella chiesa pubblica e non nel coro conventuale. Le norme da rispettarsi che per lungo tempo si erano tramandate grazie ad annotazioni manoscritte, ora venivano codificate e rese fruibili[31].

Le cronache restituiscono il racconto di un accadimento particolare che illustra e ci restituisce descrizione della necessità di gestire alcune difficoltà ingenerate dalla conduzione di un regime di vita così severo. Le monache indebolite dalla scarsità di cibo non avevano la forza di raccogliere l'acqua dai pozzi per lavare i panni. Borromeo attraverso i deputati fece chiedere al governatore Gio. Fernandez contestabile di Castiglia che governava la città e lo stato di Milano di concedere loro la possibilità di ricavare un'oncia d'acqua al giorno direttamente dal Naviglio che scorreva oltre le mura del monastero[32]. I padri minori osservanti di Santa Maria della Pace, che vivevano nelle vicinanze, si offrirono di aiutare le religiose, ma la questione non si risolse e perdurò anche negli anni successivi alla morte di Borromeo perché l'acqua fornita era sufficiente a poter innaffiare il giardino, ma non bastava per lavare i panni; quindi, i deputati preposti alla cura della casa si appellarono nuovamente al governatore e anche a Filippo II re di Spagna per poter trovare una soluzione. Il re in persona, informato della bontà di vita di queste serve di Dio e del rigore del loro comportamento, intervenne presso il magistrato straordinario affinché si regolamentasse la questione dell'acqua. Grazie all'aiuto di Giovanni Battista Borromeo, parente del santo, protettore e benefattore della casa e inoltre padre della professa suor Elena Borromeo[33], si

[31] ASDMi, sez. XII, vol. 113, cc. 1-13; vol. 121, cc. 28-61.

[32] Ermes Cattaneo nella sua memoria descriveva l'aerea sul quale sorgeva il monastero di Santa Prassede: «Il venerabile monastero delle madri cappuccine di Santa Prassede in Milano è fabbricato nella deliziosa porta, che a distinzione delle altre, si addimanda Porta Tosa. In questa porta tra il canale del Naviglio, il quale circonda il centro della città e li bastioni, che d'intorno intorno tutta la cingono, si veda certa strada spaziosa, et molto riguardevole per li nobili edificij che a man dritta s'inalzano e per un rivo d'acqua, che a man sinistra corre tutto coperto di ameni arbori», ASDMi, vol. 116, c. 2.

[33] Elena Borromeo, al secolo Corona era figlia di Giovan Battista. Aveva fatto vestizione nel 1584 a 18 anni ed era morta per grave infermità quattro anni dopo. Ebbe un'infermità corporale grave accompagnata da atroci dolori. Morì con gli occhi aperti e le religiose non riuscivano a chiuderli, pare pertanto che solo all'esortazione della badessa che imponendole le mani sugli occhi disse «figliola si come foste in vita sempre obbediente, ancora adesso vi comando che chiu-

studiò il modo di collocare un cavo sotterraneo che faceva confluire l'acqua dal Naviglio al centro del chiostro e all'interno di una macchina quadrata costruita a pietre vive, dalla quale l'acqua veniva incanalata e direzionata verso la lavanderia. Questo particolare episodio aiuta a capire la perplessità espressa da parte di molti cittadini che ritenevano poco probabile che giovani "donne delicate" potessero esercitare e rispettare una tale severità di vita. Ma la "Divina Maestà" favorì talmente queste religiose che la comunità crebbe velocemente in numero. Borromeo pose addirittura un vincolo di presenza di 50 religiose, ma le richieste erano ben superiori e ci furono periodi in cui numerose erano le pratiche inoltrate per ottenere dispensa soprannumeraria; di base si riusciva a entrare nella comunità per sostituzione in caso di morte. La loro reputazione fu costantemente elogiata, erano «di grande esempio in città», tant'è che i cittadini «nel tempo dei maggiori travagli» ricorrevano alle cappuccine con richieste di orazioni e la loro santità di vita era nota anche in altre provincie dello stato[34].

Ad oggi, grazie allo spoglio delle carte preservate e custodite presso l'archivio storico diocesano di Milano è stato possibile conteggiare il numero delle religiose che vissero presso Santa Prassede nei circa due secoli di attività della comunità monastica dal 1579 al 1782. Tale indagine è stata resa possibile grazie alla presenza di registrazioni dettagliate e continue nel tempo, dalla fondazione alla soppressione, delle vestizioni e delle professioni che interessarono 284 donne. A queste informazioni si aggiungono dei preziosi necrologi, memorie in tempo di morte con intento commemorativo[35]. Questi ricordi, a volte sintetizzati in brevi cenni, altre volte contenuti in lunghe descrizioni relative a episodi della vita ed elogi delle virtù delle defunte, consentono di individuare donne dalle biografie singolari che promuovendo virtù e buone azioni contribuirono a creare un lode-

diate gli occhi» il cadavere autonomamente chiuse gli occhi, ASDMi, sez. XII, vol. 112, c. 12; vol. 114, cc. 27-29. Memoria ricordata anche da Baglioni, cfr. C. Baglioni, *Memorie serafiche*, cit., c. 169.

[34] Cfr. F. Terraccia, *Volendo piantare fondamento di fabbrica spirituale la quale resistesse a tutti li soffij de' venti di tentazioni diaboliche: le Cappuccine di Santa Prassede, ritratto di virtù monastica,* in *La virtù tra paideia, politeia ed episteme. Una questione di lungo periodo*, a cura di M. Ferrari - M. Morandi - G. Delogu, Brescia, 2022, p. 370.

[35] A proposito si veda A. Petrucci, *Le scritture ultime: ideologia della morte e strategie dello scrivere nella tradizione occidentale*, Torino, Einaudi, 1995; G. Zarri, *I necrologi nelle comunità monastiche dei secoli XV-XIX. Da memoria liturgica a memoria geografica*, in *Disciplinare la memoria. Strumenti e pratiche nella cultura scritta (sec. XVI-XVIII)*, a cura di M. Guercio - M. Gioia Tavoni - P. Tinti - P. Vecchi Galli, Bologna, Pàtron, 2014, pp. 69-84.

vole edificio spirituale attraverso l'umiltà, l'obbedienza, la devozione continua, la sopportazione delle restrizioni e delle malattie sino al martirio[36].

Queste memorie in tempo di morte comprendono una sezione dedicata alle badesse che si apre con la commemorazione della prima, suor Eufrosina de Ughi, che faceva parte del piccolo gruppo di religiose inviate da Perugia per accompagnare la fondazione di Milano.

Il racconto relativo alle badesse si apriva in questo modo:

> Non si può dubitare, che il sign.r Iddio non assisti con particolare gratia a tutti quelli, li quali governano monasterij, et principalmente di monache, ne quali è cosa miracolosa che vivino insieme e con voluntà concorde tante donne de diversi pareri, di natione, et di linguaggio differente, che in una casa sola dove sorelle maritate con duoi fratelli non potranno aggiustarsi ne vivere insieme; grande providenza et bontà di Nostro Signore, il quale, quanto fragile è più il sesso, tanto più concorre ad aggiutare la Superiora, sopra le cui spalle è appoggiato il governo. Questa verità si conosce, et chiaramente si vede nel governo delle madri cappuccine; chi osservarà li andamenti delle madri Abbadesse dal giorno, che fù fondato il monastero insino al dì d'hoggi, confesserà meco, che Dio sempre è a canto dell'Abbadessa, et li suggerisce il modo di ben governare[37].

[36] Le registrazioni delle vestizioni, delle professioni e dei necrologi si desumono dai tre volumi ASDMi, sez. XII, vol. 112,114, 116. In merito alla promozione di un modello di perfetta vita monastica si veda, *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età pre-industriale*, a cura di S. Boesch-Gajano - L. Sebastiani, L'Aquila-Roma, Japadre, 1984; L. Sebastiani, *Cronaca e agiografia nei monasteri femminili,* in *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, a cura di S. Boesch Gajano, Fasano, Schena, 1989, pp. 240-247; E. Graziosi, *Scrivere in convento: devozione, encomio, persuasione nelle rime delle monache fra Cinque e Seicento,* in *Donna, disciplina e creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, pp. 303-331; *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, a cura di G. Pomata - G. Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; *Donne e fede* a cura di L. Scaraffia - G. Zarri, Bari, Laterza, 1994; Si vedano inoltre le pubblicazioni all'interno della collana "*La memoria restituita*". *Fonti per la storia delle donne*, diretta da M. Caffiero - M.I. Venzo e, in particolare, A. Lirosi, *Le cronache di Santa Cecilia. Un monastero femminile a Roma in età moderna*, Roma, Viella, 2009; *Un monastero di famiglia. Il Diario delle Barberine della SS. Incarnazione (secc. XVII-XVIII),* a cura di V. Abbatelli - A. Lirosi - I. Palombo, Roma, Viella, 2016; T. Plebani, *La scrittura delle donne in Europa. Pratiche quotidiane e ambizioni letterarie (secoli XIII-XIX)*, Roma, Carocci, 2019; E. Rava, *Memorie segrete. Una cronaca seicentesca nel monastero di Santa Rosa da Viterbo,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020; M. Nicoli - F. Cleis, *La Gran Regina del Cielo e le Benedettine di Claro. Genealogia femminile di un Sacro Monte in area alpina nel manoscritto di suor Ippolita Orelli (1697),* Locarno, Armando Dadò Editore, 2021.

[37] ASDMi, sez. XII, vol. 116, c. 54.

Suggestiva l'immagine in cui il monastero viene dipinto come un contesto miracoloso nel quale potessero convivere donne di diversa provenienza, linguaggio, parere, guidate da una madre badessa che grazie ai suggerimenti divini le guidava e le sosteneva.

Di suor Eufrosina de Ughi si legge:

> fù una di quelle monache capuccine, che ad instanza di San Carlo vennero da Peruggia ad instruire, et dar la norma del vivere sotto la prima Regola di Santa Clara alle Capuccine di S.ta Prassede. Questa volendo piantare fondamento di fabrica spirituale, la quale resistesse a tutti li soffij de venti di tentationi diaboliche, et a tutti li colpi delle astutie, che il comun nemico trova per impedire tutte le fabbriche spirituali, pensò di tenere tutte le giovani continuamente occupate, ò far orationi, et altri esercizij spirituali, ò in altre faccende di casa, illuminata da Dio, conobbe che trà le altre cose era di necessità bandire dal monastero l'otio, acciò il Spirito non restasse sopito in esso, ma con le continue occupationi di giorno in giorno più s'accendesse nel servitio di Dio. Ella era religiosa di charità indicibile, amava tanto le sue figlie che se esse havevano travaglij, infirmità et qualche pentimenti, maggior dolore sentiva lei internamente, di quello che sentivano l'istesse, ancorche lei fosse di sangue nobilissima, et di età matura, non disdegnava fare ogni basso, et vile officio per servire alle sue figlie spirituali, non le governava come madre ma le serviva come suddita, il che cagionò tanta riverenza et osservanza nell'animo di ciascheduna, che il suo governo fu felicissimo; li disturbi della fabbrica che s'incominciò, li scommodi che si provano nelli principij d'ogni cosa, la poca pratica, che havevano le giovani dell'osservanza monastica non li fu d'impedimento alcuno, nemeno li rese il governo difficoltoso; con la sua prudenza et humiltà superò ogni sinistro accidente, et hebbe, quanto seppe desiderare, governò nove anni, che si fermò nel monastero, nell'anno 1587 alli 8 d'agosto ritornò con suor Christina sorella carnale a Peruggia nel suo primo monastero. Si sarebbe quinvi voluntieri fermata, ma perché li loro fratelli, quali erano nobilissimi Cavaglieri in Peruggia si dolevano assai, che fossero da loro lontane, fù di necessità consolarli, uscendo elle con le lachrime alli occhi et con mille cordoglij tanto suoi quanto delle alleve, il dì soddetto donque presero il camino verso Peruggia accompagnate da duoi sacerdoti, et da alcuni suoi parenti, li quali vennero per tal'effetto a Milano.

Singolare è la riflessione sull'ozio e come si dovesse combatterlo per non essere trasportate dai venti delle tentazioni diaboliche. Le monache di Santa Prassede, sin dagli inizi si indirizzarono al conseguimento di una vita virtuosa. Suor Eufrosina governò per nove anni «da suddita e non da privilegiata» nonostante le

sue nobili origini, al punto che la famiglia di appartenenza reclamò il suo ritorno a Perugia, segno che i vincoli di provenienza e il privilegio sociale potessero interferire anche nonostante una scelta monastica e le distanze geografiche. Le due sorelle partirono da Milano portando in dono per la comunità perugina la reliquia di una testa di una delle undicimila vergini di suor Orsola che venne esposta in convento in una teca fatta costruire dai fratelli de Ughi. Monsignor Moneta regalò loro anche delle pianelle appartenute al Borromeo[38]. Suor Eufrosina anche a Perugia fu eletta badessa e dopo qualche anno le proposero di partire per istruire una nuova fondazione di cappuccine a Recanati, il cui soglio episcopale era occupato dal milanese cardinal Morone, ma i fratelli esercitarono nuovamente la loro influenza e si opposero. Morì il 31 dicembre del 1590 e le religiose chiamarono in sua sostituzione alla guida della comunità la sorella Cristina che ricoprì tale ruolo sino all'anno della sua morte nel 1608.

Il ruolo di badessa alla partenza di suor Eufrosina fu ricoperto da suor Gerolama de Bartoli, appartenente al gruppo di fondazione perugino, la quale decise di rimanere a Milano quando le sorelle De Ughi fecero ritorno a casa. Si era formata sui precetti di Bonsignore Cacciaguerra[39] sacerdote che diede alle stampe libri spirituali, che erano considerati «guida sicura di chi voleva perfettamente seguire Dio». Avendo modo di apprendere consigli e ammaestramenti santi di un santo sacerdote, li mise in pratica nel monastero di santa Prassede. Era «zelantissima dell'honor d'Iddio, aveva lume e cognitione grandissima in tutte le cose di spirito», spronava le sue consorelle al perseguimento della totale perfezione. Lei fu la monaca che intimò alla giovane Elena Borromeo «in virtù di santa ubbidienza» di chiudere gli occhi quando già morta e ottenne che la defunta rispondesse a tale ordine.

Il racconto della sua singolare vita si arricchisce di altri particolari. Nelle vigilie della festività della madre santa Chiara e del padre san Francesco e in occasione di altre importanti solennità si gettava per terra nel noviziato e chiede-

[38] Cfr. C. Baglioni, *Memorie serafiche*, cit., c. 113. Le ricorda anche R. Chiacchella, *Il tipo ideale di vescovo*, cit., p. 94.

[39] *Lettere spirituali del reverendo Bonsignore Cacciaguerra. Scritte a più persone sopra diverse materie molto utili*, Venezia, Giovanmaria Viotto, 1575. Cacciaguerra aveva soggiornato a Milano nel 1538 durante il percorso di un cammino ascetico che durò quattro mesi presso la casa dei barnabiti guidata da Antonio Maria Zaccaria, nuovamente si scorgono connessioni tra le cappuccine e i padri barnabiti. Si veda DBI, vol. 15, 1972, voce compilata da R. Zapperi. Aveva avuto legami anche con l'arcivescovo Bossi (vedi nota 18).

va alle novizie le mettessero i piedi sopra la testa. Soleva ritirarsi in isolamento, praticando «orationi giaculatorie, et colloquij con sua detta maestà», parlava con Dio come se fosse visibilmente presente e gli presentava i suoi bisogni e «tanta era la sua confidanza et unione in esso Dio nostro Signore» che non dubitò mai che non potesse aiutarla a risolvere ogni difficolta. Col passare degli anni ebbe diverse malattie e fu costretta a letto. «Niuno crederebbe quanto essendo inferma fosse verso di sé stessa austera et amica della povertà». Mangiava solo quanto necessario a mantenersi in vita. Due volte in diversi tempi ella fu badessa governando con tanta prudenza e carità, lasciando ai posteri un'esemplare idea di vero governo. Spese diciotto anni in Santa Prassede è mori il 19 marzo 1596, a sessantaquattro anni. Gerolama è ricordata anche da Carlo Baglioni nelle *Memorie serafiche,* di lei scrisse: «fu donna perfettissima dell'osservanza regolare, amica del silenzio e assidua nell'orazione, si ritirava negli angoli della clausura più lontani dal commercio delle scuole e ivi sfogava i sentimenti del suo cuore amante del suo Signore con sommo ardore, divenne uno specchio di santità e di perfezione cristiana e fu sublimata a un altissimo dono di contemplazione. Dimorando in chiesa le sembrava di stare in Paradiso, né mai si stancava di orare e di salmeggiare con sommo contento del suo spirito, spargendo abbondantissime lacrime. Fu fatta degna di molte rivelazioni, visioni, estasi e ratti, che a scriverli tutti disse chi lasciò memoria di lei, si potrebbero riempire molti fogli. Conferì alla madre suor Brigida Serafini, con cui aveva gran confidenza che non sarebbe morta nel monastero di Perugia […] parve questa profezia impossibile, […] quando poi fu destinata d'andare a Milano per Maestra con le altre sue compagne, si conobbe non esser stata menzognera»[40].

Di molte altre badesse i necrologi ricordano l'esemplarità di vita condotta e l'encomiabile sprezzo della vita al secolo, specialmente nei casi di donne nobili che avevano la forza e il coraggio di lasciare privilegi per votarsi a una severa privazione, come la nobile Francesca Visconti[41], vedova di Pompeo Cusani, che viene descritta nel gesto di sostituire una collana di perle con una fune e della quale si ricordano la pratica di mortificazione corporea, l'esercizio dei lavori più umili e faticosi che altre consorelle mal tolleravano, la dedizione con la quale curava le inferme, medicando le piaghe. Ricoprì l'incarico di badessa per quattro volte e morì lasciando di sé un concetto di santità che veniva ricordato anche

[40] C. Baglioni, *Memorie serafiche*, cit., cc. 169-170.
[41] Cfr. F. Terraccia, *Le cappuccine di Santa Prassede*, cit., pp. 85-88.

fuori dalle mura monastiche. La comunità di Santa Prassede aveva limitato alle sole necessità il contatto con gli esterni, erano addirittura banditi i colloqui con i parenti, eppure la cittadinanza era a conoscenza dell'esercizio di virtù che si praticava al riparo delle mura claustrali. Molte religiose cercavano di professare isolamento anche all'interno del convento. La badessa Agnese Parma fece voto di non volgere nemmeno lo sguardo verso confessori e padri spirituali perché uomini, mentre Gabriella Caliente che visse sessant'anni in religione ricoprendo numerosi incarichi, tra cui gli uffici più gravosi a fine giornata, nella solitudine della sua cella, legava le braccia e si appendeva a una corda sollevandosi da terra e pregava, spendendo ore lunghe e intense di orazione, che solo il sostegno divino dava la forza di sopportare[42].

Il ricordo di suor Cristina Cremona rivela un altro singolare esempio di come il modello cappuccino fosse riuscito sin da subito ad attrarre molte giovani alla religione. Di lei sappiamo che era imparentata con «cavalieri nobilissimi», era nipote del beato padre barnabita Sauli,[43] e aveva deciso di fare professione nel monastero delle agostiniane di Santa Marta e che poi avesse cambiato idea, motivata dal fatto di seguire le orme della nobile Elena Borromeo di illustre famiglia che come sappiamo fu monaca in Santa Prassede e morì in concetto di santità. Cambiò quindi idea, correva l'anno 1587 e ricevette vestizione per mano dell'arcivescovo Gaspare Visconti. Dimenticò la sua provenienza e nel tempo in cui fu vicaria e aveva contatti con l'esterno al torno, rifiutò le occasioni che ebbe di incontrare i parenti perché voleva nascondere le sue origini privilegiate. Fu eletta superiora e governò con prudenza e rettitudine. Era molto savia, «nel scrivere pratichissima, colma di quelle virtù tutte, le quali si richiedono, non dirò in una perfetta monaca, ma in una superiora esemplarissima». Tre volte le fu affidato il governo del monastero e morì l'11 febbraio 1641, all'età di settantanove anni dei quali cinquantatré trascorsi in religione[44].

Anche nel necrologio di suor Veronica Meraviglia[45], che professò nei primi

[42] Cfr. F. Terraccia, *Volendo piantare fondamento di fabbrica spirituale*, cit., pp. 376-378.

[43] F.L. Barelli, *Vita del venerabile servo di Dio Alessandro Sauli. Chierico regolare e generale della Congregazione di San Paolo, detta de' Barnabiti*, Bologna, 1705; S. Negruzzo, *Alessandro Sauli: il professore santo*, in *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia*, I, *Dalle origini all'età spagnola*, Milano, Cisalpino, 2013, pp. 975-976.

[44] ASDMi, sez. XII, vol. 116, c. 61; vol.112, c. 15; vol. 114, cc. 31 e 33.

[45] ASDMi, sez. XII, vol. 116, c. 65; vol. 112, c. 24; vol. 114, cc. 50-51.

decenni del Seicento per mano del vicario moniale Giovanni Pietro Barco[46], noto per aver scritto nel 1609 lo *Specchio religioso per le monache* è enfatizzato lo sprezzo del contatto con l'esterno; ella evitava di essere chiamata al torno e si sentiva soddisfatta solo quando stava isolata in contemplazione. Fu molto attenta alla cura e alla formazione delle consorelle, amava l'officio di maestra delle novizie, ruolo che esercitò con molto piacere e fu «sommamente apprezzata». Fu monaca per quarantanove anni e morì nel 1658.

Suor Margerita de Salis fu una badessa che lasciò un eterno ricordo del suo operato quando decise di compilare alcuni ammonimenti per le sue consorelle. Era una monaca proveniente da monastero della Guastalla che si trasferì in Santa Prassede nel 1584 e divenne badessa qualche anno più tardi. Donna di dolce conversazione, aveva particolare predisposizione nel consolare le sorelle afflitte; avrebbe voluto «tutte le sue figlie tanti Angeli nella cognitione et tanti Seraffini nell'amore del nostro Dio», scrisse per la comunità i *Ricordi alle novizie cappuccine di Santa Prassede nel nome del nostro Signore Gesù Cristo, della Santissima Vergine Maria, del Padre San Francesco et della Madre Santa Clara*[47].

> Io suor Margherita povera miserabile peccatrice bramando con intensissimo affetto e desiderio la vostra perfettione, et il buon progresso della nostra Santa Religione, lascio a voi care, et in Christo Giesù da me amate discepole per ultimi ricordi.
> Primo. Che abbiate sempre alla memoria il grande beneficio della vocazione alla re-

[46] Giovanni Pietro Barco professò in Duomo le cappuccine che presero i voti dal 1605 al 1615. L'opera *Specchio religioso per le monache* era dedicata al cardinal Federico Borromeo. Nel proemio dichiarava che le monache avrebbero visto come in uno specchio le proprie colpe per poi superarle e cancellarle indirizzandosi alla perfezione alla quale erano state chiamate da Dio. Le esortava quindi a leggere e a compiacersi nella lettura del suo scritto, promettendo loro che non avrebbero ricavato limite bensì chiarezza e molta consolazione e che «a guisa d'api prudentissime» ne avrebbero ottenuto solo miele e fiori. Cfr. G.P. Barco, *Specchio religioso per le monache, posto in luce d'ordine dell'Illustriss. Cardinale Federico Borromeo arcivescovo di Milano da Gio. Pietro Barco Hora nuovamente corretto dall'autore & in nuova forma ristampato*, in Brescia, presso Gio. Battista, & Ant. Bozzola, 1609, pp. 9-10.

[47] ASDMi, sez. XII, vol. 116, cc. 58-60. Si veda inoltre G. Zarri, *La perfetta claustrale. Manuali sei-settecenteschi per l'istruzione delle monache*, in *Conduct Literature for and about women in Italy 1470-1900. Prescribing and describing life*, a cura di H. Sanson - F. Lucioli, Paris, Classiques Garnier, 2016, pp. 81-102. Le monache leggevano il testo del padre Grattarola, *Pratica della vita spirituale delle monache* e *Il Gersone della perfezione religiosa* di Padre Pinelli. Cfr. F. Terraccia, *Volendo piantare fondamento di fabbrica spirituale*, cit., pp. 373-375.

ligione, et il fine che vi ha mosse a ciò fare, dicendo sempre con San Bernardo[48] a voi stesse: ad quid venisti? E che ogni sera nel vostro esame di coscienza ne facciate particolare memoria, esaminando come quel giorno havete cooperato alla detta vostra vocazione, e se trovate d'haver fatto il contrario, dolendovene e proponendo di voler fare ogni sforzo per l'avvenire

2. Vi prego per le viscere di Giesù che attendiate a voi stesse, fugendo ogni curiosità e desiderio di sapere i fatti altrui, e quando vi verrà voglia di sapere qualche cosa, dite tra voi stesse; quid ad te? Che importa a te? E attendete a fare quello che vi è imposto da vostri superiori, avertendo nelli uffici di non aggravare le compagne, anzi di cercar di sollevarvi l'una all'altra più che sia possibile

3. che la vostra conversazione sia humile, mansueta e caritativa e che, quando vi occorrerà che siate riprese, non vi giustifichiate, anzi che la perdiate in ogni cosa; perché perdendo vincerete e troverete gran quiete d'animo per haver vinto voi stesse, et haverete pace con Dio, col prossimo e con voi stesse; e cosi potete andare alla santissima comunione con frutto delle anime vostre

4. che quando vi verrà qualche patimento o travaglio, ribassazione o mortificatione, o che sia fatto poco conto di voi, non pigliandolo dalle creature, ma dalla ordinatione divina, vi ricordiate che li havete datto il consenso, quando nella santa professione diceste quella parola: volo, promettendo di voler tutto quello che Dio vi permetterà sino alla morte

Quinto e ultimo, che amiate con ogni affetto e riverenza la vostra cara madre, dico la Santa religione, che vi nutrisce, governa, mantiene e provede in ogni vostro bisogno spirituale e temporale come la divina Provvidenza vuole e che vi guardiate di non offenderla, massimamente nella santa povertà quando sarete nelli ufficii e carichi della Religione, habbiate l'occhio di non essere avide in accumulare masserizie, ne altre cose superflue o curiose, però che la nostra natura non dice mai: Basta ma porta, porta; pero bisogna che siate ben avertite e che vi ricordiate di queste parole del nostro serafico Padre San Francesco, il quale diceva che non fu mai ladro in cercar più del suo bisogno, per non difraudar gli altri poveri. E quanto al vostro particolare siate diligenti in custodire le cose vostre, che la santa obbedienza vi concede, come cose imprestatevi dalla Religione, assicurandovi che chi manco consuma, manco havera' da render conto. Ognuna dica a sé stessa: il poco, il peggio e bono per me; e questo pensiero li fara parere d'haver sempre d'avantaggio del suo bisogno; et il Signore vedendo questa sua humilta' e disprezzo delle cose terrene li conferirà maggior grazia e doni celesti.

[48] Si veda J. Leclerq, *La donna e le donne in S. Bernardo*, Milano, Jaca book, 1985.

> Carissime figliole questi ricordi havete da me sentito molte volte in viva voce, ma per lo desiderio che ho del vostro profitto, e per soddisfare in parte il debito mio, ho voluto lasciarveli scritti in carta[49], acciò che chi di voi ne ha bisogno, se ne possa servire e chi è ascesa a maggior grado, ringrazi il Signore e stai in humiltà. State in pace, porgete per carita e non per obbligo qualche suffragio a Nostro Signore per l'anima mia, come miserabile che io sono. In nomine Patris et Filij et Spiritu S.ti Amen.

Morì il 23 aprile del 1628, all'età di settantasei anni dopo aver trascorso in religione quarantaquattro anni[50]. Da queste parole si desume l'insegnamento della maestra che ammoniva ad avere costante ricordo della motivazione che aveva spinto la scelta religiosa. Intimava a coltivare la riservatezza e a fuggire la curiosità, cercando di obbedire a quanto veniva richiesto di fare e di impiegarsi negli offici sostenendosi l'un l'altra. Raccomandava una conversazione umile, mansueta e caritativa, volta a non ottenere sempre giustificazione personale ma a perseguire pace con sé stesse, con Dio e con il prossimo per potersi accostare degnamente ai sacramenti. Dovevano ricordarsi sempre che la mortificazione, il travaglio, i momenti di sconforto non avevano giustificazione umana, ma divina e che nel momento in cui durante la cerimonia di professione si pronunciava la parola "voglio", ci si affidava a Dio sino alla morte. L'esortazione ultima era di amare e riverire la santa religione. Onorando la povertà e fuggendo l'avidità, accontentandosi del poco e del peggio, affinché il Signore vedendo umiltà e disprezzo delle cose terrene conferisse maggior grazia e doni celesti.

Queste donne recepirono e introiettarono il messaggio esercitando in modo zelante l'osservanza regolare e alcune ricevettero miracoli per mano di Carlo Borromeo, fondatore, protettore e poi dichiarato santo, anche in virtù di quanto accadde presso il monastero di Santa Prassede. Ben tre monache furono miracolate[51].

[49] Sulla scrittura religiosa si rimanda a G. Zarri, *Le donne scrittrici di libri religiosi*, in *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII,* a cura di G. Zarri, Torino, Rosenberg & Sellier, 2009, pp. 181-207; E. Graziosi, *Ricordare e far ricordare: memoria e ammonizione conventuale fra Caterina Vigri e Illuminata Bembo,* in *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia: secoli XVI-XVII*, Firenze, Firenze University Press, 2011, pp. 13-25. Di recente pubblicazione, *Rivelazioni. Scritture di donne e per donne nella prima età moderna*, a cura di E. Ardissino - E. Selmi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2023.

[50] ASDMi, sez. XII, vol. 112, c. 10; vol. 114, c. 28.

[51] Sui miracoli avvenuti per opera di Carlo Borromeo si veda: C. Marcora, *Il processo diocesano informativo sulla vita di S. Carlo per la sua canonizzazione,* in «Memorie Storiche della Diocesi di

Suor Candida Agudi[52], prese l'abito religioso nel 1589 all'età di venti anni per mano dell'arcivescovo Gaspare Visconti e fu badessa del monastero per un mandato. Ad una decina d'anni dalla fondazione ella cercò di promuovere la piena osservanza e il rigido rispetto della regola di santa Chiara, perché temeva che in qualche modo si potessero eludere tali precetti. Nel suo governo si trovò ad affrontare diverse difficoltà, che supero con lodevole pazienza.

Si ammalò gravemente e stette per tre anni e cinque mesi a letto. I medici sostenevano avesse una malattia senza rimedio e fu ritenuto un caso disperato poiché non parlava più, era ridotta a un cadavere dalla carne putrefatta, il suo corpo emanava cattivissimo odore, al punto che le consorelle non aspettavano altro, se non che rendesse l'anima a Dio. Nonostante ciò, nel 1601 le compagne decisero di portarle la veste violacea che il cardinale Borromeo usava quando faceva orazione o studiava, donata al monastero da monsignor Moneta, che come già ricordato era stato vicario moniale e confessore della comunità cappuccina[53]. La veste fu appoggiata sul corpo durante la recita di alcune orazioni. Immediatamente la donna si accorse che stava riprendendo le forze e che il dolore si stava sensibilmente riducendo, al punto che riuscì ad alzarsi dal letto e a correre in chiesa con in mano ancora la veste del santo per rendere grazie a Dio, accerchiata dalle altre madri che attonite si unirono alle sue preghiere e cantarono il *Te Deum Laudamus*. Ormai guarita, ritornò alla piena osservanza; le sopraggiunse poi un male a un braccio che la bloccò nuovamente nel letto per alcuni anni.

Come è possibile constatare il miracolo era avvenuto per il contatto con le reliquie, alle quali da quel momento erano stati associati poteri taumaturgici.

Milano», IX, 1962, pp. 76-730; A. Turchini, *La fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Controriforma*, Milano, Marietti, 1984, in particolare il capitolo *Monache e Donne*, pp. 99-115 e, per Santa Prassede, le pp. 100 e 136. Le testimonianze raccolte per i miracoli sono state trascritte in un manoscritto conservato presso la Biblioteca Ambrosiana intitolato *Primus processus super Miraculis Beati Caroli factus ad instantia Congregationis Oblatorumet videre est in Actis sequenti,* Biblioteca Ambrosiana, G. 29 inf.

[52] ASDMi, sez. XII, vol. 112, c. 17; vol. 114, c. 34.

[53] Monsignor Moneta aveva regalato alle monache una veste di Carlo Borromeo, un crocifisso che pare fosse in un oratorio segreto dove il santo si ritirava a pregare e una corona che il conte di Fuentes aveva donato al Borromeo. Cfr. ASDMi, sez. XII, vol. 116, cc. 32-36 e F. Terraccia, *Le cappuccine di Santa Prassede*, cit., p. 93. Su Ludovico Moneta si veda C. Marcora, *Relazione della vita, morte e virtù di Mons. Ludovico Moneta, sacerdote e nobile milanese*, in «Memorie Storiche della Diocesi di Milano», X, 1962, pp. 446-457.

Tutte le cappuccine sostenevano all'unisono la veridicità del miracolo perché «essendo stata tanto tempo inferma in un subito si è trovata sana perfettamente per i meriti del cardinale». Si riteneva il miracolo fosse la riconferma dello stretto e particolare legame che legava le cappuccine al loro "protettore" Carlo Borromeo

Un anno dopo, con le stesse modalità ricevette guarigione suor Beatrice Besana, interrogata dal canonico ordinario Alessandro Moneta il 12 marzo 1602 così raccontava:

> Mi si ruppe una vena nel petto la quale mi causò vomito di sangue… e l'ultimo anno mi ridussi in termine tale che non potevo venire in chiesa… et ora ridotta a' grandissima fiacchezza di forze per essere divenuta così debole, fui esentata dalli carichi della religione… e stava quasi ordinariamente alla lettiera in infermeria.

In queste critiche condizioni, dopo il contatto con la reliquia guarì[54].

La terza miracolata fu suor Angelica Landriani[55]; ella era una delle 19 religiose che costituirono la prima comunità di Santa Prassede e pertanto ricevette l'abito per mano del cardinal Borromeo. Nel 1602, tempi in cui era in corso il processo di canonizzazione, lamentava atroci dolori per un'infermità da idropisia che l'aveva colpita da ormai 9 anni, aveva il ventre gonfio e lo stomaco rilevato, da non potersi toccare, non riusciva a respirare. Alla vigilia della Natività della Madonna in settembre (7 settembre), dopo tre mesi di intercessioni da parte delle consorelle, aveva sentito la voce del beato Carlo che la esortava ad alzarsi e a recarsi in refettorio. Ella fu in grado di obbedire e di recarsi con le proprie forze in refettorio. In questo caso la grazia non arrivava tramite contatto con oggetti[56].

[54] La testimonianza è raccolta in *Primus Processus*, cit., cc. 456-465. Beatrice Besana ricevette l'abito religioso per mano di Carlo Borromeo nel 1579. Morì nel 1629 all'età di 69 anni dopo averne trascorsi cinquanta in religione, ASDMi, Sez. XII, vol. 112, c. 6; vol. 114, c. 16.

[55] ASDMi, sez. XII, vol. 112, c. 4; vol. 114, c. 20.

[56] I miracoli alle monache di santa Prassede furono dipinti in una serie di grandi tele chiamate quadroni che rappresentano la vita e i miracoli di san Carlo Borromeo, ogni anno esposti nel duomo di Milano nei mesi di novembre e dicembre. Il quadro raffigurante il miracolo di Candida Agudi fu dipinto da Carlo Buzzi, mentre quello che ricorda Angelica Landriani fu realizzato da Alessandro Vaiani. Si veda E. Brivio, *Vita e miracoli di S. Carlo Borromeo. Itinerario pittorico nel Duomo di Milano,* Milano, Veneranda Fabbrica del Duomo, 1995. Alla metà del '600 le monache di santa Prassede ricevettero in dono un crocifisso che si rivelò essere miracoloso e attorno al quale si sviluppò un fervido culto da parte dei cittadini milanesi. Gli fu riconosciuto un potere taumaturgico e fu esposto nella chiesa del monastero. Numerose furono le testimonianze

Il modello delle cappuccine milanesi di perfetta vita religiosa totalmente dedita alla preghiera, incarnata da donne in grado di spogliarsi di ogni bene, coltivare l'estrema povertà, sopportare gravose infermità e sublimare dolore e fatiche, fu utilizzato come esempio e venne esportato nella fondazione di nuove case. A tal proposito le carte restituiscono dei precetti che recitano *Modo tenuto da S. Carlo nel dare l'habitto alle Cappuccine di S. Prassede in Milano, quale dovrà osservarsi in tutti i monasteri principiati da alcune di loro*[57].

Tutti gli arcivescovi che ebbero l'occasione di succedere a Borromeo sul soglio episcopale della diocesi di Milano ebbero particolare venerazione per il monastero delle cappuccine di Santa Prassede. Nei momenti di grave bisogno per la pratica del governo e in altre difficili circostanze, ricorsero alle orazioni di queste madri. L'opinione di santità di questa istituzione era diffusa e non era limitata alla città di Milano, la reputazione era ben nota oltre i confini dello stato, tant'è che vescovi di altre diocesi avevano richiesto all'arcivescovo di Milano di poter inviare le monache di Santa Prassede a promuovere nuove fondazioni. Come si è già avuto modo di sottolineare questo era il modo in cui l'insegnamento si tramandava e si radicava, abbiamo già potuto scorgere il passaggio di queste filiazioni che partendo da Napoli nel corso di meno di un secolo giunsero fino a nord della penisola. La spinta fondatrice[58], innescata dal contesto post conciliare

di miracoli attribuiti al crocifisso. Il culto del crocifisso durò fino alla soppressione della casa e lungo il corso dell'Ottocento. Dal 1813 è stato trasferito nella chiesa di san Marco a Milano, dove ancor oggi si trova. Si veda A. Pestalozza, *Storia di una devozione: il crocifisso miracoloso di Santa Prassede a Milano,* in «Archivio Storico Lombardo», CXVII, 1991, pp. 105-124.

[57] ASDMi, sez. XII, vol. 116, cc. 8-10.

[58] A Milano fu fondato il monastero di Santa Barbara nel 1584, approvato dall'arcivescovo Gaspare Visconti, aveva una gestione simile a santa Prassede anche se seguiva il rito ambrosiano. Le monache di santa Barbara, a loro volta, avevano aiutato a fondare la comunità di Novara. L. Aiello*, Laici nella Milano borromaica. Giovanna Anguillara e la fondazione del monastero di S. Barbara*, in «Archivio Storico Lombardo», 10, 1993, pp. 459-474.
Anche Baglioni ricorda la fondazione del monastero di santa Barbara nelle *Memorie serafiche*, dicendo che non professava la prima regola di santa Chiara, ma le seconda, mitigata da Urbano IV, dove dimoravano donne di gran sangue e gran perfezione. C. Baglioni, *Memorie serafiche*, c. 168. Durante l'episcopato di Federico Borromeo vennero promosse le fondazioni del monastero di Santa Maria di Loreto nel 1626 e di Santa Maria degli Angeli nel 1655. D. Bellettati, *Ragazze e donne milanesi tra XVII e XVIII secolo: il conservatorio del Rosario*, in «Archivio Storico Lombardo», 5, 1988, pp. 99-150. Le monache di Santa Maria di Loreto si dichiaravano cappuccine ma non seguivano la regola di santa Chiara, avevano «per particolare istituto l'essere vere imitatrici della Regola di Padre San Francesco». Ebbero però come madri fondatrici due religiose provenienti da santa Prassede suor Cherubina Confalonieri e suor Giovanna Verne-

finalizzato alla tutela della clausura, fu sostenuta da vescovi promotori che agivano su modello del vescovo ideale borromaico[59].

Da Milano partirono alcune religiose ad aiutare nella fondazione di Cremona e Pavia[60]. Il monastero delle cappuccine di Santa Franca a Pavia venne fondato nel 1587[61] con l'aiuto di suor Eufemia Piantanida[62], sorella di Marta, che venne nominata badessa e di suor Beatrice Besana[63], a cui fu affidato il ruolo di vicaria. Papa Clemente VIII, nel 1603, su richiesta del vescovo Speciano concesse licenza

galli. Cherubina Confalonieri al secolo Anna Quintilia, milanese, che fece vestizione nel 1584, professione nel 1585 e morì nel 1629 a 60 anni, in Santa Maria di Loreto stette solo 14 mesi. Di lei le monache scrissero «fu di santa vitta e molto cara alla santa memoria del cardinal Federico Borromeo; dicesi che lo visitò in Roma entrandole nella camera in tempo che era oppresso da infirmitá; questo fu in ispirito ed egli lo racontò, pinse alcune imagini che sono statte miracolose; ed ha lasciato della di lei virtù una santa memoria», ASDMi, sez. XII, vol. 112, f. 12; vol. 114, cc. 27-28. Suor Giovanna Vernegalli, al secolo Giulia, milanese, fece vestizione all'età di 23 anni nel 1597, professione nel 1598 e morì nel 1638 nel monastero di Santa Maria di Loreto a 66 anni, ASDMi, sez. XII, vol. 112, c. 21; vol. 114, c. 45.
Nello stesso periodo era sorto anche a Lodi un monastero di cappuccine. Cfr. M. Bascapè, *"Ut perpetuo veritas appareat". L'origine del monastero delle cappuccine di Lodi*, in «Archivio Storico Lombardo», 112, 1986, pp. 53-138.

[59] H. Jedin - G. Alberigo, Il *tipo ideale di vescovo secondo la Riforma Cattolica,* Brescia, Morcelliana, 1985; G. Alberigo, C*arlo Borromeo come modello di vescovo nella chiesa post-tridentina*, in «Rivista Storica Italiana», 39, 1967, pp. 1031-1052; M. Marcocchi, *La riforma dei monasteri femminili a Cremona. Gli atti inediti della visita del vescovo Cesare Speciano (1599-1606)*, Cremona, Athenaeum cremonense, 1966; B.M. Bosatra, *Ancora sul «vescovo ideale» della Riforma Cattolica. I lineamenti del pastore tridentino-borromaico*, in «La scuola cattolica», CXII, 1984, pp. 517-579; R. Chiacchella, *Il tipo ideale di vescovo e l'applicazione del modello nelle chiese locali. Carlo Borromeo e la sua influenza nella Diocesi di Perugia*, C. Marcora, *San Carlo Borromeo in Italia*, cit.; G. Panzeri, *Carlo Borromeo e la figura ideale del vescovo nella chiesa tridentina*, in «La scuola cattolica», CXXIV, 1996, pp. 685-731; D. Zardin, *Carlo Borromeo. Cultura, santità e governo*, Milano, V&P, 2010.

[60] Ermes Cattaneo parla delle fondazioni promosse dalle madri di santa Prassede nel capitolo 14 del suo Memoriale, intitolato *Del Progresso che ha fatto la Religione insi' adesso*, ASDMi, sez. XII, vol. 116, cc. 84-88.

[61] ASDMi, sez. XII, vol. 113; E.A. Matter, *Le cappuccine di Pavia: povertà, potere e patrocinio,* in *I Monasteri femminili come centri di cultura*, cit., pp. 313-330.

[62] Suor Eufemia Piantanida, al secolo Margherita, fece vestizione nel 1579 all'età di 29 anni e professione nel 1580, morì nel 1589 a 39 anni. Suor Eufemia dopo una decina di giorni a Pavia fu costretta a tornare a Milano per il sopraggiungere di una malattia che sicuramente era di particolare serietà perché morì due anni dopo, ASDMi, sez. XII, vol, 112, c. 3; vol. 114, c. 20.

[63] Riguardo a suor Beatrice Besana, si veda nota 54 di questo saggio. Tornò a Milano presso la "casa madre" il 19 aprile 1596, cfr. E.A. Matter, *Le cappuccine di Pavia: povertà, potere e patrocinio,* in *I Monasteri femminili come centri di cultura*, cit., p. 317.

di fondare un monastero di cappuccine nella città di Cremona. Federico Borromeo arcivescovo di Milano, pertanto, chiese a suor Caterina Albricci[64] e suor Dorotea de Marchi[65] di recarsi a sostenere la fondazione di quello che fu chiamato monastero di San Tommaso, la prima con il ruolo di badessa e la seconda in qualità di vicaria[66].

Le monache milanesi di Santa Prassede nel 1607 si erano spinte fino a Parma[67], per aiutare nella fondazione di un monastero di cappuccine intitolato a Santa Maria della Neve. Partirono suor Colomba Varese[68], milanese, e suor Marina de Peregrini, nativa di Como[69].

I ricordi di Ermes Cattaneo ci restituiscono la testimonianza molto suggestiva di come avveniva il trasferimento e la fondazione di queste nuove case[70]. Il permesso di uscire dalla clausura e di partire doveva essere concesso dal vescovo. Le religiose prescelte si preparavano compiendo sei giorni di esercizi spirituali, accompagnati da una confessione generale, durante i quali riflettevano sul privilegio di essere state elette quali cooperatrici «della sua divina Maestà nel negozio della salute e santificazione dell'anima per combattere e resistere alli colpi dell'Avversario, il quale prevedendo il frutto che è per seguire et la perdita che è

[64] Suor Caterina Albricci, al secolo Biena, milanese, fece vestizione nel 1580 e professione nel 1582, morì nel 1627 a 74 anni, ASDMi, sez. XII, vol. 112, c. 8; vol. 114, c. 22. Il suo necrologio recita: «La madre Chatterina Albricci, fu da superiori elletta per fondatrice del convento delle Capuccine di Cremona; nel quale visse con zelo d'osservanza, esempij di santitá e perfettione d'eroiche virtù, vi morì adi 18 genaro 1627 in giorno di lunedì».

[65] Suor Dorotea de Marchi, da Recanati, al secolo Lucrezia, fece vestizione nel 1584 e professione nel 1585, morì nel 1628 a 70 anni, con opinione di singolar bontà. Visse in religione 44 anni. ASDMi, sez. XII, vol. 112, c. 11; vol. 114, cc. 26-28.

[66] Cfr. L. Marini, *Memorie storiche della città di Cremona*, Cremona, Atesa Editrice, 1820, vol. II, p. 52.

[67] Sulle cappuccine a Parma si veda: L. Ferrarini, *Le cappuccine in Emilia-Romagna*, in G. Ingeneri, *I cappuccini in Emilia-Romagna. Uomini ed eventi*, Parma-Bologna, Frati minori Cappuccini, 2005, pp. 635-689; F. Dallasta, *Eredita' di carta. Biblioteche private e circolazione libraria nella Parma Farnesiana (1545-1731*), Milano, Franco Angeli, 2010, p. 323.

[68] Colomba Varese al secolo Angela, milanese, fece vestizione nel 1584, professione nel 1585 e morì nel 1633 a 76 anni. Fu mandata a fondare il monastero di Parma «ove diede esempij e lasciò di sé fama e santità». ASDMi, Sez. XII, vol. 112, c. 11; vol. 114, cc. 26-28.

[69] Marina de Peregrini di Como, al secolo Rosanna, fece vestizione 1590, professione 1591 e morì a Parma nel 1647 a 82 anni, dopo 56 anni trascorsi in religione. ASDMi, sez. XII, vol. 112, c. 17; vol. 114, cc. 35-36.

[70] ASDMi, sez. XII, vol. 116, c. 88, *Regola della quale si sono servite le monache nel fondare li tre monasteri detti di sopra*, cap. 15.

per fare, non manca di armare contro loro l'inferno». A questo proposito prima della partenza il padre spirituale si recava presso l'arcivescovo affinché impartisse loro una santa benedizione che «sarebbe servita come scudo nella battaglia». Come si percepisce da queste parole la loro missione era considerata un atto eroico da compiere. Due o tre giorni prima della partenza le consorelle si radunavano in capitolo e chiedevano perdono per tutti «li disgusti, mali esempi e poca edificazione» e per le eventuali offese che potevano aver recato. La mattina della partenza dopo aver ricevuto la comunione si recavano verso la porta seguite dalle altre monache in processione con in mano la croce. Poi genuflesse e con la testa a terra chiedevano la benedizione della badessa, si inchinavano rivolte alle convenute e salutando uscivano accompagnate dal padre confessore. Fuori dal convento ancora con gli occhi coperti da un velo e un piccolo crocifisso in mano si inginocchiavano al cospetto di due sacerdoti maturi e due matrone, che le conducevano al cocchio. Prima di entrare baciavano la terra e facevano riverenza in silenzio con modestia, gravita e virtù. Durante il viaggio parlavano pochissimo impegnate in orazione mentale e vocale. Il viaggio poteva richiedere delle soste, quindi arrivando agli alloggiamenti mangiavano parcamente e osservavano il digiuno come fossero in monastero. Dormivano tutte e due in una camera su di una lettiera con sopra la paglia, e chi le incontrava «restava edificato dalla modestia et humilta' loro». Giunte al luogo di destinazione in alcuni casi venivano accolte da alcune persone inviate dal vescovo per accompagnarle presso le giovani donne desiderose di «dar principio alla Religione». Insieme si recavano in chiesa e dopo la preghiera la monaca maggiore benediva tutte le altre e si offriva di prenderle sotto la sua cura. In altri casi era il vescovo stesso ad accoglierle a condurle in chiesa e poi presso il monastero. Le monache ascoltavano dal prelato quali fossero i suoi desideri per il buon governo della nuova fondazione e poi si preparavano con esercizi spirituali, organizzavano gli offici da esercitare e istruivano sulle virtù da ricercarsi per perseguire la perfetta osservanza. I nuovi istituti erano generalmente posti sotto l'immediata giurisdizione dell'arcivescovo o del vescovo «per fuggire le controversie che il più delle volte sogliono nascere», e si insediavano, come comunemente diffuso, in luoghi ricevuti grazie a eredità o legati di benefattori e adottavano per il buon governo le regole osservate in santa Prassede.

Nel corso del tempo il legame tra la casa di Milano e le nuove fondazioni rimaneva sempre forte e nel momento in cui le madri fondatrici passavano a miglior vita, la notizia veniva comunicata «in nome della santa amicizia» e orazioni venivano fatte nell'uno e nell'altro monastero.

L'opinione di Ermes Cattaneo, che il memoriale riporta, era che i nuovi monasteri si erano rivelati di tanta perfezione e osservanza; pertanto, non si poteva obiettare che le fondatrici avessero posto un fondamento a gloria di Dio e a salute delle anime che «sii tanto sodo che le porte dell'inferno non habbino a prevalere». Le religiose scelte erano donne di eccellenti virtù perché erano uscite da «una scuola quale è Santa Prassede, che le ha addottrinate di celesti virtù mediante un tanto fondatore qual fu come sopra si è visto il Glorioso San Carlo». Il compilatore aggiungeva che non era necessario dilungarsi in lunghe descrizioni in merito a queste donne perché dal risultato del loro operato evidenti apparivano le innumerevoli virtù e la certa possibilità di godere del Paradiso.

Anche i ricordi in tempo di morte, unici nel panorama documentario a oggi conservato dei monasteri milanesi, in quanto, oltre a Santa Prassede sono pervenuti solo tra le carte del monastero di Santa Maria di Lambrugo, sito nel contado, tramandano a noi la narrazione e la celebrazione di un perfetto esempio di virtù monastica. Fu indubbiamente una comunità esemplare, soprattutto perché ben documentate sono le testimonianze delle molte realtà che non ebbero la capacità di incarnare tale modello. Note invece le cronache di monache disobbedienti e dedite a coltivare il privilegio e atteggiamenti non rispondenti alle regole. Santa Prassede fu modello di religiosità controriformistica e per l'asprezza di vita condotta e fu meta privilegiata da donne animate da una vocazione sincera. Dalla lettura della ricca documentazione è stato possibile ricostruire il processo di costruzione della comunità, grazie all'aiuto dei barnabiti che seppero coltivare il desiderio di votarsi alla religione da parte di Marta Piantanida, la protezione e il sostegno di Carlo Borromeo desideroso di creare un solido edificio simbolo di religiosità riformata, l'aiuto delle monache perugine, ispirate al modello del monastero di Santa Maria in Gerusalemme fondato dalla beata Maria Lorenza Longo.

Vincenzo Lagioia

«Liberati dal maleficio, obbligati per voto»: le monache cappuccine a Bologna nei secoli XVII-XVIII

L'8 marzo 1627, attraverso un *Breve* pontificio, Urbano VIII fondava il monastero delle clarisse cappuccine a Bologna sito in via Lame. L'istituto, sotto il titolo della Natività della Beata Vergine Maria e di San Gioacchino e di Santa Chiara, nasceva dalla volontà e dai denari di Ginevra Santamaria, moglie di Alessandro Bargellini. Protagonista di un matrimonio infelice, ostacolato da avversità, attraverso un voto e una richiesta di protezione della Vergine aveva fondato un luogo di preghiera sotto la regola di santa Chiara. Rimasta vedova e assumendo il nome di suor Maria Maddalena, insieme a 15 donne, ne animò la vita religiosa non solo del monastero, di cui era diventata badessa, ma anche della città attraverso la sua fama di donna dalle virtù eroiche. Alla sua morte, avvenuta il 17 luglio del 1655, il monastero contava 80 monache, diverse appartenenti a famiglie della nobiltà bolognese.

Le vicende della fondazione, nella documentazione posseduta, ritornano e accompagnano la cronaca su queste presenze femminili cittadine che furono interpreti efficaci, tra XVII e XVIII secolo, del rinnovamento apportato dalla spiritualità clariana e cappuccina.

On 8 March 1627, through a Papal Brief, Urban VIII founded the Monastery of the Capuchin Poor Clares in Bologna located in Via Lame. The monastery, under the title of the Nativity of the Blessed Virgin Mary and St. Joachim and St. Clare, was founded by the desire and finances of Ginevra Santamaria, wife of Alessandro Bargellini. The protagonist of an unhappy marriage, hindered by adversity, through a vow and a request for the Virgin's protection she had founded a place of prayer under the Rule of St Clare. Having been widowed and taking the name Sister Mary Magdalene, together with 15 women, she animated the religious life not only of the monastery, of which she had become Abbess, but also of the city through her fame as a woman of heroic virtues. At her death on 17 July 1655, the monastery numbered 80 nuns, several belonging to families of the nobility of Bologna.

The events of the foundation, in the documentation possessed, return and accompany the chronicle on these female city presences that were effective interpreters, between the 17th and 18th centuries, of the renewal brought about by Clarian and Capuchin spirituality.

Ginevra, figlia di Vincenzo Santamaria e di Babilonia Mattesilani, nacque il 12 settembre 1582 sotto la parrocchia di Sant'Andrea degli Ansaldi, fu battezzata il giorno seguente nella Metropolitana e la sostennero al Sacro fonte Agostino Berò e Isabella Castelli Malvasia. L'anno 1605 fu maritata ad Alessandro figlio del senatore Gaspare

> Bargellini dal quale non ebbe figliolanza perché celebrato che fu il matrimonio per malignità di una pessima femmina divennero maleficiati; perciò, furono astretti a non coabitare abbenché restassero liberati dal maleficio per intercessione di Maria Vergine a cui si erano obbligati per voto[1].

Inizia così la *Memoria della Madre Fondatrice del Monastero delle Cappuccine* di Bologna, monastero nato sotto il titolo della Natività della Beata Vergine e di San Gioacchino, poi di Santa Chiara e detto comunemente, come l'ampia documentazione mostra, delle Cappuccine. Sulla specifica realtà monasteriale bolognese esistono due studi, il primo del sacerdote Amedeo Donati, pubblicato nel 1926, dedicato, come l'autore stesso afferma, a una rievocazione di storia cittadina. Il secondo studio, dettagliato nello scavo archivistico e raffinato nella scrittura storica, è del cappuccino Celso Mariani del 1983 e che, come ricordava l'allora superiore provinciale Venanzio Reali, era: «un po' il frutto di una lunga consuetudine spirituale […], frutto più maturo dell'attività del Padre Celso come ricercatore storico»[2].

1. *Dal maleficio al beneficio: la fondazione*

La fondatrice, della famiglia Santamaria, si era sposata con uno dei figli del senatore Gaspare Bargellini (1503-1566), Alessandro; entrambi erano espressione di una élite cittadina bene ancorata in quel faticoso equilibrio di poteri tra antica aristocrazia, nuovo patriziato e curia romana[3]. Dalla *Memoria*, sappiamo

[1] Archivio Arcivescovile di Bologna (AABo), *Miscellanee vecchie*, 256, c. n.n. La medesima informazione si trova in Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna (BCABo), Ms., *Raccolta Malvezzi de' Medici*, cart. 20, fasc. 1.

[2] C. Mariani, *Le Cappuccine a Bologna: le due fondazioni: 1627-1810, 1882-1982*, Bologna, Edizioni Luigi Parma, 1983, p. 2. Lo studio di A. Donati, *Le monache cappuccine in Bologna*, Bologna, Tip. Sordomuti, 1928; la scheda di G. Zarri in *I monasteri femminili a Bologna tra il XIII e il XVII secolo*, in «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna», n.s., XXIV, 1973; naturalmente ne parlano P. Masini nella *Bologna perlustrata* e G. Guidicini nelle *Cose notabili della città di Bologna, ossia Storia cronologica de' suoi stabili sacri, pubblici e privati*, si veda https://www.originebologna.com/strade/strada-delle-lamme/n-289-290/ (ultimo accesso 20-08-2024).

[3] Per quanto riguarda la cornice storico-politica, si guardino gli studi classici di A. Gardi, *Lo Stato in provincia. L'amministrazione della Legazione di Bologna durante il regno di Sisto V (1585-1590)*, Bologna, Istituto per la Storia di Bologna, 1994; A. De Benedictis, *Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa*, Bologna, il Mulino, 1995; A. Gar-

che Ginevra e Alessandro, una volta celebrato il matrimonio e non avendo avuto figli, denunciano un maleficio «per malignità di pessima femmina». Costretti a separarsi, erano stati liberati da tale male, dopo aver fatto espresso voto, grazie all'intercessione della Beata Vergine rappresentata in un'immagine miracolosa che entrambi visitavano e pregavano. La storia quindi, nella tipologia propria della narrazione edificante, ci porta in ambienti e mentalità di pratiche eterodosse di *maleficia ad amorem* presenti nelle carte processuali del Sant'Offizio felsineo tra XVII e XVIII secolo: sortilegi amorosi, fattucchiere e quasi streghe[4].

Ancora apprendiamo che, vivendo il marito, cominciò a vestirsi da "suora cappuccina" assumendo il nome di suor Maria Maddalena e abitando in contrada di Borgo San Lorenzo, zona centrale della città. Rimasta presto vedova, nel 1627 (sappiamo che si era sposata a 23 anni, che il marito ne aveva 46 e che presto aveva cominciato a condurre una vita ritirata): «talmente crebbe in lei la brama di servire a Dio e di giovare a suoi prossimi che si diede a fondare nella via delle Lamme la

di, *Lineamenti della storia politica di Bologna: da Giulio II a Innocenzo X*, in *Storia di Bologna. Bologna nell'età moderna (secoli XVI-XVIII). I. Istituzioni, forme del potere, economia e società*, a cura di A. Prosperi, Bologna, Bononia University Press, 2008, pp. 3-60; A. De Benedictis, *Il governo misto*, in *Storia di Bologna. Bologna nell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, cit., pp. 201-270. Rispetto alla dimensione religiosa e sociale si veda U. Mazzone, *Dal pieno Cinquecento alla dominazione napoleonica*, in *Storia della Chiesa di Bologna*, a cura di P. Prodi - L. Paolini, Bologna, Edizioni Bolis, 1997, vol. I, pp. 205-282; G. Zarri, *Chiesa, religione, società (secoli XV-XVIII)*, in *Storia di Bologna*, cit., vol. 3.II, pp. 885-1003; U. Mazzone, *Governare lo Stato e curare le anime. La Chiesa e Bologna dal Quattrocento alla Rivoluzione francese*, Padova, Libreria Universitaria, 2012; *Il patriziato bolognese e l'Europa (secoli XVI-XIX)*, a cura di S. Alongi - F. Boris - M.T. Guerrini, Atti del convegno di studi, Bologna, 23-25 maggio 2019, Bologna, Il Chiostro dei Celestini, Amici dell'Archivio di Stato di Bologna, 2022.

[4] La riflessione storiografica sul tema è ormai enorme e solida. Rimando, senza pretesa di esaustività, a G.K. Waite, *Heresy, Magic, and Witchcraft in Early Modern Europe*, New York, Palgrave Macmillan, 2003; V. Lavenia, *«Tenere i malefici per cosa vera». Esorcismo e censura nell'Italia moderna*, in *Dal Torchio alle fiamme. Inquisizione e censura: nuovi contributi dalla più antica biblioteca provinciale d'Italia*, a cura di V. Bonani - G.G. Cicco - A.M. Vitale, Salerno, Artigrafiche Sud, 2005, pp. 129-172; G.L. D'Errico, *I sortilegi*, in *Sortilegi amorosi, materassi a nolo e pignattini. Processi inquisitoriali del XVII secolo fra Bologna e il Salento*, a cura di U. Mazzone - C. Pancino, Roma, Carocci, 2006, pp. 119 sgg.; V. Lagioia, *«Per tirarlo all'amor suo»: donne, luoghi, oggetti ed emozioni (Bologna, sec. XVII)*, in *Emozioni e luoghi urbani. Dall'antichità a oggi*, a cura di E. Novi Chavarria - P. Martin, Roma, Viella, 2021, pp. 291-304; *Folklore, Magic, and Witchcraft: Cultural Exchanges from the Twelfth to Eighteenth Century*, a cura di M. Montesano, London, Routledge, 2022; Ead., *Maleficia. Storie di streghe dall'Antichità al Rinascimento*, Roma, Carocci, 2023.

Chiesa e Convento delle suore Cappuccine»[5]. Un elemento di particolare interesse, anche se ricorrente nelle fondazioni della penisola soprattutto dopo il concilio di Trento che al vescovo aveva affidato l'esercizio del governo in materia di monasteri femminili, è l'assenza del ramo maschile nel momento centrale dell'esperienza di queste donne e cioè l'edificazione del monastero. Nel caso napoletano, primo e complesso, la bolla di Paolo III, *Cum monasterium* (10 dicembre 1538), aveva legato le religiose di Maria Lorenza Richenza Longo (1463-1539) alla giurisdizione dei frati cappuccini entrati a Napoli nel 1530, qualche anno dopo la loro fondazione[6]. La gemmazione monasteriale italiana, nel XVI secolo, è notevole: Perugia (1553), Gubbio (1561), Roma (ce ne saranno due, il primo è del 1575), Milano (1576, tre saranno i monasteri con l'episcopato di Carlo Borromeo e uno con quello di Federico), Lodi (1584), Bergamo (1585), Brescia (1586), e così a seguire[7]. Spesso quindi, nelle esperienze fondative, il ramo maschile è assente e si tiene libero da vincoli giuridici e spirituali. Non è irrilevante notare che protagoniste di queste fondazioni sono le donne che si mostrano particolarmente attive e produttive di comunità e scritture spirituali permettendone una riconoscibilità chiara. La realtà emiliano-romagnola è toccata dalla fioritura di tale ricca spiritualità essenzialmente nel XVII secolo e Bologna ci arriva, formalmente, con il *Breve* di Urbano VIII dell'8 marzo del 1627. Celso Mariani, evidentemente, nota l'assenza dei cappuccini e lega, attraverso un'attenta indagine che meriterebbe maggiore scavo, la fondazione bolognese a un ambiente maturato già sotto l'episcopato di Gabriele Paleotti (1522-1597) e che però non aveva portato a maturità istituzionale[8]. Ginevra si veste, già con il marito vivente, da suora

[5] AABo, *Miscellanee vecchie*, 256, cit. Nella *Raccolta Malvezzi* si legge: «poi detto delle Suore Cappuccine», BCABo, Ms., *Raccolta Malvezzi de' Medici*, cit.

[6] Si veda la voce *Cappuccine* curata da Felice da Mareto in *Dizionario degli istituti di perfezione*, diretto da G. Pelliccia - G. Rocca, Roma, Edizioni Paoline, 1975, vol. II, pp. 184-192; sulla Longo, non potendo citare tutti gli studi, rimando a *Maria Lorenza Longo. Una donna e tanti carismi,* a cura di E. Sánchez García - C. Antonino (capp.), Atti del convegno internazionale, Napoli, 22-23 ottobre 2021, Napoli, Tullio Pironti, 2023.

[7] F. da Mareto, *Cappuccine*, cit.; Id., *Le Cappuccine nel mondo (1538-1969). Cenni storici e bibliografia*, Parma, Libreria Francescana Editrice, 1970, in particolare le pp. 109-199.

[8] Paolo Prodi nel suo magistrale lavoro sul cardinale Gabriele Paleotti ha mostrato ampia documentazione attestante la presenza dei predicatori cappuccini, i migliori voluti dal cardinale, quali Mattia da Salò o Alfonso Lupo, in tutto l'arco temporale del suo governo. Si veda, nell'ottima edizione curata da V. Lavenia, *Il cardinale Gabriele Paleotti 1522-1597*, Bologna, il Mulino, 2022 (ed. orig. 1959, 1967), pp. 339-340. Sulla predicazione in età moderna e pure cappuccina, senza pretesa di esaustività, rimando al recente lavoro di M. Camaioni, *Il governo dei pulpiti. Predicatori, potere e pubblico nell'Italia della prima età moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2024. Celso

cappuccina. Quell'abito è identificato e identificabile. Rimanda a un'esperienza di riforma nata prima di Trento e continuata. Donne che adottando il bigio cappuccino, girano per la città come non claustrali conducendo vita austera ed edificando il popolo come profetesse esemplari[9]. È un'onda lunga che pare non arrestarsi al di là degli sconvolgimenti delle esperienze sociali come la peste del 1630 che non produce nel monastero alcuna contrazione in termini numerici.

Ginevra Santamaria Bargellini, diventata suor Maria Maddalena, grazie alla sua dote e all'eredità del marito[10], compra, tra le altre:

> da Ippolito Conventi una casa nelle Lame adì 27 settembre per rogito di Giulio Cesare Beltrami ed essendo sua intenzione di chiudersi perpetuamente entro in quel luogo raunò quindici donzelle povere di beni di fortuna ma ricche di quei di grazia. Poscia

Mariani fa riferimento all'attività, degli anni Ottanta del Cinquecento, di Marcantonio Battilana, fondatore del Monte del Matrimonio, che in un memoriale del 1583 manifesta la necessità della fondazione di un monastero di cappuccine. Nel 1608, inoltre, moriva a Bologna suor Prudenziana Zagnoni vestita, cadavere, con l'abito delle cappuccine. Nell'anno della fondazione 1627, pure con abito da terziaria e cilicio cappuccino, moriva Monica Beltrami diretta spiritualmente da Paleotti. Si veda C. Mariani, *Le Cappuccine a Bologna*, cit., pp. 26-30.

[9] Sul tema delle donne e l'esperienza monastica e profetica in età moderna la letteratura è ormai enorme. Non posso però non rinviare a studi classici che hanno dato indirizzo storiografico e che rimangono fondamentali. Si veda G. Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990; Ead., *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia - G. Zarri, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 177-226; Ead. (a cura di), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996; Ead., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000; *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel mezzogiorno moderno,* a cura di E. Novi Chavarria, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2023; A. Jacobson Schutte, *By Force and Fear: Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, Ithaca-London, Cambridge University Press, 2011; S. Evangelisti, *Storia delle monache*, Bologna, il Mulino, 2012 (ed. orig. 2007); *Scritture carismi istituzioni. Percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri*, a cura di C. Bianca - A. Scattigno, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018; G. Zarri, *Profezia e disciplina. La santità femminile in età moderna*, Bologna, Marietti 1820, 2021.

[10] Nell'Archivio di Stato di Bologna (ASBo), nel fondo demaniale del *Monastero delle Cappuccine*, numerose sono le carte, essenzialmente di natura economica, che attestano tutti i movimenti finanziari del monastero. Il padre Celso Mariani li analizza in maniera attenta. Tra legati, doti e testamenti la vita ordinaria delle cappuccine bolognesi è mostrata nei dettagli e meriterebbe uno scavo specifico. Richiamo solo, per la donazione dei beni di Santamaria Bargellini al monastero, ASBo, *Monastero delle Cappuccine*, 6924/6, n. 24 e il testamento di Alessandro Bargellini in ivi, 6923/5, n. 39.

> avendo impetrato da Nostro Signore Papa Urbano Ottavo il Breve della fondazione sotto il rigoroso Instituto di Santa Chiara emanata sotto lì 23 febbraio 1628 in mano di Monsignore Antonio Albergati Vescovo di Bisceglia e suffraganeo del Cardinale Lodovico Lodovigi Arcivescovo di Bologna fece elle sola solennemente la professione li 12 marzo e in altro tempo presero l'abito religioso le giovanette dal di lei zelo custodite[11].

A contribuire alla fondazione è quindi monsignor Antonio Albergati (1566-1634) ausiliare dell'arcivescovo Ludovico Ludovisi (1595-1632)[12], quest'ultimo già curiale a Roma presso Gregorio XV (1554-1623) e poi Urbano VIII (1568-1644)[13], il quale fa ottenere un *Breve* che porta però la data dell'8 marzo 1627[14]. Barberini, nel quinto anno del suo pontificato, accorda a Ginevra Bargellini, più volte nominata nel documento, diverse clausole:

> Comandiamo alla vostra discretezza che facciate erigere e fondare, senza pregiudizio però d'alcuno, uno Monasterio di Monache nella Città di Bologna in luogo conveniente e commodo con l'invocatione e titolo che parerà bene a lei sotto la regola e disciplina del Secondo ordine di S. Chiara con la Chiesa interiore et esteriore et habbia un campanile basso et campane, cimiterio, dormentorio, celle, horti, giardinetti, reffettorio et altre stanze necessarie et convenienti per un abbatessa et almeno per dodici monache di cui professe per li ufficij divini, e due converse le quali per questa e sol volta siano ricevute senza elemosina dotale ad effetto d'erigere detto Monastero ma che doppo queste dodici, che si hanno a ricevere gratis coll'habito monacale per tutti i secoli a venire ne siano ricevute solamente sei senza dote, le quali habbiano da vestire l'habito delle monache del suddetto ordine e regole e che faccino per questa prima volta volte nelle mani dell'ordinario del luogo la professione solita […][15].

Nel *Breve* del pontefice sono posti gli elementi centrali sui quali si indirizzeranno le cappuccine contemporanee alla fondatrice e poi quelle future. L'ob-

[11] BCABo, Ms., *Raccolta Malvezzi de' Medici*, cit.
[12] Si vedano le voci di M. Rosa per *Antonio Albergati*, in DBI, vol. 1 (1960), *ad vocem* e di P. Broggio - S. Brevaglieri per *Ludovico Ludovisi*, in DBI, vol. 66 (2006), *ad vocem*.
[13] Si veda pure G. Dalla Torre, *Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV*, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 231-263.
[14] Presso AABo, nel fondo *Miscellanee vecchie*, 256, al fasc. 8b, troviamo una copia in italiano.
[15] Ivi, pp. 2-3.

bedienza è rimessa, e lo si dirà espressamente ancora in un passaggio successivo del documento, all'ordinario del luogo e quindi all'arcivescovo in linea con le indicazioni tridentine. Anche la disciplina è controllata dallo stesso vescovo e non da superiori regolari. È richiamata la regola di santa Chiara (quella però di Urbano IV del 1269, le nostre cappuccine sono urbaniste possedendo beni) ma si fa subito riferimento alla possibilità (che si realizzerà più avanti) di ricevere una costituzione propria con regolamenti pensati in accordo con l'ordinario. Infine, la clausola riguardante le monache da accogliere gratuitamente in numero di dodici. Se inizialmente la situazione florida del monastero permetteva tale slancio, lo stato di indebitamento, soprattutto nel XVIII secolo, porterà a rivedere questo passaggio del *Breve* e a sospendere addirittura l'accoglienza di nuove monache.

Ancora nella memoria elogiativa, la fondatrice è descritta come una buona serva di Dio, economa prudentissima, esemplare tanto da motivare le altre consorelle nell'esercizio delle "religiose operazioni". Viver perfetto secondo lo Spirito e moderazione del corpo: la madre Maria Maddalena non solo veniva riconosciuta autorevole all'interno del monastero ma pure fuori, nella città: «da tutta la nobiltà che in gran concorso compiacevasi di favellarle, particolarmente dalle principali matrone della città e da tutto il di lei nobile parentado per donna di gran consiglio, prudenza e bontà onde fù creata Abbadessa qual dignità sostenne continuatamente nove anni»[16].

Anche qui, rispetto alla presenza della nobiltà, dentro e fuori le mura del monastero, al fitto network che si stabilisce tra alcune figure femminili dei ceti dirigenti e la fondazione, non solo per il XVII secolo ma anche per il XVIII, l'esempio bolognese non è molto distante da quelle di altri monasteri della penisola[17]. Il quartiere monasteriale è connotato da una vita che è parte di una dimensione più grande che spesso oltrepassa le mura della città stessa. Insomma, l'esercizio di

[16] BCABo, Ms., *Raccolta Malvezzi de' Medici*, cit. In realtà sappiamo dal *Libro dei partiti* del fondo *Miscellanee vecchie*, 257, fasc. 8h, che la fondatrice tenne il ruolo di superiora, con le necessarie dispense, per diciotto anni. A lei seguì, con regolare elezione nel maggio del 1646, suor Maria Colomba Agmani.

[17] Numerosi gli studi che riflettono sulla popolazione monastica femminile d'antico regime nei suoi intrecci con l'aristocrazia antica e il patriziato cittadino. Richiamo, tra gli studi più significativi, E. Novi Chavarria, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani secolo XVI-XVII*, Milano, Franco Angeli, 2001; *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, a cura di G. Pomata - G. Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; *Contested Spaces of Nobility in Early Modern Europe*, a cura di M.P. Romaniello - C. Lipp, Farnham, Ashgate, 2011.

un potere femminile, anche in modalità più moderate, è cifra politica più ampia e va osservato e indagato nella sua dimensione istituzionale. A Bologna, nel monastero delle cappuccine tra i nomi delle nobildonne destinate al chiostro, ci entrarono, nei due secoli osservati, delle Bargellini, Mattesilani, Tanari, Bianchetti, Vizzani, Hercolani, Pepoli, Caprara, Isolani, Campeggi[18]. Un elenco che è una miniera di dati: volto imponente di un'antica aristocrazia e di una nuova nobiltà, che collocava molte delle proprie figlie in uno dei numerosi monasteri della città, riconoscendone e sostenendone così la fondazione e l'autorevolezza, esercitando protezione riconosciuta da tutti. Non per nulla una delle primissime donatrici è la marchesa Giulia Bentivoglio Pepoli vedova di Cesare Pepoli[19]. Del resto, Gabriella Zarri riflettendo sulla popolazione monastico-femminile bolognese tra XVI e XVII secolo, attraverso il confronto di campioni significativi riguardanti le elemosine dotali di alcuni monasteri, parlava di tendenza a una selezione ulteriore a favore del patriziato cittadino e delle classi sociali più avanzate economicamente come pure di un processo di aristocratizzazione delle coriste per il progressivo aumento delle converse come necessarie all'andamento ordinario delle attività conventuali[20]. Intanto, la breve biografia della fondatrice, si chiudeva con un velo di tristezza dato da un rammarico: «allorché vide le suore allontanarsi dal primiero Instituto e dall'Arcivescovo venire mitigata la rigorosa osservanza; per lo che fin che visse non godé di perfetta sanità»[21].

L'annotazione fatta nella *Memoria* è particolarmente indicativa rispetto a un tema, che richiama annose discussioni anche in sede storiografica, e cioè quello della regola clariana[22]. A Bologna i monasteri di clarisse, prima della fondazione delle cappuccine, erano cinque di cui tre urbaniste e due osservanti[23]. La mitigazione di

[18] Le riporta C. Mariani, *Le Cappuccine a Bologna*, cit., p. 101.

[19] Cfr. ASBo, *Monastero delle Cappuccine*, 6924/6, n. 8.

[20] G. Zarri, *Recinti*, cit., pp. 130-143.

[21] BCABo, Ms., *Raccolta Malvezzi de' Medici*, cit. Nel foglio contenuto nelle *Miscellanee vecchie*, 256, è aggiunto: «e a ben che fin che visse non avesse mai goduto perfetta sanità con tutto ciò fu osservantissima di tutti li rigori della sua Regola».

[22] Cfr. *Regole monastiche femminili*, a cura di L. Cremaschi, Torino, Einaudi, 2003. Più in generale, ampi approfondimenti in *Female Monasticism in Early Modern Europe: an Interdisciplinary View*, a cura di C. Van Wyhe, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2008; B. Roest, *Order and Disorder: The Poor Clares between Foundation and Reform*, Leiden-Boston, Brill, 2013; Id., *The Rules of Poor Clares and Minoresses*, in *A Companion to Medieval Rules and Customaries*, a cura di K. Pansters, Leiden, Brill, 2020, pp. 315-342.

[23] G. Zarri, *I monasteri femminili a Bologna tra il XIII e il XVII secolo*, cit., tav. III.

cui parla la fondatrice è certamente espressa nelle *Costituzioni* pubblicate dall'arcivescovo Girolamo Boncompagni (1622-1684) nel 1653 sulle quali torneremo. La madre Maria Maddalena Santamaria Bargellini moriva il 17 luglio del 1655 all'età di 73 anni: il suo corpo veniva sepolto in una cassa inizialmente posta in chiesa non più ritrovata dopo la ricostruzione della stessa distrutta nei bombardamenti della guerra del 1944. Alla sua morte lasciava ottanta monache e l'umanista Gianfrancesco Fangarezzi la celebrava con un *Elogio* scolpito su una lapide[24].

2. *«Nel Nobilissimo Monastero delle Reverende Madri Cappuccine»*

Il monastero, dopo la morte della fondatrice, segue la sua vita ordinaria e mantiene un equilibrio rispetto alla disciplina come attestato dalle diverse visite canoniche che tra seconda metà del Seicento e Settecento gli arcivescovi svolgono. Maria Maddalena Santamaria Bargellini però, come si leggeva, non approvava la mitigazione di quella austerità che l'abito bigio delle cappuccine le aveva caratterizzate. Ora, il tema che pare di interesse, riguarda le *Costituzioni* del cardinale Girolamo Boncompagni[25]. È innegabile che nel *Breve* di fondazione di papa Barberini venisse concessa a Ginevra una certa libertà rispetto alla dimensione spirituale e pure giurisdizionale. Svincolata da ordinari religiosi, obbediente al proprio vescovo, si auspicavano futuri regolamenti e numeri di monache da accogliere *gratis* da dodici, per i primi tempi, a sei. Le *Costituzioni*, quindi, come sottolinea del resto Celso Mariani, non sono identificative di un carisma: «il tono spirituale […] è quello di una spiritualità media, intercambiabile con qualsiasi altra comunità religiosa, anche non francescana»[26]. Nelle stesse si fa riferimento alla Regola clariana di Urbano IV (1195-1264) che però non è inserita nel testo come usava solito, caratterizzando le religiose come appunto urbaniste. Del resto, si era in linea con le indicazioni tridentine laddove, nel capitolo III del *Decretum de regularibus et monialibus* si prevedeva la possibilità di possedere bene immobili, cifra ormai di una dimensione istituzionale e di una reale sostenibilità dei monasteri stessi. Il possesso dei beni era ricordato nello stesso *Breve* laddove ci si

[24] A. Donati, *Le monache cappuccine in Bologna*, cit., p. 41; C. Mariani, *Le Cappuccine a Bologna*, cit., p. 72.
[25] Ci riferiamo alla copia posseduta presso AABo, *Miscellanee vecchie*, 256, fasc. 8b.
[26] C. Mariani, *Le Cappuccine a Bologna*, cit., p. 69.

riferiva a quelli della fondatrice così necessari al progetto. L'austerità, insomma, era mitigata in origine in quelle libertà garantite a Ginevra che però andavano gestite attraverso governi attenti e scrupolosi a mantenerne lo spirito iniziale. La vita del monastero, comunque, non era a rischio di rilassatezze particolari. Certo, appare singolare, che nella visita pastorale effettuata da monsignor Felice Lattanzio Sega, vescovo delegato da Lambertini allora papa, nel maggio del 1744, si chiedesse di eliminare, nella formula della professione, il riferimento alla Regola e di rifarsi solo alle *Costituzioni*[27]. Per il vescovo, che nella visita ricorda che la Regola è custodita nelle celle delle monache ed è quindi meditata e letta, forse appariva evidentemente ridondante il riferimento nella formula di professione. Al di là di valutazioni parziali, in quella fase della vita del monastero, il vescovo, che pure aveva dei familiari tra le monache, accoglie indirizzi interni muovendosi negli spazi canonici del concesso[28]. Per il resto le *Costituzioni* hanno partizioni classiche (educande e novizie, elezioni delle officiali e offici, ammaestramenti spirituali), poco caratterizzate sotto il profilo di una specifica spiritualità religiosa e utili ad adattamenti. Un punto però sarà motivo di problemi ed è quello riguardante l'aumento del numero delle monache da accogliere *gratis* che Boncompagni, nelle *Costituzioni*, portava a quindici rispetto alle dodici previste nel *Breve* di fondazione che già, in linea con il concilio di Trento, parlava di concessione straordinaria data l'ampiezza del lascito iniziale di Ginevra Santamaria Bargellini, e che però si auspicava restasse a sei con la solita divisione tra professe e converse. Ovunque,

[27] Rispetto alla visita pastorale di mons. Sega si guardi AABo, *Miscellanee vecchie*, 257, fasc. 8k, laddove ci si riferisce a un volumetto con scritto in copertina *Libro dei Decreti delle Visite del nostro Monastero delle Cappuccine*, c. 4r: «6. Come che le Monache le quali di presente si trovano in questo Monastero sì Professe che Converse hanno fatta la loro professione nel tempo che le constituzioni del Monastero sono bensì in esatta osservanza ma non sia il rigore della regola; ed essendosi osservato che nella formola della Professione, la quale ogn'una d'esse tiene nella sua cella, evvi che sia tenuta à leggere e le constituzioni e la Regola; per levare ogni scrupolo si comanda il cancellare da detta formola questi termini e la regola, proibendosi in avvenire nelle occasioni di professare altre Monache nella detta formola il scrivere questo stesso termine, e la regola».

[28] Le valutazioni di padre Mariani tendono ad attribuire ai vescovi la mancanza di sensibilità rispetto alla spiritualità cappuccina: «è incredibile che chi aveva per ufficio il compito di mantenere il carattere originario delle fondazioni monastiche, invece di tentare una riforma, togliesse di mezzo senza ansietà, il codice fondamentale di una comunità religiosa. […] per alcuni di loro poteva riuscire difficile, per educazione e mentalità, farsi garanti di una spiritualità specifica, quella appunto francescana e cappuccina, paghi dell'osservanza formale nei monasteri femminili da loro dipendenti». Si veda C. Mariani, *Le Cappuccine a Bologna*, cit., pp. 89 e 91.

negli archivi bolognesi e romani, ci sono tracce della *querelle* che si muoveva tra monastero, curia diocesana e curia romana (le monache erano state anche autonome nel rapportarsi alla Congregazione dei Vescovi e Regolari e nella documentazione velatamente appare). A rischio c'era la sostenibilità del monastero e il numero di ottanta, alla morte della fondatrice, e poi intorno a sessanta nel finale del Seicento, doveva contrarsi a quaranta (tra numerarie e soprannumerarie) tentando di mantenere un difficile equilibrio tra esigenze pratiche (converse da lavoro) e dignità formale e regolare di vita. Si riporta, di questa annosa questione, un passaggio tratto dalle lettere del cardinale Gaspare di Carpegna (1625-1714), del giugno del 1703, allora prefetto della Congregazione dei Vescovi e Regolari, che interviene sulla questione:

> Comanda il Concilio di Trento che ne Monasteri si prescriva un numero certo delle persone conforme all'entrate il numero non si possa eccedere, pertanto, avendo diligentemente considerate le rendite del presente monastero si stabilisce che il numero delle monache ordinarie da mantenersi sia di quindici, cioè dodici professe e tre converse quali quindici si devono vestire gratis senza pagare cosa alcuna. Si potranno vestire ancora venticinque soprannumerarie, cioè, diciassette professe, quali dovranno pagare lire 6000 di denari per la dote e lire 500 per gli apparati et otto converse quali dovranno pagare lire 1000 per la dote e lire 300 per li apparati di modo che in tute compiscono il numero di 40, cioè 30 professe e 10 converse, ne si eccederà questo numero[29].

Accanto alle questioni di governo, a emergere è l'estetica del monastero e il dinamismo spirituale dello stesso. Non possiamo che assumere le valutazioni storico-artistiche riguardanti la chiesa esterna e il complesso architettonico conventuale. Inaugurata nel settembre del 1641, attribuita ampiamente all'architetto Francesco Martini, è stilisticamente riferibile al classicismo d'architettura romana che a Bologna era stato introdotto da Domenico Tibaldi. All'interno della chiesa (dopo la guerra ricostruita in molte parti non più armoniche rispetto al disegno iniziale) trionfano tele (diverse non sono più presenti) della pittura emiliana: le firme del Tiarini, Gessi, Albani, Cavedone, Spisanelli[30].

[29] ASBo, *Monastero delle Cappuccine*, 6939/21, n. 16.

[30] C. Mariani, *Le Cappuccine a Bologna*, cit., pp. 53-68. Si veda anche in AABo, *Miscellanee vecchie*, 257, la *Nota informativa sulle reliquie e gli arredi della chiesa*.

Rispetto alla vita religiosa delle cappuccine e dei fedeli che ne popolavano gli ambienti, possiamo ribadire che nei secoli XVII e XVIII esistevano prossimità con diverse spiritualità. I cappuccini non danno assolutamente nessun indirizzo. Non sono presenti nel momento fondativo mentre attestata è la vicinanza dei padri oratoriani tra i quali Pellegrino Parenti: registrato come testimone nell'atto donativo di Ginevra verrà pure designato come "assunto" nel gennaio del 1629[31]. Abbondano atti di concessioni di particolari benefici spirituali da parte di superiori provinciali di altri ordini quali i domenicani, carmelitani, serviti. Presente è la confraternita del Rosario con un altare, della chiesa, dedicato alla Beata Vergine sotto quel titolo. Emergono, attraverso atti attestanti tali vicinanza spirituali, presenze di terziari appartenenti appunti ad altri ordini: scapolari carmelitani o indulgenze varie legate ai titoli della Vergine e dei santi delle diverse spiritualità[32]. Una lettera che riguarda i cappuccini è del marzo del 1736 a mano del ministro generale Bonaventura Barberini, ed è accompagnatoria al decreto di beatificazione e canonizzazione di Veronica Giuliani: appare come di circostanza[33].

Il legame con l'ordinario diocesano invece è costante. Diverse le richieste fatte dalle abbadesse ai loro pastori in numerose fasi della vita del monastero. Documentazione interessante, anche se spesso essenziale nella forma e rispondente a modelli simili, è quella costituita dalle visite pastorali con i decreti annessi. Attestaste sono le visite di Girolamo Boncompagni (13 aprile 1654), Giacomo Boncompagni (15 febbraio 1691), Prospero Lambertini (7 aprile 1737), dell'ausiliare Felice Lattanzio Sega, delegato nelle cose spirituali di Lambertini allora papa (28 maggio 1744), Vincenzo Malvezzi (26 maggio 1760), Girolamo Formaliari,

[31] ASBo, *Monastero delle Cappuccine*, 6924/6, nn. 24, 27, 35; AABo, *Miscellanee vecchie*, 256, fasc. 8a. Sugli oratoriani a Bologna c'è poca bibliografia, si rimanda a G.B. Comelli, *L'Oratorio in Bologna: note storiche per ricordo del terzo solenne centenario della morte di S. Filippo Neri*, Bologna, Tipografia pontificia Mareggiani, 1895; M. Poli - S. Urbini, *L'Oratorio di S. Filippo Neri a Bologna*, Bologna, Costa, 2000.

[32] In ASBo, *Monastero delle Cappuccine*, 6967/49.

[33] Ivi, 6962/44. Padre Celso Mariani, nel riportare fedelmente la documentazione, fa riferimento pure a una lettera del 25 ottobre 1658 del padre Stefano Chiaramonti da Cesena che concede alle monache la partecipazione ai beni spirituali della provincia religiosa di Bologna. L'opinione avanzata da Mariani che le religiose fossero solo cappuccine di nome non è nascosta. In C. Mariani, *Le Cappuccine a Bologna*, cit., pp. 92-95. Nello scavo fatto da me e nel confronto con letture sull'argomento, appare quanto mai emergente la soggettività femminile e l'autonomia, mostrata anche nella modalità con cui ci si collega alla spiritualità cappuccina, di molte donne protagoniste, da laiche e da religiose, di questo movimento spirituale. Tutto questo si evidenzia per il caso bolognese ma anche, attraverso la fioritura di scritture spirituali cappuccine, nella cornice emiliano-romagnola.

delegato di Malvezzi (29 marzo 1772), Andrea Gioannetti (15 aprile 1779)[34]. La visita pur nel suo rituale noto (ingresso del vescovo, benedizione, messa, controllo della clausura interna ed esterna, lettura dei libri contabili, ecc.), attraverso i suoi decreti ci permette di leggere però alcune peculiari annotazioni. Dalle visite, in generale, si può affermare che il monastero abbia goduto, dalla fondazione alla soppressione, di buona salute spirituale. Le criticità dei bilanci sembrano superabili: dagli auspici di contrazione dei numeri delle religiose accolte e della riduzione delle quote dotali *gratis*, alla richiesta di maggiore "economia" nel servire colazioni a contadini che non apportano particolari benefici al monastero. Attenzione particolare al rispetto della clausura esterna: una contesa con le finestre dei Magnani e Riari che darebbero su uno degli orti delle monache pare essere al centro di un carteggio che non arriva a conclusione. In campo disciplinare richiamo alcuni passaggi. Se Girolamo Boncompagni nella sua visita raccomandava particolare amorevolezza verso le inferme applicando dispense per il cibo e per gli obblighi religiosi da assolvere, nelle *Considerazioni alle nuove Costituzioni* si obbligava a tenere, anche di notte, le celle aperte o comunque non serrate[35]. Giacomo Boncompagni (1652-1731) ribadiva che gli uomini a servizio del monastero dovevano essere ridotti al necessario e mai sostituiti a converse capaci di assolvere a servizi vari. Inoltre, il richiamo a tenere le educande in dormitori separati da quelli delle monache[36]. Nei decreti di Prospero Lambertini (1675-1758)[37] dell'aprile 1738, oltre a richiamare le monache all'obbligo degli esercizi spirituali annuali, si rimprovera l'abuso di coloro, quali il "carnarolo o lo speziale" ma pure il "bottegaro dei panni" e di altre professioni, che servono male le stesse,

[34] La documentazione è conservata essenzialmente in AABo, *Miscellanee vecchie*, 257, fasc. 8k, cit.; anche in ASBo, *Monastero delle Cappuccine*, 6930/12, n. 32; ivi, 6962/44; quella di Andrea Gioannetti in AABo, *Visite pastorali*, vol. 90, cc. 44r-46r.

[35] AABo, *Miscellanee vecchie*, 257, n. 33.

[36] Ivi, n. 17.

[37] Non possiamo dedicare più spazio all'operato pastorale di Prospero Lambertini che, anche da papa, continua a mantenere particolare vigilanza e a dedicarsi alla qualità della vita spirituale delle monache. Sulla sua figura richiamo gli studi di M. Rosa, *Prospero Lambertini tra «regolata devozione» e mistica visionaria*, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, cit., pp. 521-550; A. Zanotti, *Prospero Lambertini. Pastore della sua città, pontefice della cristianità*, Argelato, Minerva Edizioni, 2004; M. Fanti, *Prospero Lambertini arcivescovo di Bologna (1731-1740)*, in *Prospero Lambertini. Pastore della sua città, pontefice della cristianità*, cit., pp. 35-72; M.T. Fattori, *Lambertini a Bologna 1731-1740*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 61/2, 2007, pp. 417-461; G. Greco, *Benedetto XIV, un canone per la Chiesa*, Roma, Salerno Editrice, 2011.

approfittandosene della loro generosità e rifornendole con roba pessima[38]. In un foglio firmato in data 1765, seguito alla visita del 1760, al punto numero quattro si legge: «viene prescritto nelle Costituzioni che l'abito nostro religioso sia di lana Bigia ma riescendo questa sempre disuguale di colore Mons. Vicario Beccadelli diede il permesso di appigliarsi al Droghetto nero che si mantiene eguale»[39]. Nella visita di Formaliari per Vincenzo Malvezzi (1715-1775) del 1772, tra le varie raccomandazioni, si chiede di osservare il decreto fatto nella precedente visita intorno alla «proibizione del Personato o sia il travestimento da Uomo, anche da Prete o Regolare, tanto rispetto alle educande nelle rappresentazioni sacre»[40].

Alle scritture decretali, agli elenchi di monache passate nei vari decenni, ai verbali delle votazioni per le professioni e nei necrologi, i nomi scorrono e appaiono freddi e uguali. Alcune vite si staccano e si mostrano, ma poche. Il 6 dicembre del 1723 suor Maria Eduarda Francesca Calzolari scrive all'allora cardinale Giacomo Boncompagni:

> voglia rimirare con di pietà me sua serva che Vostra Signoria Illustrissima e Reverendissima mi sia Protettore benevola che di già ne è molto bene informata che può spero nella Magnanima Carità di V.S.I.R. che molto bene farà seria riflessione in che disturbo io mi trovo sia dell'Anima come ancor del corpo; essendo che io sto così volentieri nella S. Religione che non so che più desiderare e posso con giusta verità asserire che il Santo Abito di questa Religione che l'ho per molti anni ambito dopo che Dio mi ha consolata contro i miei meriti se per questa zizzania che il nemico à seminato mi ritrovassi ristretta ad abbandonare la Religione di certo sarebbe la mia morte[41].

Eppure, accanto alla zizzania cresce il buon seme che è quello di cui parla la storia di suor Maria Rosalia Govoni che ammalatasi gravemente nell'agosto del 1737, ormai in pericolo di vita tanto che fu ritenuto necessario darle l'estrema unzione e "nonostante gli ottimi cibi" e rimedi "valenti dell'arte Medica", si affida all'intercessione del santo gesuita Gianfrancesco Regis (1597-1640) ottenendone la guarigione immediata. Lo attesta il medico del monastero Girolamo Lorenzo Donduzzi, pubblico professore, con fede del 10 luglio 1738. Si legge che una sua

[38] AABo, *Miscellanee vecchie*, 257, *infra*.
[39] Ivi, c. n.n.
[40] Ivi, *Libro dei Decreti*, c. 15r.
[41] Ivi, c. n.n.

zia, monaca nel monastero di Santa Margherita, le avesse procurato una reliquia del santo che Maria Rosalia aveva messo sulle ginocchia tutta la notte. Gianfrancesco Regis, morto a La Louvesc nel dicembre del 1640, era stato beatificato nel 1716 da Clemente XI e canonizzato nel 1737 da Clemente XII. Una devozione, singolare nel contesto bolognese, che rinvigoriva quella recente proclamazione di santità di un gesuita francese il cui processo di riconoscimento delle virtù eroiche attraversava gli anni della lotta antigiansenista (l'*Unigenitus* era stata emanata nel settembre del 1713)[42].

Agli intrecci di vite ci sono intrecci di *Rime* che pur nella topica del genere letterario mostrano una vitalità che tocca la dimensione religiosa e sociale del tempo e dello stesso monastero. Superlativi e versi di più o meno illustri soggetti, tra i nomi Laura Bassi[43], cantano le vite di alcune di queste donne che vestono l'abito o fanno professione religiosa. Elisabetta Graziosi, in un intenso saggio, riflette su queste rime monacali (i *monialia*) prodotte nel bolognese (non solo, naturalmente) che riguardano molti monasteri e che vanno a esaurirsi nella seconda metà del Settecento. Nobilitata è la "sposa di Cristo" così pure il "Nobilissimo" monastero. Giuseppe Vittorio raccoglie dei versi *Nel Monacarsi dell'Illstris. Sig. Co. Lucretia Malvezzi nel Monastero delle RR. Madri Cappuccine* e le dedica alla contessa Costanza Malvezzi Magnani nel 1637[44], come pure per la monacazione di Elisabetta e Anna Maria Gualandi in religione suor Maria Ermenegilda Gaetana e suor Maria Candida Radegonda, stampati per Ferroni nel 1663[45].

[42] ASBo, *Monastero delle Cappuccine*, 6962/44, cc. nn. Tra le carte della stessa filza compare, in lingua italiana, in una edizione senza luogo e nome di tipografia, il *Breve* di Clemente XIV sulla soppressione della Compagnia di Gesù. Mi riservo di approfondire ulteriormente la vicenda del miracolo della monaca Govoni e dei motivi della devozione di Gianfrancesco Regis a Bologna nel periodo esaminato. Sulla figura del gesuita si veda la voce curata da G. Bottereau in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, diretto da C.E. O'Neill - J.M. Domínguez, Roma-Madrid, Univ. Pontifica Comillas, 2001, pp. 3322-3323; la voce curata da F. Baumann, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, Città Nuova Editrice, 1966, vol. VI, coll. 1002-1007.

[43] La "Signora Dottoressa Laura Catterina Bassi" scrive un componimento dedicato a Gio: Nicolò Tanari, padre della professanda Laura, in *Rime per la solenne professione nel Monastero delle Cappuccine di suor Maria Eleonora Aloisia Claudia Teresa al secolo Nobil Donna Signora Marchese Laura Tanari*, in Bologna, per Lelio dalla Volpe, 1736, pp. 18-20.

[44] *Diverse compositioni raccolte da me Gioseffo Vittorio Nel Monacarsi dell'Illstris. Sig. Co. Lucretia Malvezzi nel Monastero delle RR. Madri Cappuccine*, in Bologna, per lo Ferroni, 1637.

[45] *Nel monacarsi frà le MM. RR. MM. dell'Ordine di S. Chiara dette le Cappuccine, le Molt'Illustri Signore Elisabetta, et Anna Maria Gualandi, col nome di suor Maria Ermenegilda Gaetana, et suor Maria Candida Radegonda*, in Bologna, presso Gio. Battista Ferroni, 1663.

Gli *Odori poetici sparsi nell'Olocausto offerto al signor Iddio* per la professione di Francesca Maestri sempre nel "monastero nobilissimo" delle cappuccine con il nome di suor Maria Leonora Chiara Diodata Stella Giuditta e con dedica al senatore Francesco Carlo Caprara in Bologna nel 1677[46]. Con il titolo *Prendendo l'abito religioso nel Nobilissimo Munistero delle Reverende Madri Cappucine* sono i versi per Caterina Camilla Cutti diventata suor Maria Illuminata Anna Caterina[47]. Del 1734 sono i sonetti a Maria Rosalia Costante che al secolo si chiamava Silvia Maria Govoni[48], la monaca poi guarita da san Gianfrancesco Regis o alla marchesa Laura Tanari divenuta suor Maria Eleonora Aloisa Claudia Teresa del 1736[49]. Sempre nel nostro "nobilissimo monastero" veste l'abito in rima la contessina Lucrezia Cavalca (1745)[50] e fa la professione, con i versi del poeta Girolamo Desideri e stampati nel 1764, Anna dei marchesi Scarani con il nome di suor Maria Matilde Teresa Anna Francesca: «Però le chiuse Vergini sensate vanno illustri a ragion per ogni storia, e degne sono d'immortal memoria vincendo il Mondo a la più fresca etate»[51].

Il nome della monaca, "effimera occasione"[52], incorniciato in rima, è utile a rinsaldare onore religioso e civile, in una ritualità sociale nel posto assegnatole dalla famiglia e dal destino. Attraverso iperboli e superlativi, le monache appa-

[46] *Odori poetici sparsi nell'Olocausto offerto al Signor Iddio nella professione della Signora Francesca Maestri nel Monastero Nobiliss. delle Cappuccine dell'Ordine di Santa Chiara col nome di suor Maria, Leonora, Chiara, Diodata, Stella, Giuditta*, in Bologna, per l'erede di Domenico Barbieri, 1677.

[47] *Prendendo l'abito religioso nel Nobilissimo Munistero delle Reverende Madri Cappucine la Signora Caterina Camilla Cutti co' i nomi di suor Maria Illuminata Anna Caterina*, in Bologna, per Gio. Battista Bianchi sotto le Scuole alla Rosa, 1723.

[48] *Professando i sagri voti di religione nel Nobilissimo Monistero delle RR. MM. Cappuccine la Molto Reverenda suor Maria Rosalia Costante al secolo Signora Silvia Maria Govoni*, in Bologna, nella Stamperia del Longhi, 1734.

[49] *Rime per la solenne professione nel Monastero delle Cappuccine di suor Maria Eleonora Aloisia Claudia Teresa*, cit.

[50] *Vestendo l'abito religioso nel nobilissimo Monastero delle MM. RR. MM. Cappuccine in Bologna la nobil Donna Signora Contessa Lucrezia Cavalca*, in Bologna, nella Stamperia di Lelio dalla Volpe, 1745.

[51] *Professando i sagri voti di religione nel nobilissimo Monastero delle MM. RR. MM. Cappuccine dette de' Santi Chiara e Gioacchino, suor Maria Matilde Teresa Anna Francesca al secolo la nobil donzella sig.ra Anna De' Scarani*, in Bologna, per Ferdinando Pisarri, 1764, p. 15.

[52] E. Graziosi, *Il velo fra onore e rinuncia: le rime per monacazione*, in *Il velo in area mediterranea fra storia e simbolo. Tardo Medioevo – prima Età moderna*, a cura di M.G. Muzzarelli - M.G. Nico Ottaviani - G. Zarri, Bologna, il Mulino, 2014, pp. 325-344.

iono dipinte e le loro vite, al contrario reali e significative, si mostrano come profumate poesie[53].

3. *Per una conclusione*

Amedeo Donati, in merito alla conclusione dell'esperienza della prima fondazione cappuccina, scriveva: «in questo asilo di pace, le Cappuccine vissero tranquillamente, attendendo alla propria santificazione fino all'anno 1806, allorché furono colpiti dai formidabili decreti di Napoleone»[54]. Celso Mariani, citando le parole lapidarie, di uno dei confessori delle monache, contenute nel *Necrologio* del monastero («virginibus extrusis, bona ac res omnes voracitati quorundam explendae publicantur»), rimarcava la violenza morale di un atto quale quello della forzata secolarizzazione e dell'incameramento dei beni, e da religioso vedeva in ciò un monito di richiamo agli ideali evangelici forse un po' compromessi[55]. Naturalmente accanto a una lettura della storia sensibile alla dimensione teologico-religiosa dobbiamo osservare gli aspetti certamente di strappo che coinvolsero queste donne del Settecento. Le difficoltà economiche sul finale del secolo erano assillanti come le suppliche e le richieste che le monache presentavano ai loro ordinari che erano, come le carte ci hanno mostrato, preoccupati. Il decreto dell'8 giugno del 1805 metteva in atto la soppressione e nell'anno successivo si attuava l'incameramento dei beni. Il monastero, nel 1807, divenne caserma per i francesi e la chiesa eretta come parrocchia. Le carte della *Cancelleria civile* dell'Archivio arcivescovile[56] ci riportano i passaggi del trasferimento delle monache nel monastero degli Angeli, già delle agostiniane, in via Nosadella, diventato ormai rifugio di molte monache. Il 25 aprile del 1810 arrivò per le cappuccine il decreto di soppressione e nel luglio, deposto l'abito, furono sciolte dai voti. In quegli anni tribolati il governo della diocesi fu gestito, tra equilibri complessi, dal

[53] Su odori, santità e scrittura agiografica si veda il recente studio di E. Novi Chavarria, *"A Remarkably Sweet and Heavenly Odor": Senses, the Marvelous, and Saintliness*, in *Modern Naples, in Souls of Naples. Corporeal Ghosts and Spiritual Bodies in Early Modern Naples*, a cura di F.P. de Ceglia, Roma, Viella, 2023 (trad.it. 2024), pp. 53-69.

[54] A. Donati, *Le monache cappuccine in Bologna*, cit., p. 37.

[55] C. Mariani, *Le Cappuccine a Bologna*, cit., pp. 150 e 162.

[56] AABo, *Cancelleria civile*, 120, fasc. 5.

cardinale Carlo Oppizzoni[57]. In quasi due secoli di storia (dal 1627 al 1810), le cappuccine che vissero nel monastero della Natività della Beata Vergine Maria e di San Gioacchino e di Santa Chiara, furono circa 240[58].

Le religiose sarebbero rinate da via dell'Oro mutando la forma di un gruppo di terziare francescane penitenti di Santa Maria Egiziaca attraverso l'opera di suor Rosalia Gasperini, bolognese, proveniente però dalla comunità di Fanano (Modena), costituendo così la seconda fondazione. Trasferitesi in via Orfeo nel 1888 e poi in via Roncati, fuori porta, nel 1908 fino al 1932, avrebbero chiuso questa faticosa *peregrinatio* in via Saragozza dove, ancora oggi pur in numero modesto, operano[59].

[57] Si veda, per approfondire, *Il cardinale Carlo Oppizzoni tra Napoleone e l'Unità d'Italia*, a cura di M. Tagliaferri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015.

[58] Celso Mariani rileva il dato dal *Necrologio* e dagli elenchi dettagliati conservati nei diversi fondi archivistici; si veda C. Mariani, *Le Cappuccine a Bologna*, cit., p. 97.

[59] F. da Mareto, *Le cappuccine nel mondo (1538-1969)*, cit., p. 120.

Stefano Calonaci

Per devozione e per credito. Le monache cappuccine nel Centro Italia: l'agency finanziaria di una vocazione spirituale (XVII-XVIII secolo)

Il saggio si propone di studiare le forme della presenza e il ruolo svolto dai monasteri delle cappuccine nel centro Italia, attraverso l'osservazione dei tre casi di monasteri afferenti alla provincia umbra dello Stato della Chiesa, al Granducato di Toscana e al mondo feudale. Si tratta nell'ordine del monastero di Santa Chiara di Città di Castello, del monastero di Santa Marta di Borgo San Sepolcro, e di quello di Santa Chiara a Santa Fiora sull'Amiata, feudo dei romani Sforza Cesarini. Se il quadro sociale è quello di piccole città di confine o grossi borghi montani, la cornice cronologica si distende dal pieno Seicento alle soppressioni napoleoniche. Per tutte e tre le realtà emerge la forte analogia di uno spiccato ruolo economico delle istituzioni conventuali femminili, in particolare nella gestione del credito verso la piccola borghesia, sostenuta con piccoli prestiti a lunga scadenza, nel quadro di uno scambio complesso che coinvolge l'ingresso delle suore novizie, famiglie, parentele e confraternite locali. Attraverso lo strumento dei censi consegnativi, i monasteri delle cappuccine finiscono per costituire una agency importante nell'economia che alimenta il tessuto sociale di questi insediamenti di rilievo, ma comunque afferenti ad aree rurali e confinarie. Questo sembrerebbe accadere proprio perché i conventi delle cappuccine appaiono vocati a una gestione economica senza fini di patrimonializzazione immobiliare. Più che come centri devozionali o collettori di istanze assistenziali, i monasteri delle cappuccine di questo contesto territoriale interstatuale agiscono operando, da una parte, in competizione con l'attività dei banchi ebraici, dall'altra, in combinazione con il microcredito dei Monti di Pietà, in virtù di un circuito di denaro disponibile e acquistabile al sicuro del rischioso confine del prestito usurario.

This essay examines the presence and role of Capuchin nunneries in Central Italy through three case studies: the monasteries of Santa Chiara in Città di Castello, Santa Marta in Borgo San Sepolcro, and Santa Chiara in Santa Fiora on Monte Amiata, a fief of the Roman Sforza Cesarini family. These monasteries, located in small border towns or large mountain villages, span a period from the mid-17th century to the Napoleonic suppressions. A common thread in all three is the significant economic role played by these female conventual institutions, particularly in managing credit for the local petty bourgeoisie through long-term, small loans. These loans were part of a complex exchange system that involved the admission of novice nuns and familial networks, also local brotherhoods. Through the use of *censi consegnativi* (a type of loan), the Capuchin nunneries became important agents within the local economy, sustaining the social fabric of these rural and border areas. This economic activity stood out because these convents were not focused on acquiring real estate wealth. Rather than serving primarily as devotional centers or welfare institutions, these Capuchin convents operated in competition with Jewish banks and in coordination with the microcredit system of the Monti di Pietà. They thus provided a secure alternative to the high-risk, usurious loans common in these regions.

1. *Lontano da Napoli e dopo Maria Lorenza Longo*

In queste pagine si tenta di far luce sulle diverse ragioni per cui vennero fondati alcuni monasteri delle cappuccine nel Centro Italia, ma soprattutto di indagarne le funzioni che gli istituti claustrali svolsero in seno alle comunità civili una volta che la loro presenza si fu consolidata. La riflessione si concentra in particolare su tre monasteri, due sorti nelle aree di confine tra Stato della Chiesa, Ducato di Urbino (almeno fino al 1632) e Granducato di Toscana (Mediceo, poi Lorenese), il terzo fondato all'interno del Granducato, ma nella giurisdizione feudale degli Sforza Cesarini sull'Amiata, come il convento di Santa Chiara a Santa Fiora. Il focus generale della ricerca si sposta quindi dall'area geopolitica tradizionale di Napoli e dell'Italia meridionale spagnola, che sotto la regola di santa Chiara aveva visto la nascita della costola femminile dell'ordine cappuccino con il protomonastero di Santa Maria in Gerusalemme o delle Trentatré. L'esperienza della Longo, nel quadro della religiosità valdesiana che attraversava i circoli aristocratici di quegli anni, è naturalmente stata capace di attrarre l'interesse degli storici anche alla luce dei carismi, della figura e della beatificazione della fondatrice catalana, la gentildonna Maria Lorenza Llonc (Longo), nel contesto complesso di una grande città capitale quale fu Napoli[1].

Ci distanziamo perciò non solo dal contesto storico e cronologico in cui le comunità femminili cappuccine erano nate, ma anche, lo premettiamo, da una

[1] Per una chiara analisi del contesto storico in cui maturò l'esperienza delle prime cappuccine, cfr. G. Muto, *Gli anni napoletani di Maria Lorenza Llonc: la vita politica e sociale della città capitale nei primi anni del Cinquecento*, in *Maria Lorenza Longo. Una donna e tanti carismi,* a cura di E. Sánchez García - C. Antonino (capp.), Atti del convegno internazionale, Napoli, 22-23 ottobre 2021, Napoli, Tullio Pironti, 2023, pp. 11-26. Per una analisi delle funzioni di Napoli, città capitale, della corte e dei linguaggi del potere in genere, cfr. i diversi contributi di G. Muto, *Napoli capitale e corte. Linguaggi e pratiche del potere*, a cura di P. Ventura - P. Volpini, Roma, Viella, 2023. Intendo ringraziare qui alcune persone che hanno agevolato il lavoro di ricerca e mi hanno sostenuto nel percorso: la dottoressa Angelica Lombardo, dell'"Associazione Rose di Gerico", che mi ha affiancato chiarendomi dubbi sull'antica toponomastica castellana; suor Chiara Sebastiano, badessa del Monastero di Suor Veronica Giuliani, e suor Serafina di Fonzio, archivista del medesimo istituto, per avermi gentilmente accolto nell'istituto e aiutato nel reperimento dei documenti; suor Rosa Lupoli del monastero delle Trentatré, cui devo i suggerimenti preliminari al percorso di ricerca; don Andrea Czortek e la dottoressa Cristiana Barni, direttore e archivista dell'Archivio Diocesano di Città di Castello, consiglieri generosi e competenti; padre Alfredo Paladini per le appassionate conversazioni e, non in ultimo, Elisa Novi Chavarria, che mi ha coinvolto nel progetto e incoraggiato nei giorni difficili.

prospettiva di riflessione centrata sulla rilevante dimensione spirituale e religiosa dell'ordine e delle sue protagoniste, la Longo e non solo[2]. Le vicende qui proposte si inseriscono in una cornice cronologica molto più tarda, quella del secondo Seicento e dell'intero Settecento. Se la casa madre di Santa Maria in Gerusalemme, poi delle Trentatré, diventa sede della prima comunità di terziarie francescane nell'autunno del 1535, fu nel 1556 che sorse, a Perugia, il primo convento delle cappuccine del centro Italia non spagnolo. In questo ebbe un peso la volontà di Giacoma del Monte, sorella di papa Giulio III Ciocchi del Monte, famiglia originaria di Monte S. Savino (omonima ma distinta dai marchesi Bourbon del Monte, tradizionali feudatari della Val Tiberina). A cadenza molto ravvicinata fu fondato il monastero delle cappuccine di Todi nel 1560, nel ducato di Urbino, quello delle clarisse di Gubbio nel 1561, quello di Roma nel 1575, poi il monastero di Milano (1576) e quello di Genova (1577). Dopo di che gli insediamenti delle cappuccine in Italia attraversano una fase di stallo tra Cinque e Seicento, a fronte di un'espansione che cresce in Europa: in Spagna, Francia e Portogallo[3].

La prima diffusione peninsulare cui si è fatto riferimento, si realizzò comunque all'interno di stati, comunità e congiunture storiche assai diverse da quelle napoletane di metà Cinquecento, dove l'esperienza spirituale dell'evangelismo aveva segnato le pratiche e le forme della vita religiosa, almeno quelle dell'élite, tra cui figurano le iniziative di Maria Lorenza[4]. La gemmazione di monasteri al di fuori del contesto di prima origine e nel mutato clima culturale e religioso del-

[2] Sul mondo della clausura napoletano si rimanda al fondativo lavoro di C. Russo, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII,* Napoli, Istituto di Storia medievale e moderna, 1970, e per un'apertura alla situazione del Mezzogiorno moderno letta in relazione ai tessuti cittadini, *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel mezzogiorno moderno,* a cura di E. Novi Chavarria, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2023.

[3] R. Lupoli, *Dal grido degli ultimi al silenzio di Dio. Biografia della beata Maria Lorenza Longo fondatrice dell'Ospedale degli Incurabili di Napoli e delle monache Cappuccine (ca. 1463-1539)*, Napoli, Colonnese Editore, 2021, pp. 210 sgg. Su queste cronologie italiane cfr. anche *La "Fabbrica del Monastero e la sua spazialità. Dall'universo materiale all'universo culturale: la Nota dei libri,* in *Il "sentimento" tragico dell'esperienza religiosa: Veronica Giuliani (1660-1727),* a cura di Ead., Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000, pp. 151-154; L. Iriarte, *Le Cappuccine: passato e presente*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1997.

[4] Sulla dimensione spirituale della Longo cfr. invece A. Valerio, *Un tantillo di fe' mi ha salvata. Maria Lorenza Longo Fondatrice dell'Ospedale degli Incurabili e delle Monache Cappuccine*, Milano, Paoline Editoriale, 2023, pp. 42-43; per un'articolata biografia della beata Maria Lorenza, cfr. R. Lupoli, *Dal grido degli ultimi al silenzio di Dio,* cit. Sul contesto storico ecclesiale cfr. N. Salato, *Il contesto storico-ecclesiale di Maria Lorenza Longo*, cit., pp. 149-161.

la Controriforma fu avviata non solo da figure dal diverso profilo della gentildonna aristocratica Longo, ma dalla volontà collegiale dei poteri locali e territoriali di riferimento, in contesti decentrati e a forte identità civica, comunque in milieux decisionali e culturali diversi dalla grande capitale napoletana[5]. Si trattò quindi di iniziative sostenute da motivazioni diverse rispetto a quelle di politica dell'assistenza agli incurabili e, in sottordine, di tutela e riscatto morale delle giovani malcapitate proprie dell'esperienza napoletana della Longo[6].

2. *Tre casi di osservazione*

I casi di studio qui portati in primo piano ci conducano nell'alta Valtiberina, una zona di confine interstatuale tra Stato della Chiesa e Granducato di Toscana, ma geograficamente anche area interna della dorsale appenninica centrale, dove le cappuccine sono presenti con i monasteri di Santa Marta di Borgo San Sepolcro e di Santa Chiara di Città di Castello. Un terzo caso, affrontato però in maniera più obliqua e sfuggente, è quello del convento di Santa Chiara a Santa Fiora sull'Amiata, località interna del granducato ma amministrativamente feudo della famiglia romana degli Sforza Cesarini. Dei tre istituti, tutti fondazioni seicentesche, il monastero di Santa Chiara di Santa Fiora è quello di più antica fondazione. Venne edificato tra il 1607 e il 1613, per iniziativa della mistica senese Passitea Crogi. Ad esso fece seguito nel 1619 il cenobio di Santa Marta a Borgo San Sepolcro promosso da Beatrice Crivellari, terziaria, con il sostegno di Cristina di Lorena granduchessa vedova di Ferdinando I de' Medici[7]. Il mona-

[5] Risulta centrale, anche in questi casi, la necessità di cogliere il rapporto tra monasteri femminili e dinamica dei poteri politici e amministrativi, laici ed ecclesiastici, seppur con declinazioni specifiche rispetto alla meglio indagata realtà del Mezzogiorno spagnolo, cfr. E. Novi Chavarria, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani secolo XVI-XVII*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 20-56.

[6] G. Boccadamo, *Maria Longo, l'Ospedale degli Incurabili e la sua insula,* in «Campania sacra», 30, 1999, pp. 37-170; R. Lupoli, *Dal grido degli ultimi al silenzio di Dio*, cit., pp. 126 sgg. Per un quadro generale di riferimento sulle varie emergenze del monachesimo femminile in Italia tra Cinque e Seicento cfr. ancora il volume collettaneo *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi,* a cura di G. Zarri, Verona, il Segno dei Gabrielli, 1997.

[7] Il riferimento per queste cronologie di base è offerto dall'opera di F. da Mareto, *Le cappuccine nel mondo (1538-1969). Cenni storici e bibliografici*, Parma, Libreria Francescana, 1970, alle

stero castellano, anch'esso intitolato inizialmente a Santa Chiara, è quello di più tarda fondazione, risale infatti al 1643. La sua nascita tuttavia era stata ordinata in un testamento di vent'anni precedente, redatto nel 1623 da un ricco notabile locale che aveva fatto fortuna nella burocrazia della corte romana: l'avvocato monsignor Giovanni Antonio Fuccioli, probabilmente un gesuita che fu, tra l'altro, segretario della Consulta sotto Paolo V Borghese[8]. Ad una prima indagine è proprio il monastero di Santa Chiara di Città di Castello, oggi di suor Veronica Giuliani, a offrire particolari suggestioni storiografiche, più per i temi d'indagine che suggerisce, che per la mole documentaria superstite, risultato di evidenti erosioni avvenute nel corso del tempo. Tale interesse si alimenta infatti soprattutto dalla vitalità del tessuto sociale e istituzionale di cui l'istituto stesso era un tassello significativo, sia per il prestigio che gli era stato attribuito fin dall'origine che per la specificità delle funzioni assunte.

Quello dell'antica *Tifernum* rappresentava un centro urbano di importanza considerevole per l'area territoriale interna agli appennini dell'Italia centrale, caratterizzata da una fitta compresenza di poteri familiari, signorili e comunali[9]. La collocazione confinaria e interstatuale fin dal tardo Quattrocento lo aveva del resto reso un luogo conteso e ambito tra la Repubblica di Firenze e la Chiesa, en-

rispettive voci ordinate per luogo. Sul convento delle cappuccine di Santa Marta di Borgo San Sepolcro (oggi Sansepolcro), cfr. E. Agnoletti, *Spigolature d'Archivio*, Sansepolcro, Tipografia Boncompagni, 1971, pp. 106-124; sul convento di Santa Chiara in Santa Fiora sull'Amiata cfr. C. Benocci, *Il monastero delle Cappuccine di Santa Fiora (secoli XVII-XIX): un importante insediamento sul Monte Amiata ispirato ai valori benedettini e cappuccini*, in «Collectanea Franciscana», 90, 2020, pp. 391-442.

[8] L'appartenenza del Fuccioli all'ordine ignaziano è riportata solo da G. Muzi, *Memorie ecclesiastiche e civili di Città di Castello,* Città di Castello, Francesco Donati, 1844, p. 16. Esistono delle voci biografiche online molto stringate dedicate al Fuccioli, basate in massima parte sulle informazioni contenute nel Dizionario di Erudizione di Gaetano Moroni e poco altro (G. Moroni, *Dizionario di Erudizione Storico Ecclesiastica*, voce *Città di Castello*). Nonché quella consultabile online https://www.beweb.chiesacattolica.it/persone/persona/619/ a cura della CEI (ultimo accesso 29-09-2024), ricavata essenzialmente sulle sue disposizioni testamentarie. Il riferimento al segretariato della Consulta in S. Giordano, *Note sui governatori dello Stato pontificio durante il pontificato di Paolo V (1605-1621)*, in *Offices et Papauté (XIVe-XVIIe siècle), Charges, Hommes, Destins*, a cura di J. Armand - O. Poncet, Roma, École Française de Rome, 2005, pp. 885-905.

[9] G.P. Scharf, *Comuni e signorie in Valtiberina fra XII e XV secolo*, in *Politica, economia, società nell'Alta Valle del Tevere: Sansepolcro, Città di Castello, Sestino*, a cura di A. Czortek - M. Martelli, Firenze, Olschki, 2023, pp. 1-13: pp. 10-13.

tro la cui giurisdizione era definitivamente rientrato a inizio Cinquecento[10]. Ma anche a livello economico, la città era sostenuta da una fiorente manifattura tessile locale, competitiva rispetto alle produzioni dei centri maggiori, e certo non doveva nuocere alla ricchezza locale la consueta pratica del contrabbando propria delle aree di confine. Sia gli studi di chi ha valutato il centro tifernate nella cornice istituzionale dello Stato della Chiesa e della Legazione di Perugia (Rita Chiacchella, Mario Tosti, Mario Caravale, solo per riferirsi ad alcuni), che coloro che hanno studiato la storia di quell'area in una prospettiva focalizzata su questioni economiche dell'età tardo medievale e rinascimentale (Giuliano Pinto, Sergio Tognetti, Manuel Vaquero Piñeiro). Se il primo gruppo di lavori istituzionali ha colto l'importanza e la singolarità del centro nel quadro dell'amministrazione periferica della Legazione, quest'ultimo tipo di studi soprattutto consentono di acquisire un dato significativo, ovvero che il tessuto socioeconomico di Città di Castello a inizio Cinquecento era sostenuto da una ricchezza diffusa. La presenza di una comunità ebraica e di una correlata attività feneratizia costituiva a sua volta un'ulteriore forza e un indicatore chiaro di questa vitalità economica locale. Una certa autonomia economica virtuosa, quindi, resa possibile anche dalla lontananza che questi piccoli centri avevano dalle città più importanti, Firenze, Arezzo, Perugia, la cui forza attrattiva e inibitoria era per così dire ridotta da una soglia di sicurezza[11]. Città di Castello in particolare, a livello demografico godeva di una stratificazione sociale articolata. Senz'altro la famiglia di vertice era quella dei Vitelli, autentici signori rinascimentali della città e splendidi mecenati, di cui

[10] Nel 1482 Città di Castello, come effetto collaterale della guerra tra Ferrara e Venezia, appoggiata dal papa, era stata occupata dai fiorentini; F. Guicciardini, *Storie fiorentine. Ricordi,* Novara, Edipe, 1974, p. 60. Sulla signoria quattrocentesca dei Vitelli cfr. L. Tanzini, *L'espansione fiorentina in Valtiberina e nel Montefeltro (secoli XV-XVI)*, in *Politica, economia, società nell'alta Valle del Tevere*, cit., pp. 37-51; e inoltre *Terre di confine tra Toscana Romagna e Umbria: dinamiche, politiche, assetti amministrativi, società locali (secoli XII-XVI)*, a cura di P. Pirillo - L. Tanzini, Firenze, Olschki, 2020. Sull'attivissimo mecenatismo artistico della famiglia Vitelli si veda F. Mavilla, *Vicende artistiche tra Città di Castello e Sansepolcro nei secoli XV-XVI. Rosso fiorentino, Raffaellino del Colle, gli Alberti e le famiglie Vitelli e Bufalini*, in *Politica, economia, società nell'alta Valle del Tevere*, cit., pp. 189-212.

[11] S. Tognetti, *L'alta valle del Tevere: attività produttive e scambi commerciali a cavallo dell'Appennino (secoli XIV-XVI)*, in *Politica, economia, società nell'Alta Valle del Tevere*, cit., pp. 87-106: pp. 87-89; ma vedi anche, per una prospettiva complementare sul quadro economico e produttivo, M. Vaquero Piñeiro, *Reti commerciali e attori economici tra Perugia, Alta Valle del Tevere e Firenze nella prima metà del XV secolo tra Perugia, Alta Valle del Tevere e Firenze nella prima metà del XV secolo*, ivi, pp. 169-189.

le autorità ecclesiastiche lamentavano l'eccessivo potere ancora alla metà del XVI secolo. Costoro, del resto, erano anche conti della poco distante Montone per investitura papale e, nel granducato, marchesi di Cetona per varie generazioni, fino a che videro mutato il marchesato in quello di Bucine in Val d'Ambra, titolo che mantennero fino alla fine del Settecento[12]. I Vitelli rappresentarono un gruppo di consanguinei fortemente radicati a Città di Castello, ma capace però di guadagnare un credito internazionale tra Cinque Seicento, soprattutto grazie al mestiere delle armi svolto presso la Repubblica di Firenze, i Medici, i Savoia e gli Asburgo, ma anche grazie al servizio amministrativo e cortigiano presso il ducato di Parma e Piacenza. Le carriere e le alte dignità ecclesiastiche ricoperte da alcuni di loro fin dal Quattrocento li resero una famiglia di spicco nell'ambito romano e di tutto lo Stato della Chiesa. Questo reticolo di carriere e fortune individuali venne poi ripetutamente blindato da una generazione all'altra con una politica matrimoniale oculata e di ampio respiro, che li legò a feudatari e principi territoriali di varie parti d'Italia. Un potere quindi che si stendeva sostanzialmente oltre il territorio di origine, ma che ancora negli anni Venti del Seicento faceva sì che suor Beatrice Crivellari, terziaria fondatrice e poi governatrice del convento delle cappuccine di Santa Marta a Borgo San Sepolcro, percepisse la vicina Città di Castello come «Stato dei signori Vitelli», piuttosto che della Chiesa[13].

Ma il tessuto sociale, oltre ai Vitelli, era strutturato attorno a un ordito familiare denso fatto dai Tarlati, i Giustini, i Fucci, i Bufalini, i Bourbon del Monte Santa Maria e di Sorbello, nonché da più numerose famiglie patrizie benestanti: Conti, Scarafoni, Venturini, Catrani, Marsili, Magi, tutti definiti dal titolo di cortesia "signore", capaci di alimentare e dar vita a una vita politica e amministrativa di rilievo, specchio di dinamiche comuni a centri anche maggiori[14]. Un comune che dal 1560 godeva di un proprio governatore pontificio, separato dalla Legazione di

[12] Si veda di chi scrive, *Un feudo d'età moderna: Bucine marchesato della famiglia Vitelli (1646-1790)*, in «Memorie Valdarnesi», IX, 4, 2014, pp. 91-122.

[13] Archivio di Stato di Firenze (ASFi), *Corporazioni Religiose Soppresse dal Governo Francese (CRSGF)*, 249, 1, «Deposto di sor Beatrice Crivellari del 20 dicembre 1620», cc. nn.

[14] Il riferimento d'obbligo è qui a B.G. Zenobi, *Le "ben regolate città". Modelli politici nel governo delle periferie pontificie in età moderna*, Roma, Bulzoni, 1994, ma anche al più risalente lavoro di R. Volpi, *Le regioni introvabili. Centralizzazione e regionalizzazione dello Stato pontificio*, Bologna, il Mulino, 1983. Nello specifico, in assenza di uno studio storico delle famiglie coinvolte nella vita politica e nei consigli cittadini, si può registrare solo la presenza dei Catrani all'interno del capitolo dei canonici della cattedrale a fine Settecento; L. Baruffi, *La cupola del Duomo di Città di Castello: vicende costruttive e decorative*, Perugia, Editrice Pliniana, 2022, pp. 35-42.

Perugia, e sottoposto direttamente a Roma e alla Camera apostolica, per gran parte dell'apparato giudiziario. Amministrativamente la città si reggeva su un sistema di organi rappresentativi tipico di una vera e propria città: alla metà del Cinquecento, sotto il governatorato di Giovan Battista Castagna, un Consiglio di reggimento di quaranta famiglie in seguito ridotte a trenta alla metà del Settecento, e un Consiglio generale ancora più ampio di centoquaranta membri[15]. Queste costituivano i tasselli connettivi di un'oligarchia provinciale radicata su una popolazione in ascesa demografica di 21.205 anime nel 1586, passate a 35.000 nel 1677 (con un tasso di crescita annuo del 1,50%), ma poi ridotta drasticamente a sole 5018 unità nel 1705[16]. Una comunità dal governo largo, dove probabilmente i grandi problemi della marginalità e della povertà tipici delle città capitali si presentavano in forme molto più smussate quando non erano pressoché assenti.

Nel quadro della distrettuazione dell'Umbria, Città di Castello costituiva non solo la sede episcopale di un'ampia diocesi attorno a cui si stendeva un tessuto fitto di parrocchie e istituti religiosi, ma anche un centro amministrativo autonomo della Legazione di Perugia e dell'Umbria, dotata di un proprio governatore per decreto di Pio V Ghislieri[17]. Nel 1673 il vescovo Giuseppe Sebastiani registrava nella sua visita quattro istituti conventuali maschili in città e quattro nel contado, dodici conventi femminili di cui otto nel tessuto urbano, quattro ospedali, sette abbazie secolari e una di regolari dislocate nel territorio, laddove in città operava dal 1638 il seminario diocesano[18].

Fu per questo contesto che nel 1623 monsignor Giovanni Antonio Fuccioli, dell'ordine dei gesuiti, che si erano insediati a Città di Castello fin dal 1599, stabilì tra le varie disposizioni del proprio testamento la fondazione di un monastero femminile. Non pose specifiche di luogo e intitolazione, se non che l'erigendo istituto dovesse essere posto sotto la regola di santa Chiara, come si leggeva nelle

[15] R. Chiacchella, *Città di Castello nel passaggio tra Sei e Settecento*, in *Il "sentimento" tragico dell'esperienza religiosa: Veronica Giuliani (1660-1727)*, a cura di M. Duranti, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000, pp. 130-131.

[16] R. Chiacchella, *Città di Castello nel passaggio tra Sei e Settecento*, cit., pp. 125-148: pp. 127 e 147.

[17] Ivi, pp. 129-130.

[18] G. Muzi, *Memorie ecclesiastiche e civili*, cit., p. 26. R. Chiacchella, *Città di Castello nel passaggio tra Sei e Settecento*, cit., pp. 117-148: p. 142. Sulla vita religiosa a Città di Castello durante il Cinquecento ha dedicato la sua tesi di laurea L. Amantini, *La vita religiosa a Città di Castello nella seconda metà del Cinquecento*, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1980-81. Non si è avuto modo di visionare il lavoro, ma traggo questo riferimento dal sopra citato saggio di Rita Chiacchella.

disposizioni redatte a Roma dal notaio dell'auditore della Camera Santi Floridi. Il luogo fu successivamente individuato nella chiesa di San Martino e in alcune case contigue, mentre la costruzione materiale dell'edificio prese avvio solo nel 1643, ossia vent'anni la redazione del testamento dell'avvocato. Poco in realtà sappiamo del testatore, monsignor Fuccioli, se non che svolgeva ruoli di alto burocrate al servizio del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica. Poche altre notizie su di lui le ricaviamo dall'opera erudita di Gaetano Moroni, dove si legge senza altre specifiche che il Fuccioli era stato segretario di due pontefici, Leone XI Medici e Paolo V Borghese[19]. Tutto questo gli consentì di disporre di un patrimonio da lasciare in eredità e di vivere nel 1610 in un palazzo affrescato in piazza San Pietro, seppur tenuto in affitto[20]. In realtà il beneficiario della fortuna accumulata, e di quella futura dato che il patrimonio veniva dal testatore sottoposto a moltiplico, avrebbe dovuto essere il nipote *ex fratre* Scipione, figlio di Giovan Battista Fuccioli. Solo se si fossero verificati la morte del successore e l'estinzione completa della sua linea, il testatore tracciava percorsi successori alternativi e ipotetici, che poi di fatto, come vedremo, diventarono i soli possibili solo pochi anni dopo la morte di monsignor Fuccioli[21].

Oltre questa, si avanzano altre due osservazioni preliminari: la prima è che le vicende delle cappuccine di Città di Castello non sono rimaste nell'ombra fino ad adesso. Esse hanno da tempo attirato interessi storiografici, divenendo, per esempio, oggetto d'indagine della tesi di laurea di Daniele Tanzi e di un suo successivo saggio uscito su Pagine Altotiberine, oltre che del lavoro di Giuliana Rosini sulla storia del monastero[22]. Oltre a ricostruirne in maniera organica la storia e la

[19] Il titolo di monsignor gli derivava dalla sua carica di auditore della Segnatura, non sembra in sostanza che il prelato abbia mai conseguito un vescovato.

[20] *Fonti per la storia artistica romana al tempo di Paolo V*, a cura di A.M. Corbo - M. Pomponi, Roma, Ministero per i beni Culturali e Ambientali, Ufficio per i Beni Archivistici, 1995, p. 51.

[21] Archivio del Convento delle Cappuccine di suor Veronica Giuliani di Città di Castello (ACVG), *Notizie della Fondazione progresso e stato presente del Monastero delle Cappuccine di Città di Castello raccolte nell'anno MDCCXV*, pp. 1-5.

[22] D. Tanzi, *Un monastero "tridentino" a Città di Castello: Santa Veronica delle cappuccine*, in «Pagine Altotiberine», 28, 2006, pp. 103-134. La tesi di laurea di Tanzi richiamata nel saggio è *Il monastero di Santa Veronica Giuliani. Vicende storiche e arredi sacri,* discussa nel febbraio 2005, presso l'Università degli Studi di Perugia, relatrice prof.ssa Laura Teza. Un primo tracciato storico delle vicende del monastero era stato tentato, dopo gli studi ottocenteschi di monsignor Muzi, da G. Rosini, *Per una storia del monastero di Città di Castello,* in *Santa Veronica Giuliani Dottore della Chiesa?,* Atti del convegno di studi, Città di Castello, 29-30 aprile-1° maggio 1978, Città di Castello, Centro Studi "S. Veronica Giuliani", 1979, pp. 36-42 per gli anni che qui interessano.

fondazione, i lavori menzionati analizzano soprattutto il ruolo del monastero tifernate nel quando politico della Controriforma, in particolare indagando come l'ideazione e la fabbrica dell'edificio rispondano in maniera puntuale al modello di struttura conventuale progettato dal cardinal Carlo Borromeo[23]. Per quanto sotto il controllo dell'ordine francescano dei cappuccini, quindi di un ordine antico, pretridentino, questi nuovi conventi si collocano in una cornice religiosa e culturale ampiamente segnata dalle logiche postconciliari e dallo spirito delle iniziative del suo più noto attuatore, Carlo Borromeo arcivescovo di Milano. Gli studi dedicati alla struttura del monastero di Città di Castello suggeriscono infatti che questa fabbrica costituisse un'applicazione fedele dell'*Instructionum Fabricae et Supellectilis Ecclesiasticae*, il testo del 1577 che prefigurava le logiche uniformanti della nuova edilizia conventuale secondo Borromeo.

Al di là della prospettiva storico artistica, le vicende del convento sono state ulteriormente approfondite soprattutto in relazione alla figura carismatica di suor Veronica Giuliani, che entrata in monastero nel 1677 ne fu anche badessa dal 1716, e della beata Florida Cevoli[24]. L'interesse ha riguardato l'esperienza mistica della santa, la sua personalità, l'opera letteraria e devozionale e anche i suoi interventi in relazione alla comunità claustrale. Rispetto a questi consolidati indirizzi di indagine, il monastero di Città di Castello verrà qui collocato in una cornice di segno diverso, fatta dalle relazioni socioeconomiche con il tessuto sociale, il gruppo dirigente tifernate, i vertici delle istituzioni ecclesiastiche che fin dall'inizio furono coinvolti in maniera consapevole e diretta nella sua fondazione e scelta del corpo monastico. In linea con la dimensione di austerità professata dall'ordine cappuccino e dalle disposizioni lasciate dal fondatore del convento, monsignor Fuccioli, le zitelle accolte nel convento avrebbero dovuto sottoporsi a un regime di povertà ed entrare in clausura dotate di soli 40 scudi, mentre sarebbe spettato al patrimonio conventuale mantenere le stesse in un regime di vita comunitario[25]. Neppure in

[23] D. Tanzi, *Un monastero "tridentino" a Città di Castello*, cit., pp. 110-118.

[24] G. Pignatelli, *Cevoli, Florida*, in DBI, vol. 24, 1980, *ad vocem*; su Veronica Giuliani, oltre alla bibliografia segnalata nelle note che seguono, cfr. S. Negruzzo, *Veronica Giuliani, santa*, in DBI, vol. 98, 2020, *ad vocem*.

[25] Sull'intricata questione del *peculio* dei chierici regolari non mette conto qui indugiare, ma rinviamo almeno a M. Miele, *Il costo della vita consacrata. La polemica sul peculio nel Settecento,* in *Chiesa e denaro tra Cinque e Settecento. Possesso, uso, immagine*, a cura di U. Dovere, Atti del XIII convegno di Studio dell'Associazione italiana dei Professori di Storia della Chiesa, Aosta, 9-13 settembre 2003, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, pp. 281-304.

anni successivi sembra che fosse in essere un circuito dotale per le ragazze che entravano tra le cappuccine di Città di Castello. Tuttavia, come dimostrano i contributi di questo volume e come già evidenziato da Gabriella Zarri in un suo pionieristico lavoro, la situazione tra i diversi conventi e i diversi luoghi del medesimo ordine è piuttosto varia[26]. Le carte del convento delle cappuccine di Santa Marta di Borgo San Sepolcro, vicinissimo a quello di Città di Castello, non solo registrano la contabilizzazione di doti monacali tra le carte amministrative del convento ma ne fissano un importo preciso: 200 piastre (scudi d'argento), cui andavano ad aggiungersi altri 24 scudi per il vitto, più specifici libri di devozione e braccia di panno di vario tipo per il corredo, così per le ragazze che volevano entrare a Borgo San Sepolcro[27]. In un altro monastero dei tre qui analizzati, quello cioè delle cappuccine di Santa Chiara di Santa Fiora, terra amiatina feudo dei romani Sforza Cesarini, la corresponsione delle doti era di nuovo richiesta e sistematizzata dai vertici conventuali secondo tre classi di valori individuati: si andava da un massimo di 400 scudi romani a un minimo di 25, con una dote di 80 scudi che sembra corrispondere al valore medio e più comune. Siamo tuttavia su standard dotali assai più contenuti da quelli che sono stati individuati per i monasteri napoletani di fine Cinquecento, oscillanti tra i 1000 e i 1500 ducati, con differenze enormi tra Napoli e le Province: nel Principato Ultra, a Sant'Agata dei Goti, le doti fissate dalle canonichesse lateranensi di Arienzo oscillavano comunque tra i 300 e i 400 ducati. Si trattava di livelli dotali che a metà Seicento sarebbero saliti ancora, con la consuetudine di versare una sopradote da parte dei familiari della novizia[28].

3. *Patrimoni e censi*

Per Santa Chiara di Città di Castello, al pari di Santa Fiora e di San Sepolcro, siamo di fronte a patrimoni immobiliari esigui e sostanzialmente statici, con pochi poderi e case ricevute con le prime donazioni, ma a un sistema di crediti decisamente florido. A Città di Castello l'amministrazione patrimoniale del monastero delle cappuccine era stata di pertinenza di un fattore dipendente

[26] G. Zarri, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *Storia d'Italia*, Annali 9, *La Chiesa e il potere politico*, Torino, Einaudi, 1986, p. 367.

[27] ASFi, *CRSGF*, 249, 3, fasc. 4, «Nota di quanto ci voleva per entrare nel monastero per dote, corredo, vestimento, professione e altre carte analoghe a queste note».

[28] E. Novi Chavarria, *Monache e gentildonne*, cit., pp. 112-115.

dalle monache fino a inizio Settecento, per mettere poi capo al vescovo e all'amministrazione diocesana da inizio Settecento[29]. Per conto del vescovo monsignor Francesco Boccapaduli erano stati acquistati i due poderi a beneficio del monastero, venduti alle cappuccine dalla granduchessa Vittoria della Rovere e del duca Ippolito Lante Della Rovere, con cessione del 14 novembre del 1668[30]. Il Boccapaduli li aveva acquisiti con una parte almeno dei denari accumulati grazie ai capitali accumulati con i censi di cui il convento da tempo beneficiava: 3000 scudi di capitale furono investiti nella cifra complessiva di 9000 richiesta per i due poderi, lasciando un capitale di censi ridotto a 1383,66 scudi (1725). Per chiarezza ricordiamo che il termine censo indica un prestito a interesse garantito da un immobile, casa o podere, estinguibile su periodi lunghi o molto lunghi (anche trenta o quarant'anni) dietro un interesse fissato tra le parti e corrisposto annualmente. Ampiamente praticato dalla fine del Quattrocento, seppur con diverse fortune[31], esso sembra aggiungersi a quegli «strumenti cre-

[29] Questi tre monasteri femminili di cappuccine sembrano quindi sottrarsi al trend ascendente della proprietà ecclesiastica che si registra nel Centro Italia dal primo Cinquecento fino agli anni delle soppressioni; E. Stumpo, *Il consolidamento della grande proprietà ecclesiastica nell'età della Controriforma,* in *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 265-289: pp. 285 sgg. Si tratta di un trend confermato anche dalla grande dimensione di proprietario fondiario della Badia benedettina di Santa Maria, oggetto di studi recentissimi. Ubicata in città e interrelata con le sue trasformazioni, la Badia attraverso la sua contabilità ben testimonia la straordinaria dimensione patrimoniale dell'ente monastico nel primo Rinascimento con più di quaranta poderi, oltre venti botteghe di commercianti, fondachi, varie terre spezzate, numerosissime case in città e campagna; S. Tognetti, *Osservanza e partita doppia. La contabilità della Badia fiorentina nel primo Rinascimento*, Firenze, Edifir, 2023, pp. 63-71. Un altro caso di evidente patrimonializzazione della ricchezza fondiaria nell'area toscana da parte di un monastero (vallombrosano) è presentato altrettanto recentemente da chi scrive in *L'abbazia di Passignano tra economia e società: i monaci, la fattoria, il popolo*, in *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, III, *Crisi e trasformazioni (secoli XIV-XIX)*, a cura di P. Pirillo, Firenze, Olschki, 2024, pp. 61-106.

[30] ACVG, *Notizie della fondazione progresso e stato presente del Monastero delle Cappuccine di Città di Castello raccolte nell'anno MDCCXXV*, p. 197.

[31] Lo strumento del censo, secondo Lorenzo Polizzotto, era largamente praticato in Europa, ma ebbe fortuna piuttosto tarda nella Firenze rinascimentale, affermandosi solo negli ultimi decenni del Cinquecento. Il ricorso ai censi fu indotto secondo l'autore proprio dai problemi di accesso al credito, da difficoltà sociali ed economiche; L. Polizzotto, *I censi consegnativi bollari nella Firenze granducale: storia di uno strumento di credito trascurato*, in «Archivio Storico Italiano», 624, 2, 2010, pp. 263-323: p. 263. Ad inizio Seicento membri della famiglia Valori speculavano su un mercato di censi che garantiva 7-10% di interesse (ivi, p. 301). L'autore nota come i beni ipotecati nel censo, solitamente da famiglie benestanti, venissero in genere riscattati, a indicazione della sostenibilità del meccanismo di estinzione del debito. Nella società aristocratica

ditizi in grado di consentire un uso del denaro conforme alla morale cristiana» nati all'inizio dell'età moderna, in grado di arginare il problema posto dall'usura, assieme ad altri istituti di credito quali in primo luogo i Monti di Pietà sorti proprio in terra umbra alla metà del Quattrocento[32]. Non abbiamo elementi per ipotizzare una sua particolare fortuna nei contesti rurali, legati a capitali di credito modesti, frutti passivi bassi, tempi di ammortamento lunghi o lunghissimi e di lungo rimborso, pur ipotizzabile. Esso rappresenta un meccanismo chiave e di lunga fortuna della vita non solo economica del monastero, ma della sua interrelazione col tessuto sociale circostante, in questo caso intercettando l'attenzione dei benestanti locali. Allo stesso tempo il prestito ipotecario costituisce uno strumento creditizio semplificato, agile e conveniente rispetto anche alla strutturazione bancaria del prestito in un vero e proprio mercato finanziario diffuso e istituzionalizzato realizzatasi all'inizio dell'Ottocento[33]. Senz'altro, in linea con l'atteggiamento generale del mondo francescano cui appartenevano, i bassi tassi praticati dalle cappuccine, al di là delle scelte contrattuali dei singoli conventi nei vari momenti, paiono allinearsi a una gestione del credito da parte della Chiesa che contrastasse le forme di usura, sostenuta dagli stessi pontefici e avviata da Leone X con la bolla *Inter multiplices* del 1515[34]. Rimane senz'altro di grande interesse che i conventi femminili sembrino assumere assieme ai Monti di Pietà una agency di rilievo, ancora poco indagata, in questa strategia. Ad inizio Settecento, alla contabilità del monastero di Santa Chiara facevano ancora capo numerosissimi censi attivi, di cui l'istituto era diventato il beneficiario ultimo. Si trattava in questo caso di un livello più sofisticato di prestito, con censi lasciati in legato al monastero precedentemente contrattualizzati non dall'istituto bensì da privati, così da configurare un ulteriore allargamento del mercato locale dei censi che passavano all'amministrazione del monastero tra-

romana l'affermazione dei censi nel mercato del credito sembra invece più precoce, cfr. F. Calcaterra, *Credito e società romana nell'età moderna*, Roma, Armando editore, 2017, pp. 612-624.

[32] L'espressione è ripresa da M. Vaquero Piñeiro, *I censi consegnativi. La vendita delle rendite in Italia nella prima età moderna*, in «Rivista di Storia dell'Agricoltura», XLVII, 1, 2007, pp. 57-94: p. 58.

[33] Sul caso toscano e l'istituzionalizzazione dell'attività creditizia cfr. A. Volpi, *Banchieri e mercato finanziario in Toscana (1801-1860)*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 13-20. La cassa di sconto di Livorno praticava ancora tra il 1839-1857 sconti tra il 4% e il 5%, ivi, p. 62, nota 65.

[34] La bibliografia sul tema è vasta, per sintesi e in relazione al dibattito interno alla Chiesa sul problema ci riferiamo qui a E. Colombo, *Combattere l'usura. Il dibattito nella Chiesa dalle origini al XVIII*, Quaderni della Fondazione Terzo Millenio, Roma, ECRA, 2008, p. 38; P. Vismara, *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

mite legati. Tali crediti a interesse con ipoteca venivano trasferiti al monastero dalle famiglie di ragazze nubili – "zitelle", nella documentazione coeva – o dalle donne benestanti rimaste vedove, magari entrate a un certo punto della loro vita nel corpo monastico. In questi casi sembra verosimile che i censi finissero per surrogare quella dote che le cappuccine di Città di Castello non richiedevano alle novizie. Sembra che il censo sia venuto a configurarsi quale strumento duttile di credito della cittadinanza tifernate, e come il monastero abbia finito per essere il terminale sia di censi propri che di mutui ipotecari attivati da terzi, ricevuti come legati o elemosine. Per i castellani il monastero agì sia come centro di devozione e di clausura sia come cassa cui attingere cifre modeste ma a basso interesse e di lungo ammortamento, ma anche come banco cui trasferire dei crediti privati che avrebbero garantito comunque le proprie parenti fino alla loro morte, dopo di che nel godimento dei frutti sarebbe subentrato il monastero stesso. Il convento delle cappuccine di Santa Chiara quindi non solo svolse la funzione di cassa del vescovato, come peraltro espressamente voluto da suor Veronica Giuliani, ma, e questo anche per un periodo precedente alla mistica Giuliani, quale banco di microcredito per il mercato locale del denaro. Un ruolo questo, del monastero femminile come agency del piccolo credito a interessi di favore, alternativo al sistema del mercato finanziario dei titoli, del credito di privati o dei banchi ebraici[35]. Peraltro, si tratta di una pratica diffusa e nient'affatto eccezionale. Il prestito con censi si ripropone anche nelle carte del convento di Borgo San Sepolcro e trova numerosi altri esempi in confraternite laicali e conventi femminili sparse nell'Italia centrale e settentrionale[36]. Il

[35] Le capitolazioni tra i vari membri della famiglia Del Monte stabilite nel 1532 prevedevano la possibilità di accogliere un banco ebraico nel feudo a patto che questi non negoziasse denaro a un tasso superiore al 20%; ASFi, *Auditore delle Riformagioni*, 222, p. 55. Gli statuti feudali di Monte Santa Maria come quelli di Sorbello fissavano per il secondo Cinquecento un limite all'interesse esigibili dai banchi ebraici sceso al 12%, ben più alto comunque della forchetta che passa tra il 3,5 e il 5% richiesta dalle monache di Santa Marta per i loro censi, del valore complessivo che si attesta tra gli 80 e i 100 scudi di capitale; i limiti di interesse dei prestatori ebrei nei feudi Bourbon sono tratti da C. Mori Bourbon di Petrella, *Dell'accoglienza degli ebrei nei feudi dell'Italia centrale e al Monte Santa Maria in particolare*, in *Presenza ebraica e feudalità fra Stato pontificio e Granducato di Toscana*, a cura di M. Tosti - R. Ranieri - L. Cerqueglini, Foligno, Editoriale Umbra, 2015, pp. 157-158.

[36] Sul caso dell'attività microcreditizia della Congrega della Carità Apostolica, confraternita laicale bresciana attiva sul lunghissimo periodo, si è focalizzato lo studio di M. Dotti, *Il mercato dell'incertezza. Pratiche sociali e finanziarie viste attraverso la lente di una grande confraternita urbana*, Bologna, il Mulino, 2016. L'interesse richiesto dalla confraternita nel

tasso fruttifero richiesto, soprattutto durante la prima metà del Settecento che rappresenta la congiuntura in cui i censi sembrano addensarsi, appare estremamente contenuto, certamente anche in virtù di operare in mercati di credito di piccole città, ubicate in aree decentrate e rurali in cui la disponibilità di denaro poteva alternativamente esser fornita o da privati o dai Monti di Pietà. Peraltro, in attesa di ulteriori dati e verifiche, lo strumento del censo sembra adattarsi al contesto creditizio rurale, dato che, in particolare a Firenze, il suo utilizzo si sarebbe affermato solo alla fine del Cinquecento[37]. Tuttavia, sia nella città sull'Arno che a Roma, dove a prevalere erano le speculazioni sui luoghi di monte, gli interessi del mercato prestito sarebbero stati più alti, come comunque pare lo fossero quelli dei tradizionalmente vantaggiosi banchi ebraici[38]. Certamente il basso interesse era consentito e compensato dagli investimenti diversificati che, nel caso almeno del monastero di Santa Chiara a Santa Fiora, erano stati attuati proprio acquisendo la titolarità di pacchetti di luoghi di monte romani con i relativi interessi[39]. Anche in questa prospettiva emerge chiara l'inevitabile interrelazione che i monasteri vocati alla clausura intrattengono con la storia economica e sociale, che non si arresta al di là delle mura claustrali, anche laddove queste prevedono l'applicazione della clausura. Nel 1774 risultano debitori per censi fruttiferi molti "signori", evidentemente figure di un certo livello sociale: signore Luigi Andreocci, signore Giovanni Andrea Ligniani, signore Vittorio Egidio, signore Giuseppe Catrani, signore Marsili, signore Magio Magi, signore don Luigi Michelini, signore don Crescenziano Massi, Signora Leonida Uberti.

1700 poteva fermarsi al 3%, mentre il mercato veneto poteva raggiungere il 10% su mutui contratti da soggetti di sessant'anni (ivi, pp. 44 e 277). Nel Granducato la pratica del credito operato specificamente da conventi femminili era ricorrente, anche offrendo censi ad altre grandi istituzioni monastiche maschili proprietarie di grandi patrimoni immobiliari, come il caso dei monasteri fiorentini delle agostiniane di Candeli o delle cistercensi di Santo Spirito, che avevano aperto censi con i vallombrosani di Passignano estinti (S. Calonaci, *L'abbazia di Passignano tra economia e società: i monaci, la fattoria, il popolo (XVII-XVIII)*, in *Passignano in Val di Pesa*, cit., pp. 78 e 94.

[37] L. Polizzotto, *I censi consegnativi bollari nella Firenze granducale: storia di uno strumento di credito trascurato*, in «Archivio Storico Italiano», vol. 1687, 2, 2010, pp. 263-324.

[38] Sul mercato del credito a Roma cfr. F. Calcaterra, *Credito e società romana nell'età moderna*, cit., dove l'autore individua un valore medio di tasso d'interesse sul credito che dal 10-8% dei primi del Cinquecento scende al 4-3% di metà Seicento, ivi, p. 259, pp. 526-528; per la Toscana si veda A. Volpi, *Banchieri e mercato finanziario in Toscana*, Firenze, Olschki, 1997.

[39] Archivio di Stato di Siena (ASSi), *Conventi fuori Siena (CFS)*, 816, cc. nn.

Ma anche dei professionisti o laureati come il dottore Tommaso Cherubini Scarafoni e due ecclesiastici: don Sebastiano Venturucci e don Andrea Venturini[40].

4. *Il testamento di monsignor Fuccioli, le sue iniziali ambizioni e le sue reali alternative (1623)*

Si è visto come a Città di Castello l'istituzione di un monastero nell'ordine di Santa Chiara fosse dettato nel 1643 non più dal bisogno di proteggere fanciulle povere o di dubbia moralità ma da esigenze di autopromozione civica che coinvolgevano tutta la cittadinanza tifernate, i ceti dirigenti, i vertici diocesani e quelli degli ordini regolari presenti in città. Questa dimensione istituzionale e non assistenziale dell'iniziativa è evidente fin dalle norme testamentarie istitutive, ma viene ancor più rafforzato dall'alta autorità di Urbano VIII Maffeo Barberini allorché il pontefice si trovò a dover intervenire per rendere esecutivo il testamento, una volta che erano scomparsi sia il beneficiario, Scipione Fuccioli nipote del testatore, sia gli esecutori testamentari. Il pontefice previde, tra l'altro, che il numero delle monache fosse ridotto a sedici, ma che potesse ulteriormente salire in proporzione alle rendite del monastero. Ma ricordiamo nel dettaglio alla figura e alle disposizioni del Fuccioli e gli interventi esecutivi e correttivi apportati da Urbano VIII. L'atto iniziale non contemplava alcun nuovo stabilimento di religiosi, ma seguiva le regole classiche della tutela delle fortune prossime del casato. Nello specifico l'avvocato prevedeva che attraverso un moltiplico il nipote Scipione ereditasse una somma finale altissima, pari a 150.000 scudi, e che una ben più modesta cifra di 3000 scudi fosse riservata a maritare le nipoti. Solo se eventualmente il nipote e la sua discendenza fossero mancati si disegnavano altri scenari, ispirati da logiche devozionali e non familiari:

> In caso poi dell'estinzione della linea mascolina di Scipione e delli suoi discendenti maschi primogeniti, volle et ordinò che la sua eredità o li frutti si dividessero in tre parti uguali, la prima delle quali applicò e volle che servisse per fondare erigere un monastero delle religiose cappuccine di S. Chiara in Città di Castello nel quale si mantenessero

[40] Archivio Storico Diocesano di Città di Castello (ASDCC), 395, *Precetti e ingiunzioni a pagare*, "Libro de censi spettanti al venerabile Monastero delle Cappuccine dell'anno 1774".

> venti monache et anche più, quando si potesse colli redditi che assegnò, incaricandole di recitare ogni giorno l'offitio della Beata Vergine per ottenere coll'intercessione della medesima ad esso e alli suoi parenti dal signor iddio il perdono delli Peccati, e per il congruo mantenimento dell'istesse religiose lasciò e ordinò che si applicassero tanti beni della medesima terza parte della sua eredità, dalli quali si potessero havere e si ritraesero scudi seicento annui, e che il restante del reddito dell'istessa terza parte, oltre li 600 scudi assegnati, si distribuisse al collegio delli Padri Gesuiti di Città di Castello, et alli poveri dell'istessa città[41].

Solo nel caso in cui le linee familiari designate si fossero estinte, Fuccioli stabiliva che a Città di Castello si fondasse un monastero delle cappuccine, composto di venti o più suore, al cui mantenimento destinava 600 scudi annui della rendita del monastero, un monte di denari utile alla vita comune, mentre non si fa cenno alle doti. Urbano VIII confermò le disposizioni del Fuccioli anche riguardo agli attori che avrebbero dovuto selezionare le converse, e quindi avrebbero in qualche modo controllato il corpo monastico. Si stabiliva una sorta di consorzio di controllo nella selezione delle giovani: non solo e non tanto i cappuccini nella persona del locale padre guardiano, ma un autentico collettivo di patroni, che legava l'erigendo monastero alla realtà cittadina ma anche in qualche modo al potere romano rappresentato dai gesuiti:

> Le Giovani da vestirsi si nominassero e si eleggessero due da monsignor vescovo due dal Capitolo e canonici cinque dal guardiano del convento delli Padri Cappuccini, due dal Padre rettore del convento dei padri Gesuiti, due dal consiglio del reggimento della città e le restanti dalle religiose istesse già ammesse et accettate nell'istesso monastero (per voti secreti)[42].

In sostanza le maggiori autorità cittadine venivano equilibratamente coinvolte dal Fuccioli nella selezione delle giovani che avrebbero popolato l'erigendo monastero, e ciascuna parte sia laica che religiosa che contava nella politica cittadina – vescovo, capitolo e canonici, rettore dei padri gesuiti, Consiglio di reggimento – vedeva riconosciuta la propria influenza con una quota di fanciulle da

[41] ACVG, *Notizie della Fondazione Progresso e Stato presente del Monastero delle Cappuccine*, cit., p. 4.
[42] Ivi, pp. 18-19.

scegliersi a sua discrezione. I cappuccini detenevano la quota di maggioranza con cinque fanciulle da vestirsi monache, mentre vescovo, padre rettore dei gesuiti e Consiglio di reggimento potevano scegliere ciascuno due novizie. Le restanti tre monache che avrebbero completato la comunità sarebbero state scelte dalle stesse cappuccine, per voto segreto.

In aggiunta alle disposizioni del Fuccioli, sembra che sia stato il pontefice a prevedere la nomina di una badessa da eleggersi ogni triennio. Le consanguinee del benefattore avrebbero infine avuto un canale preferenziale nell'accedere ai ranghi delle novizie o anche delle converse.

Va considerato, tuttavia, che il patrimonio non era affatto quello previsto, dato che dopo solo tre anni il nipote Scipione era mancato e il moltiplico si era interrotto. In sostanza i soldi erano molti meno dei 150.000 previsti, vale a dire un terzo circa, 58.000. In questa successione piena di incertezze interviene diversi anni dopo il pontefice stesso, affiancando i curatori testamentari stabiliti dal Fuccioli: il cardinale Ippolito Lante, Francesco Barberini, cioè il cardinal nipote, e in loro mancanza, il generale dei gesuiti pro tempore. Con la bolla di papa Barberini *Inter Universa* del 1642 si stabiliva che venissero rispettate in tutto le volontà del Fuccioli e se ne desse fedele esecuzione, ma per la quota di soli 58.000, destinati un terzo all'erigendo monastero tifernate, e gli altri due terzi ai due soggetti esterni al tessuto cittadino locale ma sempre indicati dal Fuccioli: la Venerabile Arciconfraternita della Carità di Roma, che doveva impiegarne il reddito a monacare due penitenti nel monastero delle Convertite di Roma ogni anno, «dando scudi settantacinque per ciascheduna, nonché a dotare zitelle, per la metà di Roma e per la metà di Città di Castello, dando a ognuna la dote di scudi quaranta». In ultimo, per la terza parte dei 58.000 scudi:

> volle et ordinò che si applicasse et servisse alla fondazione in Roma d'un collegio di giovani studenti sotto l'invocazione delli SS. Giovanni e Carlo da dirigersi e governarsi dal padre Generale de Gesuiti assegnando per il mantenimento di certo numero di scolari e cinque persone di servizio computato il rettore mille duecento scudi annui di detta terza parte, e volle che il restante delli redditi della medesima s' impiegassi nell'erezione di quattro cappellanie manuali per la celebrazione delle messe[43].

[43] ACVG, *Notizie della fondazione, progresso e stato presente del Monastero delle Cappuccine*, cit., pp. 4-5.

Nelle volontà del testatore è evidente il ruolo decisivo riservato ai gesuiti nell'istituendo collegio romano. Ruolo che i gesuiti mantengono, come detto sopra, anche nelle disposizioni che riguardano la selezione delle zitelle a Città di Castello. Di queste il numero venne da papa Urbano VIII fissato a sedici, con una riduzione rispetto alle venti stabilite dal testatore, passibile però di incremento se le rendite del monastero lo avessero consentito. Urbano VIII aveva infatti stabilito che il monastero avrebbe potuto per il futuro ricevere donazioni da cumulare con quella del Fuccioli, e che le suore beneficiassero dei beni attraverso la vita in comune, fermo restando che la supervisione e il controllo del monastero sarebbero spettati al vescovo tifernate, da cui le suore quanto necessario per la loro sopravvivenza. Si creava in sostanza una sorta di istituto di credito a vantaggio della diocesi e di un gruppo di notabili cittadini, facendo leva sulla dimensione di clausura e povertà professata dalle cappuccine.

5. *L'apertura del monastero di S. Chiara di Città di Castello (1643)*

Il piano teorico che doveva regolare il monastero era stato varato, ora occorreva avviarlo. Il 27 aprile 1643 vennero quindi fatte venire di notte dal monastero di Perugia due sorelle per introdurre in Città di Castello la spiritualità cappuccina, si trattava di suor Costanza Danzetta e suor Cristina Ansidei, rispettivamente diventate prima abbadessa e prima vicaria del nascente convento. Le due monache perugine furono prelevate dal canonico Nicolò Brozzi, che era stato inviato a Perugia dal vescovo Cesare Raccagna, furono scortate in carrozza fino a Città di Castello dove furono accolte con calore e partecipazione quasi trionfale da tutta la cittadinanza, a quanto ci dicono le cronache. La vicenda di cui erano protagoniste fu gestita come una vera e propria festa civica, come lo fu due mesi dopo la cerimonia della vestizione avvenuta nella cattedrale cittadina. Il 30 aprile entrarono nel convento con sedici zitelle tutte, a eccezione di Anna Eleosari (poi suor Margherita, che ne aveva 31) al di sotto dei trent'anni, vestite di nero e accompagnate dal vicario generale: «16 zitelle tutte vestite di nero accompagnate dal Vicario Generale Fabio Tempestivo, dal Proposto Migliorucci, dall'Abate Bufalini, dal Can. Brozzi, e da molti gentiluomi, e gentildonne»[44].

[44] L'elenco delle novizie è riportato in G. Muzi, *Memorie ecclesiastiche e civili*, cit., pp. 96-97. Per la loro età al momento dell'ingresso, cfr. invece ACVG, *Notizie della fondazione, progresso e*

Il 2 luglio, cioè due mesi dopo, si procedette alla vestizione delle zitelle e anche questo fu un grande momento di festa collettiva, si recarono le novizie in carrozza alla chiesa cattedrale accompagnate da parenti e amici[45]. In cattedrale non si poté anzi recitare il sermone che era stato preparato per la solenne occasione, tanta era la moltitudine di gente accorsa e la confusione generale, a quanto ci dicono le memorie del vescovo Muzi. La memorialistica civica quindi esibisce questo evento della fondazione del convento e della vestizione come un momento trionfale della storia collettiva cittadina. D'altra parte, la cronaca interna della storia del convento di Santa Chiara, oggi di suor Veronica Giuliani, collega addirittura la fondazione dell'istituto al volere divino, in un momento in cui con la guerra di Castro lo Stato della Chiesa e tutta l'Italia erano gravemente minacciati, mentre anche le monache di Santa Chiara ebbero a patire i disagi degli approvvigionamenti, non tanto però da non contribuire alla salvezza di Città di Castello una volta che questa fu attaccata dai nemici, proprio nel giorno di santa Chiara loro patrona[46]. Nel maggio del successivo 1644 il monastero si anima con altre nuove vestizioni a vantaggio di tre converse, una della città e due del contado[47]. Da quel momento fino al primo gennaio 1725 furono vestite un totale di 51 monache tra professe e converse, di cui una sola uscì dopo l'anno del noviziato per imprecisati motivi di salute[48]. Nel 1725 sotto la guida della decana Laura Eleosari castellana, entrata in monastero nel 1671, le suore erano in totale di 26, protagoniste ciascuna di un'età di vocazione piuttosto bassa, compresa tra i 16 e i 22 anni, su un arco di vita dell'istituto cinquantennale, che va dal 1671 al 1721.

Ad inizio Settecento le disposizioni della badessa Veronica Giuliani, probabilmente con l'intento di rendere ancora più forte la vocazione spirituale dell'istituto, ne demandarono al vescovo il controllo economico. Tuttavia, occorre sottolineare che fino a quel momento la gestione amministrativa era stata tenuta da un fattore che agiva al servizio delle suore, probabilmente nominato dal vescovo[49]. Verosi-

stato presente del Monastero delle Cappuccine di Città di Castello raccolte nell'anno MDCCXXV, pp. 23-24.

[45] D. Tanzi, *Un monastero "tridentino" a Città di Castello*, cit., p. 122.

[46] ACVG, *Notizie della fondazione, progresso e stato presente del Monastero delle Cappuccine*, cit., pp. 32-33.

[47] Ivi, p. 36.

[48] Ivi, p. 38.

[49] Tanzi ritiene che la nomina del fattore fosse effettuata dal vescovo, *Un monastero "tridentino" a Città di Castello*, cit., p. 125 e nota 31. L'autore specifica qui che la regola di santa Chiara ammetteva che la badessa potesse trattenere (almeno) le elemosine. Sul controllo del vescovo

milmente era quindi al fattore che era affidata anche la stesura contabile dei registri che riguardavano gli interessi del monastero, in cui era egli stesso impiegato come salariato.

6. *Le cappuccine di Santa Marta a Borgo San Sepolcro*

Bisogna aspettare il 1643 per registrare l'ingresso delle cappuccine e della loro spiritualità in Città di Castello. Intanto nel 1614 era stato istituito nella vicina Borgo San Sepolcro, nel granducato mediceo, il monastero delle cappuccine di Santa Marta. Il cenobio era stato avviato dalla terziaria francescana Beatrice Crivellari col favore di Cristina di Lorena, poi sostenuto grazie al piccolissimo lascito fondiario di tal fra' Pietro Franzese, eremita che si era stabilito in un romitorio in località Madonna del Carmine, ubicato nello stato di Urbino ma prossimo sette miglia al Borgo San Sepolcro. Frate Pietro, divenuto eremita, era tuttavia anche un piccolo possidente di immobili nell'abitato, e intese lasciare alle monache un podere che possedeva in località Vesina, vicino al convento dei cappuccini di Borgo, con tutti i suoi bestiami[50]. Il 29 dicembre di quello stesso anno il vescovo di San Sepolcro Filippo Salviati approvò formalmente per decreto la trasmissione patrimoniale di detto fra Pietro a favore del monastero dichiarata dalla Crivellari. Il patrimonio delle cappuccine venne irrobustito da un successivo lascito del 22 giugno 1622 del maggiorente locale Silvio Nomi, che destinò alle monache tante terre equivalenti a oltre 1633 scudi ubicate nel vicariato di Anghiari[51]. In questa fase iniziale un ulteriore puntello venne dalla Compagnia della Santa Croce di Borgo San Sepolcro che il 25 agosto del 1625 aveva stabilito di lasciare tutti i suoi crediti alle cappuccine. Considerando l'importanza nel tessuto locale della famiglia Nomi[52], nonché quello della

insistono già le disposizioni attuative del Fuccioli sostenute da Urbano VIII, AMSVGCC, *Notizie della fondazione progresso e stato presente del Monastero delle Cappuccine di Città di Castello raccolte nell'anno MDCCXXV*, pp. 18-19.

[50] ASFi, *CRSGF*, 249, 1, fasc. 2, cc. nn. Deposto di suor Beatrice Crivellari davanti al notaio fiorentino Giuseppe di Jacopo de Barnis. Una successiva fede indica il valore del podere venduto a «fra Pietro Franzese laico eremita habitante nell'alpe per scudi 250 di moneta romana»; in precedenza il podere era stato venduto nel 1613 o 1614 all'eremita da Horatio Cescherini; ivi, cc. nn.

[51] ASFi, *CRSGF*, 249, 1, fasc. 2, cc. nn. Lettera di Silvio Nomi del 22 giugno 1622.

[52] Cui appartenne il celebre letterato Federigo, G. Bianchini, *Federigo Nomi. Un letterato del '600. Profilo e fonti manoscritte,* Firenze, Olschki, 1984. Niente sappiamo tuttavia della specifica figura del donatore, Silvio.

compagnia della Santa Croce, è evidente il sostegno collettivo della comunità alle suore. Le dinamiche e le forze alla base della fondazione furono quindi diverse da quelle attivate dal lascito dell'ecclesiastico Fuccioli a Città di Castello, di matrice per certi versi gentilizia. Altresì debole pare invece la dimensione di patrimonialità immobiliare di Santa Marta, caratterizzata dalla gestione di poche terre, in particolare del podere fondativo di Vesina. A questo si affiancarono alcuni nuovi appezzamenti non appoderati, ma anche affitti, pigioni, *soccite* di bestiami (vaccini, ovini, caprini e suini), allevati questi ultimi in maniera intensiva e con un utile sempre in attivo tra il 1792 e il 1801[53]. Decisamente più indipendente rispetto al convento di Città di Castello sembra essere la gestione amministrativa che le badesse di Santa Marta fecero del monastero rispetto all'autorità del vescovo di Borgo San Sepolcro, che al solito deteneva la cassa erariale del monastero, da cui le monache attingevano quando i bisogni superavano le possibilità della contabilità corrente[54]. Il monastero di Borgo San Sepolcro, diversamente da quelle di Santa Chiara, accettava doti ed elemosine a sostegno delle ragazze in ingresso, escludendo solo operazioni o patti che fossero vagamente in odore di simonia[55]. Le aspiranti cappuccine, che dovevano esser libere da infermità, macchie morali, «sciocca semplicità» per non nuocere all'equilibrio del convento, dovevano comunque spogliarsi dei beni materiali e darli ai poveri, e comunque attendere a far professione prima del diciottesimo anno di età: Cristofano Piccinelli nel 1738 versava 10 scudi come dote della nipote, la fanciulla Maria figlia di suo fratello Marco: il 23 novembre del 1753 attraverso un chirografo redatto da si confermava in maniera più certificata una scritta privata la volontà di

[53] Periodo in cui più marcati sembrano gli investimenti del capitale in bestiami, dagli scudi 113 del 1792 ai 266 del 1799-1800, con utili che passano dalle 24 lire annue del 1794 alle 64 lire sei soldi e otto denari del 1801 (ASFi, *CRSGF*, 249, ins. 1, fasc. 3 documenti 1629-1683, sotto inserto non numerato, dal titolo «Podere di Vesina delle Cappuccine di Città San Sepolcro».

[54] Il 14 settembre del 1754 il vescovo di Borgo San Sepolcro concedeva alla badessa e monache del monastero delle cappuccine scudi 130 e lire 7 per pagare i dazi, la fabbrica di "nuovi luoghi", l'onorario del confessore don Cherubino Ciampolini e scudi 15 per le spese fatte nella Fiera di Città di Castello, e per il formaggio fatto venire dal feudo di Carpegna e (scudi 11 e lire 2) e per pagare i medicinali necessari «dalla Spezieria di santa Maria» (ASFi, *CRSGF*, 249, ins. 2, fasc. 4, cc. nn.).

[55] Le costituzioni di frate Guglielmo da Casale, maestro spirituale della devota santa Coletta di Corbie, fondatrice di molti conventi di monache posti sotto l'ordine di santa Chiara, così recitavano (sotto il Capo *Del'ingresso in questa Religione*): «Guardinsi ancora l'Abbadessa et l'altre sorelle che per ricevere alcuna non facciano esse in alcun modo o ver promettano che da gli altri si faccia patto alcuno per esse o vero per altre nel quale alcuna specia di simonia si possa notare»; tratto dalla copia manoscritta in ASFi, *CRSGF*, 249, ins. 2, fasc. 5, c. 3r).

Angiolo Marini da Sestino di vestire suora sua figlia Maria Chiara Marini con nome di suor Maria Francesca, e anche il pagamento della dote, richiamata ma non specificata nella sua entità[56]. Del valore di 361 scudi era invece la dote di Maria Caterina Baciotti, come da pubblico strumento del 24 gennaio 1761[57]. Al pari di Santa Chiara di Città di Castello anche il monastero di Borgo San Sepolcro sembra svolgere funzioni di terminale del microcredito locale, che coinvolge numerosi soggetti della città fin dagli anni Venti del Seicento, alcuni dei quali titolari delle cappellanie interne al convento. Il valore di censi risulta semmai qui sensibilmente più alto rispetto a Città di Castello, con molti dei prestiti che importano 200, 300, ma con alcuni che arrivano a 700 scudi, laddove nella vicina città dei Vitelli gli stessi censi gestiti dalle cappuccine si arrestano su cifre uguali o inferiori ai 100 scudi. Soprattutto nella seconda metà del Settecento il circuito dei censi a Borgo risulta praticato in maniera più frequente che per il passato; vi sono coinvolti venticinque maggiorenti locali, tra ecclesiastici, militari e diverse donne. I frutti di questi censi arricchivano le entrate del monastero, assieme al capitale di doti, agli interessi di alcuni luoghi di monte romani[58], e agli affitti di case e terre alle entrate dall'allevamento. Tutte queste voci contribuivano a mantenere in attivo il bilancio di Santa Marta a dispetto del debito contratto dalle cappuccine col loro fattore in relazione all'amministrazione di beni immobili, segnato da costante passivo per oltre un decennio 1752-1764. Il monastero gestiva quindi una ricchezza importante e proficua per tutta la comunità civile, fatta di movimenti di denari a basso costo piuttosto che di rendita immobiliare. L'amministrazione dei censi rappresenta una voce contabile che si mantiene sostenuta e uniforme per tutto il Settecento fino alle soppressioni. Una delle più risalenti operazioni di credito reperite per le monache di Santa Marta è quella condotta dal signor Ranieri Lombezzi, che agiva come «mallevadore di un censo che prese il signor Arciprete Giovan Francesco Bilancetti suo cognato dalla Compagnia della Madonna delle Grazie di piastre trenta tre et un terzo di lire sette a ragione del sette per cento fino al dì 25 gennaio 1703». Il censo, che era stato acceso dal sacerdote già nel 1664, pare indicare che in avvio l'attività creditizia delle cappuccine si configuri semplicemente come la ricezione di un'elemosina costituita dalla cessione di un

[56] ASFI, *CRSGF*, 249, ins. 2, fasc. 3, cc. nn. (lettere del 22 febbraio del 1738, e chirografo del 23 novembre 1753, in sequenza).

[57] Ivi, atto del 24 gennaio 1761, sottoscritto da Antonio Baciotti, da suor Maria Rosa abbadessa, e da suor Francesca Teresa e da due testimoni laici: Bernardo Goracci, Bernardino Cassucci.

[58] Nel triennio 1773-1776 le cappuccine di Santa Marta riscuotono 23 piastre annue di frutti dei luoghi di monte romani; ASFi, *CRSGF,* 249, 5, cc. 87v sgg.

credito, piuttosto che come un'attività feneratizia indipendente e autonoma. E che essa si realizzi dapprima in un circuito di figure ed enti ecclesiastici, in questo caso la compagnia della Madonna delle Grazie, che come quella della Croce avrebbe stornato i propri crediti alle cappuccine[59]. Tuttavia, molti altri censi vengono registrati dopo questo. Stefano di Francesco Mercati che il 6 settembre del 1719 prende in prestito 33 scudi al 5%[60]. Nella seconda metà del secolo l'interesse sui prestiti si abbassa ulteriormente, e i censuari si fanno più numerosi: il signor Annibale Lancisi figura nei registri con un censo di 200 scudi acceso nel 1772 e ancora in corso nel 1776 (paga 56 lire annue, pari al 4%)[61]; nel 1772 Giuseppe Guelfi prende 75 scudi sempre al 4%, e richiede un secondo censo di 25 scudi appena due anni dopo. La signora Isabella Marini ha ancora aperto un censo di 300 scudi nel 1776, stesso interesse[62]. L' arciprete Niccolò Pichi e il fratello Francesco Saverio tengono 200 scudi al 4,5% di interesse, che nel 1772 era stato ridotto al 4%, per un cento aperto nel 1728 e ancora attivo nel 1776; don Michele Giannotti, probabilmente un altro ecclesiastico, parente di quel Vincenzio Giannotti che aveva funzioni di fattore delle monache, è intestatario 125 scudi al 4%, sempre in corso di saldo nel 1776. Un'imprecisata sorella di Giuseppe Salvi moglie di Domenico Fabbrini, tiene in censo 25 scudi al 4%, non ancora estinti al 1777; il signor Francesco Giampieri prende in prestito 50 scudi, sempre dietro interesse di 4% che ancora deve estinguere nel 1776[63]. Fin dal 1762 "l'illustrissima" signora Cherubina e Rosa eredi Migliorati figurano sui conti del monastero con 140 scudi estinguibili al 4%[64]. Nel 1783 il capitano Luca Sbrolli tiene a censo 300 scudi al consueto 4%, con interessi che si protraggono dal 1772. Dalla contabilità interna possiamo ricostruire l'elenco di ventuno beneficiari di censi tra loro assai diversi: sia riguardo al monte capitale che ai tempi di ammortamento, alcuni rimborsabili su periodi trentennali, altri su lassi di tempo molto più brevi, in genere dieci anni. Sembra ipotizzabile che coloro che partecipavano a questo tipo di operazioni finanziarie rappresentassero i vertici della società sansepolcrina. Nel complesso costoro ricevono dalle cappuccine un capitale di 3.480 scudi che sostiene a basso costo le loro iniziative e quelle del convento di

[59] ASFi, *CRSGF*, 249, 1, fasc. 2, cc. nn.
[60] ASFI, *CRSGF*, 249, 1, fasc. 1, cc. nn.
[61] ASFi, *CRSGF*, 249, 5, c. 79v.
[62] ASFi, *CRSGF*, 349, 5, Guelfi (c. 74v), Marini (c. 81v).
[63] ASFi, *CRSGF*, 249, 5, censo Pichi (c. 3v), censo Giampieri (c. 67v), censo Salvi (70v), censo Giannotti (66v).
[64] Ivi, c. 12v.

Santa Marta, alimentato dalle doti delle fanciulle della città di Borgo San Sepolcro e delle località di un territorio piuttosto vasto, che arrivava fino a Badia Tedalda sul crinale di confine con la Marca pontificia. Quando il monastero Santa Marta fu interessato dalla grande cesura delle soppressioni, nell'aprile del 1808, la sua popolazione monastica sembrava, anche in questo caso in buona salute. La badessa suor Diomira Fabbri di Castel San Niccolò (Casentino) guidava una comunità di altre 20 sorelle, di estrazione piuttosto eterogenee, con sei fiorentine, una pistoiese, una lucchese, e solo quattro suore provenienti dalla locale Borgo San Sepolcro. Oltre a loro, due altri soggetti provenivano da Sestino, una da Borgo San Lorenzo (Mugello), una da Pieve Santo Stefano, una da Rassina e una da Cospaia, la nota piccola terra indipendente tra alta Valtiberina e Casentino. Tredici suore erano professe e sette converse; tra la conversa suor Felice Nannoni di Pieve Santo Stefano, che con i suoi ventiduenne anni era la più giovane, e la novantottenne suor Francesca Marini di Sestino, la maggior parte delle sorelle dichiarava tra i ventitré e i venticinque anni. Dal censimento della sua condizione generale l'attività feneratizia risultava ancora estremamente forte, con censi dal valore più alto ma praticata su tassi consueti tra il 3,5 e il 6% (tre casi, per censi ammontanti a 300 scudi evidentemente corrisposti su tempi lunghi), ma prevalentemente il 4%. Ventritré censuari, in diciannove casi di Borgo San Sepolcro e in due di Arezzo, con monti di capitale anche piuttosto alti, come il cavalier Giovan Felice Pichi che aveva acquistato 1200 scudi al 5%, o Cammillo Guarnieri che pagava gli interessi su 950 scudi al 5%[65]. Nel complesso il valore medio dei censi sembra attestarsi tra i 100 e i 300 scudi, con solo due somme di valore inferiore ai 100 scudi, per un'attività di sostegno alla comunità dalle implicazioni non trascurabili.

7. *Le cappuccine di Santa Chiara di Santa Fiora*

All'interno del granducato mediceo, ma esterno alla sua giurisdizione, il primo insediamento di monache cappuccine venne realizzato sul monte Amiata a Santa Fiora, nel feudo degli Sforza Cesarini. Il monastero di Santa Chiara di Santa Fiora era stato materialmente aperto dalla mistica senese Passitea Crogi nel 1610, sembra però dietro sollecitazione della duchessa Eleonora Orsini, sposata ad Alessandro Sforza di Santa Fiora, in rapporti amichevoli e di parentela con

[65] ASFi, *CRSGF*, 249, 6, cc. nn.

i Medici e la stessa Maria de' Medici, regina di Francia. Il monastero nacque quindi sotto i buoni auspici sia dei feudatari locali che della famiglia Medici, mentre la costruzione fu piuttosto lunga, arrivando a compimento solo dopo una fase edilizia trentennale[66]. L'istituto agli occhi dei funzionari che ancora a inizio Ottocento lo visitarono, godeva di un bel sito e di ampi spazi, distribuiti tra il convento e una casa attigua di ampie dimensioni, nella cornice di una generale floridità, si può ipotizzare grazie alla pratica della questua o, con più certezza, alla protezione di un ignoto benefattore, forse all'attenzione degli stessi signori del luogo che avevano favorito la nascita del convento e da lungo tempo erano protettori della famiglia francescana[67].

> Il convento è composto di stanze trentatré in tutto, compreso chiesa, fondi, infermeria e ogn'altro per uso delle religiose serrate; come pure entro lo stesso convento un orto di circa staiora due murato per uso delle medesime, il tutto in stato ragionevole per esser stato modernamente risarcito a spese di un benefattore, quali potrebbe valutarsi scudi 900. Vi è prossimo a detto convento altra casa, che serve per le religiose di fuori composta di undici stanze in tutto, compreso stalle, fondi ecc e un orto prossimo alla medesima di circa staiora tre per uso delle religiose, potendosi il tutto valutare circa scudi 500[68].

Anche le cappuccine del convento di Santa Chiara di Santa Fiora risultano appartenere anche un monastero che risulta in stato di evidente floridezza sia economica che di vocazioni all'inizio dell'Ottocento, quando la politica delle soppressioni portò a una ricognizione e descrizione generale dei beni ecclesiastici. Così almeno viene certificato negli anni del dominio francese dal commissario Domenico Pieri, impiegato delle soppressioni per il Dipartimento di Siena, sottoprefettura di Montepulciano. Il Pieri nell'aprile del 1808 visita il monastero amiatino e ne redige per il cancelliere Poccianti un quadro nettamente positivo sia dal punto di vista ambientale, che dell'immobile abitato, trentotto stanze capaci di ospitare un numero anche superiore di monache, con una casa che serve da ospizio di monache questuanti provenienti da altre parti. Il monastero rappresenta un luogo ampio, di buona aria, popolato da ben 29 monache, entrate in convento tra il

[66] C. Benocci, *Il monastero delle Cappuccine di Santa Fiora*, cit., pp. 392-395. Sulla mistica senese si veda la bibliografia riportata nel lavoro della Benocci alla nota 4.
[67] Ivi, pp. 395 e 397.
[68] ASSi, CFS, 816, cc. nn.

1761 e il 1803. Nel 1808 le monache risultano essere tutte professe, di cui diciotto velate e undici converse, di età variabile: sei tra loro sono al di sotto dei trent'anni (Assunta Giunti e Anna Ghirardi sono le più giovani del monastero, con 21 anni). Maddalena Pantaloni è invece la decana del convento, con i suoi 74 anni, dopo di che le suore più anziane sono la sessantasettenne suor Margherita (Mazzetti) e la sessantaquattrenne Cecilia Monciatti (suor Maria Teresa), che è anche la suora a essere entrata in anni più remoti (1749). Nove sorelle si attestano tra 40 e 50 anni, e cinque tra 30 e 39 anni. Oltre al nome delle religiose conosciamo l'importo della dote, molto variabile tra l'una e l'altra, oppure della semplice corresponsione di un'elemosina al convento da parte dei familiari[69]. Le più cospicue sono le tre doti di 400 scudi portate da Chiara Spadini di Arcidosso, Chiara Monciatti di Castel del Piano e Laura Magnani di Firenze. La media degli importi dotali si attesta in genere sugli ottanta scudi, anche se la famiglia di Margherita Mazzetti di Città della Pieve ne sborsa 200. La provenienza delle ventinove suore che vivono nel 1808 in convento è prevalentemente amiatina, ma con un ventaglio di provenienze piuttosto vario. Dai grossi borghi dell'Amiata provengono quindi diciassette suore, originarie in dodici casi dallo stesso paese di Santa Fiora – con le famiglie Matteini e Ghirardi che offrono due suore al convento –, in due da Castel del Piano (Franca Monciatti e Francesca Imberciadori), in un solo caso da Arcidosso (Maria Caterina Spadini), da Abbadia San Salvadore Maria Maddalena Neri), una da Cinigiano (Dorotea Baccani)[70]. Al momento della soppressione sono presenti nel monastero anche una suora di Sarteano, una di San Quirico (Brigida Lazzaretti), una di Montalcino (Maria Nitti), una a testa da Vescovado (Franca Casini), Buonconvento (Cicilia Monciatti), una da Radicofani (Rosa Fanetti), tutte della provincia inferiore senese. Le monache che provengono da contesti più lontani sono due donne di Città della Pieve (Margherita Mazzetti, Eleonora Taccini), tre da Firenze (Laura Magnani, Assunta Giunti, Vittoria Matteini) e una da Pontedera, nel più distante contado pisano (Maddalena Del Guerra).

Agli occhi dei funzionari napoleonici interessò soprattutto che il bilancio generale del convento fosse decisamente sano, visto che nel piano economico del governo francese quanto incamerato dai beni ecclesiastici sarebbe stato destinato

[69] ASSi, CFS, 816, cc. nn.

[70] Provengono da Santa Fiora Maddalena Pantaloni, Franca Tortelli, Maria e Vittoria Matteini, Brigida Torlai, Maddalena Corsini, Margherita Guglielmi, Faustina Sargentoni, Caterina Bresciani, Maddalena e Anna Ghirardi, Caterina Sisi (ASSi, CFS, 816, cc. nn.).

al risanamento del debito pubblico generale. L'attivo di Santa Chiara ammontava a lire 1760.8.8, che risultava tra un passivo di uscita di 1412.13.4 e un'entrata di 3173.2 lire francesi. Anche nella realtà sociale di Santa Fiora le cappuccine hanno all'attivo nove importanti censi attivi con sette abitanti del medesimo feudo, uno di Monticello, l'altro di Seggiano sempre dell'Amiata. Questo capitale fruttifero agli occhi dei burocrati veniva integrato da 1122 lire (francesi), frutti di imprecisati luoghi di monte di Roma[71]. Anche nel caso delle monache amiatine, come a Città di Castello o Borgo San sepolcro, il patrimonio finanziario costituisce quindi il punto di forza delle loro ricchezze, che anche in questo caso sono limitate a un unico podere, un castagneto e tre prati sempre ubicati nella comunità di Santa Fiora. D'altronde i censi attivi di lungo ammortamento che avevano contratto riorientavano verso la comunità quei capitali che il convento aveva assorbito tramite le doti. Nel 1807 le monache di Santa Chiara hanno ancora in essere nove censi attivi di cui riscuotono i frutti, imposti su corpi di capitale in alcuni casi assai modesti (10 scudi romani) o i 50 di Ricciardo Tamburelli di Seggiano, in altri molto più consistenti (i 700 scudi romani, presi a censo da Simone Galagni di Monticello), o il censo di 200 scudi intestato a don Giuseppe Matteini di San Fiora, presumibilmente un ecclesiastico.

Se quello del Monte Amiata fu il primo monastero di cappuccine fondato nell'area toscana, l'ultimo fu invece proprio quello di Firenze, istituito nel 1725. L'iniziativa aveva una forte componente mimetica dato che avveniva a seguito della visita al monastero di Città di Castello fatta nel giugno del 1713 dalla nuora del granduca Cosimo III de' Medici. Violante Beatrice di Baviera moglie del gran principe Ferdinando aveva del resto maturato da tempo rapporti di familiarità e speciale devozione con le cappuccine di Città di Castello, e non era la sola tra le principesse Medici[72]. Nel 1728 un'altra principessa di Toscana, Eleonora di Guastalla, vedova del principe Francesco de' Medici, visitava il convento di Città di Castello. Nel frattempo, la predilezione di Violante verso la spiritualità cappuccina aveva portato alla fondazione del monastero delle cappuccine di Firenze, stabilito in via dei Malcontenti e avviato grazie all'apporto di due suore provenienti però non dal monastero di Città di Castello, ma da quello di Perugia. Nel quadro di un'opera di disseminazione spirituale in cui le monache di Città di Castello si erano distinte per il loro carisma – per esempio erano state inviate nel

[71] ASSi, CFS, 806, cc. nn.
[72] G. Muzi, *Memorie ecclesiastiche e civili*, cit., p. 95.

1698 a riformare il monastero delle cappuccine di Città della Pieve – il vescovo Alessandro Codebò ritenne in questo caso di non poter privare il monastero di Santa Chiara di due delle sue consorelle, così come invece era stato espressamente richiesto dalla corte medicea[73].

[73] D. Tanzi, *Un monastero "tridentino" a Città di Castello*, cit., p. 124.

Antonio Vertunni

Nel «deserto della penitenza». Fondazione e vita religiosa del monastero delle clarisse cappuccine di Granada tra Cinque e Seicento

A partire dal 1492 Granada, la città riconquistata, inizia ad assumere un nuovo volto, soprattutto grazie alla crescente presenza degli ordini religiosi, sia maschili che femminili. Il primo monastero di cappuccine fondato fuori dall'Italia nel 1588 fu proprio quello di Granada, ad opera della giovane Lucía de Ureña. Tra la fine del Cinquecento e i primi anni del Seicento il monastero dovette far fronte all'opposizione dell'ambiente ecclesiastico, soprattutto per via dello stile di vita eccessivamente austero che si praticava. Il presente contributo ripercorre la storia del monastero delle cappuccine, che nel corso del suo primo secolo di vita, da fondazione fortemente avversata, divenne uno dei luoghi di culto più importanti della città. Dall'altro lato i numerosi culti che vi si praticavano ci permettono di collocare questa importante istituzione religiosa nel contesto più ampio della Granada di Età moderna.

Starting from 1492, Granada, the reconquered city, began to take on a new face, above all thanks to the growing presence of religious orders, both male and female. The first Capuchin monastery founded outside Italy in 1588 was that of Granada, by the young Lucia de Ureña. Between the end of the Sixteenth century and the beginning of the Seventeenth century the monastery had to face opposition from the ecclesiastical environment, above all due to the excessively austere lifestyle that was practiced. This contribution traces the founding history of the monastery, which during its first century of life became one of the most important places of worship in the city. On the other hand, the numerous cults that were practiced there allow us to place this important religious institution in the broader context of Modern Age Granada.

1. *Introduzione*

Dopo la conquista di Granada da parte dei Re cattolici, e l'unificazione della Monarchia sotto un'unica religione, la città iniziò ad assumere un nuovo volto, anche grazie alla presenza sempre crescente degli ordini religiosi, soprattutto francescani e domenicani[1]. Il 21 maggio 1492 fu eretta, nel luogo dove oggi

[1] A.L. Cortés Peña - M.L. López-Guadalupe Muñoz - A. Lara Ramos, *Iglesia y Sociedad en el Reino de Granada (ss. XVI-XVIII)*, Granada, Universidad de Granada, 2003; M.L. López-Guad-

ha sede la chiesa di Santa María de la Alhambra, la cattedrale dedicata a Santa María de la Encarnación[2]. Come ha sottolineato Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz tale titolo non fu casuale poiché «en Granada adquiere el sentido paralelo de la nueva encarnación de Cristo en el territorio "recuperado"»[3]. Fu consacrata dall'arcivescovo di Toledo Pedro González de Mendoza e il 10 ottobre dello stesso anno divenne cattedrale metropolitana[4]. Il 15 ottobre 1501 la città fu divisa in ventitré parrocchie, la maggior parte delle quali ubicate su piccole moschee consacrate[5].

La Granada del secolo XVI, che sarà esaltata in diversi sermoni pronunciati nei secoli successivi, divenne ben presto un centro di arte e cultura, e si prestava bene a plasmare i nuovi ideali di vita cristiana[6]. La scoperta nel 1595 e nel 1599 dei cosiddetti Libri plumbei, sul monte Valparaíso, presto ribattezzato Sacromonte, diede un nuovo impulso al processo di risacralizzazione della città[7]. Ne è un esempio la nuova *Plataforma*, ossia la prima veduta prospettica della città di Granada, commissionata nel 1596 da don Pedro de Castro ad Ambrosio de Vico,

alupe Muñoz - A.L. Cortés Peña, *Historiografía sobre la Iglesia en el Reino de Granada (Edad Moderna)*, in «Anuario de Historia de la Iglesia andaluza», 1, 2008, pp. 161-186; A.L. Cortés Peña - M.L. López-Guadalupe Muñoz, *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*, Madrid, Abada Editores, 2007.

[2] M.L. López-Guadalupe Muñoz, *Primeras devociones en la Granada conquistada por los Reyes Católicos: la tradición cristiano-vieja*, in *Meditaciones en torno a la devoción popular*, a cura di J.A. Peinado Guzmán - M. Rodríguez Miranda, Madrid, Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural "Hurtado Izquierdo", 2016, pp. 9-30; M.J. Collado Ruiz, *Una faceta olvidada de la antigua Iglesia mayor de Granada*, in «Boletín de Arte», 32-33, 2011-2012, pp. 117-131.

[3] M.L. López-Guadalupe Muñoz, *Primeras devociones en la Granada conquistada*, cit., p. 11.

[4] *Ibid.*

[5] M.L. García Valverde, *El archivo en los conventos de clausura femeninos de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 2005, p. 15.

[6] *Ibid.*; I. Arias de Saavedra Alías - M.L. López-Guadalupe Muñoz, *Fiesta política y discurso religioso: los sermones de la Toma de Granada*, in *La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, vol. 2, a cura di J. Martínez Millán - M. Rivero Rodríguez - G. Versteegen, Madrid, Ediciones Polifemo, 2012, pp. 737-769.

[7] J. Calatrava, *Cartografías sagradas: tres imágenes urbanas de finales del siglo XVI (Roma, Milán, Granada)*, in *Religión y poder en la Edad Moderna*, a cura di A.L. Cortés Peña - J.L. Betrán - E. Serrano Martín, Granada, Universidad de Granada, 2007, pp. 193-205; M. Barrios Aguilera - M. García-Arenal Rodríguez, *Los plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, Valencia, Universidad de Valencia, 2006; M. Barrios Aguilera, *La invención de los libros plúmbeos. Fraude, historia y mito*, Granada, Universidad de Granada, 2011.

completata tra la fine del XVI secolo e l'inizio del XVII. Tale rappresentazione, come ha scritto Juan Calatrava, «cumple el paso de la Granada imperial y humanista a la nueva Granada entendida como Cristianópolis»[8].

Tali mutamenti si rendono ben visibili nell'architettura e nella conformazione del paesaggio urbano. Alla struttura parrocchiale si affiancò la fondazione di chiese, ospedali e monasteri, sia maschili che femminili. Il primo convento domenicano, Santa Cruz la Real, fu voluto dai Re cattolici, le cui immagini ancora oggi si possono ammirare in preghiera rivolte verso l'altare maggiore[9]. Fu un importante centro di devozione mariana e nel corso degli anni furono almeno dieci le confraternite e le congregazioni che lì ebbero la loro sede. Nella Granada di Età moderna grande importanza rivestirono anche i rami femminili degli ordini religiosi[10]. Anche il primo monastero femminile, Santa Isabel la Real, fu fondato dai Re cattolici nel 1501, e doveva avere la sua primitiva sede nella Alhambra[11]. Il monastero, fondato per rendere grazie per la conquista di Granada e per la particolare devozione dei Re cattolici a santa Chiara e santa Isabella di Ungheria, poteva contare inizialmente venti religiose professe, il cui numero fu poi ampliato a quaranta. A questo seguì la fondazione del monastero delle Comendadoras de Santiago, in onore del patrono e protettore di Spagna, e il terzo fu quello delle Carmelitane calzate, fondato attorno al 1508[12].

[8] Ivi, p. 204. Si veda anche A. Del Cid Mendoza, *La Granada di Ambrosio de Vico: imago urbis tra mito e realtà*, in «IN_BO. Ricerche E Progetti Per Il Territorio, La Città e l'architettura», 16, 2021, pp. 276-289.

[9] M.L. López-Guadalupe Muñoz, *Cofradías y devociones populares en el convento de Santa Cruz la Real de Granada*, in «Revista de Humanidades», 27, 2016, pp. 139-161.

[10] M.L. García Valverde, *El convento de San Antonio Abad de Granada*, vol. 1, *Historia y Arqueología*, Madrid, Capuchinos Editorial, 2015; Ead., *El monasterio de Jesús María desierto de penitencia de Granada: primera fundación de Clarisas capuchinas de Granada*, in *Conferencias del III Curso de verano El franciscanismo en Andalucía. San Francisco en la historia y en el arte andaluz*, a cura di M. Peláez del Rosal, Córdoba, Caja Sur, 1999, pp. 349-360; A. De Torres, *Cronica de la provincia franciscana de Granada*, Madrid, Editorial Cisneros, 1984; A. Atienza López, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2008; A. Atienza López, *Fundaciones frustradas y efímeras en la España Moderna. Memoria de los conventos franciscanos que no pudieron ser*, in «Cuadernos de Historia Moderna», 39, 2014, pp. 189-209.

[11] M.L. García Valverde, *El archivo en los conventos de clausura*, cit., p. 191. Si veda anche Ead., *El monasterio de Santa Isabel la Real: su fundación y su archivo*, in «Archivo Íbero-Americano», 231, 1998, pp. 491-530.

[12] I. Martínez Carretero, *Las Carmelitas de Granada "Monjas del Carmen"*, Granada, Comunidad de Carmelitas de Granada, 2008.

Il processo di espansione conventuale, seppur in maniera non uniforme e tenendo conto del periodo storico considerato, caratterizzò tutta la Spagna di Età moderna. L'arco cronologico che vide il maggior numero di fondazioni conventuali è quello compreso tra la seconda metà del Cinquecento e la prima metà del Seicento[13]. Anche le monache, soprattutto le clarisse francescane e le domenicane, furono protagoniste di questa grande espansione. Nel Cinquecento furono fondati per esempio 83 nuovi monasteri di clarisse, che si sommavano ai 120 già esistenti[14]. Il mondo religioso femminile non fu infatti tra l'altro estraneo alle istanze di riforma che caratterizzarono la storia della Chiesa in Età moderna, basti pensare alla riforma iniziata da santa Teresa d'Avila che portò alla nascita delle Carmelitane calzate e all'apertura in soli cinquant'anni di ben quarantasei nuovi conventi[15]. Le cappuccine, nate dall'esperienza di Maria Lorenza Longo, inizieranno la loro espansione alla fine del Cinquecento, ma fu solo nel secolo successivo che si registrò la maggior parte delle fondazioni[16]. Questo processo destò tuttavia delle preoccupazioni nelle autorità ecclesiastiche. Se da un lato vi furono delle iniziative che miravano a controllare tale espansione, queste non furono però sufficienti a frenare l'intenso impegno che la società del tempo manifestava.

In Andalucía, a differenza che nel resto della Spagna, si registra una prevalenza degli ordini mendicanti[17]. La maggior parte delle monache erano di clausura, per cui era ridotta l'attività ospedaliera o di educazione[18]. Da un punto di vista economico, i conventi erano fortemente dipendenti dalle doti, e ciò faceva sì che molte monache provenissero da gruppi sociali medi e alti. Tra le mura del convento convivevano diverse realtà sociali, poiché venivano accolte donne di classe alta rimaste vedove o orfane, ma anche fanciulle a cui si insegnava a cucire, ricamare, e a volte anche a leggere e scrivere[19]. Anche se il concilio di Trento impose

[13] A. Atienza López, *Tiempos de conventos*, cit., p. 34.
[14] Ivi, p. 54.
[15] Ivi, p. 60.
[16] L. Iriate, *Le Cappuccine. Passato e presente*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1997. Sulla figura di Maria Lorenza Longo si rimanda a R. Lupoli, *Dal grido degli ultimi al silenzio di Dio. Biografia della beata Maria Lorenza Longo fondatrice dell'Ospedale degli Incurabili di Napoli e delle monache Cappuccine (ca. 1463-1539)*, Napoli, Colonnese Editore, 2021; *Maria Lorenza Longo. Una donna e tanti carismi,* a cura di E. Sánchez García - C. Antonino (capp.), Atti del convegno internazionale, Napoli, 22-23 ottobre 2021, Napoli, Tullio Pironti, 2023.
[17] M.L. García Valverde, *El archivo en los conventos de clausura*, cit., p. 16.
[18] *Ibid*.
[19] Ivi, p. 17.

alle religiose la stretta clausura, con l'obiettivo di impedire qualsiasi contatto con l'esterno, il convento divenne presto un microcosmo che rifletteva le strutture socioeconomiche del mondo circostante[20]. Numerosi studi recenti sulla storia delle donne hanno messo bene in luce come la vita religiosa, oltre a essere una alternativa al matrimonio, poteva rappresentare un canale di promozione culturale, e poteva permettere alle donne di integrarsi all'interno di circuiti che andassero oltre quello strettamente familiare[21].

Nel caso specifico di Granada, oggetto della nostra attenzione nel corso di queste pagine, diverse furono le ragioni che portarono alla fondazione di un monastero. Vi furono fondazioni reali, come il già citato monastero di Santa Isabel la Real, o nobiliari, che partivano dalla necessità di perpetuare lo status del fondatore all'interno della società, ma avevano anche l'obiettivo di albergare le donne che non disponevano di una dote sufficiente per contrarre matrimonio[22]. Vi furono anche casi di donne che concepirono la fondazione di un monastero come una scelta autonoma e indipendente da condizionamenti esterni. Queste donne spesso già in anni addietro avevano manifestato la propria vocazione religiosa, vivendo come "beate", dedicandosi a una vita di perfezione religiosa, spesso seguendo la regola di qualche ordine mendicante, senza però perdere il contatto con il mondo, e realizzando attività assistenziali o educative[23].

Sembrano essere questi i motivi che sono alle origini della fondazione del convento granadino che ancora oggi ospita tra le sue mura le monache cappuccine. Nella prima parte di questo contributo ripercorreremo la storia fondativa del monastero, concentrandoci soprattutto sugli eventi che vanno dalla fine del Cinquecento fino alla prima metà del Seicento. Nella seconda parte prenderemo in esame alcuni capitoli dell'opera in due tomi scritta da padre Ángel Tomás Fernández Moreno intitolata *Compendio histórico chronologico de la fundación maravillosa del monasterio de Jesus María de Capuchinas mínimas del desierto de*

[20] Ivi, p. 18.

[21] Ivi, p. 16. A questo proposito si vedano E. Novi Chavarria, *Nobiltà di seggio, nobiltà nuova e monasteri femminili a Napoli in età moderna*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1993, pp. 84-111; Ead., *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani. Secoli XVI-XVII*, Milano, Franco Angeli, 2001; G. Zarri, *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento», VI, 1980, pp. 372-445; Ead., *Donna, disciplina e creanza cristiana dal XV al XVII secolo*, a cura di G. Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996.

[22] M.L. García Valverde, *El archivo en los conventos de clausura*, cit., p. 193.

[23] Ivi, p. 201.

penitencia de la ciudad de Granada pubblicata nel 1768[24]. Si tratta di un testo fondamentale per conoscere e comprendere alcuni dei principali culti e devozioni istituiti e praticati all'interno di questa importante istituzione religiosa dalla sua fondazione fino alla prima metà del XVIII secolo. La lettura di alcuni passi di quest'opera ci restituisce un quadro della vita religiosa del monastero delle cappuccine e delle sue relazioni con lo spazio urbano, nel contesto più ampio della Granada di Età moderna.

2. *Una fondazione fortemente avversata*

Com'è noto, nel 1588 con bolla di Sisto V fu fondato a Granada il primo monastero di clarisse cappuccine fuori dall'Italia[25]. La fondazione fu promossa da Lucía de Ureña, figlia del nobile Diego de Ureña, che giovanissima aveva professato nel terz'ordine di san Francesco, dove rimase per diciotto anni. In questo periodo istituì un "beaterio" composto da dodici fanciulle che si dedicavano a opere di carità. A Granada erano già stati fondati diversi conventi femminili, ma spesso le giovani non potevano realizzare la loro aspirazione alla vita religiosa perché impossibilitate a portare la dote. Per tale ragione Lucía de Ureña si sentì ispirata a fondare un monastero dove le giovani potessero realizzare la propria vocazione, provvedendo alle spese con i propri beni e con le elemosine dei benefattori. Quando Lucía decise di trasformare questo primitivo nucleo in un monastero di cappuccine, l'allora arcivescovo di Granada Juan Méndez de Salvatierra si oppose poiché sosteneva che fossero «muchos y pobres los conventos ya existentes»[26]. Dopo questo primo rifiuto, Lucía de Ureña e la sua comunità dovettero far fronte a non poche opposizioni da parte delle autorità ecclesiastiche, anche per via dello stile di vita eccessivamente austero che si praticava all'interno della loro comunità.

Lucía, dopo aver un piccolo gruppo di donne in una casa ubicata in calle Elvira, viaggiò a Roma e ottenne nel 1587 da papa Sisto V la bolla di fondazione

[24] A.T. Fernández Moreno, *Compendio historico-cronologico de la fundación maravillosa del monasterio de Jesus Maria de Capuchinas mínimas del desierto de penitencia de la ciudad de Granada*, 2 vol., Madrid, En la Imprenta de la viuda de Manuel Fernandez, 1768-1769.

[25] M.L. García Valverde, *El archivo en los conventos de clausura*, cit., p. 214.

[26] M. Vivancos Gómez, *Méndez de Salvatierra, Juan*, https://dbe.rah.es/biografias/85782/juan-mendez-de-salvatierra (ultimo accesso 29-09-2024).

del monastero, con il nome di «Monasterio de Jesús y María de Capuchinas Mínimas del desierto de penitencia». Rientrò a Granada per dare vita alla comunità religiosa ma, con la morte dell'arcivescovo Salvatierra il 24 maggio 1588, non si arrivò alla sua formalizzazione. Il 3 ottobre dello stesso anno Pedro Guerrero, autorità diocesana preposta al governo delle monache, promulgò infatti un decreto che obbligava le religiose ad abbandonare il monastero, perché questo non aveva rendite sufficienti per potersi mantenere e perché esistevano in città undici monasteri femminili soggetti a stretta povertà, per cui sarebbe stato impossibile mantenere un'altra fondazione con tali caratteristiche[27].

Per tale ragione, nel 1589 suor Lucía viaggiò di nuovo a Roma dove ottenne l'appoggio di papa Sisto V, il quale ristabilì il monastero «con pena de dos mil ducados de oro para quien contradijiese su voluntad». Al suo ritorno a Granada, Lucía trovò un luogo adatto alla nuova fondazione e il 10 giugno 1590 fu firmato davanti allo scrivano pubblico Juan Lobo l'atto di ricezione del monastero:

> estando en las casas que fueron del jurado Hernando del Campo que oy dicho dia son de las Memorias que fundo y docto Dias Sanchez de Abila vecino e veinte y quatro que fue de la ciudad de Granada questan sitas en la collacion dela Perroquia de San Andres de la calle delbira yntramuros desta dicha ciudad […] parezio presente Luzia de Ureña vecina e natural desta ciudad fundadora del monesterio que de suso se haze myncion […] y alega y ofrece de presente y señala ante su merced estas dichas casas que están sitas en la parte y lugar que dicho es. Entre dos Perroquias del Señor Santiago y San Andres las quales los patrones de las dichas memorias arrendaron a la suso dicha por cierto tiempo y en cierto prescio y con consideración que dando Dios nuestro Señor a esta fundacion caudal para poderlas conprar se le venderían[28].

La bolla pontificia stabiliva che nella nuova comunità si trasferissero tre religiose da un altro monastero per poterle istruire e riconosceva Lucía de Ureña come «madre y fundadora y prelada»[29].

La fondazione non arrivò a una conclusione definitiva poiché alla fine del 1591 fu nominato arcivescovo di Granada don Pedro de Castro, che si mostrò acerrimo nemico di questo monastero, nonostante avesse raggiunto grande

[27] M.L. García Valverde, *El archivo en los conventos de clausura*, cit., p. 217.
[28] *Ibid*.
[29] Ivi, p. 218.

fama in città[30]. In quegli anni erano entrate in monastero quattro religiose, che però avevano seminato discordia nella comunità, e di questo fu ritenuta colpevole Lucía de Ureña, che fu cacciata dal monastero, privata dell'abito e incarcerata[31]. Dopo circa un anno uscì di prigione, e ricorse nuovamente a Roma, dove il 3 aprile 1592 papa Clemente VIII promulgò una nuova bolla con cui le si restituiva l'abito religioso. Il 24 marzo 1593 si arrivò a una sentenza definitiva che restituì a Lucía l'abito e la clausura, le concedeva diritto di voto attivo e passivo, così come un posto nel Capitolo, nel coro e nel refettorio del monastero. La bolla stabiliva inoltre che la giurisdizione sul monastero spettasse all'arcivescovo[32].

Dopo un periodo di relativa tranquillità il monastero fu nuovamente denunciato dal procuratore generale dell'arcivescovato, per via dell'estrema povertà in cui viveva e per aver creato più problemi che motivi di edificazione cristiana. Per tale ragione nel 1596 arrivò un ordine pontificio di soppressione e poco dopo, il 3 giugno 1597, morì Lucía de Ureña, che fu sepolta a Granada nella chiesa di Santa Ana[33]. Negli anni immediatamente successivi la madre Angela Margarita Serafina volle fondare a Barcellona un monastero soggetto alla regola delle cappuccine di Roma e Granada, e per questo volle che si inviassero due o tre religiose da Granada per istruirle durante il noviziato. Poiché le religiose non avevano ancora realizzato la professione solenne, non potevano uscire da Granada, per cui la madre Angela si rivolse al nunzio apostolico a Madrid, Domenico Ginnasi, che nel 1600 accolse il monastero sotto la sua protezione. Poiché l'arcivescovo era ancora restio ad attuare quanto contenuto nella bolla pontificia, la comunità decise di ricorrere al Consejo Real de Castilla, che concesse a don Pedro de Castro un tempo di quindici giorni per porre le religiose sotto la sua giurisdizione e ad attirare monache professe. Alla fine dell'anno fu emesso un decreto che obbligava l'arcivescovo a ricevere il monastero «bajo su proteccion y amparo»[34].

[30] J.A. Peinado Guzmán, *El arzobispo don Pedro de Castro Cabeza de Vaca y Quiñones y la influencia del Sacro Monte en el desarrollo inmaculista en Granada*, in «Historia Instituciones Documentos», 42, 2015, pp. 271-295. Per un profilo biografico si veda M. Barrios Aguilera, *Pedro de Castro Vaca y Quiñones*, in DBE, https://dbe.rah.es/biografias/46335/pedro-de-castro-vaca-y-quinones (ultimo accesso 29-09-2024).

[31] M.L. García Valverde, *El archivo en los conventos de clausura*, cit., p. 220.

[32] Ivi, p. 222.

[33] Ivi, p. 223.

[34] Ivi, p. 224.

Si apre così un nuovo periodo di tranquillità per il monastero e nel 1613 il nuovo arcivescovo di Granada, Pedro González de Mendoza, inviò due religiose del convento di Sant'Agnese di Granada per dare vita al noviziato. La prima professione avvenne il 1° maggio 1614, ma fu sono nel 1624 che si realizzarono le professioni di voto sotto la primitiva regola di santa Chiara, com'era desiderio della comunità[35]. Dopo queste vicende turbolente, il monastero delle cappuccine poté contare 24 religiose professe. Nel 1638 iniziarono i lavori per la costruzione di una nuova casa per la comunità, che si conclusero solo nel 1680. Il 29 giugno dello stesso anno, in occasione della festività dei santi Pietro e Paolo, si inaugurò il nuovo tempio e la prima messa fu celebrata da fray Alonso Bernardo de los Ríos y Guzmán, arcivescovo di Granada e gran benefattore del monastero, che si incaricò personalmente delle celebrazioni ed elargì alla comunità cento ducati per le spese relative alla cera e alla musica[36].

3. *Il monastero «distinguida Corona de Sagrados Cultos»*

Nell'opera anteriormente citata, Ángel Tomás Fernández Moreno descrive le solenni celebrazioni preparate in occasione della «fiesta de traslacion y dedicacion del nuevo templo». È interessante prendere in esame tale vicenda poiché ci restituisce uno spaccato della prima manifestazione pubblica delle cappuccine per le strade della città dopo la fondazione definitiva del monastero. Dalla cattedrale uscì una solenne processione, capeggiata dal marchese di Campotéjar con lo stendardo in mano. Seguivano poi due file che comprendevano

> toda la nobleza y caballeria de Granada, compuesta de sus naturales, y de gran parte de ministros, y señores de todos los tribunales, que en particular asistieron. La cruz, ciriales, ò incensarios llevaban los individuos del Real e Imperial Colegio de San Cecilio. Seguia después gran numero de señores sacerdotes, y personas religiosas, cerrando la procession el ilustrísimo respetable Cabildo, todos con luces encendidas en sus manos[37].

[35] *Ibid*.
[36] M.L. García Valverde, *El monasterio de Jesús María desierto de penitencia*, cit., p. 360.
[37] A.T. Fernández Moreno, *Compendio histórico chronologico*, cit., p. 286.

Il Santissimo Sacramento era portato a spalle da quattro presbiteri, che si diressero al nuovo tempio dedicato alla «Presentacion de Nuestra Senora». Il giorno successivo l'arcivescovo di Granada celebrò una messa pontificale «con los mismos aparatos y grandeza que repitio el respetable Cabildo». Le solenni celebrazioni durarono otto giorni, e videro la partecipazione delle autorità civili e religiose della città. Si conclusero l'8 luglio con un panegirico pronunciato da fray Antonio de Noriega, dell'ordine dei predicatori[38].

Nei giorni successivi la madre abbadessa sollecitò il senato granadino affinché si celebrasse ogni anno in modo solenne la festa di traslazione del nuovo tempio, e ottenne alcune indulgenze da papa Innocenzo XI, tra cui «la gracia y privilegio de Anima para el altar mayor de su iglesia». Le monache, desiderando che «persona alguna de este mundo no hallase por donde tomar, ni aun apetecer para sì la mas pequena piedra, que fuesse parte del Monasterio» si impegnarono inoltre a non vendere o cedere alcuna parte di questo, soprattutto le sepolture, considerate il mezzo attraverso cui «la devocion de los seglares se van apoderando de quanto desean en las Iglesias». Per questo si rivolsero all'allora arcivescovo di Granada, don Francisco Rois y Mendoza, perché non vi fosse «ni en las preladas ni en la comunidad facultad para las tales enagenaciones»[39]. L'arcivescovo, monaco cistercense e uomo di profonda spiritualità, promulgò il 18 aprile 1675 un decreto che impediva sia alla madre abbadessa che al resto della comunità di vendere la proprietà delle sepolture «baxo la pena de excomunion mayor, y con apercibimiento de nulidad, si en alguna ocasion se executasse». Le religiose si rivolsero anche a papa Clemente X che confermò il decreto dell'arcivescovo il 27 luglio dello stesso anno[40].

Interessante è anche la descrizione che Fernández Moreno fa delle feste e dei culti che si celebravano nel nuovo tempio, molti dei quali istituiti da alcuni benefattori del monastero. Il primo giorno dell'anno si celebravano le Quarantore, ossia l'adorazione pubblica del Santissimo Sacramento per quaranta ore continue, mentre tutti i sabati dell'anno si celebrava una messa in onore della Vergine, istituita dall'arcivescovo di Granada fray Alonso de los Rios[41]. Nei mesi di febbraio

[38] Ivi, p. 287.

[39] F.R. de Pascual, *Rois y Mendoza, Francisco*, in DBE, https://dbe.rah.es/biografias/39504/francisco-rois-y-mendoza (ultimo accesso 29-09-2024).

[40] A.T. Fernández Moreno, *Compendio histórico chronologico*, cit., p. 289.

[41] B. Porres Alonso, *Ríos y Guzmán, Alonso de*, in DBE, https://dbe.rah.es/biografias/21497/alonso-bernardo-de-los-rios-y-guzman (ultimo accesso 29-09-2024); R. López Conde, *«Il teatro delle Quarantore». Escenarios de una fiesta italiana en España*, in *Creación artística y mecenazgo en el de-*

e marzo si celebrava la festa della Purificazione e quella in onore di san Juan de Dios, fondatore della *Orden Hospitalaria*, che si diffuse ben presto oltre i confini della Penisola iberica. La sua attività di assistenza e cura degli ammalati iniziò a Granada quando nel 1534 intraprese la fondazione del primo ospedale, a cui ne seguirono altri quattro tra il 1535 e il 1548. Fondò anche un ospedale a Roma nel 1571, che nel 1584 fu trasferito all'isola Tiberina con l'acquisto del monastero di San Giovanni Calibita. Juan de Dios morì a Granada nel 1550, fu beatificato nel 1630 da Urbano VIII e canonizzato da Alessandro VIII nel 1690[42].

Il monastero delle cappuccine celebrava nel mese di giugno una messa solenne in onore di san Pietro apostolo «que desempeña la afectuosa devocion de nuestras Capuchinas». In agosto vi era la festa solenne in onore di santa Chiara, durante la quale stava esposto tutto il giorno in Santissimo Sacramento «con la asistencia de la musica desde las primeras visperas». La marchesa di Campotéjar aveva istituito nel 1698 una funzione in onore della Natività della Vergine da celebrarsi nel mese di settembre, e una messa solenne tutti i sabati dell'anno[43].

Nel mese di novembre si celebrava la festa della Presentazione, durante la quale «assiste la nobilissima Ciudad à ella con la magnificencia que acostumbra, y à su excelentisima piedad se debe la grandeza de los cultos, que se dan como à Titular à la Gran Reyna»[44]. Denso di culti era il mese di dicembre. L'arcivescovo fray Alonso de los Rios aveva istituito un'ottava in onore alla Purissima Concezione «con el Santisimo Sacramento manifiesto, musica y sermon cada dia» mentre Andrés de Bruna, che fu uditore della Real Chancillería de Granada per poi passare a quella di Mallorca della quale fu reggente dal 1725 al 1728, «dotò una lucidissima funcion à la Gran Reyna en el dia de su Expectacion cada año»[45].

sarrollo cultural del Mediterráneo en la Edad Moderna, a cura di R. Camacho Martínez - E. Asenjo Rubio - B. Calderón Roca, Málaga, Universidad de Málaga, 2011, pp. 689-713.

[42] J.L. Martínez Gil, *Juan de Dios, San*, in DBE, https://dbe.rah.es/biografias/13454/san-juan-de-dios (ultimo accesso 29-09-2024); Sulla canonizzazione di san Juan de Dios si vedano P. González Tornel, *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017, pp. 224-230 e M. Gotor, *Le canonizzazioni dei santi spagnoli nella Roma barocca*, in *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, a cura di C. José Hernando Sánchez, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007, pp. 621-639.

[43] A.T. Fernández Moreno, *Compendio histórico chronologico*, cit., p. 294; R. Peinado Santaella, *Los orígenes del Marquesado de Campotejar (1514-1632): una contribución al estudio de los señoríos del reino de Granada*, in «Chronica Nova», 17, 1989, pp. 261-279.

[44] A.T. Fernández Moreno, *Compendio histórico chronologico*, cit., p. 294.

[45] J.J. Vidal, *Bruna y Alzedo, Andrés de*, in DBE, https://dbe.rah.es/biografias/35537/andres-de-bruna-y-alzedo (ultimo accesso 29-09-2024).

Questa celebrazione viene descritta insieme a un evento prodigioso che l'autore illustra con dovizia di particolari, che è all'origine di ulteriori culti del monastero. Si narra infatti che le religiose, mentre si trovavano in venerazione del Santissimo Sacramento, udirono provenire dall'immagine della Purissima Concezione una voce che diceva «con vosotras hablo mis hijas, sacadme de aqui, adornadme y festejadme». L'immagine della Vergine fu così spostata dal suo trono e portata a spalle da alcuni sacerdoti a un altare della chiesa dove fu esposta alla venerazione dei fedeli che accorsero numerosi. Tanto fu il fervore dimostrato dalla città intera che l'immagine «se esmerò a llenar a Granada de sus misericordias». A partire da questo evento iniziarono a celebrarsi due ottave in onore della Purissima Concezione, una a spese dell'arcivescovo che la istituì e l'altra «a costa de la piedad publica». L'autore conclude la sua descrizione delle celebrazioni del monastero scrivendo che «este es el tesoro que grangeó la Caridad heroica de las esposas amantes de Jesus, y zelosissimas del bien de los próximos».

Emerge come il culto mariano, presente a Granada sin dall'epoca dei Re cattolici, fosse molto vivo tra le religiose, soprattutto nei confronti dell'Immacolata Concezione, la cui devozione era già diffusa in città diversi secoli prima della proclamazione del dogma[46]. Lo stretto vincolo tra il culto "immacolista" e il monastero delle cappuccine è evidente nell'opera di Fernández Moreno che attribuisce diversi miracoli all'immagine della Purissima Concezione, che si trovava nel coro basso del monastero. Uno di questi vide protagonista don Pedro Colón de Larreátegui, che dal 1694 fu uditore della Chancillería de Granada[47], incaricato da Filippo V di compiere «ciertas pesquisas en la plaza de Zeuta». Questi passò per il monastero delle cappuccine, le quali gli diedero un rosario della Purissima Concezione da mettere al collo, con il quale poté entrare nella fortezza di Ceuta

[46] E. Ruiz-Gálvez Priego, *El asunto de la Inmaculada en el reinado de Felipe IV*, in *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía católica*, a cura di J. Martínez Millán - J. Eloy Hortal Muñoz, Madrid, Ediciones Polifemo, 2017, pp. 1745-1824; F. Campese Gallego, *La controversia de la Inmaculada Concepción: un conflicto buscado*, in M.L. López-Guadalupe Muñoz - J.J. Iglesias Rodríguez, *Realidades conflictivas: Andalucía y América en la España del Barroco*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012 pp. 37-49; J.A. Peinado Guzmán, *El arzobispo don Pedro de Castro Cabeza de Vaca y Quiñones y la influencia del Sacro Monte en el desarrollo inmaculista en Granada*, in «Historia, Instituciones, Documentos», 42, 2015, pp. 271-295; P. Broggio, *Teologia, ordini religiosi e rapporti politici: la questione dell'Immacolata Concezione di Maria tra Roma e Madrid (1614-1663),* in «Hispania Sacra», 65, 2013, pp. 255-281.

[47] F.A. Castillo, *Colón de Larreátegui, Pedro*, in DBE, https://dbe.rah.es/biografias/35050/pedro-colon-de-larreategui (ultimo accesso 29-09-2024).

senza correre rischi. Anche la città di Cadice, in un momento di grandi difficoltà per via della diffusione di numerose malattie, si rivolse alla comunità delle cappuccine, che inviò rosari e stampe della Purissima Concezione, e «desde el mismo dia en que se celebrò en Granada su Inmaculada Pureza empezò de tal modo à experimentarse el comun alivio»[48]. Il rosario, unito all'immagine della Concezione, compare spesso nei miracoli raccoltati da Fernández Moreno. Si tratta infatti di una devozione fortemente radicata a Granada ed ebbe il suo principale centro propulsore nel convento domenicano di Sant Cruz la Real, dove nel 1492 fray Hernando de Talavera, confessore di Isabella di Castiglia, istituì una confraternita con l'obiettivo di dare nuovo impulso al processo di confessionalizzazione.

Una stampa della Purissima Concezione fu inviata anche alla contessa di Fuenrubia, che in un momento particolarmente difficile della sua vita a causa delle violenze subite dal marito:

> pusosela en el pecho, sintiendo desde aquel dia benignos influxos para llevar con paciencia sus trabajos. En una ocasión entre otras, que le diò al conde el furioso accidente, acometio con un rejon a la Condesa, y la diò golpe tan furioso en el pecho, que à no estár por medio la Immaculada Reyna, perdería la vida; havia tomado por suya la causa de defenderla, y solo permitió que passara el rejon casaca, y cotilla, pero no el que la ofendiera; pues al tocar à la soberana imagen, se quebró la punta, y quedó salva la vida de la Condesa en tan inevitable riesgo[49].

Nella scalinata principale del monastero si trovava un'immagine della Virgen de los Dolores, il cui culto pure fu fortemente radicato nella religiosità granadina, alla quale sono attribuiti altri miracoli. Uno di questi vide protagonista il marchese di Lugros. Il titolo di marchesato di Lugros fu creato da Carlo II con Real Cedula del 2 aprile 1691 a favore di Pedro Melchor de Miota Romero[50]. Il

[48] A.T. Fernández Moreno, *Compendio histórico chronologico*, cit., p. 303; J.A. Palma Fernández, *La devoción al Santo Rosario en Granada y su provincia. Historia, arte y tradición*, in *Meditaciones en torno a la devoción popular*, a cura di J.A. Peinado Guzmán - M. Rodríguez Miranda, Madrid, Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural "Hurtado Izquierdo", 2016, pp. 377-396.

[49] A.T. Fernández Fernández Moreno, *Compendio histórico chronologico*, cit., p. 304.

[50] E. Soria Mesa, *La creación de un grupo. La nobleza titulada del Reino de Granada en el siglo XVIII*, in *Casas, Familias y Rentas. La nobleza del Reino de Granada entre los siglos XV-XVIII*, a cura di J.P. Díaz López - F. Andújar Castillo - A. Galán Sánchez, Granada, Universidad de Granada, 2010, pp. 113-136.

marchese, affinché la moglie recuperasse la salute, fece cucire l'abito all'immagine della Vergine, che per l'occasione fu portata in processione per le strade di Granada. Nella descrizione di Fernández Moreno l'immagine della Virgen de los Dolores era

> Rodeada de hermosos serafines, y ángeles con las insignias de la Pasion. Su Corona Imperial es de primorosa hechura, grande, burilada, grande y de plata resaltada de oro. Su luna es de correspondiente magnitud, y también de plata. Tiene un corazón de la misma especie guarnecido de diamantes en filigrana de oro, esmeraldas, y rubies[51].

4. *La vita delle religiose*

La vita delle cappuccine granadine si fondava sulla stretta osservanza della primitiva regola di santa Chiara, dalla quale «jamás se han separado, ni desviado un punto», così come volle la fondatrice[52], ed era improntata alla stretta penitenza. Gli abiti erano fatti di tela grossolana cinti da una corda e le celle, nelle quali solo le monache potevano entrare, erano così strette e anguste che «solo la religiosa puesta en cruz podrà estar en ella». I pasti si svolgevano in comune alle undici, e il venerdì si praticava il digiuno a pane e acqua. Anche le ore dedicate al riposo si svolgevano in un dormitorio comune. A mezzanotte iniziava la recita del Mattutino, a cui seguiva un'orazione che durava fino alle tre. L'ufficio liturgico riprendeva poi alle cinque del mattino e si prolungava fino alle sette della sera.

Il Capitolo generale si celebrava due volte all'anno, il primo venerdì di Avvento e il primo di Quaresima, e tutti i venerdì dell'anno si celebrava «un capitulo conventual de culpas». Le religiose potevano ricevere lettere solo dopo che le avesse lette la superiora, eccetto quelle inviate dal proprio confessore. Tre volte all'anno si leggevano le Costituzioni, nelle quali era stabilito che «no se admitan visitas de seglares sin caso muy justo». Tutti gli anni, dal giorno dell'Ascensione fino al sabato di Pentecoste, la comunità «entra en Exercicios». Le novizie svolgevano i loro esercizi e le orazioni separate dal resto della comunità. Non potevano uscire dal noviziato senza permesso, così come non potevano parlare con le monache professe.

[51] A.T. Fernández Moreno, *Compendio histórico chronologico*, cit., p. 315.
[52] Ivi, p. 318.

Nelle diverse visite effettuate al monastero granadino non si è trovato nulla da correggere o modificare, al contrario «mucho que admirar y celebrar en tanto grado». Molti arcivescovi di Granada ricorsero alle orazioni delle cappuccine. Tra questi Martín de Ascargorta[53], arcivescovo dal 1693 al 1719, anno della sua morte il quale, trovandosi in un momento difficile della sua vita, si rivolse per mezzo di una lettera alla «Religiosissima comunidad de Madres Capuchinas», chiedendo preghiere non per la salute «porque esto ya poco o nada importa, sino verdadero dolor de sus pecados».

Anche il senato granadino aveva in più occasioni tenuto in grande considerazione il monastero, come dimostra una supplica a Filippo V dell'11 luglio 1714 in cui si dice che:

> siendo innegable, que en Granada desde la primera piedra de su Fundacion se constituyo singular protector de su Instituto, ofreciendo remunerar à este sagrado Coro, en cuanto le fuese factible la aplicacion de sus Religiosas à rogar à Dios por su mayor lustre, conservación y felicidad; como lo es assimismo la piadosa reflexión de ser esta Comunidad la que únicamente (entre tantas como son venerable ornato de su población) se distingue en la mas exacta voluntaria pobreza, sin admitir, ni poseer rentas algunas, mantenida à expensas de la charidad, y devoción de los fieles, cuyas limosnas se empean mas en el decente, y debido culto de la iglesia, que en el socorro, y alivio de sus estrechezes religiosas, persuadiéndose esta ciudad, que en atención à tal elevadas consideraciones no podrá disonar a V. M. quiera proporcionar algún socorro.

Avevano inoltre manifestato grande stima nei confronti del monastero «dentro y fuera de Granada todo genero de personas y muchas comunidades religiosas», le quali, per poter partecipare delle «buenas obras santos exercicios, oraciones y penitencias de nuestras Capuchinas», avevano richiesto la "carta de hermandad" con il monastero granadino. In questo modo «se les comunica en vida el bien espiritual, quel es corresponde, y en su muerte logran los sacrificios, y sufragios acostumbrados»[54]. Fernández Moreno conclude il capitolo dedicato al modo di vita delle cappuccine affermando che sarebbe cosa ardua ripercorrere tutte le città e i luoghi di Spagna in cui si è diffusa la virtù e la santità del monastero.

[53] I.N. López-Muñoz Martínez, *Ascargorta y Ladrón de Guevara, Martín de*, in DBE, https://dbe.rah.es/biografias/85775/martin-de-ascargorta-y-ladron-de-guevara (ultimo accesso 29-09-2024).
[54] A.T. Fernández Moreno, *Compendio histórico chronologico*, cit., p. 331.

5. *Conclusioni*

Il periodo compreso tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento vide la fondazione e lo sviluppo di numerose comunità religiose in molti importanti centri urbani della penisola iberica. Granada poté contare su un ampio e variegato mosaico di istituzioni religiose, nate a partire dagli anni immediatamente successivi alla conquista. Come ha sostento Ángela Atienza López, per quanto riguarda la fondazione di un monastero è opportuno parlare non di una singola data ma di un "processo fondativo", spesso complesso, che poteva durare diversi anni, e in cui intervenivano diversi attori[55]. Molti conventi ebbero origine dai cosiddetti "beateri", e questo a volte complica la loro datazione[56]. È quanto emerge analizzando la storia del monastero delle cappuccine di Granada, che ebbe origine da un primitivo "beaterio" istituito da Lucía de Ureña, che poteva inizialmente contare con un numero ristretto di fanciulle dedite alle opere di carità. Dall'altro lato, anche se la storiografia riconosce il 1588 come data fondativa del monastero, abbiamo visto come in realtà il processo fu lungo e articolato, e vide protagonista non solo Lucía de Ureña, ma anche altri attori.

Ma la vicenda delle cappuccine di Granada, che in queste pagine abbiamo ripercorso a grandi linee, dimostra come molte fondazioni religiose ebbero un camino analogo, non sempre facile, poiché spesso si trovarono a dover fronteggiare forti opposizioni da parte delle autorità ecclesiastiche. Altrettanto lungo e tortuoso poteva presentarsi il cammino che intrapresero alcune donne, in questo caso Lucía de Ureña, per raggiungere il proprio ideale di vita religiosa. È evidente come la mobilità sia una caratteristica peculiare non solo della fondatrice, che si recò più volte a Roma per ricevere l'appoggio del papa e portare così a termine la fondazione, ma anche delle altre monache, ed ebbe due direttrici principali. Da un lato vi furono diverse monache che da vari monasteri della Spagna furono chiamate a spostarsi a Granada per poter dare vita alla comunità. Dall'altro lato, fu proprio dal monastero di Granada che ebbero origine altre comunità religiose, come quella di Alicante, fondata nel 1563[57].

Tra Cinque e Seicento il monastero delle cappuccine fu un crocevia di devozioni, alle quali furono vincolati diversi esponenti della nobiltà granadina, che

[55] A. Atienza López, *Tiempos de conventos*, cit., p. 35.
[56] Ivi, p. 39.
[57] L. Iriarte, *Le Cappuccine: passato e presente*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1997, p. 55.

come segno di ringraziamento per i miracoli ricevuti istituirono legati per la celebrazione di diversi culti. Proprio per il ruolo centrale che ebbero molti laici nella circolazione delle devozioni, il monastero permette dunque di studiare il sistema più ampio di relazioni nel quale era inserito, ma anche analizzare il rapporto tra lo spazio sacro, delimitato dalle sue mura, e il tessuto urbanistico circostante. Molti dei culti che si praticavano erano anche quelli tra i più radicati a Granada e più in generale nella Spagna di Età moderna, in primo luogo l'Immacolata Concezione, il Rosario ma anche san Juan de Dios, che alla sua morte fu sepolto in città nella chiesa a lui dedicata.

Le cappuccine restarono nello stesso luogo inaugurato nel 1680 fino agli inizi del XIX secolo, quando si trasferirono nel monastero dove attualmente risiedono, situato nel centro storico della città, che ancora oggi costituisce un importante spazio di vita culturale e religiosa. La sua storia è emblematica perché dimostra come il monastero, nonostante le forti opposizioni che si trovò a fronteggiare, nel corso del suo primo secolo di vita da fondazione fortemente avversata è diventato nel tempo uno dei luoghi di culto più importanti della città.

Vincenzo Naymo

Il convento della Santa Croce o delle Cappuccine di Cosenza in Calabria Citra (1581-1886): vicende storiche e aspetti religiosi, sociali ed economici

Il contributo traccia un profilo delle origini, della vita e del ruolo in vari ambiti del monastero delle clarisse cappuccine o *Cappuccinelle*, fondato in Cosenza nel 1581 dalla confraternita della Santa Croce in Gerusalemme ed edificato sui resti della chiesa medievale di Santa Maria della Motta, appartenuta al monastero femminile omonimo dell'ordine cisterciense.

Dalla ricerca emerge che il convento ebbe una vita lunga e articolata, un consistente patrimonio ben amministrato e godette di periodi di grande popolarità fra gli abitanti di Cosenza, in particolare fra i principali casati dell'aristocrazia cittadina. Dopo oltre due secoli di prosperità nei quali formò alcune illustri personalità femminili in ambito religioso, fu temporaneamente soppresso in età napoleonica per poi essere ripristinato durante la restaurazione, sebbene con un patrimonio quasi nullo. Qualche decennio più tardi, tuttavia, le cappuccine subirono la definitiva soppressione in virtù delle leggi nazionali del 1866, eversive dell'asse ecclesiastico. L'edificio, la chiesa e il giardino annesso furono assegnati al comune di Cosenza che li ridusse in stato di totale abbandono.

Il grande edificio già appartenuto alle cappuccine fu restaurato durante gli anni '20 del Novecento dopo che era stato affidato, nel 1919, alle suore Guanelliane o di Maria della Divina Provvidenza che ancora oggi vi tengono una loro importante Casa.

The paper traces a profile of the origins, life and role in various fields of the monastery of the Capuchin Poor Clares or *Cappuccinelle*, founded in Cosenza in 1581 by the confraternity of the Holy Cross in Jerusalem and built on the remains of the medieval church of *Santa Maria della Motta*, which belonged to the female monastery of the same name of the Cistercian Order.

Research shows that the convent had a long and varied life, a substantial well-administered heritage and enjoyed periods of great popularity among the inhabitants of Cosenza, among the main families of the city's aristocracy. After over two centuries of prosperity in which it trained some illustrious female personalities in the religious field, it was temporarily suppressed in the Napoleonic age and then restored during the restoration, although with a much reduced heritage. A few decades later, however, the Capuchins suffered definitive suppression due to the Italian national laws of 1866, subversive of the ecclesiastical axis. The building, the church and the adjoined garden were assigned to the Municipality of Cosenza which reduced them to a state of total abandonment.

The large building, which had previously belonged to the Capuchins, was restored during the 1920s after it had been entrusted, in 1919, to the Guanellian or Mary of Divine Providence nuns who still maintain an important house there today.

Questo contributo si è posto l'obiettivo di tracciare un profilo delle origini, della vita e del ruolo in alcuni ambiti del monastero delle *Cappuccinelle* (o clarisse cappuccine) di Cosenza, sorto nella parte più elevata della città durante l'ultimo ventennio del Cinquecento. In questa sede si presentano i dati di una ricerca preliminare che, alla luce della buona consistenza documentaria riscontrata, meriterà ulteriori approfondimenti.

La fondazione del convento delle cappuccine, denominato della *Santa Croce in Gerusalemme*, si può collocare a pieno titolo nel movimento di rapida espansione del nuovo ordine delle clarisse cappuccine, istituito in Napoli nel corso degli anni Trenta del Cinquecento dalla beata Maria Lorenza Longo, in seguito alla fondazione in quella città dell'ordine delle clarisse cappuccine e del protomonastero di Santa Maria in Gerusalemme[1].

L'istituzione del plesso monastico cosentino, oltre che nel rapido movimento di espansione dalla capitale verso le province del Regno del menzionato ordine, può essere inquadrata anche nell'ambito del clima di fervore e di rinnovamento prodotto dalla riforma tridentina nel Regno di Napoli durante la seconda metà del Cinquecento; un'operosità e un fermento che non avevano incontrato difficoltà a diffondersi dappertutto, coinvolgendo anche laici e istituzioni religiose di carattere laicale, quali le confraternite, enti che conobbero una sorprendente diffusione nel Regno dopo la Controriforma[2].

In effetti, il 7 giugno 1580, dodici uomini benemeriti, fra laici ed ecclesiastici,

[1] Sulla figura di Maria Lorenza Longo e sul protomonastero di Santa Matia in Gerusalemme si rimanda a *Maria Lorenza Longo. Una donna e tanti carismi,* a cura di E. Sánchez García - C. Antonino (capp.), Atti del convegno internazionale, Napoli, 22-23 ottobre 2021, Napoli, Tullio Pironti, 2023; G. Boccadamo - A. De Luzemberger, *Maria Longo e la Napoli della prima metà del '500*, Napoli, Lorenzo Giunta Editore, 1999; F. Mastroianni, *Maria Lorenza Longo. Fondatrice delle clarisse Cappuccine e dell'ospedale degli incurabili,* Napoli, Edizioni Cappuccini 2012. A. Falanga, *La venerabile Maria Lorenza Longo fondatrice dell'Ospedale "incurabili" e delle Monache Cappuccine di Napoli 1463-1542*, Napoli, Laurenziana, 1991; un'ampia biografia sul tema si ritrova in R. Lupoli, *Dal grido degli ultimi al silenzio di Dio. Biografia della beata Maria Lorenza Longo fondatrice dell'Ospedale degli Incurabili di Napoli e delle monache Cappuccine (ca. 1463-1539)*, Napoli, Colonnese Editore, 2021, pp. 269-283.

[2] Sull'argomento per la Calabria cfr. M. Mariotti, *Istituzioni e vita della Chiesa nella Calabria moderna e contemporanea,* Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia Editore, 1994; P. Sposato, *Aspetti e figure della Riforma cattolica tridentina in Calabria,* Napoli, F. Fiorentino, 1964; per l'area della capitale cfr. il contributo di C. Russo, *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento,* Napoli, Guida, 1984; per l'intero Regno si rimanda a *Il Concilio di Trento nella vista spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*, a cura di G. De Rosa - A.

fondavano in Cosenza una confraternita sotto il titolo della Santa Croce in Gerusalemme che aveva il precipuo scopo di edificare un convento di Cappuccine: «erecta est et instituta societas seu confraternitas sub potestate Sancte Crucis in Hierusalem et pro constructione monasterii mulierum cappuccinarum», recita testualmente l'atto di fondazione[3]. L'iniziativa, che incontrò immediatamente il favore dell'arcivescovo del tempo mons. Fantino Patrignano, riceveva il suo massimo sostegno da parte di uno dei dodici fondatori della confraternita, il rev. sacerdote Girolamo de Oliveto dal casale di Cellara[4]. La confraternita, il cui statuto si suddivideva in 27 capitoli, era aperta a individui di entrambi i sessi ed era governata da quattro *offitiali*, una sorta di quadrumvirato composto da un guardiano, un procuratore, un cancelliere e un cappellano, ciascuno con specifiche mansioni[5].

Nella seduta dell'11 marzo 1581, a nove mesi dalla fondazione della confraternita, erano presenti 10 confratelli e ben 134 consorelle di queste 94 erano laiche e 40 religiose di vari ordini[6], un dato numerico alquanto sorprendente che denota un singolare interesse delle donne cosentine verso il nuovo sodalizio, probabilmente dettato dal collettivo entusiasmo di istituire un convento femminile[7]. Dai verbali successivi si apprende che i componenti effettivi di sesso maschile erano poco più di una trentina, comunque un quinto rispetto al numero delle donne[8].

Cestaro, Atti del convegno di Maratea, 19-21 giugno 1986, Venosa, Edizioni Osanna, 1988; M. Rosa, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento,* Bari, Laterza, 1976, pp. 17-74.

[3] Archivio Storico Diocesano di Cosenza "Luigi Intrieri" (ASDCS), *Monasteri e Istituti Religiosi Femminili,* fascio, *Monastero Cappuccinelle,* atto di istituzione della confraternita della S. Croce, vol. 2, c. 1r, 7 giugno 1580.

[4] La maggioranza dei cronisti aveva attribuito a questo sacerdote la fondazione del monastero, talvolta storpiandone il cognome. Le fonti hanno definitivamente confermato tale paternità precisando ulteriormente la cronologia dell'erezione. Sappiamo, inoltre, che egli fu il primo cappellano ed era ritenuto «sacerdote di vita, prudenza e zelo molto esemplare, per opra, diligenza e petitione del quale l'illustrissimo ordinario del luogho favorì la fondatione di detto monasterio e gli diede l'opportuna licenza», cfr. ivi, vol. 3, c. 2v.

[5] Ivi, vol. 3, cc. 1r-6v, 7 giugno 1580.

[6] Ivi, cc. 9r-10r, seduta dell'11 marzo 1581.

[7] Sul monachesimo femminile nel Regno di Napoli si rimanda a E. Novi Chavarria, *Monachesimo femminile nel Mezzogiorno nei sec. XVI-XVII*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'Alto Medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi,* a cura di G. Zarri, Verona, il Segno dei Gabrielli, 1997, pp. 339-367.

[8] Si consultino i verbali dal 28 marzo 1581 al 7 luglio 1602, ivi, cc. 11r-47r.

Seguendo una prassi degli ordini mendicanti attestata anche altrove, il convento fu edificato, utilizzando i ruderi abbandonati del monastero medievale femminile di Santa Maria della Motta dell'ordine cisterciense e della sua omonima chiesa, siti entrambi nella parte alta della città e parzialmente distrutti in seguito a un bombardamento durante le guerre d'Italia agli inizi del Cinquecento[9] (*Fig. 20*). La confraternita della Santa Croce individuò nella già menzionata chiesa di Santa Maria della Motta la propria sede e nei ruderi del monastero cistercense quella delle Cappuccinelle. La chiesa fu successivamente denominata della Santa Croce o di Santa Maria in Gerusalemme, a richiamare il titolo del protomonastero partenopeo. Un continuo e solido legame con quest'ultimo è confermato dall'ingresso nella confraternita di confratelli e consorelle provenienti dalla capitale, al punto che la loro ammissione comportava un'apposita riunione dei fratelli cosentini[10].

Dai verbali delle sedute dei confratelli è possibile seguire i lavori di costruzione del convento ultimati in oltre un decennio, dal gennaio 1581 al 1592, grazie al contributo personale, talvolta anche fisico oltreché oneroso, di costoro; tuttavia già il 3 maggio 1581[11], 19 monache novizie entravano in un'ala già ultimata del monastero[12].

[9] Per questo antico monastero si rimanda a F.A. Cuteri, *Cosenza medievale. L'area della Motta tra evidenze archeologiche e fonti documentarie,* in *VII Congresso Nazionale di Archeologia Medievale*, a cura di P. Arthur - M.L. Imperiale, Lecce, 9-12 settembre 2015, Firenze, All'insegna del Giglio, 2015, vol. I, pp. 169-173; E. Cuozzo, *Cosenza medievale. Una città riprogettata negli anni di Federico II di Svevia,* in *Cultura cittadina e documentazione. Formazione e circolazione di modelli, Bologna, 12-13 ottobre 2006*, a cura di A.L. Trombetti Budriesi, Bologna, CLUEB, 2009, pp. 351-359.

[10] Si menziona in questa sede la seduta del 25 dicembre 1584, giorno di Natale, quando furono ammessi nove confratelli napoletani, sei uomini e tre donne, cfr. ASDCS*, Monasteri e Istituti Religiosi Femminili,* fasc. *Monastero Cappuccinelle,* vol. 2, c. 24r (sul folio è segnato erroneamente 14).

[11] La data del 3 maggio non fu casuale. Nel tempo numerosi eventi del monastero furono fatti coincidere con quella data giacché in quel dì si celebrava la festa dell'invenzione della Santa Croce a cui la confraternita era intitolata.

[12] Si elencano di seguito i nomi delle diciannove monache: Dorotea da Cellara al secolo Porzia Mazzucca, Marta da Cosenza al secolo Sidonia, Margherita da Cellara al secolo Laudomia Altomare, Francesca de' Scalsati al secolo Sebia Tangara, Chiara da Marzi al secolo Laudomia Garofalo, Tecla da Cosenza al secolo A… Cesareo, Rosina da Tarsia al secolo Feliciana de Stasi, Petronilla da Cosenza al secolo Felicia Tosti, Caterina da Altilia al secolo Caterina della Valle, Monica da Paterno al secolo Cornelia Sacco; Orsola da Cosenza al secolo Sebia de Bono, Elisabetta da Magli al secolo Giovanna de Roberto, Antonia da Cosenza al secolo Giovannella Caputo, Febronia da Cosenza al secolo Felicia Gullo, Apollonia Guerra da Rovito, Agnese da

Ad assicurare la continuità e la conclusione dei lavori di quest'ultimo furono determinanti i numerosi lasciti testamentari a favore della confraternita, e di fatto del monastero, da parte di tanti laici, uomini e donne, ma soprattutto le decine di donazioni di tutte le loro personali quote ereditarie da parte di donne appartenenti a famiglie benestanti che intendevano entrare nella nuova istituzione il più presto possibile. I loro beni, talvolta di gran lunga più consistenti della dote richiesta per l'ingresso, costituirono un ingente patrimonio per la confraternita e indirettamente per il convento: fra il 1581 e il 1582 ben 17 monache fecero donazione al convento di tutti i loro beni prima di entrare nello stesso[13].

La fondazione delle cappuccine di Cosenza, dunque, non ricevette impulso esclusivamente da ambienti prettamente ecclesiastici ma coinvolse pure ampiamente ambiti laicali. Oltre che della confraternita menzionata, va segnalata la fattiva collaborazione della *universitas civium* della città, che assicurò alle monache una elemosina annuale di alcune decine di ducati che si traduceva in una sorta di assistenza medica gratuita, attraverso la fornitura di un dottor fisico, di un chirurgo e persino di un barbiere, *come si usa nella città di Napoli ed in altre città*[14]. Quest'ultima circostanza risulta tutt'altro che singolare giacché, durante la seconda metà del Cinquecento, la fondazione di plessi conventuali fu legata di frequente anche all'iniziativa delle comunità locali dei cui intenti si facevano portavoce le università. Si può dunque affermare che la fondazione del monastero sia stata frutto di una interessante sinergia fra varie istituzioni cittadine che avevano accolto favorevolmente un'onda espansiva proveniente dall'esterno, un fenomeno che, peraltro, in quegli stessi anni, si riscontra con una certa ricorrenza anche in altre aree della Calabria e del Regno di Napoli[15].

Accanto alle ragioni di carattere religioso, in larga misura realmente avvertite dalla popolazione, a bene osservare emergono indubbiamente altre motivazioni che favorirono la fondazione di un convento, ragioni di certo meno evidenti,

Aprigliano al secolo Agnese Bono, Lucia da Cosenza al secolo Diana Sabia, Barbara da Piane al secolo Covella Giordano e, infine, Agata da Cosenza al secolo Giovannella Pugliese, ivi, vol. 3, cc. 4v-5v.

[13] Ivi, vol. 2, 2r-6v.

[14] Ivi, atti civili fra il monastero e la città di Cosenza, Esposto della madre badessa delle Cappuccinelle di Cosenza, c. 1r, 29 giugno 1734.

[15] Sul tema cfr. V. Naymo, *Istituzioni ecclesiastiche e poteri municipali in una diocesi del Regno di Napoli fra Cinque e Settecento,* in *Europa mediterranea. Studi di storia moderna e contemporanea in onore di Angelo Sindoni*, a cura di A. Monticone - M. Tosti, Roma, Studium Edizioni, 2018, pp. 54-70.

talvolta più complesse ma spesso riconducibili a scopi di carattere sociale ed economico. Innanzitutto, occorre ribadirlo, la presenza di uno o più monasteri femminili in una importante città come Cosenza nel Cinquecento, ritornava assai utile ai casati aristocratici e talvolta pure a quelli del ceto medio. Dopo la riforma tridentina che comportò l'introduzione della dote per l'ingresso in monastero, il denaro richiesto per la monacazione di una ragazza nella Calabria di età moderna oscillava fra i 150 e i 300 ducati, un capitale di gran lunga inferiore rispetto a quello necessario per costituire una dote matrimoniale adeguata al rango delle famiglie aristocratiche e a quelle viventi *more nobilium* (in genere da 1000 a 5000 ducati). La via del convento, dunque, grazie all'entità nel complesso contenuta di queste somme si apriva anche alle giovani provenienti da casati del ceto medio e cioè, prevalentemente, alle figlie degli artigiani[16].

Sebbene possa apparire banale ribadirlo in questa sede, la nascita di un ente ecclesiastico e la costituzione di un nuovo patrimonio da amministrare, necessario alla sua sopravvivenza (come confermato dalla Riforma tridentina) costituiva per una comunità una ulteriore risorsa. Gestito dalla confraternita fondatrice attraverso i suoi amministratori, il procuratore in primis, il patrimonio delle cappuccine in breve si sarebbe accresciuto ulteriormente grazie alle doti delle numerose monacande e ai lasciti di cui il convento sarebbe stato beneficiario nel corso dei secoli e sulla cui amministrazione si avrà modo di riflettere nel corso di questo lavoro[17].

Che i tempi fossero effettivamente propizi alla diffusione dell'ordine della clarisse cappuccine anche nell'area oggetto di questa ricerca attraverso l'istituzione di nuovi plessi monastici viene confermato dal fatto che al monastero cosentino fu direttamente legata la fondazione, nel corso del ventennio successivo alla sua nascita, di altri due nuovi e importanti monasteri delle cappuccine in Calabria, entrambi situati a non molta distanza da Cosenza: il convento nel ducato di Montalto, l'attuale Montalto Uffugo, che fu istituito nel 1603[18], probabilmente anche dietro impulso dei locali feudatari, i Moncada de Aragona; e quello di Tessano, che era uno dei numerosi casali di Cosenza, eretto due anni più tar-

[16] V. Naymo, *Notai e notariato in Calabria in età moderna*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 108-110 e pp. 125-128.

[17] ASDCS, *Monasteri e Istituti Religiosi Femminili,* fascio *Monastero Cappuccinelle,* vol. 1, c. 1v sgg.

[18] Cfr. F. da Mareto, *Le cappuccine nel mondo (1538-1969). Cenni storici e bibliografici*, Parma, Libreria Francescana, 1970, p. 156.

di, nel 1605[19]. Dalle cappuccine di Cosenza, infatti, provenivano nel 1607 suor Francesca de' Scalzati[20], inviata a governare quale prima abbadessa il convento di Montalto e suor Petronilla da Cosenza a cui fu affidata la direzione di quello di Tessano[21]. Quest'ultimo monastero nel 1628 possedeva una rendita annuale di 770 ducati, frutto di un patrimonio certamente consistente[22].

In breve, le cappuccine cosentine acquisirono una tale notorietà nella città e nei suoi casali da divenire un importante punto di riferimento dell'intera comunità. La cosa è testimoniata pure dall'attenzione nei confronti della nuova istituzione rivolta dal ceto dirigente cittadino, costituito sostanzialmente dai casati più eminenti. In effetti gran parte delle badesse appartenevano alle famiglie più importanti della città[23]. Quanto fosse importante per costoro riuscire a collocare una propria esponente nel grado di badessa del convento è testimoniato dalla vicenda di suor Margherita da Cellara, al secolo Caterina de Soda[24].

Come è noto, la regola prescriveva che potessero divenire badesse solo monache che avessero avuto almeno otto anni di professione e raggiunto i quarant'anni di età mentre il loro mandato non poteva superare il triennio. Per la Soda, che peraltro si sarebbe rivelata una religiosa di grandi qualità e di gran perfezione, queste norme valsero solo parzialmente: ella – proveniente pure da Cellara come alcuni dei fondatori – entrò in convento il 14 settembre 1587 divenendo professa

[19] Ivi, p. 188.

[20] La notizia è ben annotata e tramandata in un volume manoscritto di memorie del monastero: «Francesca de li Scalsati, chiamata nel secolo Sebia Tangara, e questa uscita dal monasterio a 29 d'aprile 1607 con licenza di Monsignor Illustrissimo Arcivescovo di Cosenza Giovan Battista Costanzo, in virtù del breve de la felice memoria di Clemente VIII, essendo stata deputata abbadessa del novo monasterio della città di Montalto sotto la regola di Santa Chiara, dove, retto tramite, si trasferì il giorno predetto in lettica in decente compagnia…», cfr. ASDCS*, Monasteri e Istituti Religiosi Femminili,* fasc. *Monastero Cappuccinelle,* vol. 3, c. 2v.

[21] «Petronilla di Cosenza, chiamata nel secolo Felicia Tosta, e questa uscita dal monasterio con licenza di detto Monsignor Illustrissimo Arcivescovo in virtù del breve de la felice memoria di papa Clemente VIII et introdotta abbadessa del nuovo monasterio di Tessano, addì [data omessa]», ivi*,* c. 3r.

[22] Cfr. V.A. Tucci, *La visita pastorale di mons. Andrea Pierbenedetto alla Città e Diocesi di Cosenza nel 1628,* Cosenza, Archivio storico diocesano di Cosenza, 2012, pp. 91-92.

[23] Assai utile può risultare il confronto con quanto accadeva nella capitale del Regno, cfr. E. Novi Chavarria, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani secolo XVI-XVII*, Milano, Franco Angeli, 2001.

[24] Della singolare storia della Soda si accenna in R. Ciaccio, *Risorse femminili: storie di donne nella società calabrese tra Settecento e Ottocento*, Cosenza, Le Nuvole, 2002, pp. 82-83.

il 2 giugno 1589 e abbadessa sette anni più tardi, il 15 maggio 1596[25]; fu rieletta ripetutamente nel 1598, nel 1604 e per un successivo triennio dal 1607 al 1609 per poi rimanere in carica ininterrottamente dal 1611 al 1646, a eccezione dell'anno 1626[26]. Evidentemente le sue singolari qualità e il fatto che era particolarmente amata dalle altre religiose giocarono a suo favore, tacitando il dissenso degli arcivescovi pro tempore e inducendo uno di loro, monsignor Giovanni Battista Costanzo, a chiedere una sorta di deroga per ripetuti rinnovi della sua carica[27]. Probabilmente anche il rango del suo casato dovette influire in modo determinante pur provenendo quest'ultimo dal casale di Cellara. Va rilevato che nel 1646, suor Margherita si fece promotrice della pubblicazione della «Regola di Santa Chiara con le costituzioni approvate nel 1434 in Gebenna di Borgogna, riformate ed approvate in Roma da fra Girolamo da Castelferretti» nel 1610, procuratore generale dei cappuccini[28]. Nell'annotazione dell'elezione (per certi versi storica) della nuova badessa che successe alla de Soda si legge: «A dì 3 maggio 1647. Fu eletta per abbadessa soro Zinobia Nigro di Corigliano e fu l'anno delle revolutioni, presente Monsignor Vicario Anibale Ferretto. Monsignor Arcivescovo fu a Roma…»[29]. Non è possibile appurare quanto sia casuale oppure riferibile a qualche evento concreto di cui il rettore conservava contezza, il riferimento alla rivoluzione del 1647 giacché non si ha notizia del saccheggio di monasteri cosen-

[25] ASDCS, *Monasteri e Istituti Religiosi Femminili,* fasc. *Monastero Cappuccinelle,* vol. 3, c. 39r, 15 maggio 1596.

[26] Ivi, cc. 39r sgg.

[27] A tal proposito si riporta questa importante annotazione del rettore della chiesa delle cappuccine, contenuta nel registro di nomina annuale delle badesse: «A dì 20 maggio 1644. Perché dallo anno sopradetto 1623 sino ad oggi, ogni anno è stata confirmata continuamente la detta soro Margarita di Soda per abbadessa, cioè tre anni è stata eletta abbadessa, fandosi ogni anno l'elettione et uno vicaria, non hanno curato di scrivere ogni anno l'elettione o confirma, bensì uno solo anno, che fu l'anno 1626, fu eletta abbadessa soro Angela di Cassano. Né sia maraviglia si la detta soro Margarita è per ogni anno eletta contro le constitutioni e consiglii, perché monsignor Arcivescovo Costanzo, beata memoria, accecato del suo governo, fe venire lettera della Sacra Congregatione che fusse per tre anni eletta abbadessa col consenso delle monache et uno vicaria et così continuare finché piacerà alle monache. Et perché le monache sempre et ogni anno si hanno convenuto elegerla, et abbadessa et vicaria, perciò lei sempre è stata. E della lettera della congregatione mi ne fecero testimonianza le monache e per loro detto io lo testifico. Don Giovanni Antonio Tani, rettore», ivi, cc. 40v-41r.

[28] Cfr. F. da Mareto, *Le cappuccine nel mondo (1538-1969)*, cit., p. 38.

[29] ASDCS, *Monasteri e Istituti Religiosi Femminili,* fasc. *Monastero Cappuccinelle,* vol. 3, c. 41r.

tini da parte dei rivoltosi in occasione dei gravi disordini registratisi quell'anno in città[30].

Al di là del caso, per certi versi limite, della durata spropositata della carica esercitata da suor Caterina de Soda (oltre un quarantennio), è indubbio che il ruolo di badessa delle Cappuccinelle di Cosenza era divenuto da subito ambìto dai principali casati della città, a testimonianza di quanto, nel volgere di pochi anni dalla fondazione, la fama e il prestigio del monastero si fossero affermati nella comunità: Bombini, de Soda, Garofalo, Cavalcanti, Tosti, Quattromani (il casato del noto umanista Sertorio), ecc.[31]. Così come va sottolineato il fatto che non erano solo famiglie strettamente cosentine a pesare nell'elezione ma anche quelle dei numerosissimi casali della città a cominciare da Cellara da cui proveniva il principale fondatore del convento e la badessa più famosa. Si trattava, dunque, di un istituto di potere evidentemente significativo testimone del fatto, forse oramai superfluo da ribadire, di quanto, a Cosenza e casali, anche questa tipologia di carica potesse giocare un ruolo importante negli equilibri complessi fra i casati della città e dei casali. Un fenomeno che gli organi ecclesiastici avevano cercato di arginare attraverso lo stretto controllo non sempre efficace da parte degli ordinari diocesani in uno scontro, talvolta anche aperto, con le famiglie più influenti che governavano una città demaniale, quale era Cosenza in quel tempo. Un centro libero, dunque, senza feudatario, all'interno del quale gli equilibri interni fra i casati del ceto dirigente risultavano assai delicati per non dire instabili[32].

Un altro elemento significativo, che attesta la diffusione della fama in Calabria del convento cosentino, fu la circostanza che a monacarsi presso le cappuccine non erano soltanto ragazze originarie della città e dei suoi numerosi casali ma fanciulle provenienti da aree anche assai distanti della Calabria ove pure esistevano importanti monasteri di clausura: Altilia, Tarsia, Rogliano, Aprigliano, Corigliano, ecc. Ancora nel 1721 Anastasia Gallucci dalla lontana Cotrone entrava nelle Cappuccinelle di Cosenza, nonostante nella sua città esistesse un importante monastero di clarisse fondato in età medievale[33].

[30] Sul tema cfr. R.L. Romano, *La rivoluzione a Cosenza nel 1647-1648,* in «Archivio Storico per le Province Napoletane», CII, 1984, pp. 103-138.

[31] Ivi, vol. 3, cc. 2v sgg.

[32] Sul tema rimando a F. Campennì, *La patria e il sangue. Città, patriziati e potere nella Calabria moderna,* Manduria, Pietro Lacaita Editore, 2004.

[33] Archivio di Stato di Catanzaro (ASCZ), fondo notarile, not. P. Tirioli, a. 1721, b. 661, cc. 140v-142r.

Un ritratto piuttosto preciso del convento delle Cappuccinelle e del tenore di vita delle monache a circa trent'anni dalla fondazione si ricava dalla visita apostolica dell'arcivescovo Andrea Pierbenedetto del 1628: nel monastero in quell'anno vivevano 17 monache professe e 3 novizie. Il convento cosentino, rientrando a tutti gli effetti nell'ordine delle clarisse cappuccine, osservava la prima regola di santa Chiara e le successive costituzioni colettane del 1434, con una particolare accentuazione della clausura e della povertà che erano strettamente osservate. Ad eccezione della badessa, che era pure preposta alla ruota e poteva intrattenere contatti con l'esterno, le monache osservavano uno stretto isolamento, dormivano ciascuna su un proprio letto in una propria cella e vestivano con tessuti della stessa rudezza dei fratelli cappuccini. La gestione degli ingressi era condivisa fra la badessa e due nobiluomini laici denominati *assistenti*. La porta del convento, infatti, aveva due serrature, con due diverse chiavi, una detenuta dalla badessa e l'altra dagli assistenti che controllavano così gli ingressi e le uscite di chicchessia, compreso l'arcivescovo[34]. Quest'ultimo precisava testualmente, non senza orgoglio, che grazie alle monache «civitati et vicinioribus populi magna sunt venerationi et exempla»[35]. A differenza delle due filiazioni monastiche di Montalto e di Tessano, le cui consistenti rendite vengono dichiarate espressamente, nel caso di Cosenza queste non sono specificate. La spiegazione potrebbe consistere nel fatto che il patrimonio delle Cappuccinelle non fosse altro che quello della confraternita della Santa Croce che lo aveva costituito mezzo secolo prima, patrimonio che nel 1628 si ritrovava sottoposto al controllo diretto del presule pro tempore e della curia arcivescovile che, dunque, era perfettamente a conoscenza delle rendite (*Fig. 21*).

La visita contiene, infine, una descrizione minuziosa di tutte le suppellettili del convento e della chiesa che risultano essere assai ricche, sia di argenti che di tessuti pregiati, quali damaschi e sete oltre che di opere pittoriche: dentro e fuori la chiesa vi erano 20 dipinti fra i quali spiccava una grande tela della Madonna del Rosario e altri 10 dipinti su rame di dimensioni più ridotte. Si ritrova la descrizione di numerosi altri oggetti, fra i quali anche due *orologi a polvere*[36].

Il controllo del convento da parte dei ceti dirigenti della città, oltre che in virtù della nomina delle badesse avveniva anche attraverso quella dei procuratori pro tempore. Il ruolo di questi personaggi nella gestione dei patrimoni è noto alla storiografia

[34] Cfr. V.A. Tucci, *La visita pastorale di mons. Andrea Pierbenedetto*, cit., pp. 74-76.
[35] Ivi, p. 76.
[36] *Ibid.*

non solo nei conventi ma anche nell'amministrazione di altri luoghi pii delle città e delle terre del Regno di Napoli[37]. Nella fattispecie essi agivano in rappresentanza delle monache in quanto queste ultime, a causa del particolare tipo di isolamento, di vita contemplativa e del voto di povertà che professavano, non potevano amministrare direttamente i beni del monastero, almeno formalmente giacché in molti casi la prassi era tutt'altra. Un esempio al riguardo: nel 1684, 60 ducati furono «reposti nella cascia del deposito di detto convento da suoro Catarina di Tano, abbadessa del detto monastero delle Cappuccine»[38]. Il rapporto fra badesse, procuratori e cappellani è ancora in larga misura da indagare ma difficilmente divenne conflittuale giacché la loro elezione era espressione delle prime, dei casati di appartenenza e dei loro interessi. In genere il mandato del procuratore durava un anno ma facilmente egli veniva rieletto ripetutamente, soprattutto quando avesse dimostrato buone doti di amministratore. A differenza delle confraternite cittadine a composizione piuttosto eterogenea, per le quali si registra un'alternanza fra procuratori espressione del ceto medio e procuratori ascrivibili alle élites locali, cioè a casati aristocratici, nel caso del convento delle cappuccine si assisteva generalmente alla presenza di procuratori di quest'ultima estrazione, per ragioni facilmente riconducibili al contesto sociale di provenienza delle monache. Ad ogni modo era il procuratore, in sintonia con la badessa, a indirizzare l'economia del convento che rappresentava, a gestirne gli investimenti e a stipulare gli atti notarili per conto del medesimo. Ma nel caso specifico delle Cappuccinelle va pure tenuto presente il ruolo degli arcivescovi pro tempore a cui era sottoposto il controllo dell'amministrazione. Le monache, tuttavia, non rimanevano del tutto estranee alla gestione degli affari del convento. Lo si intuisce dal fatto che in occasione della stipula di atti notarili di compravendita e di altra tipologia, la presenza del procuratore, insieme a quella della controparte, era spesso affiancata da quella dell'intera comunità monastica che assisteva dietro le grate alla stesura del rogito da parte di un regio o apostolico notaio convocato per l'occasione[39].

[37] Sul ruolo dei procuratori rimando a V. Naymo, *Protagonisti e pratiche del potere locale nelle comunità calabresi in età spagnola*, in *Nel Mezzogiorno d'Italia in Età spagnola. I luoghi e le forme di esercizio del potere in provincia*, a cura di G. Caridi, Atti del convegno di studi, Reggio Calabria, 7-8 ottobre 2022, Reggio Calabria, Città del Sole, 2024, pp. 247-261.

[38] ASDCS*, Monasteri e Istituti Religiosi Femminili,* fasc. *Monastero Cappuccinelle,* vol. 1, c. 31v, 27 novembre 1684.

[39] La prassi è ampiamente attestata nelle fonti notarili del Regno di Napoli e della Calabria nella fattispecie. A titolo di esempio cfr. Sezione Archivio di Stato di Locri (SASL), fondo notarile, not. F. Cetera, b. 60, vol. 453, cc. 4v-5v, 15 febbraio 1678.

Il patrimonio del convento fu amministrato con molta accortezza; come si è scritto, questo corpo di beni si era inizialmente formato grazie alle donazioni, ai lasciti testamentari di fedeli e alle dotazioni delle monache, in seguito, si era consolidato grazie alle rendite provenienti dal medesimo, spesso oculatamente messo a frutto. La conseguente formazione prima di piccoli, poi di consistenti capitali, avrebbe in breve consentito al monastero di accrescere il patrimonio mobile e immobile, attraverso l'acquisto prevalente di fondi rustici, di abitazioni e botteghe. Nel giro di alcuni decenni dalla sua fondazione il convento delle cappuccinelle poté contare su un asse patrimoniale alquanto cospicuo. Non potendo gestire direttamente le proprietà esse venivano concesse prevalentemente a privati attraverso l'istituto dell'enfiteusi: i terreni di estensione medio-piccola venivano affidati a famiglie meno abbienti attraverso la corresponsione di un canone annuo di solito piuttosto contenuto; le proprietà più estese, invece, venivano concesse a individui del ceto medio, attraverso il versamento di un canone più consistente. In entrambi i casi – sebbene non necessariamente – potevano intercorrere legami di parentela fra i beneficiari concessioni e le monache concedenti. Difficile credere che questi legami fossero del tutto casuali. Sull'utilità che derivava agli enfiteuti dal punto di vista economico, risulta superfluo insistere: basterà ricordare soltanto che questo tipo di concessione garantiva l'opportunità di usufruire di gran parte della rendita di appezzamenti di terreno che i beneficiari non avrebbero mai potuto acquistare direttamente a causa dell'indisponibilità da parte loro del capitale necessario e per la detenzione dei quali nulla era dovuto al regio fisco trattandosi di beni dell'asse ecclesiastico. Una lettura delle fonti notarili conferma che contadini, massari, artigiani ecc. si ritrovarono in possesso, di una parte considerevole della rendita delle cappuccine. Il fenomeno, certamente non nuovo nell'ambito della messa a frutto del patrimonio ecclesiastico giacché caratteristico soprattutto di confraternite, di benefici laicali, ospedali e altri luoghi pii, trovava anche nel patrimonio dei monasteri uno dei più efficaci ambiti di applicazione[40].

Un altro patto alquanto diffuso fra il convento e i privati fu quello della concessione *ad meliorandum* o *ad beneficandum,* generalmente riservato alle persone meno abbienti, in base al quale il primo concedeva a un contadino un terreno di

[40] Sul tema cfr. V. Naymo, *Vescovi e giuspatronati laicali nel Regno di Napoli: strategie economiche, sociali e familiari delle élites in Età moderna*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 67/2, 2013, pp. 461-474.

o una coltura di dimensioni medio-piccole e questi si impegnava a migliorarne il bene affittato nell'arco di due o tre anni. Durante la durata del contratto al convento sarebbe pervenuto lo *jus quinti* o lo *jus quarti* a seconda delle condizini fissate, cioè un quinto o un quarto della rendita[41].

Sebbene in forma meno visibile e più discreta rispetto alle confraternite, ai benefici e soprattutto ai sacri monti di pietà, anche i conventi utilizzavano il proprio patrimonio per operazioni di piccolo credito. In questo il convento delle clarisse cappuccine non fece eccezione. Lo spoglio delle fonti notarili attesta la presenza sulla lunga durata (almeno dalla fine del Cinquecento alla fine del Settecento) di una attività creditizia attraverso l'attivazione dei noti *censi bollali,* atti grazie ai quali il convento erogava prestiti in denaro contante a privati bisognosi con un tasso di interesse annuo oscillante fra il 7 e il 10%, in osservanza della bolla di papa Niccolò V *Sollicitudo pastoralis,* dell'ottobre 1452 che aveva fissato al 10% annuo il tetto massimo di interesse praticabile senza incorrere nel peccato e nel reato di usura, disposizione immediatamente fatta propria da un'apposita prammatica emanata da Alfonso il Magnanimo nel Regno di Napoli. Naturalmente, i beneficiari del credito avrebbero dovuto garantire con un proprio bene sul quale era stato istituito il censo, una sorta di ipoteca che veniva estinta alla restituzione del capitale per il quale ogni anno il beneficiario avrebbe dovuto corrispondere interesse una somma pari al solo interesse prestabilito. Nel caso il beneficiario non fosse riuscito a corrispondere annualmente l'interesse sul capitale avuto in prestito, dopo alcuni anni, il bene a garanzia sarebbe stato pignorato e messo all'asta con il sistema della candela accesa[42].

La pratica di queste attività aveva riflessi su alcune dinamiche di natura economica e sociale: era infatti frequente, e le fonti calabresi lo confermano in modo abbastanza ricorrente, che fra i beneficiari delle concessioni i più versati nei cosiddetti *negozi* sarebbero stati in grado di incrementare considerevolmente il proprio censo, anche grazie alle rendite provenienti dai beni concessi. Dunque, si può affermare che anche i patrimoni dei conventi, al pari dei beni di altri enti ecclesiastici alimentavano un dinamismo sociale inatteso giacché a lungo percepiti e ritenuti come congelati.

[41] Per tale tipo di concessione V. Naymo, *Notai e notariato in Calabria in età moderna*, cit., pp. 116-119.

[42] Sull'argomento A. Placanica, *Teoria e pratica del censo bollare nell'età moderna* in *Il patrimonio ecclesiastico calabrese nell'età moderna,* Chiaravalle Centrale, Frama Sud, 1972, pp. 395 sgg.

Il trascorrere dei secoli e il mutare dei tempi, tuttavia, sebbene lentamente, avrebbero dato luogo a mutamenti sociali e istituzionali che nel prosieguo si sarebbero rivelati di ampia portata riflettendosi inesorabilmente sulla vita della comunità monastica. Tutto ciò risultava evidente già durante la prima metà del Settecento. Al 1734 risale, infatti, l'insorgere di una vertenza fra il convento e la Regia Università di Cosenza: alcuni ufficiali di quest'ultima, infatti, di punto in bianco, si erano rifiutati di proseguire l'assistenza gratuita di dottori fisici, di chirurghi e di barbieri a beneficio del convento, creando grande disappunto fra le monache[43]. Al di là dell'esito della vertenza, vicende del genere costituivano i primi campanelli di allarme di un calo di interesse degli amministratori verso le istituzioni monastiche, in un clima che si avviava a essere quello dell'accesa battaglia giurisdizionale fra istituzioni ecclesiastiche e quelle civili del Regno che avrebbe presto prodotto come primo risultato il Concordato del 1741.

Fra i documenti inerenti alla tutela da parte delle monache del proprio patrimonio artistico, si segnala, nel 1748, una loro istanza rivolta all'arcivescovo affinché impedisse che dal convento fosse illecitamente asportato un *apparato di damasco per uso della chiesa di dette oratrici del valore di 500 ducati,* valore indubbiamente iperbolico per un oggetto del genere[44]. Anche quest'ultimo episodio così come la precedente vertenza contro l'abolizione dell'assistenza medica gratuita testimonia un atteggiamento delle monache che si dimostrava oramai di difesa delle proprie prerogative nei confronti di un mondo esterno che appariva loro in rapida e per certi versi ostile trasformazione (*Fig. 22*).

Nonostante queste prime difficoltà il monastero avrebbe avuto ancora vita lunga, superando periodi particolarmente difficili e mantenendo sempre alta la popolarità e la stima fra gli abitanti della città. Ancora intorno alla metà del Settecento il numero delle monache si manteneva ampiamente superiore a 20, il che confermava una tenuta considerevole delle vocazioni o, quantomeno, degli ingressi in clausura[45].

Uno dei periodi più difficili dell'istituzione fu senza dubbio il decennio francese quando, nel 1809, il convento sarebbe stato temporaneamente soppresso per circa sei anni per poi essere ripristinato durante la restaurazione, con un

[43] ASDCS*, Monasteri e Istituti Religiosi Femminili,* fasc. *Monastero Cappuccinelle,* atti civili fra il monastero e la città di Cosenza, Esposto della madre badessa delle Cappuccinelle di Cosenza, cc. 1r-6v, a. 1734.

[44] Ivi, c. 1r-v, 26 aprile 1748.

[45] Ivi, vol. 2, pt. 2, Badesse, cc. 48r sgg.

patrimonio oramai nullo più che ridimensionato[46]. Nonostante ciò, l'istituzione cappuccina proseguì la sua vita tra problemi nuovi e quelli di sempre: ancora nel 1828, l'arcivescovo del tempo, mons. Domenico Narni Mancinelli, rammentava alle monache le regole della clausura e soprattutto le norme per l'elezione della badessa che ancora all'epoca venivano disattese[47].

La soppressione definitiva delle Cappuccinelle si sarebbe abbattuta all'indomani dell'unificazione italiana, sulla scorta delle note leggi eversive dell'asse ecclesiastico del 1866. Negli anni successivi la proprietà dell'edificio passò al comune di Cosenza, ma, di fatto nessuno osò estromettere le monache superstiti dalla clausura. Nel 1869 Davide Andreotti, autore della nota *Storia dei cosentini,* riferendosi alle cappuccine di Cosenza affermava: «Questo monastero esiste tuttavia e riscuote il culto e l'amore di tutta la città, che in ogni tempo vi trovò esempi di carità cristiana, di pietà santissima e di beneficenza superiore agli scarsi mezzi che lo sostengono»[48].

Risulta sorprendente la circostanza attestata dall'archivio del convento, che ogni anno fu eletta una nuova badessa con regolarità, addirittura, fino al 1893[49]. Poi a decidere le sorti delle monache superstiti sarebbe stato solo il tempo e le sue leggi inesorabili. Esse si sarebbero spente l'una dopo l'altra, fino all'ultima che, tenacemente, avrebbe resistito da sola nell'immenso edificio sulla Motta fino al 1916[50]. Solo allora la lunga vicenda delle Cappuccinelle a Cosenza poté dirsi terminata.

Il complesso già appartenuto alle cappuccine fu restaurato durante gli anni Venti del Novecento dopo essere stato affidato da mons. Tommaso Trussoni, nel 1919, alle suore Guanelliane o di Maria della Divina Provvidenza che ancora oggi vi tengono una loro importante Casa[51]. I cosentini, tuttavia, ancora oggi chiamano affettuosamente tale Casa *Le Cappuccinelle.*

[46] S. Carrera, *Il ripristino dei monasteri e conventi nella provincia di Cosenza dopo la soppressione napoleonica* in «Miscellanea di studi storici», IX, 1992-1994, pp. 185-207.

[47] ASDCS, *Monasteri e Istituti Religiosi Femminili,* fasc. *Monastero Cappuccinelle, Memoria per lume delle suore votanti professione ne' monisteri di clausura,* Cosenza, 1° aprile 1828.

[48] Cfr. D. Andreotti, *Storia dei Cosentini,* vol. II, Napoli, Salvatore Marchese, 1869, p. 300.

[49] ASDCS, *Monasteri e Istituti Religiosi Femminili,* fasc. *Monastero Cappuccinelle,* vol. 2, pt. 2, Badesse, cc. 48r sgg.

[50] Devo la notizia al dottor Vincenzo Antonio Tucci, Direttore dell'Archivio Storico Diocesano di Cosenza, che ringrazio.

[51] Notizie aggiornate sulla Casa delle suore guanelliane si ritrovano sul sito https://www.casedivinaprovvidenza.it/la-divina-provvidenza-di-cosenza/ (ultimo accesso 29-09-2024).

Elena Riva

Le suore cappuccine di Santa Maria della Neve di Brescia nella prima età moderna. Appunti per una ricerca

Il monastero bresciano delle suore cappuccine venne fondato da Graziosa Benzetti (1518-1591), la quale, rimasta vedova due volte e senza figli, manifestò una forte vocazione religiosa che la portò a vestire l'abito nel 1580, dopo un colloquio con san Carlo Borromeo, visitatore apostolico a Brescia proprio in quell'anno. Ottenuta la clausura il 30 maggio 1586, il convento riscosse una certa fama a inizio Settecento, grazie alla presenza di Maria Maddalena Martinengo da Barco (1687-1737), una delle più grandi mistiche del XVIII secolo che lì visse gran parte della sua vita conventuale. Morì di tubercolosi nel 1737 e venne proclamata beata da Leone XIII nel 1900. La lettura di carte d'archivio inedite consente di dare forma alle vicende di una comunità monastica ancora per nulla indagata dalla storigrafia e di coglierne aspetti di vita quotidiana inediti.

The Brescian Monastery of the Capuchins was founded by Graziosa Benzetti (1518-1591), who, twice widowed and childless, had a strong religious vocation that led her to take the habit in 1580, after a conversation with St Charles Borromeo, who was apostolic visitor to Brescia that year. After having obtained the enclosure on 30 May 1586, the convent attained a certain fame at the beginning of the 18th century, thanks to the presence of Maria Maddalena Martinengo da Barco (1687-1737), one of the greatest mystics of the 18th century, who spent most of her convent life there. She died of tuberculosis in 1737 and was canonised by Leo XIII in 1900. Reading the unpublished archival documents allows us to give shape to the events of a monastic community that has not yet been studied historically, and to understand aspects of daily life that have not been published until now.

Poco o nulla si conosce della genesi del cinquecentesco convento delle cappuccine di Brescia: non esistono infatti studi dedicati al tema, se non le poche notizie che compaiono qua e là su alcune enciclopedie bresciane, le quali, però, forniscono scarse notizie, spesso ripetitive[1]. È possibile, tuttavia, abbozzare la genesi delle vicende del monastero grazie al materiale depositato presso l'Archivio

[1] È il caso, ad esempio, dell'Enciclopedia Bresciana online curata da Antonio Fappani http://www.enciclopediabresciana.it/enciclopedia/index.php?title=CAPPUCCINE_suore (ultimo accesso 05-09-2024).

Storico Diocesano di Brescia e la Biblioteca Queriniana, nei cui fondi archivistici si conservano documenti molto utili a una prima narrazione della presenza delle suore cappuccine in città[2].

Tra le filze archivistiche si conserva un documento importante da cui, con ogni probabilità, derivano anche le poche informazioni a stampa che si hanno oggi sul monastero. Si tratta una cronaca manoscritta e inedita tardo secentesca, da cui riusciamo a ricostruire, almeno nelle informazioni principali, la genesi del monastero cappuccino di Santa Maria della Neve, intitolata *Memorie spettanti alla relazione della vita, infermità e morte della madre suor Graziosa de' Soavi fondatrice delle RR.MM. Cappuccine di Brescia*[3]. Altre interessanti notizie sono invece rintracciabili tra i materiali del processo di beatificazione della beata Maria Maddalena Martinengo[4], sulla cui figura tornerò più avanti.

Il manoscritto delle *Memorie* si rivela interessante da più punti di vista: la narrazione dei fatti, per esempio, al di là dell'evidente carattere agiografico, sembra essere costruita su precise fonti d'archivio, in gran parte documenti notarili come polizze d'estimo, contratti di compravendita e testamenti citati come presenti, al momento della redazione del testo, nell'archivio delle cappuccine conservato presso il monastero, poi disperso dopo la soppressione francese del 1797, e, al momento, non rintracciabile[5]. La struttura della narrazione, inoltre, ricalca in parte quella della fondazione del monastero napoletano delle cappuccine di Santa Ma-

[2] Ringrazio il dottor Carlo Bazzani che mi ha aiutato a raccogliere il materiale archivistico conservato presso l'Archivio Storico Diocesano di Brescia e la Biblioteca Queriniana e per il costante confronto sulla storia e la storiografia su Brescia e il suo territorio. Il presente articolo è frutto di una ricerca ancora *in fieri* sul convento cappuccino e sulla figura della mistica e beata Maria Maddalena Martinengo.

[3] Il documento si conserva in Biblioteca Queriniana (BQ), Ms. Di Rosa, 20, *Memorie per servire alla relazione della vita, infermità e morte della madre suor Graziosa de' Soavi fondatrice delle RR.MM: Cappuccine di Brescia*. Il manoscritto è privo della numerazione delle pagine. D'ora in avanti *Memorie.*

[4] Archivio Storico Diocesano di Brescia (ASDBs), *Fondo Curia Vescovile*, *cause di beatificazione e canonizzazione*. Si tratta di 12 volumi relativi al processo di beatificazione di Maria Maddalena Martinengo, solo in pochissima parte analizzati da quegli storici che si sono occupati della sua figura. Vi sono, in aggiunta, anche 10 fascicoli di carte sciolte [tra cui: *Tratado de Humilidad, escritto por la Sierva de Dios sorore Maria Maddalena Martinengo a Barco, Monsa Capuchina en el Monastero de Sancta Maria de las Nieves, de la Ciudad de Brescia* (1770); Documenti relativi alla traslazione delle reliquie (Novecento); Opere della Beata Maddalena Martinengo da Barco (dattiloscritte); Relazioni, attestati di miracoli e grazie].

[5] ASDBs, *Curia vescovile*, *Religiosi*, b. 1 (Monache cappuccine).

ria di Gerusalemme, detto "Le Trentatré", più volte citato nelle *Memorie* come modello di riferimento, così come la figura della fondatrice, Graziosa Benzetti, sembra perfettamente sovrapponibile a quella di Lorenza Longo nella scansione delle principali tappe della loro vita: spose, vedove, laiche consacrate alla carità e poi monache[6].

Dalle *Memorie* dedicate alla sua vita "miracolosa", si riesce a fare luce sui momenti inziali della presenza delle cappuccine in Brescia. L'*incipit* del documento evidenzia come l'idea di aprire un monastero delle cappuccine in città, su modello di quelli aperti a Napoli, Roma, Perugia, Milano, si fosse palesata già nel 1569, grazie all'ispirazione di «una piissima donna a intraprendere la stessa Sant'opera che felicemente col divino aiuto condusse a fine nel 1586»[7].

Come è noto, nel 1535 Maria Lorenza Longo aveva fondato a Napoli il primo monastero di cappuccine in Italia, il ramo femminile dei frati minori, ferventi predicatori e difensori della fede cattolica, con la regola di santa Chiara e le costituzioni di santa Coletta di Corby.

Nella diocesi di Milano, le suore cappuccine erano giunte nel 1579, su diretto interessamento di san Carlo Borromeo, il quale aveva manifestato una forte sintonia verso queste monache che non mostravano difficoltà ad accogliere quell'idea di clausura austera che il santo prediligeva[8]. Inoltre, un'ulteriore circostanza spiega il favore del cardinale di Milano verso queste monache, e cioè il rifiuto, da parte del ramo maschile dell'ordine, di farsi carico della loro cura per affidarne quindi il controllo ai vescovi. Si trattò di una novità non

[6] Sulla fondatrice del monastero cappuccino napoletano si consideri, a titolo esemplificativo, R. Lupoli, *Dal grido degli ultimi al silenzio di Dio. Biografia della beata Maria Lorenza Longo fondatrice dell'Ospedale degli Incurabili di Napoli e delle monache Cappuccine (ca. 1463-1539)*, Napoli, Colonnese Editore, 2021. Più in generale si veda E. Novi Chavarria, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani secolo XVI-XVII*, Milano, Franco Angeli, 2001.

[7] *Memorie,* cit.

[8] Su questi temi la bibliografia è ampia. Per dovere di sintesi si rimanda a D. Zardin, *Carlo Borromeo. Cultura, santità e governo*, Milano, Vita&Pensiero, 2010; *Carlo Borromeo e il cattolicesimo dell'età moderna: nascita e fortuna di un modello di santità: atti delle giornate di studio 25- 27 novembre 2010,* a cura di M.L. Frosio - D. Zardin, Roma, Bulzoni Editore, 2011. Interessanti suggerimenti anche in F. Terraccia, *In attesa di Una scelta. Destini femminili ed educandati monastici nella Diocesi di Milano in età moderna*, Roma, Viella, 2012. Imprescindibili i volumi di G. Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000 e *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel mezzogiorno moderno,* a cura di E. Novi Chavarria, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2023.

scevra da problematiche rispetto a una tradizione consolidata che aveva sempre visto il reciproco aiuto, all'interno di uno stesso ordine, tra i monasteri maschili e monasteri femminili.

Il primo monastero lombardo delle cappuccine fu quello di Santa Prassede, fondato da sette monache che provenivano da Perugia; nel 1584 nacque quello di Lodi dell'Immacolata. Nel 1585 ne sorse un altro a Milano, voluto da san Carlo, il monastero di santa Barbara, in contemporanea a quello nato a Bergamo di Santa Croce. Nel 1586 venne infine riconosciuto ufficialmente quello bresciano, il monastero di Santa Maria della Neve, fondato appunto da Graziosa Benzetti, su ispirazione del Borromeo.

Da una polizza d'estimo citata nelle *Memorie* e scritta di proprio pugno dalla futura fondatrice in occasione della sua vedovanza, si evince che la Benzetti nacque nel 1518 e che il cognome De' Soavi apparteneva al secondo marito, Pietro, nativo di Como, di cui rimase vedova, cinquantenne, nel 1568. Dal testamento del marito si ricavano altre notizie interessanti e cioè che Graziosa proveniva da un'estrazione sociale abbastanza agiata, essendo infatti figlia di Marta de' Mazzoli e del mercante bresciano Giovanni Benzetti[9], negoziante in città, oriundo della Val di Sabbio, con «più affari da attendere di formaggiaro e farinaro»[10], in società col fratello e con più botteghe aperte sia in città che nel circondario[11]. La Benzetti si sposò in prime nozze con Domenico Regoletti, il quale, però, morendo all'improvviso, la lasciò vedova e senza figli. Il cognato, Pietro Giacomo, restituì la dote della donna a quello che divenne poi il suo secondo marito Pietro Soave, unitamente a collane d'oro, tele di lino e vesti «in segno di benemerenza perché si era diportata bene in casa e fuori collo stesso cognato», coltivando la carità e la pietà, parimenti col marito[12], aspetto – questo – messo particolarmente in evidenza nelle pagine del manoscritto.

Quando il 13 aprile 1566 morì anche il secondo marito, Graziosa Benzetti, «di assai fresca età tutta ripiena di spirito del signore che la rendeva forte e vivace»[13] decise di non risposarsi e di «abbandonare del tutto le cose della terra

[9] Sappiamo anche che la Benzetti apparteneva a una famiglia numerosa composta da 4 sorelle e un fratello, *Memorie*, cit.

[10] *Ibid.*

[11] Nel manoscritto si fa riferimento anche alla servitù di casa.

[12] *Memorie*, cit. Il manoscritto cita un documento notarile da cui vengono tratte le notizie redatto dal notaio Bartolomeo Papia il 9 giugno 1953.

[13] *Ibid.*

e unicamente pensare a quelle del cielo», per dedicare tutta la sua giornata alla preghiera insieme con la sua serva, ugualmente timorata di Dio, uscendo di casa solo per recarsi a messa. Le opere di carità e i lavori adatti al suo *status* di vedova si trasformarono nel *focus* principale della sua vita. L'unica altra attività che la vide impegnata e che esulava dalla sua vocazione alla preghiera e alla carità fu la pittura, «della cui arte aveva qualche buon principio e cognizione»[14]. Dipingeva infatti immagini sacre e dipinse – così almeno attestano le *Memorie* – anche la Pala della prima chiesa dei cappuccini in Brescia, l'abbazia di San Gervaso e Protaso. La sua passione per la pittura, circoscritta, per quanto ne sappiamo, a un'arte devozionale "interna" al monastero, consente di fare qualche riflessione sull'educazione ricevuta dalla Benzetti in ambito famigliare, certamente piuttosto elevata per gli standard dell'epoca e abbastanza singolare se pensiamo che lei non apparteneva all'aristocrazia ma era figlia di mercanti[15]. Oltre che alla pittura, la Benzetti si dedicò anche alla cura medica dei malati, tanto che le *Memorie* evidenziano come prova della sua santità, l'attenzione nell'accudire i «poverelli oppressi da vari mali e molti di questi – recita la cronaca – attestavano d'essere stati da lei risanati, non tanto per l'efficacia de' medicamenti, ma bensì in virtù dell'orazione e del potentissimo segno della s. Croce»[16].

L'anonimo redattore delle *Memorie* dedica molto spazio a descrivere l'entourage della Benzetti, vale a dire quelle figure di religiosi, alcuni di rilievo, che la soccorsero nella scelta della vita religiosa per la quale lei sembrava molto votata, grazie al suo desiderio manifesto di «staccarsi dal mondo ingannatore e fallace e impiegarsi tutta nel Dio creatore»[17], e che, al contempo, nobilitarono la genesi del monastero stesso con la loro presenza.

Già durante la sua vita matrimoniale, Graziosa aveva fatto ricorso ai consigli dei padri somaschi e dei padri cappuccini, presenti a Brescia dagli anni Trenta

[14] *Ibid*.

[15] Sul ruolo dei monasteri femminili come centro produttori di cultura cfr. *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, a cura di G. Pomata - G. Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005. Nel caso bresciano alcuni riferimenti all'arte dei monasteri cappuccini in *Pace e bene. La spiritualità cappuccina tra Bergamo e Brescia*, a cura di A. Loda, Brescia, 2023.

[16] *Memorie*, cit.

[17] *Ibid*.

del XVI secolo[18], «per coltivar in sé la pietà e la carità»[19]. Una volta rimasta vedova, il suo principale punto di riferimento religioso divenne il padre cappuccino Francesco Meazza, allora ministro provinciale dell'ordine a Milano ma molto presente anche a Brescia[20] Da questa relazione sappiamo che la Benzetti entrò in contatto con i cappuccini attorno al 1565 proprio attraverso contatti personali con il suddetto padre, presente in quel preciso momento a Brescia presso l'abbazia dei Santi Gervaso e Protaso, dove collaborò all'ampliamento del pio luogo delle Orfanelle della pietà, fondato dallo stesso Girolamo Miani nel 1532. La riforma cappuccina si era estesa in tutta la penisola con una certa rapidità e la Lombardia fu una delle prime provincie che accolse i frati cappuccini. Nella regione il primo convento venne fondato a Bergamo dal predicatore marchigiano Giovanni Pili da Fano grazie all'intervento del vescovo Pietro Lippomani, nobile veneto. In qualità di Abate Commendatario della Badia di Brescia, egli concesse ai cappuccini una parte della commenda dove, nel 1535, venne fondato il secondo convento lombardo detto della Badia o Abbadia[21], luogo che divenne un rifugio per Graziosa Benzetti. Sono anni, questi, in cui per consolidare la riforma sui territori, le diverse personalità dell'ordine, tra cui anche padre Meazza, giravano le città al fine di controllare le diverse comunità e rafforzare il proselitismo.[22] Per Graziosa Benzetti, comunque, i frati cappuccini bresciani rappresentarono un

[18] Si ritiene che l'ordine dei padri somaschi fosse presente a Brescia già dal 1532 quando su iniziativa dello stesso fondatore dell'ordine, Girolamo Miani, sorse in città l'ospedale della Misericordia; anche la presenza dei padri cappuccini è coeva, la loro presenza è infatti attestata in città nel 1536. Cfr. G. Bonacina, *L'origine della Congregazione dei padri Somaschi*. *La Compagnia pretridentina di san Girolami Miani elevata ad Ordine religioso*, Roma, Curia generale Padri Somaschi, 2009. Sui cappuccini cfr. S. da Brescia, *I frati minori cappuccini a Brescia*, Bergamo, Cattaneo, 1965; I. Passamani - G. Contessa- S. Fasolini - M.P. Emilii, *Ordini religiosi a Brescia tra Medioevo ed Età Moderna. Analisi urbana e architettonica*, in *Rappresentazione, Architettura e Storia. La diffusione degli ordini religiosi in Italia e nei Paesi del Mediterraneo tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di R. Ravesi - R. Ragione - S. Colaceci, Atti del convegno internazionale, 10-11 maggio 2021, Roma, Sapienza Università Editrice, 2023, p. 211.

[19] *Memorie*, cit.

[20] *I conventi ed i Cappuccini bresciani. Memorie storiche raccolte dal padre Valdemiro Bonari da Bergamo, lettore cappuccino*, Milano, Cesare Crespi, 1891, p. 268.

[21] I. da Milano, *I cappuccini a Brescia*, in «Italia Francescana», 12, 1937, pp. 269-275.

[22] *Andare oltre la povertà delle forme: le ragioni spirituali e materiali della nascita e dello sviluppo dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini*, a cura di G. Crudo, Atti della giornata di studio, Roma, 26 ottobre 2017, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2017; *I Frati Cappuccini: documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. Cargnoni, Perugia, Edizioni Frate Indovino, 1988-1993, 5 voll.; C. Cargnoni, *La riforma dei cappuccini*, in *Storia della spiritualità francesca-*

costante punto di riferimento per tutti gli anni Sessanta e Settanta del secolo. Del resto, il suo modo di vivere la vita ricalcava già l'austerità cui l'ordine, in particolare quello femminile, si ispirava: alle preghiere, infatti, faceva seguire i digiuni, le mortificazioni, l'astinenza e, in virtù di questo – come narrano le *Memorie* – si sentiva ispirata a farsi cappuccina e, se possibile, a fondare ella stessa un monastero a Brescia o almeno «un ritiro di sacre vergini che sotto la protezione di S. Chiara»[23] avesse come mira le qualità delle cappuccine: esemplarità dei costumi, umiltà, povertà, carità, obbedienza e penitenza.

Il manoscritto sottolinea, quindi, quanto il desiderio di vivere secondo le regole delle monache cappuccine fosse radicato nel cuore della Benzetti già agli inizi degli anni Settanta. Un altro suo importante punto di riferimento in quegli anni, in qualità di confessore, probabilmente non l'unico, non fu però un frate cappuccino, bensì un religioso appartenente all'ordine dei somaschi, padre Francesco da Trento, al secolo Francesco Saur, eletto preposito del Capitolo nel 1571. Si trattava di una personalità importante all'interno del suo ordine, dove vi era entrato nel 1556, quando ancora era la Compagnia dei Servi dei Poveri. Nel 1557 aveva collaborato all'istituzione dell'orfanotrofio di Ferrara e, da qui, era passato a Milano presso l'orfanotrofio di San Martino, per recarsi poi a quello della Misericordia di Vicenza. Nel 1559 era entrato nel governo vero e proprio della Compagnia, ricoprendo sempre ruoli apicali, fino a diventare appunto preposito del Capitolo[24]. Ciò che conta sottolineare, in relazione alle vicende della Benzetti, è che a Milano, dove fu animatore della Dottrina cristiana, egli divenne intimo amico del cardinale Borromeo, il quale, come si vedrà, sarà centrale nella vita di Graziosa e nella creazione del primo monastero di cappuccine a Brescia.

Da quello che risulta dalle *Memorie,* padre Francesco da Trento rimase con lei in stretta relazione epistolare. Nel documento si citano alcune lettere che il frate somasco le comunicò durante un suo soggiorno a Napoli nel 1571, nelle quali magnificava le sorti del convento delle cappuccine napoletane, «vero specchio di santità e di religione»[25], di cui aveva sentito molto parlare. Per farle comprendere la vitalità e il successo presso il pubblico del monastero napoletano, padre Francesco le scrisse che molte donne avrebbero voluto entrare nel monastero na-

na. Secoli XIII- XVI, a cura di M. Bartoli - W. Block - A. Mastromatteo, Bologna, EDB Edizioni Dehoniane Bologna, 2017, pp. 515-533.

[23] *Memorie*, cit.

[24] G. Bonacina, *L'origine della Congregazione dei padri Somaschi*, cit., pp. 224-225.

[25] *Memorie*, cit.

poletano, ma non era possibile perché non veniva accettato un numero superiore a quello stabilito, a meno che non fosse venuta a mancare qualche monaca. La regola seguita era quella dei padri cappuccini: le suore non mangiavano carne e non bevevano vino se non in caso di infermità. Vivevano in totale clausura, non uscivano dal monastero e nessuno le vedeva, né medici, né confessori, né parenti, né altre donne. L'ospedale provvedeva a tutte le medicine, il medico non poteva entrare e, in caso di malattia grave, le monache venivano portate con una cariola a una finestrella in modo che il medico potesse toccare loro il polso. Persino il confessore aveva libero accesso al convento solo per ungere con l'olio santo le moribonde, mentre le altre avevano tutte l'obbligo di coprirsi col velo in sua presenza. Le monache non lavoravano se non per loro bisogno, limitandosi a produrre tovaglie, tovaglioli, bavagli e suole di canapa, non di corame come faceva invece l'ordine maschile. Accettavano solo i beni materiali che giungevano loro attraverso l'elemosina, di cui si occupavano due persone anziane, tenendo però solo il necessario, il superfluo lo inviavano infatti all'ospedale degli Incurabili. Solo le inferme dormivano sulla paglia, alle sane spettavano le nude assi della lettiera. Si confessavano quando volevano e fra di loro regnavano «tanta pace e unione», tutti svolgevano infatti i loro compiti senza lamentarsi, compresa la madre badessa. Il digiuno era costante, ma la domenica, il lunedì, il martedì e il giovedì potevano mangiare uova e formaggio, tranne in avvento e in quaresima; gli altri giorni mangiavano di magro. Molte di loro vivevano molto e quando morivano venivano sepolte nel monastero. Venivano accettate donne di età superiore ai 25 anni, senza dote anche se ricche. Godevano di fama di santità, tanto che tutta la città correva presso il convento per pregare. Oltre che alla relazione sul convento delle cappuccine napoletane, nel manoscritto viene descritto anche il funzionamento di due altri monasteri di cappuccine, quelli di Roma e Milano, che non si discostano, per i particolari narrati, da quello napoletano.

Fu però l'incontro con san Carlo Borromeo, in visita a Brescia nel 1580, a velocizzare la fondazione del convento bresciano. La diocesi di Brescia era inserita nella provincia ecclesiastica milanese, per cui il futuro santo percorse in lungo e in largo l'intero territorio bresciano a partire dal febbraio del 1580, dopo aver dovuto rimandare la visita apostolica, prevista nel 1577, a causa della peste ma soprattutto degli ostacoli opposti dal governo della Repubblica veneta e anche dalle autorità cittadine[26]. Il momento storico era infatti molto delicato

[26] *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, a cura di A. Turchini - G.

per il rapporto tra autorità laiche e autorità ecclesiastiche a causa degli effetti del concilio di Trento sul governo religioso dei territori. Nel 1559 Domenico Bollani, esponente del patriziato veneto, era stato nominato vescovo di Brescia, passando direttamente dallo stato laico a quello ecclesiastico. Nel 1564 egli diede alle stampe le *Constitutiones*, nelle quali venivano enunciate le linee programmatiche della nuova pastorale, ispirata ai deliberati tridentini, a cui avrebbe dovuto attenersi tutta la diocesi. Una nuova strategia d'intervento, quindi, che avrebbe mutato in modo drastico le finalità e gli strumenti della pastorale diocesana, gli obblighi disciplinari e i doveri morali del clero e imposto regole di comportamento anche ai laici, senza, però, che essa fosse stata preceduta da un dibattito aperto in città, non solo a livello religioso, ma anche politico. In ambito locale, le proteste da parte delle autorità laiche e religiose, tra cui i canonici della cattedrale, contro le imposizioni provenienti da Milano non avevano tardato a farsi sentire, tanto che il vescovo Bollani aveva dovuto velocizzare l'applicazione della normativa tridentina sul territorio bresciano attraverso una serie di strumenti "tecnici", tra cui la visita pastorale che egli aveva raffinato e compiuto tra il 1565 e il 1567 e che gli aveva consentito di riprendere contatto la vera realtà religiosa e sociale del territorio; non ultimo, anche il sinodo del clero bresciano, convocato nel 1574, era stato funzionale allo scopo. Il suo successore, Giovanni Dolfin, potente cardinale di origine veneziana, ambasciatore dello Stato della Chiesa preso diverse corti, nonché amico personale di Carlo Borromeo, si ritrovò a gestire la forte e debordante personalità di quest'ultimo venuto in visita pastorale nel 1580. I due si scontrarono sulle modalità con cui applicare i nuovi decreti: il vescovo milanese voleva che fossero applicati nell'immediato, mentre il vescovo bresciano desiderava attenuarne l'applicazione, conscio delle difficoltà a livello locale[27].

Tale premessa è utile a comprendere la spinta esortativa che Borromeo diede alla Benzetti – come viene dichiarato nelle *Memorie* – affinché ella realizzasse la prima comunità di suore cappuccine a Brescia. L'interesse del Borromeo non fu certamente casuale: come si è già sottolineato in precedenza, i frati cappuccini

Archetti, in «Brixia Sacra», a. 8, 2003, 1-2; a. 9, 2004, 1; a. 9, 2004, 1-2; a. 10, 2005, 1-2; a. 11, 2006, 3; a. 12, 2007, 3-4.

[27] Tutte queste vicende sono ricostruite da D. Montanari, *Brescia religiosa tra Cinquecento e Seicento*, in *Inquirere Veritatem. Studi in memoria di mons. Antonio Masetti Zannini*, a cura di G. Archetti, in «Brixia sacra», 1, 2007, pp. 323-338. Una sintesi del rinnovamento cattolico tridentino in E. Bonora, *La Controriforma,* Roma-Bari, Laterza, 2001.

si erano infatti rifiutati di prendersi cura delle monache, la cui tutela passò nelle mani del vescovo della città e, di fatto, sotto la sua giurisdizione, come avevano stabilito anche le norme tridentine. Tale scelta ebbe certamente delle conseguenze: non solo aumentò il potere di controllo dell'arcivescovo, ma separò le monache da quelle linee carismatiche che in passato venivano assunte soprattutto attraverso la predicazione e la direzione spirituale del ramo maschile.

Dietro l'esortazione di Carlo Borromeo, la Benzetti e «due sue devote compagne» si vestirono con una «vil tonaca di lana» e con un «picciol velo bianco di lino» si coprirono il capo e «andando scalze con le suole, come usano li cappuccini» si chiusero nella loro casa[28]. A partire da quel momento le *Memorie* segnalano numerose proselite, «vergini divote» che vollero vestire l'abito: a causa dello spazio ristretto, Graziosa poté però accoglierne solo dieci e per loro adottò le regole di santa Chiara.

La prima sede del monastero fu dunque la casa di Graziosa stessa, la quale tentò appunto di dare «forma di monastero» alla sua abitazione con corticella anche attraverso l'acquisto di qualche locale attorno a essa, facendo crescere il convento in stretta correlazione con lo spazio urbano. Nella sala della sua casa vennero realizzati l'oratorio e il coro, grazie all'intercessione del suo procuratore, Marc'Antonio Vertua, presso il vescovo della città Giovanni Dolfin, il quale, assegnò anche un confessore alle neo-monache e impose loro l'uso del velo nero dopo i voti definitivi. La prima messa presso il nuovo oratorio venne celebrata il 21 maggio 1584, mentre la clausura arrivò nel1586 col vescovo Gian Francesco Morosini, sostituto del Dolfin, il quale approvò anche le *Costitutiones* del nuovo monastero che adottò le regole degli altri conventi cappuccini sparsi in Italia, sia nella struttura che nell'organizzazione della ruota e nella gestione dell'ingresso degli esterni, i medici in particolare. La preghiera e il digiuno erano continui, digiuno con cibi quaresimali tre giorni la settimana, mentre negli altri le monache si cibavano di latticini, «con la riserva che nelle vigilie della B. Vergine ed in alcuni altri giorni particolari, essa madre Graziosa più coll'esempio che colle parole eccitava le altre a contentarsi di solo pane ed acqua, è più di tutto là perseveranza in tutti i lor santi esercizi che finalmente per contentar le medesime e se stessa imploro per la grazia della clausura»[29]. Nel 1586 il monastero ricevette la visita del vicario generale del Capitolo dei cappuccini, padre Giacomo da Mer-

[28] *Memorie,* cit.
[29] *Ibid.*

cato Saraceno[30], il quale intervistò la Benzetti, offrendole consigli di tipo gestionale, esortandola, in particolare, «a lavorare di mano, sì per guadagnarsi il vivere che per fuggire l'ozio, soggettar la carne ed esser men gravi alli benefattori». Nel 1587, Graziosa e le sue consorelle fecero la loro professione di fede «nelle mani» dell'arciprete del Duomo di Brescia, Marc'Antonio Grillo, a causa dell'assenza in città del vescovo Dolfin[31]. Contestualmente vennero anche distribuite le cariche di badessa, vicaria e maestra delle novizie.

L'esempio di una vita dedicata alla preghiera e alla carità di Graziosa Benzetti e delle sue consorelle «risvegliò nelle famiglie della città», in particolare in quelle nobili, «una nuova maggior divozione verso quel santo ritiro»[32] che si tradusse in donazioni di beni materiali e di spazi abitativi che fece aumentare in misura proporzionale anche il numero delle monache, le quali, con la Benzetti ancora in vita, arrivarono a essere 14. La nobile bresciana Drusilla Lana, per esempio, donò al monastero la sua casa attigua a quella di Graziosa e mille scudi in denaro. Anche il suo procuratore, il già citato Vidua, le donò una casa e, alla sua morte, le lasciò addirittura metà del suo patrimonio. Aiuti di tipo economico arrivarono anche da altri testamenti, come per esempio quello della sorella di Graziosa, Giulia, la quale lasciò una parte del suo patrimonio al convento di Santa Maria della Neve.

Si riprodusse, nella sostanza, ciò che succedeva anche in altri contesti urbani, dove i rappresentanti della grande aristocrazia e le oligarchie locali accrebbero il loro prestigio sociale e la loro influenza supportando l'impegno dei cappuccini, sia dell'ordine maschile che di quello femminile, nella creazione di opere assistenziali e luoghi di preghiera. Nella sostanza, si sviluppò una rete della carità in grado di mutare il sistema urbano dell'assistenza, anche attraverso la creazione di nuove forme di servizio sociale che, nel caso del contesto bresciano e, in

[30] Sulla sua importante figura e sul ruolo nell'ordine dei cappuccini si consideri la voce in DBI, vol. 70, 2008, *ad vocem*.

[31] Il manoscritto precisa anche il nome delle monache: oltre alla Benzetti, vi figurano suor Chiara de' Meloni, bergamasca; suor Apollonia de' Andreati di Loveno; suor Cecilia de' Mazzetti di Coccaglio; suor Caterina de' Bonetti di Coccaglio; suor Costanza de' Pignatti di Gardone; suor Agnese de' Raimondi da Mazzano; suor Tecla da Cofani di Brescia; suor Orsola de' Zamboni di Cologne; suor Giulia de' Crotti di Brescia; suor Elena di Gambara di Brescia; suor Petronilla de' Franci di Gavardo, suor Francesca de' Mariano di Salò.

[32] *Memorie*, cit.

particolare, del primo monastero cappuccino femminile cittadino, andrebbero certamente approfondite[33].

La Benzetti morì nel 1591 in odore di santità e, come attestano le *Memorie*, una nobile bresciana, Antonia Massina dichiarò «più volte di essere stata, mentre era in vita, risanata da più mali»[34] grazie all'intercessione della monaca.

Dopo la morte della fondatrice, il monastero cappuccino di Santa Maria della Neve tornò a far parlare di sé all'inizio del XVIII secolo, grazie alla figura della beata Maddalena Martinengo, una mistica molto famosa all'epoca sua, la quale ha lasciato documenti scritti rilevanti, tra cui una autobiografia, certamente il documento più conosciuto, altri scritti mistici e una buona quantità di lettere[35], a cui si deve aggiungere tutta la documentazione contenuta nei faldoni del suo processo di beatificazione, ben 12 (ricchissimi di carte) depositati in parte presso l'archivio diocesano di Brescia che rappresentano una miniera d'oro d'informazioni.

Si tratta di scritti straordinari, in particolare l'*Autobiografia*[36], una sorta di manuale performante scritta secondo il canone della scrittura mistica femminile, che rivelano un livello culturale decisamente alto e superiore alla norma per una donna di quell'epoca, oltre a uno stile elegante e a un potente linguaggio immaginifico e metaforico. L'*Autobiografia*, in particolare, ebbe una vasta circolazione, in forma manoscritta, nel Settecento: una copia giunse anche a Elisabetta

[33] Per un quadro di sintesi sulla carità bresciana in antico regime cfr. D. Montanari, *I poveri della città. Carità e assistenza nella Brescia moderna*, Brescia, Morcelliana, 2013.

[34] *Memorie*, cit.

[35] Oggi in gran parte editi: Beata Maria Maddalena Martinengo (1687-1737*), Gli scritti. Edizione critica, introduzione e note,* a cura di F. Fusar Bassini*. Prefazione di Guido Sanguineti,* vescovo di Brescia*,* redazione e indici a cura di C. Cargnoni, Miscellanea di Testi Cappuccini, 3, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2006, Vol. I-II.

[36] A. Jacobson Schutte, *"Orride e strane penitenze". Esperimenti con la sofferenza nell'autobiografia spirituale di Maria Maddalena Martinengo*, in *Monasteri femminili come centri di cultura*, cit., pp. 1000-1014; A. Jacobson Schutte, *Cloister and Hearth: Maria Maddalena Martinengo's Letters to Family Members*, in *Scritture, carismi, istituzioni: percorsi di vita religiosa in età moderna: studi per Gabriella Zarri*, a cura di A. Scattigno, C. Bianca, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2018, pp. 293-304. Cfr. inoltre anche A. Vetuli, *Un composto di santità: l'immaginario minerale di Maria Maddalena Martinengo*, in «Rivista di letteratura religiosa italiana*»,* V, 2022, pp. 129-143 e Id. *Il linguaggio simbolico di Maria Maddalena Martinengo*, Napoli, Orientexpress, 2019; E. Selmi, *Maria Maddalena Martinengo (1687-1737)*, in *Le stanze segrete. Le donne bresciane si rivelano*, a cura di E. Selmi, Brescia, Fondazione Civiltà bresciana, 2008, pp. 251-279 e E. Caldera, *Maria Maddalena Martinengo: il sublime volo di un'autobiografia*, in *La scrittura femminile a Brescia tra il Quattrocento e l'Ottocento*, a cura di E. Selmi, Brescia, Fondazione civiltà bresciana, vol. 1, 2001, pp. 283-306.

Farnese attraverso il medico di casa Martinengo, Francesco Roncalli Parolini, a sua volta medico di Filippo V di Spagna, il quale effettuò anche l'autopsia del corpo della beata subito dopo la sua morte; numerosi furono anche i prestiti delle trascrizioni richieste da altri conventi, anche all'estero. Essa fu anche oggetto di interventi a più mani, tra cui quelli di una monaca molto vicina alla Martinengo, suor Veronica Albani.

La Martinengo proveniva dalla più importante nobiltà bresciana[37]. Figlia di Leopardo III Martinengo da Barco e di Margherita dei Conti Secco d'Aragona, apparteneva quindi a una delle famiglie dell'alta aristocrazia cittadina. Persa la madre a cinque mesi di età, venne allevata dalla matrigna, la nobile Elena Palazzi e da una serva di casa, Giacomina Calpina, la quale ebbe su di lei una grande influenza specie per la scelta della vocazione. Venne educata dall'orsolina Isabella Marazzi che le trasmise una grande passione per gli studi e completò la sua istruzione presso uno dei migliori collegi di Brescia, il monastero agostiniano di Santa Maria degli Angeli, che raccoglieva la crème dell'élite cittadina, dove – come lei stessa scrive nell'*Autobiografia* – diede prova della sua precoce vocazione al martirio e all'aspirazione a farsi «olocausto perpetuo» come verrà anche avvalorato dalle testimonianze delle sue compagne durante il processo di beatificazione.

La Martinengo dovette gran parte della sua elevata cultura anche al clima culturale respirato in casa: il padre, infatti, frequentò l'università di Padova e si applicò alla filosofia, alle leggi, all'astronomia e alla matematica con la stessa passione con la quale i suoi antenati si erano dati alle armi. Nella sua casa di Brescia la sua biblioteca era ricca di numerose opere di matematica e geometria e anche di astrologia, non disprezzabili per la storia della scienza del Seicento. Tra le carte d'archivio si conserva anche il catalogo della sua biblioteca che rivela una cultura di altissimo livello[38]. Dall'*Autobiografia* sappiamo anche che in convento Maria Maddalena lesse molto e ricevette libri per la biblioteca del monastero. Nel

[37] Gran parte delle notizie biografiche sono tratte da G.M. Pugnetti, *L'autobiografia della beata suor Maria Maddalena Martinengo clarissa cappuccina*, Brescia, Ateneo di Brescia, 1964. Cfr. anche *Maria Maddalena Martinengo (1687-1737)*, in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi - C. Leonardi, Genova, Marietti, 1988, pp. 552-563 e A. Cistellini, *La beata Maria Maddalena Martinengo da Barco e le correnti spirituali del primo Settecento in Brescia*, in *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, a cura di G. Benzoni - M. Pegrari, Atti del convegno di studi promosso dal Comune di Brescia in collaborazione con la Fondazione Giorgio Cini, Venezia-Brescia, 2-5 dicembre 1980, Brescia, Morcelliana, 1982.

[38] BQ, Mss., F.IV.9, Ms. 6.

monastero di Santa Maria degli Angeli, dove trascorse una parte del noviziato, visse sotto la tutela di due zie, sorelle del padre che, sulla base di una strategia famigliare che andrebbe meglio indagata, cercarono di dissuaderla dall'abbracciare la vita del convento. Il padre, infatti, oppose un netto rifiuto alla scelta della figlia maggiore di farsi monaca, da lui percepita come una sorta di "tradimento" della nobiltà.

Alla fine, però, la Martinengo l'ebbe vinta sulla volontà paterna e scelse di prendere i voti perpetui nel convento bresciano delle cappuccine di Santa Maria della Neve nel 1705, dove venne consacrata l'8 settembre del 1706 con il nome della penitente più illustre, Maria Maddalena, e dove cominciò tutto il suo travaglio spirituale e di vita: una donna aristocratica, infatti, che cercava di far dimenticare le sue origini altolocate svolgendo i lavori più umili e faticosi, senza per altro riuscirci, anche a causa della sua cultura elevata e a un carisma che emergevano nonostante tutte le mortificazioni che lei si imponeva, per esempio attraverso chiodi conficcati nelle cosce, spilli nel capo e bruciature di zolfo[39]. Come molti studi ci hanno spiegato, per le aspiranti sante vive dell'Europa medievale e moderna, il proprio corpo era un intralcio per la coltivazione dello spirito, per cui lo sforzo "disumano" di annichilirlo divenne una costante anche per la futura beata[40]. Nel momento in cui entrò nel monastero delle cappuccine, la Martinengo tracciò il suo percorso mistico: «dovrò far del mio corpo quel capitale che si fa della polvere che si calpesta co' piedi: tenendo a crocefiggere la mia carne, strizzandola con flagelli, domandola co' ferri, scarnificandola con mille sorti di penitenze»[41], inaugura una sorta di agonismo ascetico attraverso la mortificazione estrema del suo corpo.

Dai documenti conservati presso la Biblioteca Queriniana di Brescia si ricavano anche alcuni spaccati di vita quotidiana del convento, vivacizzati dai rapporti non sempre pacifici fra le monache, soprattutto tra coloro che non gradirono l'ingombrante presenza della Martinengo.

Attorno agli anni Venti del Settecento, sappiamo che le monache erano circa una trentina e, come sottolinea una lettera di padre Contarini, uno dei confes-

[39] Su questi aspetti cfr. E. Solmi, *Maria Maddalena Martinengo*, in DBI, vol. 71, 2008, *ad vocem*.

[40] Solo a titolo esemplificativo cfr. G, Zarri, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

[41] Citato in A. Jacobson Schutte, "*Orride e strane penitenze*", cit. e tratto dall'*Autobiografia* della beata.

sori, «tutte fornite di cognizioni e tutte esercitate in ciò che è santità e studio di perfezione, assuefatte a praticare in se stesse con ogni più minuta osservazione, e così capacissime di discernere il sostanzioso dall'apparente»[42].

La presenza della Martinengo nel monastero non fu quindi pacifica, ma venne caratterizzata da forti contrasti. Un gruppo di monache, alcune delle quali nobili e sue ex-novizie, le furono fieramente avversarie. Nell'*Autobiografia* si accenna ad alcune gelosie tra suore, che sembrò avere anche connotazioni a forte base sociale, legate non solo all'elevato rango della futura beata rispetto a quello di altre monache con natali di origine nobile ma più modesti, ma anche alla fama della "santa viva" che si era diffusa dentro e fuori Brescia. Il suo carisma, infatti, aveva generato interesse e consenso nel contesto urbano, ma anche dissensi, soprattutto in una parte del clero colto che poco gradiva il suo misticismo e la sua fama: dentro il convento, in particolare, venne accusata di aver abusato del suo ruolo di maestra delle novizie per manipolarle e farsi eleggere nelle cariche, come per esempio quella di badessa.

Gli anni tra il 1727 e il 1730 furono tremendi per lei, in quanto, oltre a un gruppo di monache del convento, si trovò contro anche il confessore straordinario, padre Balestra, e il vicario monastico mons. Martinengo, i quali le proibirono di parlare con le novizie, accusandola di aver allevato «dieci diavoli». Il confessore ordinario padre Antonio Sandri portò tali scontri interni al monastero anche fuori dalle sue mura, criticando pubblicamente gli scritti della Martinengo e divulgandone i presunti errori. Definì suor Maria Maddalena «dura di capo, ipocrita, eretica»[43] e mandò alle fiamme il manoscritto delle *Massime spirituali*, provocando un certo scandalo in tutta la città, dato anche il prestigio della famiglia.

Tali contrasti generarono un grande interesse verso il convento anche grazie alla stessa Martinengo, la quale svolgendo per molti anni, il ruolo di "rotara", accolse, senza essere vista, coloro che giungevano al convento per un consiglio, una preghiera, o, più semplicemente, per cercare di vederla. I documenti evidenziano

[42] G.M. Pugnetti, *L'autobiografia della beata suor Maria Maddalena Martinengo*, cit., p. 30. Pugnetti cita direttamente da alcune delle copie manoscritte dell'*Autobiografia* conservate presso la BQ. Degna di nota è anche la presenza presso il convento in quegli anni di suor Maria Nazzarena Sandri (1701-1749), intima della Martinengo anche se più giovane e anch'ella in odore di santità, che la sostituì alla sua morte come ruotara e badessa. Lasciò scritti spirituali che vennero raccolti e pubblicati nel 1796.

[43] Ivi, p. 40.

infatti che «alla ruota delle Cappuccine si faceva salotto»[44] e molti andavano lì per cercare di incontrare la santa viva.

Nemmeno la sua morte placò la furia delle sue avversarie "interne", le quali giunsero ad affermare, in modo sprezzante, che il suo cadavere «puzzava come una carogna»[45]. Suor Rosa Avogadri, nobile, una delle sue più acerrime nemiche, intimò alle sue consorelle «di non diventare mai sante in tal maniera, essendo impossibile il sofferirsi tanto disturbo»[46]. A lei fece eco un'altra consorella che icasticamente sottolineò come «importa bene assai fare tanto fracasso per quattro aghi»[47], riferendosi, in questo caso agli aghi ritrovati dai medici nel corpo della Martinengo alla sua morte.

Le sue consorelle furono infastidite anche dalla commozione universale che la sua morte generò in tutta la città. Le cronache parlano infatti di gente «che rampicava persino sopra li cancelli che circondano il presbiterio e persino sull'altare, «gente di ogni ceto concorsa in gran numero»[48] per vedere la santa. Le vie si affollarono in modo che, per prevenire disordini, il Consiglio della Città si trovò costretto a far piantonare gli sbocchi sulla via delle Battaglie e la porta della chiesa di S. Maria della Neve. Per permettere di vedere la salma, questa venne esposta al finestrino aperto nel muro fra la chiesa e il coro e, addirittura, l'abito indossato dalla defunta dovette essere cambiato perché il primo fu distrutto per farne reliquie.

Di particolare importanza è la Dissertazione di Francesco Roncalli Parolini, medico di fama europea e di casa presso i Martinengo, il quale svolse l'esame anatomico del corpo della futura beata prima della tumulazione. Tacque sui segni di stigmate, ma non indugiò sul resto, evidenziando un forte interesse clinico per l'autopsia. Oltre al dato soprannaturale, dall'esame emersero le modalità con cui la Martinengo mortificava il suo corpo mortale: 30 aghi nel cranio, molti dei quali coperti dalla ruggine e di difficile estrazione, molti aghi erano presenti anche nei fianchi, nelle cosce[49].

Dal giorno successivo alla sua morte, la cronaca cittadina registrò una serie continua di grazie e di miracoli, i quali determinarono l'introduzione della causa

[44] Ivi, p. 41
[45] Ivi, p. 46.
[46] Ivi, p. 47.
[47] *Ibid.*
[48] *Ibid.*
[49] Ivi, pp. 64 sgg.

di beatificazione, con decreto sull'eroicità delle virtù nel 1779. La causa, interrotta colla prigionia di Pio VII, fu ripresa solo sotto il pontificato di Leone XIII. Maria Maddalena Martinengo venne innalzata agli onori degli altari l'Anno Santo 1900, 3 giugno, insieme con Francesco di Sales e Santa Rita da Cascia.

Le vicende del monastero cappuccino di Santa Maria della Neve, qui appena abbozzate, meriterebbero un ulteriore scavo archivistico, utile non solo a ricostruirne le vicende in età moderna, ma ad arricchire ulteriormente il panorama della storiografia bresciana. Studiare i monasteri femminili non amplia solo lo sguardo della storia delle donne[50], ma aiuta a meglio problematizzare la cultura e la società all'interno della politica delle città[51]. Non solo storia delle donne, quindi, ma anche storia delle città: «mura cittadine e mura monastiche che concorrono a identificare […] un'immagine della società che si identifica in comunità e corporazioni che occupano spazi definiti e protetti».[52]

Vicende personali e collettive che riflettono il complesso intreccio di rapporti tra la vita monastica e la società urbana, tra lo sviluppo economico e quello culturale, tra i processi di aristocratizzazione e, non ultimo, il difficile rapporto tra autorità laiche ed ecclesiastiche che caratterizza tutto l'antico regime.

[50] Cfr. G. Zarri, *Recinti*, cit.
[51] Riferimenti in *La città e il monastero*, cit.
[52] Zarri, *Recinti*, cit., p. 24.

Federica D'Augelli, Iolanda Pentella

Scritture, modelli e comunità. I necrologi del monastero delle clarisse cappuccine di Genova (XVI-XVIII secolo)

Il presente contributo apre una visuale sulla realtà del monastero delle clarisse cappuccine di Genova a partire da una fonte peculiare: i necrologi. Questo materiale, lungi dall'essere un semplice elenco di annotazioni di decessi, si presta a diverse letture. Le biografie delle monache riportate nella fonte, di natura in parte encomiastica e agiografica, appaiono come un laboratorio in cui poter osservare in prospettiva diacronica i modelli di santità femminile e di monaca virtuosa e i loro cambiamenti nei secoli XVI-XVIII e sono, inoltre, preziosi per guardare alle relazioni interne al monastero, che creano una vera e propria «comunità emotiva». In questa prospettiva, la scrittura sembra imporsi come strumento centrale per la costruzione del senso di comunità ed è allo stesso tempo, frutto dell'*humus* comunitario.

This essay opens a view on the reality of the Capuchin Poor Clares Monastery in Genoa from a peculiar source: obituaries. This material, far from being a simple list of death annotations, offers several readings. The reported biographies of the nuns, which are partly encomiastic and hagiographic, appear as a laboratory in which to observe in diachronic perspective the models of female sanctity and virtuous nunhood and their changes in the 16th-18th centuries. In addition, they are valuable for looking at the relationships within the monastery, which create a real "emotional community". From this perspective, the writing seems to impose itself as a central tool for the construction of a sense of community, and at the same time it is the fruit of the communal *humus*.

1. *Le scritture monastiche, un inquadramento storiografico*

Memorie, cronache, diari, lettere sono solo alcune tipologie di scritture prodotte nei monasteri. Da tempo la storiografia considera gli istituti ecclesiastici femminili in una posizione liminale tra storia culturale e storia sociale, ponendo le scritture come focus privilegiato. Si tratta di un percorso di studi che negli ultimi settant'anni ha ampliato notevolmente le prospettive d'indagine. Altrove, specie negli ambienti anglofoni, sin dai primi decenni del XX secolo si guardò alla ricerca sui monasteri femminili non solo con un approccio economico-sociale, ma in un generale clima di interesse per la storia delle donne suscitato e

perseguito dai movimenti delle donne fabiane e delle prime suffragiste[1]. In Italia, posizioni anticlericali verso gli istituti ecclesiastici femminili influirono sugli *women's studies,* mettendo l'interesse per i monasteri femminili quasi in sordina. In ogni caso i monasteri ebbero sul piano istituzionale un ruolo fondamentale durante il medioevo e l'età moderna e infatti, a partire dagli anni Sessanta del XX secolo, si avviò un filone di studi di stampo più propriamente tradizionale, basato su un approccio economico-sociale e con una maggiore enfasi sul profilo della storia disciplinare, il cui interesse spaziò dagli aspetti della disciplina monastica e dalla riforma dei monasteri imposti dal concilio di Trento, allo studio sulle visite pastorali[2]. Sul finire degli anni Sessanta l'attenzione della ricerca si spostò sulle connessioni tra il monastero e la città aprendo nuovi campi d'indagine sia nel settore della storia urbanistica che in quello della religiosità civica[3]. Furono gli anni in cui Gabriella Zarri si interessò a questi istituti religiosi non solo dal

[1] Il presente saggio è frutto della riflessione comune delle due autrici, le quali hanno elaborato in piena condivisione l'impianto e i contenuti. Tuttavia, la redazione dei paragrafi I, III e V è attribuibile a Federica D'Augelli, mentre quella dei paragrafi II, IV e VI a Iolanda Pentella. Per una rassegna storiografica più approfondita si rinvia a *Introduzione*, in *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, a cura di G. Pomata - G. Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. IX-XLIV. Sull'istituzione di una borsa di studio di storia delle donne presso la London School of Economics vedi G. Pomata, *Risposta a Pigmalione. Le origini della storia delle donne alla London School of Economics*, in «Quaderni storici», XXXVII, 2002, pp. 505-544. Si veda anche L. Eckenstein, *Woman under Monasticism. Chapters on Saint-Lore and Convent Life between a. D. 500 and a. D. 1500*, New York, Russell & Russell, 1963.

[2] Per l'approccio alle visite pastorali e per uno studio economico-sociale sui monasteri, si veda la monografia di C. Russo, I *monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Napoli, Università di Napoli, Istituto di Storia Medievale e Moderna, 1970.

[3] Solo alcuni dei titoli più rilevanti: F. Chabod, *Lo stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino, Einaudi, 1971; M. Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1964; J. Le Goff, *Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation des Ordres mendiants. Programme-questionnaire pour une enquête*, in «Annales ESC», XXIII, 1968, pp. 335-348. La stagione d'indagine sulle realtà politiche, sociali e culturali dei monasteri in età medievale e moderna restò fiorente e costante nel tempo: M. Rosa, *La religiosa*, in *L'uomo del Rinascimento*, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 219-267; G. Greco, *Monasteri femminili e patriziato a Pisa (1530-1630)*, in *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma*, Atti del convegno internazionale di studi, Lucca, 13-15 ottobre 1983, Lucca, Pacini, 1988, pp. 313-39; E. Novi Chavarria, *Nobiltà di seggio, nobiltà nuova e monasteri femminili a Napoli in età moderna*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1993, pp. 84-111; Ead., *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani. Secoli XVI-XVII*, Milano, Franco Angeli, 2001.

punto di vista urbanistico-sociale, ma anche al ruolo educativo e culturale che ebbero per le donne[4].

La svolta più significativa, nell'economia del presente discorso, ci fu negli anni Ottanta, sotto la spinta propulsiva degli *women's studies.* Ponendo al centro il rapporto tra genere e religione, il monastero diventava così terreno fertile per indirizzi storiografici che guardassero con nuovi occhi alla vita monastica, con una prospettiva socioculturale sulla santità femminile[5]. Negli anni Novanta gli studi sui monasteri contrassero un grande debito con quel ramo della storiografia americana che si concentrò sul ruolo dei monasteri femminili nella produzione artistica figurativa, musicale, architettonica[6]. Negli stessi anni in ambito italiano si consolidò un panorama di studi sulla scrittura femminile, incentrato soprattutto sulla mistica e sulla storia sociale della scrittura e della lettura. Alcune delle tappe fondamentali di quegli anni furono senz'altro gli studi di Giovanni Pozzi sulla letteratura istitutiva di origine monastica come componente essenziale della letteratura delle «buone maniere». Al centro vi era il concetto di «creanza cristiana» intesa come l'esito di un processo di affermazione, nel lungo periodo, dei testi

[4] G. Zarri, *I monasteri femminili a Bologna dal XIII al XVII secolo*, in «Atti e memorie della deputazione di storia patria per le province di Romagna», XXIV, 1973, pp. 133-224.

[5] G. Zarri, *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento», VI, 1980, pp. 372-445. Vedi anche Ead., *Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei principi*, in *Il Rinascimento alle corti padane. Società e cultura*, Bari, De Donato, 1977, pp. 201-237; in ambito anglofono, R. Bell, *La santa anoressia: digiuno e misticismo dal Medioevo ad oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1987; C. Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: the religious significance of food to medieval women*, Berkeley, University of California Press, 1987 (trad. it. *Sacro convivio, sacro digiuno: il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Milano, Feltrinelli, 2001). C. Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982; *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions: Ancient, Medieval and Renaissance Foremothers*, a cura di K.E. Børresen - K. Vogt, Dordrecht-Boston, Kluwer Academic, 1993. Si vedano anche S. Evangelisti, *Wives, widows, and brides of Christ: Marriage and the convent in the historiography of Early Modern Italy*, in «The Historical Journal», 43, 2000, pp. 233-247.

[6] Alcuni riferimenti: C.A. Monson*, Disembodied Voices. Music and Culture in an Early Modern Italian Convent*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1995; C. Valone, *Women on the Quirinal Hill: Patronage in Rome, 1560-1630*, in «Art Bulletin», LXXVI, 1, 1994, pp. 129-46. Sulla committenza femminile si veda *Committenza artistica femminile nell'Italia rinascimentale e barocca*, numero monografico di «Quaderni storici» curato da S. Matthews Grieco - G. Zarri, 104, 2000, pp. 283-421. Si vedano anche i contributi contenuti nella prima parte del volume *I monasteri femminili come centri di cultura*, cit., pp. 2-142.

educativi e comportamentali al di fuori delle cerchie ristrette di ecclesiastici e di corte, raggiungendo un pubblico più ampio grazie alla stampa e alle volgarizzazioni[7]. Il volume *Donna, disciplina e creanza cristiana*, raccoglie questi spunti dando un contributo alla storia sociale della lettura a partire da uno spoglio dei testi istitutivi per donne (XV-XVII secolo)[8].

I monasteri come centri di produzione di scritture tornano a essere il nodo del discorso storiografico, sia in relazione alla scrittura mistica, che in relazione ai modi di scrittura delle monache, dai diari e dalle autobiografie, alla rivelazione profetica, alla lettera, al sermone, alle cronache[9]. Tipologie di scritture, queste, che nell'età moderna si diffusero maggiormente, non solo grazie a una più diffusa alfabetizzazione, ma anche in virtù della stringente maglia di controllo che il concilio di Trento aveva cercato di imporre, modificando o introducendo pratiche diverse di scrittura e di vivere comunitario nei monasteri. Il presente contributo vuole tenere insieme questi fili conduttori, guardando alle scritture del monastero come una pratica inscritta in un contesto più ampio, fatto di modelli, devozioni e obblighi che pure mutarono nell'arco cronologico preso in esame e analizzando le scritture come atto pratico: l'atto di ritagliarsi uno spazio attraverso la scrittura, abitarlo con le storie delle monache che si voleva si distinguessero,

[7] *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi - C. Leonardi, Genova, Marietti, 1988. Si veda anche P. Prodi, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 1994.

[8] *Donna, disciplina e creanza cristiana dal XV al XVII secolo*, a cura di G. Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996. Vedi anche T. Plebani, *Il "genere" del libro*, Milano, Franco Angeli, 2002; Ead., *Le scritture delle donne in Europa. Pratiche quotidiane e ambizioni letterarie (secoli XIII-XX),* Roma, Carocci, 2019. Sull'istruzione delle donne si veda anche E. Novi Chavarria, *Sacro, pubblico e privato. Donne nei secoli XV-XVIII,* Napoli, Guida, 2009.

[9] Sui generi della scrittura monastica femminile E. Weaver, *Le muse in convento: la scrittura profana delle monache italiane* e M. Modica Vasta, *La scrittura mistica*, entrambi in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia - G. Zarri, Roma, Laterza, 2009, rispettivamente pp. 253-276 e 375-398. Sulle cronache si veda S. Evangelisti, *Memoria di antiche madri: i generi della storiografia monastica femminile in Italia (secc. XV-XVIII)*, in *La voz del silencio: fuentes directas para la historia de las mujeres, siglos XIII al XVI*, a cura di C. Segura, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1992, pp. 221-249; D. Solfaroli Camillocci, *Ginevra, la Riforma, e suor Jeanne de Jussie. La* petite chronique *di una clarissa intorno alla metà del Cinquecento* e anche P. Renée Bernstein, *Vita pubblica, vita familiare e memoria storica nel monastero di San Paolo a Milano,* entrambi contenuti nel volume *I monasteri femminili come centri di cultura*, cit., rispettivamente pp. 275-296, e pp. 297-312. Vedi anche A. Lirosi, *Scritture religiose a Roma nell'età della Controriforma: la* Cronica *del monastero di Santa Cecilia in Trastevere (1527-1710),* in «Dimensioni e problemi della ricerca storica» 2, 2008, pp. 119-147.

non come individualità, ma come membri di una comunità con un sistema valoriale condiviso e, dunque, la scrittura come pratica comunitaria.

2. *Il monastero delle clarisse cappuccine di Genova e il suo archivio*

Come spesso accade in molti archivi, anche quello delle clarisse cappuccine di Genova riflette la storia del monastero in cui si è sedimentato. A partire dal 1566 sei donne, nel clima di fervore religioso che contraddistinse la Genova cinquecentesca, guidate dalla nobile genovese Maria Di Negro, vedova di Melchiorre Imperiale, si riunirono nella chiesa della Santissima Annunziata di Portoria per vivere in preghiera con il desiderio di «sequestrarsi al secolo» e dedicarsi al Signore con più «purità di cuore»[10]. L'anno successivo furono approvate dall'arcivescovo Cipriano Pallavicino come comunità di vita contemplativa, sotto l'assistenza spirituale del padre gesuita Giovanni Francesco Bonatto de Viperis, chiamato anche padre Vipera, e venne loro assegnata dallo stesso arcivescovo una sede idonea: la chiesa e monastero di San Bernardo in Carignano, già monastero benedettino[11]. Nel memoriale, conservato presso l'archivio del monastero, questo passaggio è ricordato sottolineando tutte le difficoltà che le donne incontrarono per ottenere una propria sede. Scrivono «or qui non si potria narrar gli ostacoli et impedimenti che poneva il demonio», infatti le donne si sono trovate «come il

[10] Archivio delle Clarisse Cappuccine di Genova (ACCGe), *Breve compendio e memoriale delle reverende monache cappuccine di Genova. Estratto da un picciolo libretto della fondatione del Monastero dalla relatione d'alcune delle prime sorelle, che si rinchiusero nella clausura d'esso, e da quanto hanno riferito altre delle più antiche. Composto da suor Maria Marcella Agrofoglio e proseguito da altre sorelle per ordine delle Reverende Madri superiori dell'istesso monastero e ad istanza dell'altre uffitiali e discrete. Diretto a tutte le religiose del medesimo monastero delle Cappuccine a Gloria della Divina Maestà in Genova. L'anno 1630*; c. I.

[11] Fu monastero benedettino sotto il titolo di Santa Maria della Consolazione de Cavo passato nel 1514 alle monache agostiniane di Santa Maria in Passione presso San Silvestro, le quali ne avevano ceduto la proprietà del patrizio genovese Rolando De Ferrari nel 1546. Nel 1577 il De Ferrari cede la proprietà del piccolo complesso monastico all'arcivescovo, il quale lo assegna al gruppo delle sei donne che si riconoscono all'epoca sotto il "Gesù Maria". Archivio di Stato di Genova (ASGe), Manoscritti, 843, Nicolò Perasso, *Chiese di Genova e del Genovesato*, manoscritto cartaceo del 1770, cc. 115-144. Oltre che nel memoriale manoscritto presente nell'archivio del monastero, la ricostruzione della storia dello stesso è anche nella *Ricognizione dell'Archivio delle monache clarisse cappuccine di Genova*, a cura di M.G. Alvaro - A. Lercari, consultabile presso ACCGe.

mare da mille onde sbattute» poiché c'era chi gli diceva che il monastero «si faria» e chi subito dopo «che non si faria»[12].

Alla fine, però, riuscirono ad acquistare una proprietà – appunto sul colle di Carignano – dal signor Rolando De Ferrari per L. 2840. La comunità vi si trasferì e assunse la regola di santa Chiara, secondo la riforma realizzata tra il 1406 e il 1410 da santa Coletta di Corbie e ripresa nel 1535 dalla venerabile Maria Lorenza Longo, fondatrice del monastero delle clarisse cappuccine di Napoli. Fu dunque nel 1578 che le donne emisero la professione religiosa e Maria Di Negro Imperiale assunse il nome di suor Maria Costanza. Nel tempo il patrimonio del monastero crebbe; oltre a incrementare i beni immobili o «corpi di fabbrica», ne accrebbe anche il prestigio, infatti nel novembre 1724 Marco Giacinto Gandolfi vescovo di Noli, su licenza dell'arcivescovo di Genova, cardinale Lorenzo Fieschi, consacrò la chiesa delle monache cappuccine in Carignano, dedicata a Santa Maria degli Angeli e San Bernardino, collocando nell'altare maggiore le reliquie dei santi Valeriano, Valerio, Teodoro, Vincenzo, Beatrice, Urbano, Clemente e Giulio. Il monastero, parte integrante della comunità cittadina e della sua storia, ne seguì i movimenti convulsi subendo ben cinque mutamenti di sede, nel 1797, nel 1810, nel 1816, nel 1880 e infine nel 1904 quando si trasferì nella residenza nell'attuale sede di via Domenico Chiodo. Purtroppo, a seguito di tutti i trasferimenti effettuati, la parte più antica dell'archivio ha subìto perdite e frammentazioni. Ad ogni modo il materiale conservato è di natura assai eterogenea: vi si trovano gli atti di fondazione, i privilegi pontifici ottenuti, la corrispondenza delle badesse con personalità religiose e civili, carte di carattere contabile. Di grande interesse la puntuale annotazione degli ingressi e dei decessi delle monache, con ricche biografie delle stesse che ne delineano la spiritualità, i memoriali storici attestanti i diritti e le vicende del monastero, in larga parte compilati dalla consorella suor Maria Marcella Agrofoglio utilizzando le memorie del prete Pantaleo Carmagnola, confessore per undici anni delle monache cappuccine[13].

[12] ACCGe, *Breve compendio e memoriale,* c. I.

[13] Le memorie sono contenute nel *Registro delle cronache delle Monache Clarisse Cappuccine*, ACCGe. Questa più ampia raccolta di memorie fu disposta dalla badessa *pro tempore* suor Maria Virginia Costanza Squarciafico (abb. 1705-1707). Il volume fu fatto realizzare da padre Tommaso Baciocchi della Madre di Dio, fratello di suor Maria Aurelia Limbania, che ne fu redattrice fino alla morte (29 marzo 1726). Si articola in tre parti con numerazione autonoma e comprende diverse pagine bianche destinate a successive compilazioni.

In questa sede si è scelto di concentrarci sui necrologi delle monache, annotati assieme ai profili biografici delle defunte, alcuni brevi e alcuni lunghi e dettagliati[14]. Sono composti da due fascicoli: il primo, il *Registro delle monache defunte (1581-1650)*[15], manoscritto composto da 183 pagine, e una seconda parte, *Profili di alcune monache defunte (1650-1798)*[16], dattiloscritto composto da estratti da vari manoscritti conservati nell'archivio, 293 fogli sciolti. Originariamente i racconti erano stati scritti a poca distanza temporale dal singolo decesso. Nel complesso è possibile desumere per entrambe le sezioni che si tratti di una rielaborazione tarda (fine XVIII secolo) di materiale scritto nel corso del tempo. Lo stile linguistico è piuttosto uniforme, la sintassi rielaborata rispetto alla sua forma seicentesca, nella parte manoscritta la grafia è unica. Oltre a essere presente una linearità del testo, con continui rinvii a citazioni precedenti, alcuni elementi sono un chiaro segno di ri-scrittura a posteriori: ne è un esempio il racconto della vita di suor Maria Cecilia da Milano, al secolo Marzia, figlia di Giovan Battista Mimin e Giacominetta Spinola. La madre, stando al racconto, alla morte del marito con il quale viveva a Milano, torna a Genova, dove «conoscendo li signori protettori dello spitale degli Incurabili la sua pietà e prudenza le fecero istanza ad accettare di esservi rettora o governatrice […] Fra gli altri sacerdoti che si impegnavano nella carità degli infermi vi era il Beato Camillo de Lellis, dal quale si confessò per qualche tempo Marzia sua figlia, alla quale detto Beato predisse per divina rivelazione, come poi si è saputo, se sarebbe religiosa cappuccina»[17]. La morte della monaca e dunque la scrittura dei fatti risalgono al febbraio del 1660, mentre il religioso Camillo de Lellis, qui già chiamato «beato», fu in realtà beatificato e poi santificato solo intorno alla metà del Settecento. Come questo breve episodio dimostra, si tratta di documenti estremamente ricchi, suscettibili di diverse letture, la cui esegesi deve essere condotta a partire dalla natura stessa dello scritto, in parte encomiastico e agiografico, costruito per sedimentazione. Le potenzialità della fonte sono

[14] Per un'analisi della tipologia documentaria selezionata si veda la lettura che Annamaria Facchiano fa dei necrologi di Santa Patrizia, in A. Facchiano, *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra Medioevo ed Età Moderna. Il necrologio di Santa Patrizia (secc. XII-XVI)*, Altavilla Silentina, Edizioni Studi Storici Meridionali, 1992.

[15] ACCGe, [vecchia segnatura] Casella XIII.

[16] *Ibid.* Questa sezione ci è stato possibile consultare solo nella sua forma dattiloscritta, poiché, al momento della nostra ricognizione, l'archivio era in fase di reinventariazione a cura dell'archivista Simonetta Ottani. Pertanto, le segnature archivistiche riportate sono quelle precedenti alla reinventariazione.

[17] ACCGe, Cartella XIII, *Profili di alcune monache defunte,* 15 febbraio 1660.

difatti assai grandi. In questa sede si è cercato di aprire una prospettiva diacronica sui modelli di monaca virtuosa e di santità femminile, sulle relazioni interne al monastero, cercando di rintracciare un senso di comunità emotiva, tentando di decodificare i modelli e le relazioni a partire da e attraverso la scrittura. Restano fuori numerose questioni che andrebbero scandagliate, per esempio le relazioni tra il monastero, la città e il patriziato locale che pure emergono dallo scritto, così come altri aspetti legati alla vita quotidiana, dalla rotazione delle cariche interne alle pratiche di cura delle inferme o di sepoltura.

3. *Disciplina e modelli di santità nei necrologi*

I necrologi coprono un lasso di tempo molto ampio (1581-1798), attraversato dai processi di disciplinamento dei culti e di trasformazione dei modelli di santità messi in moto dalla Controriforma tridentina. «Dalla profezia alla disciplina»[18]: con queste parole Gabriella Zarri indicava il cambiamento profondo avvenuto tra la fine del XV e il XVI secolo, il passaggio da una sensibilità culturale contraddistinta dall'attenzione al corpo, alla materialità, all'immaginario, di cui la stagione delle «sante vive» fu testimonianza, a un processo di interiorizzazione, razionalizzazione e formalizzazione del vissuto religioso, la cui direzione veniva ormai lasciata esclusivamente alle autorità maschili, primi tra tutti i padri confessori[19]. I decreti tridentini sulla clausura del 1566 mutarono drasticamente le esperienze di vita religiosa, soprattutto quelle legate a figure carismatiche. Le mistiche sarebbero state confinate nel silenzio dei chiostri[20]. Ma i chiostri, come sappiamo, non furono silenziosi.

[18] G. Zarri, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, cit., pp. 177-226.

[19] Per una prospettiva di comparazione sulle «sante vive», *Sante vive in Europa (secoli XV-XVI) Saggi per Gabriella Zarri,* a cura di A. Bartolomei Romagnoli, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020, numero monografico in «Archivio italiano per la storia della pietà», 33, 2020. Da segnalare la lettura di G. Palumbo del cambiamento della disciplina attraverso l'iconografia in *Dalla disciplina al disciplinamento. Il corpo, l'anima, il libro nelle storie di monache e recluse*, in *Donna, disciplina, creanza cristiana*, cit., pp. 141-163. Sul ruolo dei padri confessori si veda M. Sanseverino, *Un pericoloso ministero. Confessare le monache nella Napoli della Controriforma (1563-1700)*, Avellino, Terebinto edizioni, 2019.

[20] Sull'applicazione delle riforme di clausura e le resistenze delle comunità religiose si veda E. Novi Chavarria, *Voci di dissenso dal chiostro. Riforme, clausura e resistenza nei monasteri femmi-*

Nell'ordine di guidare e controllare le esperienze e pratiche religiose interne ai monasteri, il concilio di Trento impose la tenuta di libri di cronache per tutte le comunità monastiche. In altre parole, l'obiettivo era quello di assicurarsi che la produzione letteraria interna al monastero fosse funzionale alla creazione e diffusione di modelli edificanti, oltre che in linea con i principi propugnati a Trento. Erano scritture con duplici funzioni: l'obbedienza e la legittimazione del prestigio del monastero attraverso la celebrazione della fondatrice e delle monache lì vissute[21]. Non a caso, tra i tratti caratterizzanti della santità femminile d'età moderna troviamo il ruolo di monaca fondatrice, oltre che di mistica, nel solco del modello cateriniano e teresiano[22]. I necrologi non fanno eccezione: intrisi di visioni, miracoli e mortificazioni corporali mostrano una schiera di monache virtuose. A proposito di questo, è da notare come nella fonte siano riportati i decessi e le biografie di una selezione di monache, quasi tutte di alti natali[23], solo 185 in oltre duecento anni, a eccezione di una manciata di converse puntualmente segnalate, mentre le sorelle converse o «questuanti» che prestavano servizio nel monastero, ma vivevano al di fuori di questo, erano registrate in un volume separato[24]. Un'élite sociale, che viene rappresentata anche come un'élite spirituale, in cui ciascuna si distingueva per virtù come l'umiltà, la carità e soprattutto l'obbedienza, la frequenza ai sacramenti e l'orazione mentale. Tutte coprirono le più importanti cariche interne, vale a dire di rotara, maestra di novizie, vicaria e abbadessa.

nili di Napoli (1565-1588), in «Erebea Revista de Humanidades y Ciencias Sociales», 7, 2017, pp. 167-179.

[21] A. Lirosi, *Scritture religiose a Roma nell'età della Controriforma*, cit., pp. 119-120.

[22] Sul tema della santità in età moderna si vedano gli studi di G. Sodano, in particolare: *Santità, culti e devozioni nello spazio mediterraneo*, in *Storia e identità storica nello spazio euromediterraneo*, a cura di R.M. Delli Quadri, Napoli, Guida, 2015, pp. 37-50; *Santi per Strada*, in *La Storia. Una conversazione infinita*. *Studi in onore di Giovanni Brancaccio*, a cura di S. Barbagallo - L. Mascilli Migliorini - M. Trotta, Milano, Biblion edizioni, pp. 767-778; Id. *Santi e fanti alla guerra di Dio,* in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1, 2018, pp. 121-143, Id. *Modelli e selezione del Santo Moderno. Periferia e centro romano*, Napoli, Liguori, 2022.

[23] Di tutte, con rare eccezioni, è riportato il cognome, tra i più altisonanti genovesi. Per citarne alcuni: Imperiale, Squarciafico, Spinola, Maggiolo, Avogadro, Monsia, Vignolo, Castagna (la madre di Angela Maria Caterina Vignolo era appunto nipote del papa Urbano VII, al secolo Gianbattista Castagna). Altre volte è specificata la professione paterna: uomo d'armi, dottor in legge, notaio. Senza contare le volte in cui sono presenti sorelle carnali in monastero, o parenti non specificate.

[24] ACCGe, *Spettante alle sorelle di fuora vive e morte et altre memorie da continuarsi,* [vecchia segnatura] Casella XIII. Qui sono riportati anche i medici che prestavano servizio nel monastero.

Se al tramonto del XVI secolo i necrologi sono piuttosto brevi e scarni, nel XVII secolo, specie nella seconda metà, si fanno sempre più lunghi e ricchi di aneddoti. Il cambiamento è senz'altro da ascrivere a quella temperie religiosa che nel Seicento si configura in modo più evidente, fatta di slanci verso nuove proposte devozionali e di intensa circolazione di sante e di santi, di reliquie, di pellegrinaggi e forse anche all'appropriazione, durante il corso del Seicento, da parte delle monache di una più versatile abilità alla scrittura. Gli ordini religiosi maschili, soprattutto cappuccini, teatini e gesuiti ebbero un ruolo fondamentale nel promuovere nuovi culti, forme di sostegno a figure che ritenevano virtuose, nella raccolta di reliquie ma anche nella costruzione di agiografie[25]. Ed infatti, sullo sfondo dei necrologi queste figure maschili sono assai pervasive. Le troviamo al principio del cammino delle monache, quando, secondo il *topos* delle biografie religiose del *puer senex*[26], sin dall'infanzia le bambine mostrano una gravità e una prudenza lontana da tratti infantili. Già in questa fase esponenti degli ordini religiosi, perlopiù gesuiti, erano lì a guidare spiritualmente le bambine e saranno proprio loro a indirizzarle all'ordine delle clarisse cappuccine. È il caso di Chiara Battista Boasi, Maria Geronima Giorgi, Maria Benedetta Sturla, Maria Isabella Squarciafico, Ignazia Vanasco[27]. L'occhio maschile è dunque sempre presente per riconoscere, costruire o decostruire modelli di santità. L'attenzione è anche alla dimensione familiare in cui nascono, generalmente un contesto devoto e vicino agli ambienti religiosi, in cui le giovani venivano avviate a forme di obbedienza spirituale; come notava Elisa Novi Chavarria per il Regno di Napoli, erano contesti familiari in cui vi era grande consapevolezza della spen-

[25] Sul ruolo degli ordini religiosi nell'orientamento dei culti e delle pratiche religiose in generale si veda, E. Novi Chavarria, *Il governo delle anime. Azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d'Italia. Secoli XVI-XVIII,* Napoli, Editoriale Scientifica, 2001. Ma anche Ead., *Sacro, pubblico e privato,* cit.; M. Sanseverino, *Un pericoloso ministero*, cit., in particolare cap. III. Più in generale sulla «fabbrica di santi» J.C. Schmitt, *La fabrique des saints*, in «Annales ESC», 39, 1984, pp. 286-300.

[26] Si vedano i *topoi* nella biografia di Maddalena de Pazzi raccontata da A. Scattigno, *Maria Maddalena de Pazzi. Tra esperienza e modello,* in *Donna, disciplina, creanza cristiana*, cit., pp. 85-101. Sul *puer senex* si veda E. Giannarelli, *Infanzia e santità: un problema della biografia cristiana antica*, in *Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, a cura di A. Benvenuti Papi - E. Giannarelli, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 25-58; P. Scaramella, *I santolilli. Culti dell'infanzia e Santità infantile a Napoli alla fine del XVII secolo,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997.

[27] ACCGe, *Profili di alcune monache defunte,* rispettivamente 19 luglio 1650, 22 luglio 1656, 6 marzo 1662, 27 marzo 1697, 2 settembre 1701.

dibilità del sacro ai fini del rafforzamento della casata e dell'ordine promotore, con un nesso assai forte tra nobiltà/santità/obbedienza religiosa[28]; un assunto qui sostanzialmente confermato dall'estrazione sociale delle monache e dalla presenza frequente di sorelle o parenti all'interno del monastero. In alcuni casi – si dice nei necrologi – le famiglie cercarono di opporsi alla decisione delle figlie di monacarsi e il focus del racconto cadeva allora sulla tenacia delle giovani donne di superare ogni forma di ostacolo pur di «esser tutta del suo creatore»[29]. La presenza diffusa nei necrologi di profezie o piccoli miracoli dopo la morte sembra porsi quasi come la testimonianza ultima di una vita terrena virtuosa, in continuità con uno stile retorico tipicamente agiografico e celebrativo. A differenza di altri contesti, tuttavia, le esperienze profetiche e miracolistiche non si aprono a una più ampia dimensione politica, ma al contrario sono legate a una religiosità intima. Si tratta di piccole visioni, generalmente inerenti alla vita stessa della monaca, o alla sua imminente dipartita[30]. In altri casi si assiste a piccole guarigioni di altre consorelle o di loro parenti fatte in punto di morte, o dopo il decesso, toccando il corpo incorrotto della defunta[31]. Suor Maria Giacinta, per esempio, vide apparire un angelo con una croce in una mano e una palma nell'altra. Agitata, temendo in un presagio di morte imminente, lo raccontò al confessore, il quale la aiutò a interpretare la visione come il segno che Gesù le avrebbe dato molti patimenti (la croce), ma che avrebbe goduto di un grande premio dopo la morte (la palma, simbolo di vittoria). Il ruolo dei confessori era dirimente nei casi di visioni, apparizioni e miracoli, erano sempre loro a guidare le monache verso una corretta interpretazione.

La sola eccezione a questa dimensione miracolistica e profetica che si risolve internamente alle mura è costituita dal caso di suor Maria Geronima Giorgi, morta nel 22 luglio 1656. Dalla biografia tanto eccezionale quanto tipica nel suo genere, si tratta di uno dei racconti più lunghi e dettagliati. Maria Geronima

[28] Sull'importanza data in età controriformistica all'educazione domestica cristiana si vedano D. Solfaroli Camillocci, *L'obbedienza femminile tra virtù domestiche e disciplina monastica*, e anche A. Turchini, *Dalla disciplina alla "creanza" del matrimonio all'indomani del Concilio di Trento*, entrambi in *Donna, disciplina, creanza cristiana*, cit., rispettivamente pp. 269-284, e pp. 205-214.

[29] ACCGe, *Profili di alcune monache defunte,* 2 settembre 1701.

[30] Ivi, 26 gennaio 1669.

[31] Numerosi sono i casi di corpi incorrotti, ivi, alcuni: 26 gennaio 1669, 3 maggio 1670, 21 novembre 1675, 1698, 2 settembre 1701, 8 gennaio 1707.

ebbe nobili origini, il padre morì nella peste che colpì Genova nel 1587. Geronima fu elogiata per il suo silenzio, ma soprattutto per le sue doti d'ascoltatrice. Tutte le sorelle si confidavano con lei e lei ne custodiva i segreti. Spiccò per il suo intelletto: chiamata «un altro Cicerone», quando ebbe l'incarico di rotara fu «molto apprezzata dalle persone esterne», tanto che i suoi pareri erano «molto stimati dai Signori principali della città ed impiegati nel governo dalla Repubblica e facevano tanta stima della di lei prudenza che non intraprendevano cosa ancorchè che prima non si consigliassero con essa, e pareva che Iddio di particolare gli assistesse per scoprire i mezzi più opportuni per condurre a buon esito i negozi e ne sortivano buonissimi successi. Era molto circospetta nel parlare ed ancorchè persone di grandissimo credito affermino che le furon predette molte cose e dai successi si scorgesse ch'era dotata da Dio di parlare con spirito profetico». Predisse infatti l'elezione ad arcivescovo di Genova di Giovanni Battista Spinola (1648); quando questi andò a trovarla alla ruota, lei gli disse «Signore, Sua Divina Maestà vuole da Vostra Signoria cose grandi e sarà Arcivescovo di Genova, e la signora Battina (che era sua madre) innanzi la sua morte riceverà questa consolazione»[32].

Ma nelle visioni e predizioni poteva celarsi anche una sinistra presenza. Si tratta di un altro *topos* che accomuna tutte le sorelle, specie quelle morte nella seconda metà del XVII secolo. L'«inimico dell'umano genere» si annidava per tutte loro nei momenti di maggiore debolezza: in punto di morte. Qui «gli assalti infernali» erano una tappa imprescindibile, ma il confessore armava le donne con gli ultimi sacramenti e loro riuscivano così a schernirlo, urlargli contro e morire felici, con il sorriso sulle labbra di chi sta raggiungendo il proprio «celeste Sposo». Tuttavia, c'era chi subiva gli assalti del demonio anche durante la vita, spesso proprio le più virtuose, come Maria Geronima[33]. Questa, per oltre quattro mesi, al momento di prendere l'eucarestia durante la messa, aveva la visione di Cristo con la corona di spine e il sangue dalle ferite sgorgava copioso sin dentro il calice. La visione non la turbò all'inizio, ma l'insistenza con cui ricorse nel tempo fece insospettire e inquietare sia la monaca che il confessore. Fu così chiamato un confessore straordinario che le disse che si trattava di «inganno manifesto del nemico infernale»; il rimedio dato era chiudere gli occhi al momento della

[32] Ivi, 22 luglio 1656.

[33] Sull'esperienza religiosa tormentata dal dubbio e dagli assalti infernali si veda anche A. Scattigno, *Maria Maddalena de Pazzi*, cit., pp. 85-102.

comunione e fare atto di fede viva che nell'eucarestia ci fosse il corpo di Cristo[34]. Ed infatti la visione scomparve.

Ancora una volta la figura del confessore resta centrale. Negli anni di esplosione delle «sante barocche» il loro compito era quello di sincerarsi della rettitudine della monaca e che l'esperienza estatica o religiosa non fosse simulazione di santità, che nelle visioni ci fosse una diretta comunicazione con Dio. La loro cruciale testimonianza passava, per esempio, attraverso una fede scritta di proprio pugno, o dettata, in cui la rettitudine e le virtù della defunta erano confermate. Troviamo fedi dei padri confessori nei casi di Ignazia Venasco, Giovanna Maria, Maria Antonia Francesca Urri, Maria Angela Bargagli, Maria Cecilia da Milano[35]. Nei vari *topoi* e nei riferimenti culturali ai modelli più alti, come quello di Caterina da Siena e Teresa D'Avila, emerge dunque una volontà da parte dei confessori, il più delle volte estensori delle biografie, di costruire un modello di santità funzionale a specifiche esigenze culturali del tempo: la centralità del ruolo femminile nell'intermediazione con il divino, la capacità delle aspiranti sante di sbaragliare il demonio in tutte le sue diverse manifestazioni, dal dubbio, alla tentazione, alla possessione e al maleficio[36].

Uno dei modi di «tenere a freno il nemico domestico» era quello di «mortificarsi carnalmente» attraverso l'uso di catenelle di cilicio. Alcune di loro lo facevano già da prima del loro ingresso in monastero; successivamente si proseguiva osservando il digiuno più severo, la completa privazione del sonno a favore in un'incessante orazione mentale con Dio che portava le monache a preferire la solitudine, luoghi appartati dove unirsi spiritualmente con il Signore. Francesca Bianchini nel suo *Regole del vivere, regole del convivere*, aveva già sottolineato come i testi monastici normativi tra la fine del Medioevo e il Rinascimento fossero permeati da un'idea di corrispondenza tra corpo e anima, per cui l'aspetto esteriore fosse in qualche modo rivelatore dei moti dell'anima. Ne seguiva che per coloro

[34] Sulla circospezione con cui erano vissute le esperienze mistiche nel timore di una possessione diabolica, e di affettata santità si veda E. Brambilla, *Corpi Invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Roma, Viella, 2010.

[35] ACCGe, *Profili di alcune monache defunte,* 2 settembre 1701, 29 dicembre 1672, 8 gennaio 1707, 19 agosto 1709, 15 febbraio 1660.

[36] G. Zarri, Le s*ante vive*, cit., p. 12, ma si veda anche M. Sanseverino, *Un pericoloso ministero*, cit., cap. II; e ancora E. Brambilla, *Corpi Invasi*, cit.; *I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovrannaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna*, a cura di F.P. de Ceglia - P. Scaramella, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022.

che decidevano di dedicarsi alla vita religiosa, solo una severa disciplina del corpo poteva portare ad una disciplina dell'anima[37]. O ancora, Daniela Solfaroli nota che l'obbedienza religiosa, nella seconda metà del Cinquecento si configura come disciplina spirituale, ma anche fisica delle passioni[38]. Nei necrologi vi è una profonda e duratura aderenza a questi ideali: la mortificazione del corpo è necessaria per avvicinare la mente a Dio e a tenersi in perfetta comunione con lui. Non solo, era anche un mezzo necessario per mostrare la bassa stima o considerazione che avevano di loro stesse, oppure un modo per sentire di essere elette dal Signore, accogliendo le malattie come segni d'amore, o come mezzi per accrescere «la corona di meriti», sopportando o infliggendosi dolori per avvicinarsi all'esperienza di Cristo crocifisso, in una ricerca di emulazione ai limiti della sopravvivenza. Ancora nel 1714, Battista «per frenare l'impeto di passione veemente andò a posarsi una volta nella sepoltura, sopra dei cadaveri. Un'altra volta si gettò nel più freddo del verno dell'acqua ghiacciata, per il desiderio che aveva di fare penitenza»[39]. Qualche tratto umano, che rompe il ripetersi del modello, emerge nei racconti da alcuni, rari, episodi di collera ma anche in questi casi la mortificazione fisica era la risposta. Lo mostra bene suor Maria Virginia Costanza Squarciafico, che pur di non prorompere in risposte ingiuriose e parole offensive «prese dei rottami di calcina, li impastò con la saliva e se li mise in bocca»[40]. È lecito interrogarsi sulla distanza

[37] F. Bianchini, *Regola del vivere, regola del convivere,* in *Donna, disciplina, creanza cristiana*, cit., p. 191.

[38] D. Solfaroli Camillocci, *L'obbedienza femminile tra virtù domestiche e disciplina monastica*, in *Donna, disciplina, creanza cristiana*, cit., pp. 269-284.

[39] ACCGe, *Profili di alcune monache defunte,* 12 marzo 1714. La pratica di mortificazione corporale caratterizzò la santità femminile sino alla prima metà del Settecento: sui modelli di perfezione monastica nella Napoli del Settecento si rinvia a M. Campanelli, *Una virtù soda, maschia e robusta. Il monachesimo femminile nel '700 napoletano*, in *Donne e religione a Napoli. Secoli XVI-XVIII*, a cura di G. Galasso - A. Valerio, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 139-158. In generale si veda G. Zarri, *Uomini e donne nella storia della santità: fra passato e presente*, in «Società e storia», 115, 2007, pp. 153-166. Sulla pratica di segnare il proprio corpo con gli stessi segni della sofferenza di Cristo, si veda il caso delle romite riportato da G. Palumbo, *Dalla disciplina al disciplinamento*, cit., p. 150.

[40] ACCGe, *Profili di alcune monache defunte,* 10 febbraio 1725. Anche Chiara Francesca Merella (3 maggio 1670) era di «complessione un poco calda» e durante le sue numerose infermità aveva «impeti di collera, subito domandava perdono ancora che fosse ciò seguito con una novizia o una conversa», interessante la specificazione finale che sottolinea con noncuranza che il trattamento per le converse o novizie potesse essere diverso, ma non lo era in questo caso solo grazie alle virtù della protagonista.

tra racconto, norma e pratica effettiva in un testo dai tratti fortemente agiografici come il nostro; tuttavia, occorre tenere presente che la rappresentazione sociale e culturale dei modelli di monaca virtuosa non è meno «reale» delle pratiche riscontrabili, ma al contrario sostanzia quelle pratiche, che siano simboliche o letterali.

Ancora a proposito di corporalità, è interessante osservare una certa disinvoltura nell'utilizzo di metafore apertamente sessuali. La metafora del matrimonio mistico, dello Sposo celeste è centrale[41]. Com'è noto, inizialmente la cerimonia di consacrazione delle religiose derivava dall'idea del matrimonio mistico come unione fra la Chiesa e Dio, ma a cavallo tra medioevo ed età moderna si trasforma nell'unione tra un'anima e Cristo. La smania di sposare Cristo è sintomo del desiderio di «consumare» questa mistica unione, nel solco del rito matrimoniale. Margherita Pelaja e Lucetta Scaraffia hanno ricostruito il processo attraverso cui, con le prime esegesi del *Cantico dei cantici,* viene introdotto un patrimonio di metafore e simboli sessuali a cui era normale attingere per parlare del sacro[42]: si pensi alla descrizione di Caterina da Siena del suo matrimonio mistico, quando Cristo la sposò «con anello di carne sua»[43]. Come abbiamo visto, l'esempio di Caterina fu uno dei più imitati della vita monastica nei secoli a venire. Sarà durante la Controriforma che prenderà piede il processo di disciplinamento destinato a durare sino al Settecento: il lento e contradditorio percorso di affinamento delle strategie di controllo, con l'impegno, tra le altre cose, di definire i modi e i contesti entro cui può esprimersi la sessualità e di cercare i metodi più efficaci per saldare la presa sulle coscienze dei fedeli. Così, in perfetta continuità con il modello cateriniano, ma certamente più moderato sotto il controllo dei direttori spirituali, nei necrologi troviamo molte espressioni dalla forte carica erotica: «[…] Aveva molte apparizioni che diceva esser del Signore, che alle volte se la dava a veder in forma di un grazioso giovane che l'accarezzava», o ancora «[…] Con infocati sospiri e ardenti brame […]»[44], oppure, in punto di morte «restando consolatissima

[41] Sul matrimonio mistico vedi anche E.A. Matter, *Il matrimonio mistico,* in *Donne e fede,* a cura di L. Scaraffia-G. Zarri, cit., pp. 43-60.

[42] Sulla rappresentazione della sessualità in ambito religioso si veda M. Pelaja-L. Scaraffia, *Due in una carne. Chiesa e sessualità nella storia*, Roma, Laterza, 2008, in particolare cap. II. Ma anche M.E. Wiesner-Hanks, *Christianity and Sexuality in the Early Modern World. Regulating Desire, Reforming Practice,* London-New York, Routledge, 2000.

[43] L'anello di carne era costituito dalla carne tolta dal prepuzio con la circoncisione di Gesù. Vedi M. Pelaja-L. Scaraffia, *Due in una carne*, cit., p. 78.

[44] ACCGe, *Profili di alcune monache defunte,* 26 gennaio 1669.

per la visita dello Sposo divino, avendo aggiustato le partite dell'anima sua con Esso e cominciati coi cari amplessi che con inseparabile dilezione dovea continuar seco per un'eternità»[45]. Li leggiamo, dunque, sulla scia della concezione del rapporto sessuale come metafora del rapporto tra l'anima e Dio, ma anche come frutto di una strategia di controllo delle coscienze in cui anche sensi ed emozioni trovarono formulazioni proprie del linguaggio religioso.

A partire dagli anni Venti del XVIII secolo, ognuna delle manifestazioni che abbiamo incontrato (visioni, miracoli, lotte con il demonio, mortificazioni della carne e metafore sessuali) scompare, lasciando il posto a racconti più brevi, scarni e ripetitivi. L'inversione di rotta è da ricondurre alla trasformazione della religiosità, sempre più misurata e pacata, come risultato di un secolo in cui il reato di «affettata santità» fu sempre più perseguito, ma anche come prodotto di una nuova temperie politica più razionale e «mascolina», in cui la figura della religiosa mistica e la sua capacità di conferire una lettura di senso agli eventi avevano esaurito la loro presa. In altre parole, ci fu «l'erosione nel Settecento di quell'immaginario religioso barocco di cui la cultura monastica femminile era stata protagonista»[46]. I necrologi ci restituiscono un quadro complessivo lineare e compatto, in cui a emergere non è questa o quella individualità nella sua esemplarità, ma una strategia di adattamento della biografia che potesse mettere al centro il modello di monaca virtuosa e santa esemplare. Ma quel che ora è stimolante osservare è che la costruzione del modello avviene all'interno di uno scritto a più mani, dove è la comunità monastica a contribuire alla costruzione di culti e modelli di santità attraverso la pratica della scrittura.

4. *Scritture comunitarie e comunità di scritture*

Perché scrivevano le monache? Le motivazioni che spinsero le monache a scrivere furono molteplici e complesse. Una parte di esse può essere attribuita alla ricerca di una piccola fama locale, che potesse portare a munificenze pubbliche e private per il convento. Tuttavia, il motivo principale risiedeva nel de-

[45] Ivi, 1669.

[46] *I monasteri femminili come centri di cultura*, cit., p. XLIII. Si veda l'esperienza della mistica bavarese Anna Maria Lindmayr, raccontata da U. Strasser in *Una profetessa in tempo di guerra: il caso di Maria Anna Lindmayr (1695-1729)*, in *I monasteri femminili come centri di cultura*, cit., pp. 365-388.

siderio di costruire un'identità collettiva e una memoria storica della comunità. Infatti, le clarisse cappuccine di Genova iniziarono il racconto della loro comunità, impegnandosi a tramandare la loro storia alle professe future e riportando ed esaltando gli episodi notevoli avvenuti in precedenza. Oltre a rappresentare un atto di adeguamento e di obbedienza alle regole imposte dall'esterno, in seguito alle decisioni del concilio di Trento, scrivere era anche un modo per legittimare e rafforzare il prestigio del convento, celebrarne la fondazione ed esaltare le singole religiose che vi avevano dato contributo con la propria esistenza. Un'analisi approfondita sulla pratica della scrittura all'interno dei monasteri mette in luce diversi aspetti fondamentali della sua importanza e della sua complessità. Nei monasteri, la scrittura emerge come un'attività comunitaria piuttosto che individuale. Un monastero era del resto un'unità amministrativa situata nel territorio, un'entità complessa e la scrittura era l'indispensabile strumento di gestione e conservazione delle informazioni, ma anche, come detto, un mezzo per costruire e mantenere la memoria della comunità religiosa nel tempo[47]. Come evidenziato nel volume collettaneo *I monasteri femminili come centri di cultura*, alcune monache scrivevano su commissione del proprio monastero. Ad esempio, Maria Rosalia Mancusa, cappuccina a Tempio in Sardegna, ricevette l'incarico dalla comunità di comporre *romances* per celebrare le festività liturgiche. Questo incarico richiama alla mente il lavoro svolto dalla celebre sor Juana de la Cruz nel convento di San Jeronimo a Città del Messico, che eseguiva compiti simili[48]. È interessante osservare che talvolta le monache scrivessero con l'intento di «stimolare le donne di sottile ingegno a opere sempre più eccellenti», come dichiarò suor Lorenza Strozzi, autrice di una raccolta di inni latini pubblicata a Firenze nel 1588. Inizialmente, Strozzi era incline a «stracciare» i suoi inni, ma grazie alla persuasione delle consorelle decise invece di renderli pubblici.[49].

Il coinvolgimento della comunità nella produzione letteraria delle singole monache può assumere diverse forme, che vanno dal semplice sostegno o dalla committenza, alla partecipazione attiva a più mani nell'elaborazione del testo. Questo conferisce alle composizioni un carattere di autorialità sovra-individuale, se non addirittura collettiva, un aspetto particolarmente evidente nella tipologia

[47] T. Plebani, *Le scritture delle donne in Europa,* cit.
[48] G. Pomata - G. Zarri, *Introduzione*, in *I monasteri femminili come centri di cultura,* cit.
[49] *Ibid.*

di scrittura delle cronache monastiche[50]. Il carattere sovra-individuale che l'autorialità tende ad assumere nel contesto monastico emerge con forza nel saggio di Anna Scattigno sulla comunità di Santa Maria degli Angeli a Firenze negli anni di Maria de' Pazzi[51]. Attraverso l'analisi degli atti del processo di beatificazione, Scattigno mette in luce il ruolo della comunità nella costruzione collettiva di un modello di santità carismatica di cui Maria Maddalena è considerata l'eccellente realizzazione. Questa costruzione corale comincia già durante la vita della santa, attraverso la raccolta e trascrizione, da parte delle monache, delle parole da lei pronunciate durante le estasi, mediante uno straordinario dispositivo di memorizzazione e trascrizione collettiva. Alcune consorelle ripetevano ad alta voce quanto detto da Maria Maddalena, mentre altre lo trascrivevano, curando l'ordine e chiedendo chiarimenti alla Santa su eventuali punti oscuri. La capacità di trascrizione delle monache era favorita dall'allenamento in esercizi mnemonici, che permettesse loro di preservare accuratamente le parole e le esperienze della Santa per la posterità[52].

La produzione scritta delle monache, che spaziava tra diversi generi come cronache, poesie, agiografie, autobiografie spirituali e sermoni, è ancora in gran parte poco conosciuta e dispersa negli archivi dei conventi. Questa vasta produzione resta ancora per molti versi, usando le parole di Elisabetta Graziosi, un «arcipelago sommerso», in attesa di essere inventariata e studiata nonché edita[53]. Ne è un esempio proprio il necrologio del monastero genovese, in questa sede analizzato. Come detto, esso rappresenta non soltanto una serie di annotazione sulle vite di monache esemplari defunte – come visto, nella registrazione dei decessi vengono messe in luce soprattutto virtù quali obbedienza, umiltà, frequenza di sacramenti – ma in diversi passaggi apre scorci di vita quotidiana *del*, e *nel,* monastero. Un'attenzione particolare è attribuita a tutte quelle monache che non soltanto erano capaci di saper leggere e scrivere ma che eccellevano in quest'arte con maestria ed eleganza. Come, per esempio, il caso di suor Maria Aurelia Limbania, al secolo Chiara Maria, figlia di Gian Stefano Baciocchi, piena di intelletto e di attitudine per ogni cosa e «specialmente nelle lettere» al

[50] A tal proposito si veda A. Lirosi*, Scritture religiose a Roma,* cit.

[51] A. Scattigno, *Una comunità testimone. Il monastero di Santa Maria degli Angeli e la costruzione di un modello di professione,* in *I monasteri femminili come centri di cultura*, cit., pp. 175-204.

[52] *Ibid.*

[53] E. Graziosi, *Arcipelago sommerso: le rime delle monache tra obbedienza e trasgressione*, in *I monasteri femminili come centri di cultura*, cit., pp. 145-174.

punto che «le diedero l'ufficio dello scrivere» poiché «le nostre antecessore stimavano conveniente il tener memoria delle cose concernenti il buon Governo del monastero»[54]. Questo passaggio sottolinea l'importanza del lavoro collettivo nel registrare e conservare la memoria all'interno del monastero, ma continuando la lettura emergono anche le sfide e le difficoltà incontrate nel farlo. Le consorelle che si erano alternate nell'ufficio di redattrici dei necrologi avevano mantenuto traccia degli eventi, tuttavia in modo disorganizzato e frammentario, utilizzando «fogli semplici» e senza una struttura coerente. Questo approccio informale alla registrazione delle memorie contribuì alla perdita di alcune informazioni nel corso del tempo. Inoltre, anche la mancanza di una pratica sistematica di registrazione e organizzazione delle memorie rese difficile conservare e recuperare le informazioni nel lungo periodo. Ne è testimonianza la storia di Madre Ignazia Vanasco. In punto di morte, nel 1701, le consorelle di Madre Ignazia non erano al corrente dell'uso precedente di tenere traccia di queste memorie, indicando anzi una lacuna nella trasmissione delle tradizioni e delle pratiche del monastero attraverso le generazioni[55]. Di fatti, affermarono che non fu possibile «scrivere cose grandi, benché [suor Maria Ignazia] avesse osservato moltissime azioni singolari» e ciò era dovuto al fatto che si era «per qualche tempo tralasciato di tener memoria delle nostre sorelle defunte»[56].

Tuttavia, nonostante le difficoltà incontrate, le sorelle continuano a impegnarsi nel lavoro di scrittura della memoria e nel recupero delle informazioni perse. Tenere traccia di ciò che accadde nel monastero fu, pertanto, un impegno collettivo che si estese nel tempo. È chiaro, dunque, che analizzando queste scritture femminili occorre adottare una nozione di *larga autorialità* che tenga conto non solo dell'*humus* comunitario ma anche della possibilità della sua rielaborazione da parte del gruppo. Non deve dunque sorprendere la modalità di scrittura impersonale. Per la maggior parte le redattrici di libri monastici si ritenevano infatti le croniste ufficiali della loro comunità e si astenevano perciò dall'esprimere giudizi e commenti personali.

I necrologi possono essere definiti come una fonte seriale, simili ai libri di

[54] ACCGe, *Profili di alcune monache defunte,* 2 settembre 1701.

[55] *Ibid.*, «non sapevo nemmeno che si costumasse il farlo dalle nostre Madri più antiche, anzi, ero talmente ignara che non era mia cura scrivere, ma le passai senza riflettere e senza curarmene, onde confesso di essere pentita per non aver almeno notato qualche cosa di più degna di memoria della nostra Madre Maria Ignazia».

[56] *Ibid.*

famiglia, poiché presentano una struttura standard con leggere variazioni e riflettono un senso collettivo e corale di appartenenza familiare. Come i libri di famiglia, i necrologi delle monache cappuccine genovesi furono via via aggiornati, integrati, arricchiti di dati nel corso degli anni. Pertanto, possono essere considerati come testi aperti e personalizzabili[57].

L'analisi di diversi elementi suggerisce che nel corso dei secoli il necrologio in questione abbia subito un significativo cambiamento di destinazione e utilizzo. Un punto di cesura e cambiamento evidente emerge già dall'aspetto formale del manoscritto[58], prima ancora che si analizzino i contenuti stessi. Particolarmente significativo è, infatti, il passaggio dalla pagina bianca alla carta n. 38, che segna una trasformazione nella struttura narrativa. Precedentemente, il registro seguiva una forma più essenziale, con l'annotazione dell'anno di morte seguito dal nome della religiosa defunta e, solo talvolta, un breve accenno alla sua vita – specialmente se si trattava di figure di spicco come Maria Imperiale, fondatrice della comunità, o madre Maria Francesca Campo, la prima abbadessa deceduta. Tuttavia, a partire dalla carta n. 39, la struttura narrativa cambia radicalmente assumendo la forma di un vero e proprio racconto, corredato di titolo. Ad esempio, si può notare che la prima descrizione è intitolata *Vita et attioni di Suor Maria Felice Cadalgo. Da Levanto Conversa*, seguita poi dall'anno di morte (gennaio 1698) e dall'inizio del racconto della vita e delle virtù e dei dolori patiti dalla monaca. Inoltre, anche la lunghezza delle descrizioni varia, essendo sempre composte – nella seconda parte – da non meno di dieci fogli. E sembra, inoltre, esserci una consapevolezza comunitaria di questo cambio di direzione, poiché non è raro imbattersi in commenti del tipo «come è notato in questa seconda parte del Nostro Memoriale alla carta n…»[59].

Il cambiamento nella struttura e nella lunghezza delle annotazioni nel necrologio suggerisce un radicale mutamento nell'approccio alla registrazione delle vite delle monache defunte. Da una mera annotazione di dati essenziali si è passati a un racconto più dettagliato e approfondito delle loro vite e virtù. Il cambiamento formale riflette una trasformazione più ampia nell'utilizzo del necrologio all'interno della comunità monastica, indicando un maggiore interesse nel cele-

[57] T. Plebani, *Vite di donne nei libri di famiglia veneziani*, in «Mélanges de l'école française de Rome», 113-1, 2001, pp. 91-106.

[58] ACCGe, *Memorie delle cappuccine defunte (1571-1650)*, Ms., *Vita et attioni di Suor Maria Felice Cadalgo. Da Levanto Conversa,* c. 39.

[59] Ivi, Ms., *Di Suor Angela Paula Aviga Negrotta,* c. 110.

brare e preservare la memoria delle suore defunte, oltre che nell'incoraggiare la venerazione delle loro virtù e il culto delle loro figure.

Non è raro trovare riferimenti ai canoni e alle regole che dovevano essere rispettate all'interno delle mura claustrali. La presenza di questi riferimenti fornisce un'importante indicazione sui potenziali destinatari e lettori di questi testi. Sebbene i necrologi fossero principalmente destinati alla circolazione interna della comunità monastica – il ricordo delle regole fondamentali della vita monastica era sicuramente un modo per educare e istruire le religiose più giovani o meno esperte sulle regole e i principi fondamentali della vita monastica, contribuendo così alla formazione e all'orientamento delle nuove generazioni all'interno del convento – probabilmente erano pensati per arrivare anche all'esterno: che senso avrebbe ricordare le regole fondamentali della comunità in un testo previsto unicamente per una circolazione interna? Questo potrebbe avere diverse ragioni. In primo luogo, potrebbe essere un modo per mostrare la disciplina e la pietà della comunità monastica agli osservatori esterni, come il mondo laico o ecclesiastico circostante. Inoltre, potrebbe servire a promuovere la reputazione e la credibilità del monastero, dimostrando il suo impegno nel seguire le regole stabilite. In questo modo, i necrologi potrebbero essere visti non solo come registri commemorativi interni, ma anche come strumenti di comunicazione esterna, utilizzati per trasmettere i valori e gli ideali della comunità monastica.

Essere una comunità vuol dire anche condividere panorami culturali e scegliere delle figure di riferimento collettive. Ad esempio, nel XVIII secolo Maria Ignazia viene paragonata a Battistina Vernazza, canonica regolare lateranense morta sul finire del XVI secolo, «si per la familiarità di trattar con Dio, sì per la cognizione dello Stesso Dio»[60].

Un altro aspetto molto importante che emerge nell'analisi dei necrologi delle clarisse genovesi è la presenza di relazioni orizzontali tra le monache e di legami amicali. L'analisi di questi rapporti ci spinge a considerare il concetto di *comunità emotive,* così come lo ha elaborato Barbara Rosenwein. Nella sua teoria le emozioni sono considerate come esperienze socialmente costruite e condivise[61].

[60] ACCGe, *Profili di alcune monache defunte*, 2 settembre 1701.

[61] B.H. Rosenwein*, Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006. Della stessa Autrice si veda anche *Generations of feeling: A History of Emotions, 600-1700,* Cambridge, Cambridge University Press, 2015 (trad. it. *Generazione di sentimenti. Una storia delle emozioni. 600-1700*, Roma, Viella, 2016). Si veda anche *Emozioni e luoghi urbani. Dall'antichità a oggi*, a cura di E. Novi Chavarria - P. Martin, Roma, Viella, 2021.

Nel contesto dei necrologi, le emozioni condivise tra le consorelle, come il lutto per la perdita di una sorella o la gioia per i successi delle altre, possono essere viste come elementi che contribuiscono alla formazione di una *comunità emotiva*. Queste esperienze emotive comuni rafforzarono i legami di solidarietà creando una rete di supporto e comprensione reciproca all'interno del convento. È quanto accade nel gennaio del 1638 con la morte di suor Giovanna Maddalena Aviga, soprannominata Negrotta, poiché da piccola – orfana di padre – era stata educata da suo zio Giovanni Negrotto. A ritrovare il corpo senza vita di suor Giovanna fu suor Paola Aviga, sua sorella carnale. Chi ha tenuto traccia della memoria del momento ha contribuito a cristallizzare le emozioni che quella mattina sono dovute essere state in balia delle sorelle nel monastero e ha scritto «onde si può pensare il doloroso e tenero sentimento» che ha dovuto provare suor Paola, ma la verità è che impassibile «recitò il mattutino con voce alta» al punto tale che «tutte le sorelle rimasero stupite» poiché essere «tenevano l'animo atterrito dal doloroso sentimento di questo caso che non avevano ne voce ne fiato a sufficienza» per recitare i canti del mattino[62].

O ancora il caso di Maria Geronima Giorgi da Genova che aveva stretto molto legame con suor Francesca Giovanna Maggiola, la quale durante tutta la sua vita aveva sofferto di diversi patimenti. Le redattrici del necrologio descrivono Geronima come dotata di gran capacità di tranquillizzare e consolare gli animi e descrivono il suo legame con suor Francesca «a guisa di due carboni accesi, che vicini maggiormente si accendono»[63].

Anche suor Maria Isabella, al secolo Adeodata, ricordata per la sua capacità di consolare e saper stare vicino a chi ne avesse più bisogno, con le sorelle inferme, per esempio, era «tutta viscere di carità», non mancando loro nel tempo della malattia «d'ogni aiuto possibile»[64].

In ultima analisi la pratica della scrittura aiutava a rafforzare il senso stesso di comunità, ne celebrava i legami interni, lasciando trapelare un universo emozionale. Quest'ultimo era funzionale a sua volta a consolidare la percezione comunitaria e dunque, connotava la pratica della scrittura in senso comunitario.

[62] ACCGe, *Memoria delle Cappuccine defunte*, 1571-1650, il caso della morte di suor Giovanna Maddalena Aviga è riportato a c. 59 "*Vita e attioni di suor Giovanna Maddalena Aviga di Genova*" ma l'aneddoto viene ripreso anche alla c. 110, quando si tratta di tener traccia della memoria di suor Paola Aviga "*Vita e attioni di suor Paola Aviga*".

[63] ACCGe, *Profili di alcune monache defunte*, 22 luglio 1656.

[64] Ivi, 27 marzo 1697.

5. *Altre prospettive di lettura*

La lettura dei necrologi potrebbe essere condotta su molteplici piani, qui ne abbiamo osservati solo alcuni che andrebbero tuttavia ulteriormente approfonditi. Si è tralasciata, per esempio, una più profonda analisi linguistica della fonte che avrebbe dato la possibilità di ricostruire il vocabolario emotivo della comunità[65]. Il chiostro difatti si configura come uno spazio in cui i sentimenti hanno un preciso valore collettivo, oltre che individuale, e in questo spazio fisico possono essere condivisi, legittimati e accentuati. Si tratta di rintracciare quell'*emotional common sense*, ossia quella condivisione di esperienze affettive che sono caratterizzate da una proiezione esterna[66].

Nel monastero gli scritti non sembrano aver mai perso di vista la dimensione pubblica dello stesso istituto e crearono così un sapere che potesse circolare e mettere in relazione le mura della clausura, apparentemente segreganti, e la città. Come abbiamo visto, lo fecero attraverso modelli e racconti in grado di coinvolgere il più intimo sentire dell'esperienza religiosa e lo fecero anche attraverso la cura. Il monastero irradiava verso la città innanzitutto una cura spirituale. Le reliquie in questo senso furono un potente mezzo che l'istituto aveva per mantenere di fatto una posizione carismatica nel mondo laico. Lo studio di Gianna Pomata sui monasteri femminili bolognesi e la loro attività nel campo terapeutico cittadino ci apre una prospettiva che i necrologi sembrano accogliere[67]. La studiosa ha guardato ai contributi medico-assistenziali che le monache davano alla città, ma anche all'assistenza spirituale che esercitavano attraverso le reliquie. Sarebbe interessante verificare se anche del caso delle clarisse cappuccine di Genova le questuanti durante la raccolta delle elemosine portassero oggetti dai poteri taumaturgici, come acqua santa o altri manufatti sacri, giacché nei necrologi le reliquie sono diffusamente presenti. Guardiamo brevemente al caso di Ignazia

[65] Sulla scia di B.H. Rosenwein, *Emotional Communities*, cit., ma anche *Emozioni e luoghi urbani*, cit.

[66] Si veda T. Plebani, *Un secolo di sentimenti. Amori e conflitti generazionali nella Venezia del Settecento*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2012, pp. XXIV. Della stessa cfr. *L'energia della vita affettiva: una questione per la Storia,* in «Rivista Storica Italiana» 2, 2016, pp. 1-12.

[67] Pomata si concentra molto anche sul ruolo delle monache nelle cure mediche e nella medicina, G. Pomata, *Medicina delle monache: pratiche terapeutiche nei monasteri femminili di Bologna in età moderna,* in *I monasteri femminili come centri di cultura*, cit., pp. 331-364.

Vanasco, che pure non è isolato[68]. Ignazia, come Maria Geronima prima di lei, fu un anello di congiunzione importante tra il monastero e la città. Quando ricoprì l'ufficio di rotara «molti nomi illustri venivano a confidarsi con lei». Quando l'incarico fu assegnato ad altre monache, alla ruota ancora chiedevano di lei e Ignazia vi si recava «solo se richiesta da persone ragguardevoli», nonostante le indisposizioni fisiche che l'accompagnarono in tarda età «a tutti pareva di parlare con un angiolo». Ed a conferma di una così brillante personalità, il suo corpo rimase incorrotto dopo la morte. Numerose persone chiesero di poter toccare la salma con corone e rosari, altri chiesero pezzi della veste, ma essendo quest'ultima un bene comune del monastero, destinato a essere riutilizzato, la abbadessa diede loro delle immaginette sacre, anche «il Principe Centurione ne chiese una»[69]. Il monastero si pone dunque come un ponte dell'immortalità tra il chiostro e la città, dimostrando come la clausura non avesse inficiato sulla sua posizione nel mondo laico, ma l'avesse piuttosto connotata, dandovi un marchio identitario. Il collegamento con l'esterno passava anche attraverso un altro ponte: quello dell'aristocrazia cittadina. In questa sede è stata accennata ma non approfondita la presenza di numerose esponenti dell'aristocrazia genovese all'interno del monastero. La preoccupazione che alcune famiglie potessero avere un'influenza troppo ampia nell'istituto è ricorrente; ancora nel 1701 viene registrato nel *Memoriale* un provvedimento con il quale si stabiliva che non si potessero accogliere più di tre sorelle carnali per volta, per evitare che nella distribuzione degli uffici di rotara, maestra delle novizie, vicaria e abbadessa ci fossero due sorelle di sangue[70]. Il legame tra il patriziato cittadino è testimoniato anche dai riferimenti alle dona-

[68] ACCGe, *Profili di alcune monache defunte,* il caso di Ignazia è al 2 settembre 1701, ma vedi anche il caso di Chiara Francesca Merella, 3 maggio 1670. Si legge che alla sua morte vennero molte persone per vederla: padri cappuccini, signori cavalieri di Genova, tutti «facevano a gara a chi poteva più onorarla mettendo rosari sul corpo, o prendendo dei fiori che erano sul cataletto». Le consorelle usavano le sue cose, ad esempio una si mise sul capo un panno usato da Clara Francesca per curare un terribile malditesta, e funzionò.

[69] I Centurione appaiono nella storia genovese del XVI secolo non come famiglia, ma come Albergo dei nobili. In questo caso è possibile ipotizzare si trattasse del Doge di Genova, Federico de Franchi Toso, doge dal 1701 al 1702. I de Franchi si associarono all'Albergo nel 1528. Vedi A. Scorza*, Le famiglie nobili genovesi*, Trebaseleghe, Fratelli Frilli Editori, 2009, p. 150. Sull'Albergo Centurione si veda la voce Treccani *Centurione*, a cura di V.A. Vitale.

[70] ACCGe, [vecchia segnatura] busta 1, *Memoriale, Dell'origine del monastero delle Molto Reverende Madri Cappuccine di Genova, di quelli che si intromessero in aiutarle, e del luogo che presero,* p. VI.

zioni fatte al monastero[71]. In altre parole, andrebbe approfondito quel rapporto di interdipendenza tra il monastero e la città nell'elaborazione di un'identità. In questo senso, la costruzione – in vista di una fruizione – di storie agiografiche, la cura spirituale che passava per le reliquie, i miracoli e il legame con l'élite cittadine connotarono un quadro di pratiche e rappresentazioni della santità femminile che contribuì certamente all'arricchimento di un senso identitario cittadino, simbolico e politico[72].

I necrologi poi si prestano bene a una lettura di tipo squisitamente quantitativo: sui periodi di mortalità più alta, sulle cause dei decessi (cancro, resipola o erisipela, idropisia) e sui metodi di cura che venivano impiegati, come i salassi[73]. Inoltre, ci si apre uno spaccato sulla vita e le pratiche quotidiane del monastero, ma anche sulle gerarchie; è possibile intuire la rotazione interna dei compiti di infermiera e speziale. In entrambi i casi le figure principali erano scelte per le loro particolari abilità e venivano poi affiancate dalle altre monache che si alternavano nel tempo. Sappiamo, inoltre, che tutte le monache dopo l'ingresso si dovevano esercitare per alcune settimane a curare le inferme, «specie nei compiti più vili», oppure vengono date informazioni sulle pratiche di gestione delle sepolture[74].

[71] ACCGe, *Profili di alcune monache defunte,* 29 dicembre 1689. Si legge «Fu devotissima all'Immacolata concezione e del nostro Santo Padre, e in onore del medesimo i suoi parenti (vivendo ella e dopo ancora) hanno con divotissimo affetto distribuito copiose elemosine al monastero». Ma anche il caso riportato nel 1691, di Angela Maria Caterina, figlia del nobile Antonio Maria Vignolo e di Giulia Castagna (nipote di papa Castagna). Si legge che lei e la sua famiglia soggiornavano in un palazzo adiacente al monastero che poi fu acquisito dai patroni del monastero per estenderlo.

[72] Si vedano gli studi fatti ne *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel mezzogiorno moderno,* a cura di E. Novi Chavarria, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2023. Si veda A. Facchiano, *Monasteri femminili,* cit. In una prospettiva di comparazione anche *Il monastero femminile di Santa Croce alla Giudecca. Spazi, libri e immagini a Venezia tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Guidarelli - C. Ponchia - H.K. Szépe - F. Toniolo, Roma, Viella, 2023.

[73] La vita media delle monache era molto lunga, oltre i settant'anni, la mortalità è più alta nei mesi invernali (gennaio 25%, seguito da dicembre 13%, e febbraio 10%).

[74] ACCGe, *Profili di alcune monache defunte,* 3 maggio 1670. Il caso, interessante e ricco di riferimenti, merita di essere riportato: «Fu riposto il corpo in una cassa e in questa maniera si collocò nel cimitero ordinario, cosa fu questa certo insolita mentre sino al giorno d'oggi, dal principio del monastero sempre tutte le defunte sono andate sotto terra e dalla medesima coperta, atteso che erano poste in una fossa scavata, ma ciò non si fece per singolarizzarla (sebbene è stata molto singolare), ma così ha permesso il cielo mentre è stata chiamata a quelle beate magioni in tempo che già era stato risoluto per motivo e istanza dei signori nostri protettori e licenza del nostro arcivescovo Giovanni Battista Spinola (quale si trovava in Roma al tempo del-

Il tema della produzione artistica interna al monastero è stato a lungo centrale nella storiografia sui monasteri. Da questo punto di vista i necrologi delle clarisse cappuccine di Genova non costituiscono una fonte privilegiata, eppure, è opportuno segnalare alcuni, scarni riferimenti[75]. Vi erano monache con notevoli abilità manuali, che ornavano reliquie e immaginette[76], o capaci di scrivere canzonette o libretti. La considerazione per la produzione artistica non doveva essere sempre stata buona: Maria Coletta, alla cui morte il corpo rimase incorrotto, in odore di santità, scrisse delle canzonette che la abbadessa fece bruciare per timore che il demonio potesse tentarla con qualche forma di compiacimento; Chiara Maria Agnese Steneri scrisse un libretto, non sappiamo di che genere, ma probabilmente non doveva essere così edificante se pregò la consorella, autrice del suo necrologio, di bruciarlo e dopo la morte apparve in sogno a un'altra monaca dicendo che aveva ancora «qualche macchia da purgare»[77]. Naturalmente la situazione era diversa nei casi di scritture manifestatamente edificanti, come Maria Isabella Squarciafico e i suoi ricordi intorno al «viver perfetto» e gli altri scritti precedentemente menzionati.

la elezione di Clemente X) e del nostro Signor Vicario Generale di per fabbricare una sepoltura sotto il capitolo vicino alla Chiesa, questo non solo per godere dei suffragi dei Santissimi Sacrifici, ma per evitare l'inconveniente che quando muoiono più sorelle in poco tempo è necessario scoprirne qualcuna ancora in essere, come più volte seguito anche dopo molti anni per occasioni di scavare la fossa dove si riponga l'altra, e sebbene le madri hanno fatto molta resistenza con tutto ciò si sono poi rimesse con l'esempio di altri monasteri di cappuccine, e particolarmente quello di Roma con intenzione di riporla o trasferirla nella nuova sepoltura alla quale lo stesso giorno si diede principio e il giorno innanzi essendo entrati per detto effetto Monsignor Vicario Generale, un Signore nostro protettore con li addetti, tutti con singolare devozione lo veneraron […]». Per uno studio sulla vita quotidiana nei monasteri si veda *Fra le mura del chiostro. Microstorie e storie di vita quotidiana nei monasteri di clausura femminili (XV-XIX secc.)*, a cura di P. Pogliani - E. Rava, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2024.

[75] Si veda la prima parte del volume *I monasteri femminili come centri di cultura*, cit.; sulla committenza artistica femminile si veda S.F. Matthews - G. Zarri, *Premessa*, in «Quaderni Storici», 35, n. 104 (2), 2000, pp. 283-294, ma anche E. Novi Chavarria, *Il teatro* delle *e* per *le monache (Napoli, secolo XVIII)*, in «Italica Wratislaviensia», 10 (2), 2019, pp. 119-133.

[76] ACCGe, *Profili di alcune monache defunte,* 6 marzo 1662.

[77] Ivi*,* 24 novembre 1675 e 29 settembre 1704.

6. *Conclusioni*

I necrologi, al centro dell'analisi qui condotta, si presentano come una fonte storica di straordinaria ricchezza. I *profili di alcune monache defunte*, che si estendono dal XVI al XVIII secolo, offrono un affascinante quadro della vita monastica, della scrittura comunitaria e del ruolo cruciale delle religiose come custodi della memoria storica e spirituale della loro comunità. Questi documenti rilevano molto più che semplici registrazioni di decessi; ci conducono nel cuore pulsante di una vita comunitaria densa di significato e spiritualità.

L'analisi condotta in questa sede ha messo in luce diversi aspetti rilevanti; innanzitutto, è emerso come la scrittura nei monasteri fosse un'attività profondamente collettiva. Le monache non scrivevano come individui isolati, ma come membri di una comunità che si considerava cronista ufficiale della propria storia. La produzione scritta – che, oltre i necrologi, includeva soprattutto cronache, poesie, agiografie, autobiografie spirituali – era frutto di un lavoro condiviso. Un aspetto rilevante a cui si è scelto di guardare è l'analisi diacronica del modello di santità. Nel corso del tempo, l'ideale di santità rappresentato nei necrologi ha subito una trasformazione significativa. Nelle prime memorie, la santità era spesso descritta attraverso episodi di estasi, visioni e miracoli, mettendo in risalto la dimensione carismatica e straordinaria delle monache. Col passare del tempo il focus si è spostato verso una santità più quotidiana e pratica, enfatizzando le virtù come l'umiltà, l'obbedienza, la carità e la dedizione ai doveri monastici, mettendo in risalto una dimensione spirituale più intima. Questo cambiamento riflette un'evoluzione nella percezione della santità, che si è adattata alle esigenze spirituali e sociali del contesto esterno più ampio. L'evoluzione della fonte nel tempo è un altro aspetto significativo messo in luce. I necrologi, simili ai libri di famiglia, venivano costantemente aggiornati e arricchiti di nuovi dati. Da semplici annotazioni di dati essenziali, questi testi si trasformarono in racconti dettagliati delle vite delle monache, segnando un passaggio verso una forma più complessa e narrativa. Questo cambiamento riflette, da un lato, una crescente consapevolezza dell'importanza della memoria storica e della documentazione accurata delle esperienze spirituali e quotidiane delle monache, dall'altro una maggiore dimestichezza delle religiose con la scrittura.

In conclusione, lo studio dei necrologi del monastero delle clarisse cappuccine di Genova ci permette di apprezzare una ricca tradizione di scrittura comunitaria che va ben oltre la semplice registrazione degli eventi. Questi testi mostrano come le monache abbiano contribuito attivamente alla costruzione

della memoria storica e spirituale della loro comunità, creando e trasmettendo un patrimonio culturale che merita di essere ulteriormente studiato e valorizzato. Il materiale preso in esame, infatti, si apre a un ampio spettro di problematiche: dalle brevi proposte fin qui esposte emerge ancora una volta come il monastero fosse un centro di produzione culturale ma anche specchio di una cultura circolante. Al tempo stesso esso era agente attivo e testimone in una circolazione di saperi, pratiche e modelli, Immerso in una dimensione fisica e simbolica in cui i confini tra sfera religiosa, culturale, cittadina e, dunque, politica risultano essere piuttosto labili.

Illustrazioni

Fig. 1. Beata Maria Lorenza Longo, Icona scritta da sr. Agnese Pucci, Pala scultorea, Chiesa del monastero santa Maria in Gerusalemme, 2021.

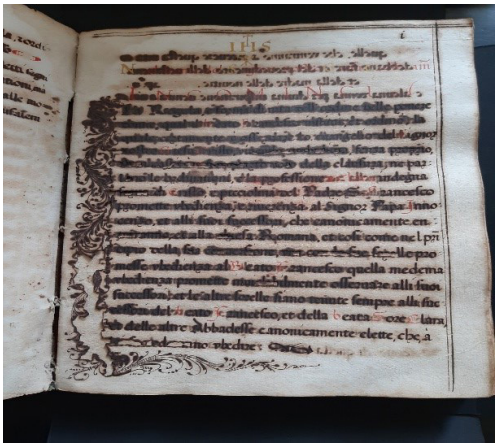


Fig. 2. Particolare, Codice cartaceo metà XVII sec.

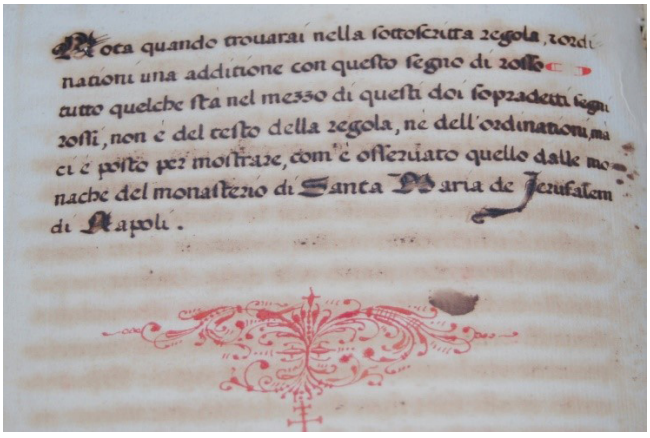


Fig. 3. Particolare, Codice cartaceo metà XVII sec.

Fig. 4. Prima Regola di Santa Chiara dal Firmamenta.

Fig. 5. Inizio delle Costituzioni dal Firmamenta.

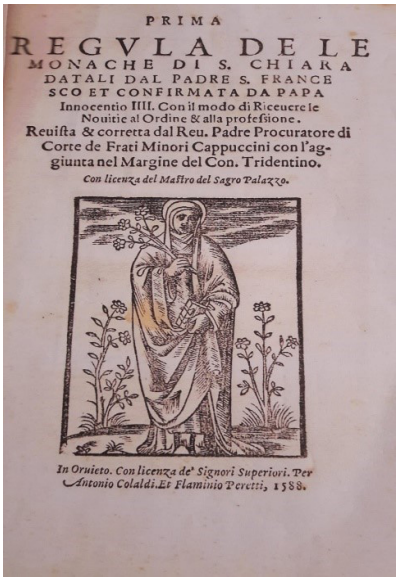


Fig. 6. Prima stampa della Regola a Roma (1576) nel 1588.

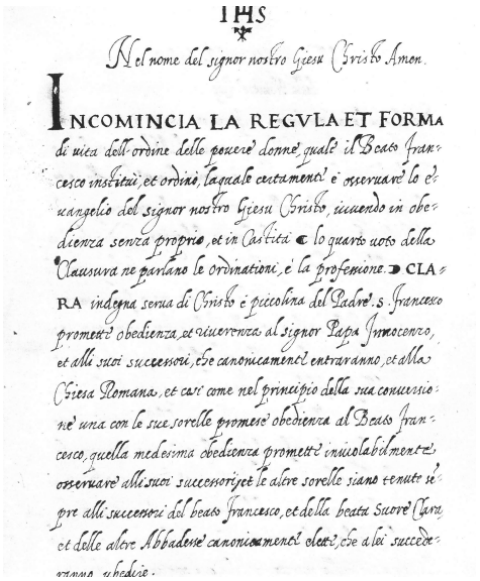
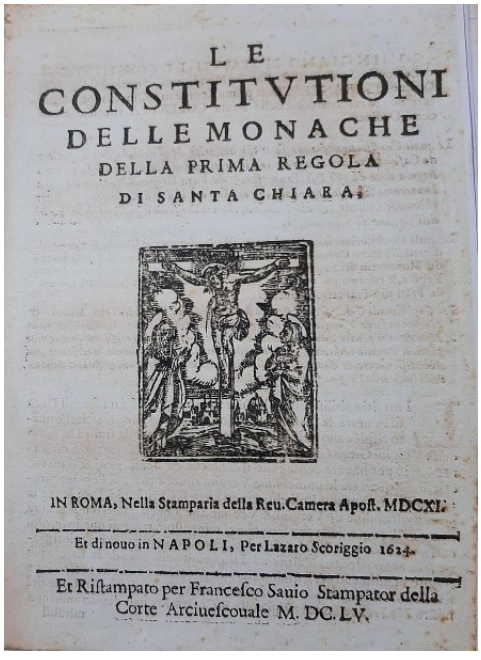


Fig. 7. Regola Monastero di Genova 1577.

REGLA
DE LA GLORIOSA SANTA
Clara, con las Constituciones de las Monjas Capuchinas del Santissimo Crucifixo de Roma, reconocidas, y reformadas por el Padre General de los Capuchinos.
Y CON LAS ADICIONES A LOS Estatutos de dicha Regla, sacadas de las que el Ilustrissimo Señor Don Alonso Coloma, Obispo de Barcelona dió á las Monjas Capuchinas de la misma Ciudad, en el principio de su Fundacion el año de 1603. Que despues la Santidad de Paulo V. de fel. rec. por Breve particular concedió á la Abadessa, y Monjas del Convento de Santa Clara de Valencia, en 22. de Agosto del año 1617. Que es la que hoy guardan las Monjas Capuchinas de Castilla.
Año 1647.
Impresso con Licencia en Madrid, por Luis Sanchez, y por su Original en Toledo, por Juan Ruiz de Pereda.

Fig. 8. Costituzioni di Barcellona 1599 in una pubblicazione del 1647.



LE
CONSTITVTIONI
DELLE MONACHE
DELLA PRIMA REGOLA
DI SANTA CHIARA.
IN ROMA, Nella Stamparia della Reu. Camera Apost. MDCXI.
Et di nouo in NAPOLI, Per Lazaro Scoriggio 1624.
Et Ristampato per Francesco Sauio Stampator della Corte Arciuescouale M. DC. LV.

Fig. 9. Costituzioni del Generale Castelferretti, cappuccino del 1610.

Fig. 10. Cagliari, chiesa della Madonna della Pietà delle monache cappuccine. Inizio del XVIII secolo.

Fig. 11. *Altare del Nazareno*, seconda metà del XVIII secolo, legno dorato. Cagliari, chiesa della Madonna della Pietà delle monache cappuccine.

Fig. 12. *Gesù Nazareno* o *Gesù del Riscatto*, seconda metà del XVIII secolo, olio su tela. Cagliari, chiesa della Madonna della Pietà delle monache cappuccine.

Fig. 13. *Nuestro Padre Jesús Nazareno* o *Cristo de Medinaceli*, terzo decennio del XVII secolo circa, statua in legno policromo vestita. Madrid, basílica de Jesús de Medinaceli.

Fig. 14. Marcos Orozco, *Jesús Nazareno*, 1685. Incisione a bulino.

Fig. 15. *Nazareno* o *Cristo del Riscatto*, 1685 circa, olio su tela. Roma, refettorio della chiesa di san Carlo alle Quattro Fontane.

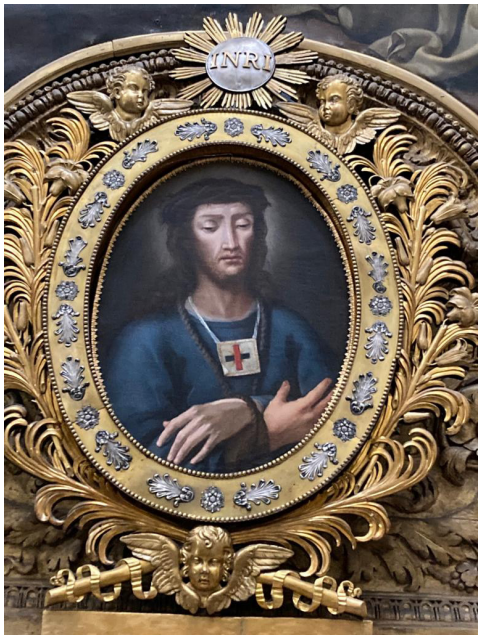


Fig. 16. *Nazareno* o *Cristo del Riscatto*, 1825 circa, olio su tela. Roma, chiesa di san Carlo alle Quattro Fontane, cappella di san Giovanni Battista della Concezione.

Fig. 17. *Gesù Nazareno*, inizio del XVIII secolo? Olio su tela. Napoli, monastero di Santa Maria in Gerusalemme o delle Trentatré.

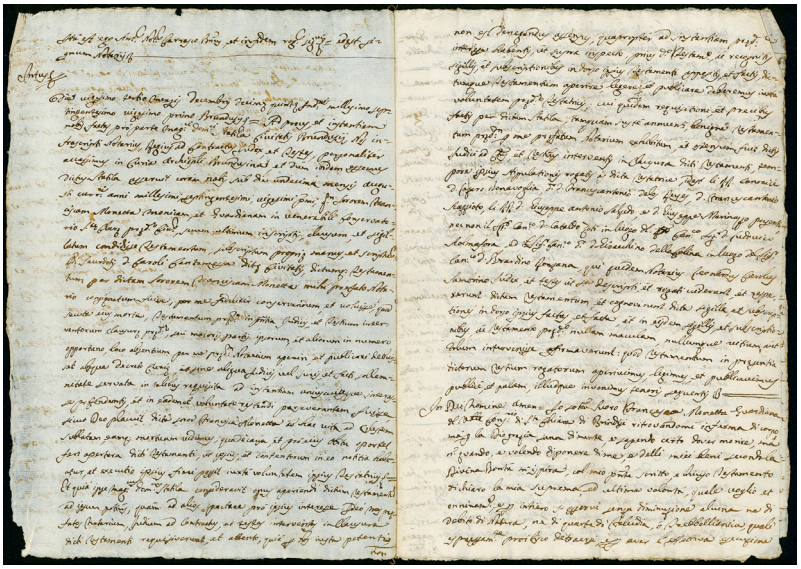


Fig. 18. Archivio Storico Diocesano di Brindisi, *Fondo Conservatorio di Santa Chiara*, b. 0/7, Testamento e codicillo di Suor Francesca Monetta di Brindisi, a. 1721.

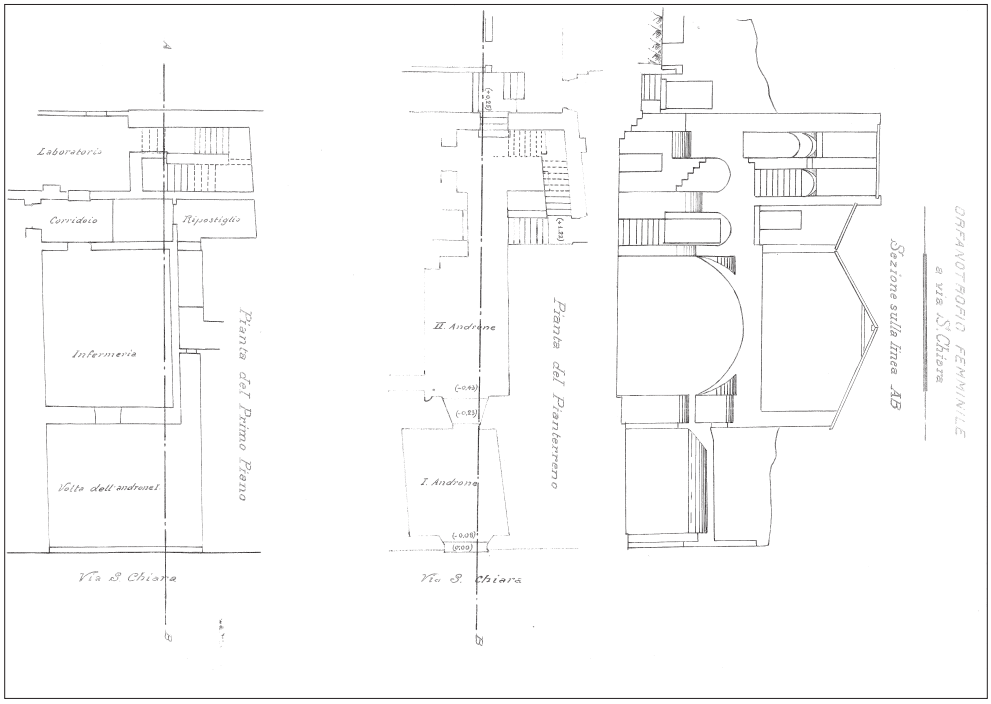
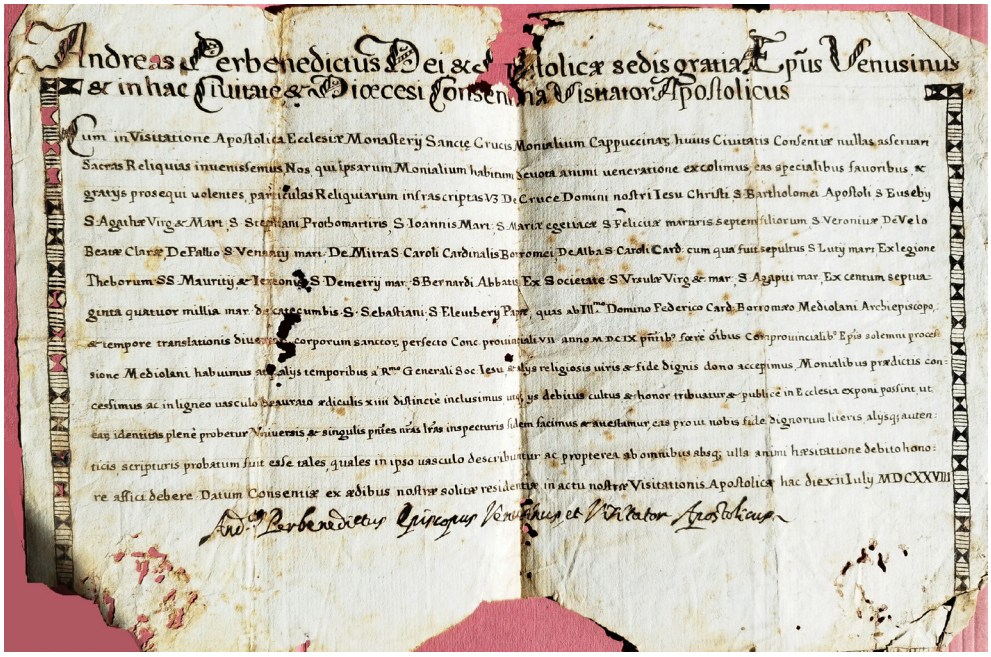


Fig. 19. Archivio Storico Diocesano di Brindisi, *Fondo Conservatorio di Santa Chiara*, b. 0/7, Pianta del Conservatorio di Santa Chiara, a. s.d.

Fig. 20. Al centro, l'antica sede del monastero delle Cappuccinelle, sulla Motta di Cosenza, a 320 metri sul livello del mare (foto: https://www.casedivinaprovvidenza.it/).



Andreas Perbenedictus Dei & Apostolicæ sedis gratiæ Epus Venusinus
& in hac Ciuitate & Diœcesi Consentina Visitator Apostolicus

Cum in Visitatione Apostolica Ecclesiæ Monasterij Sanctæ Crucis Monialium Cappuccinar. huius Ciuitatis Consentiæ nullas asseruari
Sacras Reliquias inuenissemus, Nos, qui ipsarum Monialium habitum Seuota animi ueneratione excolimus, eas specialibus fauoribus, &
gratijs prosequi uolentes, particulas Reliquiarum infrascriptas, Vz De Cruce Domini nostri Iesu Christi, S. Bartholomei Apostoli, S. Eusebij
S. Agathæ Virg. & Mart., S. Stephani Protomartiris, S. Ioannis Mart., S. Mariæ egetiacæ, S. Feliciæ martiris septem filiorum, S. Veronicæ, De Velo
Beatæ Claræ, De Pallio S. Venantij mart., De Mitra S. Caroli Cardinalis Borromei, De Alba S. Caroli Card. cum qua fuit sepultus, S. Lutij mart. Ex legione
Theborum SS. Maurity & Iereonij, S. Demetrij mar., S. Bernardi Abbatis, Ex Societate S. Vrsulæ Virg. & mar., S. Agapiti mar., Ex centum septua-
ginta quatuor millia mar. de catecumbis, S. Sebastiani, S. Eleutherij Papæ, quas ab Ill.mo Domino Federico Card. Borromæo Mediolani Archiepiscopo,
& tempore translationis diuersorum corporum sanctor. perfecto Conc. prouinciali VII anno MDCIX pntib. fœrè oibus Comprouincialib. Epis solemni proces-
sione Mediolani habuimus ac alijs temporibus a Rmo Generali Soc. Iesu, & alijs religiosis uiris & fide dignis dono accepimus, Monialibus prædictis con-
cessimus ac in ligneo uasculo beaurato ædiculis XIIII distinctè inclusimus, utq; ys debitus cultus & honor tribuatur, & publicè in Ecclesia exponi possint, ut
eas identitas plenè probetur Vniuersis, & singulis pntes nras lras inspecturis fidem facimus & auestamur, eas prout nobis fide dignorum literis, alijsq; auten-
ticis scripturis probatum fuit esse tales, quales in ipso uasculo describuntur ac propterea ab omnibus absq; ulla animi hæsitatione debito hono-
re affici debere. Datum Consentiæ ex ædibus nostræ solitæ residentiæ in actu nostræ Visitationis Apostolicæ hac die XII Iulij MDCXXVIII

And.s Perbenedictus Episcopus Venusinus et Visitator Apostolicus

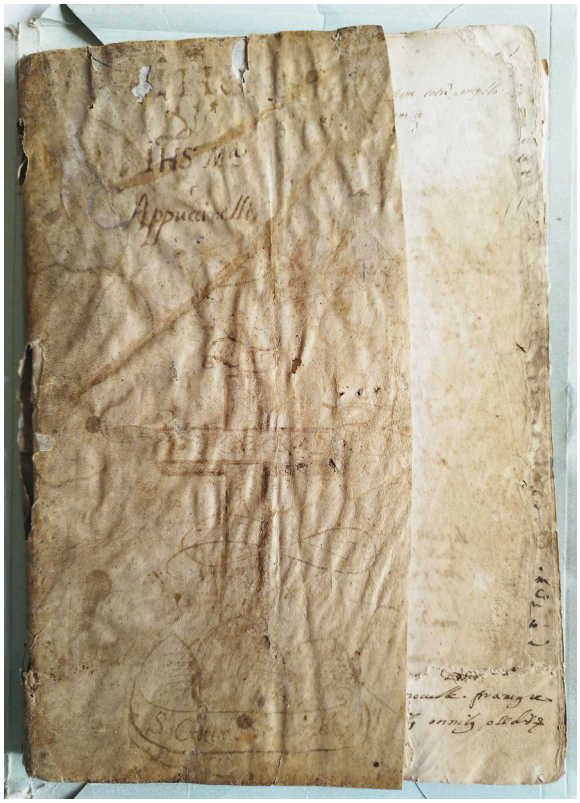


Fig. 21 (*sopra*). Bolla dell'Arcivescovo Andrea Pierbenedetto diretta alle monache Cappuccinelle in occasione della visita pastorale del presule al monastero, Cosenza, 12 luglio 1628, ASDCS, *Monasteri e Istituti Religiosi Femminili* (foto: V. Naymo).

Fig. 22 (*a sinistra*). Copertina in pergamena di un volume proveniente dall'Archivio delle Cappuccinelle, oggi presso l'Archivio Storico Diocesano di Cosenza (ASDCS) (foto: V. Naymo).

Biografie degli autori

Stefano Calonaci

Storico dell'Età moderna, lavora presso il Dipartimento di Studi Storici e dei Beni Cultuali dell'Università di Siena, dove insegna *Storia e attualità dell'Illuminismo* e *Storia moderna*. Si occupa di questioni di storia sociale con attenzione alla dimensione delle pratiche emotive, lette in rapporto all'ambiente e all'economia di antico regime. Tra i suoi lavori recenti: "*A case that for many circumstances deserves some memory of it." Fame and tale, love and death in the high society of a European city (Florence 1652),* in *Tales of Two Cities. Media Events in Early Modern Naples and Florence*, a cura di P. Palmieri, Roma, Viella, 2022, e *L'abbazia di Passignano tra economia e società: i monaci, la fattoria, il popolo*, in *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, III, *Crisi e trasformazioni (secoli XIV-XIX)*, a cura di Paolo Pirillo, Firenze, Olschki, 2024.

Sara Caredda

È docente di storia dell'arte moderna presso l'Università di Barcellona. La sua tesi di dottorato (2016) si è incentrata sulla committenza artistica dei vescovi e dei viceré spagnoli nella Sardegna del Seicento. Attualmente i suoi interessi di ricerca riguardano il mecenatismo e gli scambi artistici tra Italia e Spagna in età barocca e l'impatto delle devozioni postridentine sulle arti plastiche e la creazione di nuove iconografie, ambito in cui ha studiato in modo particolare il caso del francescano Salvatore da Horta, del mercedario san Serapio, della Madonna di Bonaria e dell'Immacolata Concezione.

Federica D'Augelli

È laureata in Scienze Storiche presso l'Università di Napoli "Federico II". È stata Junior Research Fellow per il progetto di ricerca "Euronews Project" coordinato dal prof. Brendan Dooley. Attualmente è dottoranda in *Patrimonio culturale: memorie, civiltà, transizioni* presso l'Università degli Studi del Molise; i suoi interessi di ricerca si incentrano sulla storia e sulla valorizzazione del territorio dell'Alto Molise nell'età moderna.

Nicola De Blasi

Nicola De Blasi è professore ordinario di Storia della lingua italiana nell'Università di Napoli "Federico II". Tra i suoi interessi figurano la storia dell'insegnamento dell'italiano, lo studio filologico e linguistico di testi letterari e non letterari, la storia e l'etimologia delle parole, la storia linguistica di Napoli, la storia degli italiani regionali. È accademico della Crusca. Con Francesco Montuori dirige la «Rivista del Dizionario Etimologico e Storico del napoletano (RiDESN)».

Katiuscia Di Rocco

Ha conseguito borse di studio ed assegni di ricerca in Storia moderna anche in collaborazione con l'École des hautes études en sciences sociales di Parigi. Consegue il dottorato di ricerca in Storia Moderna presso l'Università del Salento nel 2003 frequentando anche il corso di "Research Design Course" ESTER organizzato da European Graduate School of training in Economic and Sociale Historical Research. Dal 2003 anni dirige la Biblioteca Pubblica Arcivescovile "A. De Leo" di Brindisi la più antica biblioteca di Terra d'Otranto fondata nel 1798. Segue una serie di Progetti in collaborazione con diversi Enti ed Istituzioni del territorio tra i quali quello sulle *Scritture Femminili nel Salento secoli XV-XX*. Ha pubblicato una serie di saggi e recensioni su riviste e curato Mostre.

Isabel Enciso-Alonso Muñumer

Professoressa Associata di Storia Moderna all'Università Rey Juan Carlos e Segretaria Accademica del Dipartimento di Studi Storici e Sociali, Lingua Spagnola, Letteratura, Filosofia Morale e Didattiche Specifiche della stessa Università. É stata Professoressa Invitata nel *CNR* di Napoli, nella Scuola Normale Superiore di Catania e nell'Università del Molise. La sua ricerca si svolge sulla Napoli del Seicento, la cultura cortigiana, la nobiltà e il cerimoniale nell'Età Moderna. È autrice di una monografia e di numerosi capitoli di libri e articoli in riviste di impatto. È stata in sette Progetti di ricerca e sei di Innovazione Educativa. Direttrice di Corsi Estivi e di Convegni Internazionali e Direttrice del Seminario Permanente *L'Italia Spagnola* nell'Università Rey Juan Carlos.

Mario Gaglione

È laureato in giurisprudenza; socio della *Società napoletana di storia patria*, della *Società salernitana di storia patria* e della *Società internazionale di studi francescani*; dal 1995 conduce ricerche documentali, principalmente presso l'Archivio di Stato di Napoli, aventi ad oggetto: 1) Le origini del francescanesimo femminile a Napoli; 2) Sancia d'Aragona Maiorca, regina di Sicilia (Napoli); 3) I monasteri e le chiese fondate dai sovrani Angioini; 4) Le "colonie" amalfitane in Italia meridionale, Grecia e Albania. Ha pubblicato sette monografie ed oltre cinquanta saggi su riviste e on line (academia.edu).

Veronica Gallego Manzanares

Nel 2018 ho ottenuto un contratto di dottorato dal Ministerio de Economía y Competitividad (Spagna). A settembre 2023 ho discusso la mia tesi di dottorato, in cui ho presentato una nuova prospettiva sulla storia sociale delle città della Monarchia spagnola, mostrando come l'arrivo e l'insediamento delle famiglie provenienti dai territori di Castiglia e Aragona fossero determinanti nella creazione di legami con il contesto locale e nella stabilità del governo dei viceré. Nel mese di dicembre 2023 sono risultata vincitrice di un contratto post-dottorato conseguito presso il Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità dell'Università degli Studi di Padova, nell'ambito del quale sto conducendo ricerche sul lavoro degli uomini e delle donne nel sud dell'Italia in epoca preindustriale.

Vincenzo Lagioia

Insegna Storia, società e famiglia e Storia moderna presso l'Ateneo di Bologna. È membro della *SIEFAR* (Société Internationale pour l'Etude des Femmes de l'Ancien Régime) e del *SEIM* (gruppo de Estudios Interdisciplinarios de la Mujer de la Universidad de Malaga). I suoi inte-

ressi di ricerca riguardano la storia sociale e religiosa, di genere e della sessualità. Tra le sue pubblicazioni: *«La verità delle cose»: Margherita Luisa d'Orléans: donna e sovrana d'Ancien Régime* (Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2015); con Maria Pia Paoli e Rossella Rinaldi, *La fama delle donne. Pratiche femminili e società tra Medioevo ed Età moderna* (Roma, Viella, 2020); con Fernanda Alfieri, *Infamous Stains. Unbridled Masculine Sexualities in Early Modernity* (Roma, Viella, 2024).

suor Miryam Rosa Lupoli

È monaca cappuccina e abbadessa del monastero Santa Maria in Gerusalemme di Napoli. Laureata in lettere moderne è entrata in monastero nel 1990 e ha curato come vice postulatrice la causa di beatificazione della fondatrice Maria Lorenza Longo. È autrice della biografia storica: *Dal grido degli ultimi al silenzio di Dio. Biografia della beata Maria Lorenza Longo fondatrice dell'Ospedale degli Incurabili di Napoli e delle monache Cappuccine (ca. 1463-1539)* (Napoli, Colonnese Editore, 2021). Promotrice di due convegni internazionali *Maria Lorenza Longo. Una donna e tanti carismi*, Napoli 2021 e *Dalla città al chiostro. Le monache cappuccine tra Italia e Spagna. Fondazioni, Arti e devozioni (secc. XVI-XVIII),* Napoli 2023. È inoltre impegnata da anni nel recupero e nella riqualificazione di una parte dell'antico monastero napoletano espropriato per effetto delle leggi eversive del 1861. Collabora alla rivista "Donne Chiesa e Mondo" dell'Osservatore Romano.

Sara Manali

È ricercatrice in Archivistica presso l'Università degli Studi di Palermo. I suoi interessi di ricerca ruotano attualmente intorno agli archivi d'impresa e alle fonti orali dei movimenti politici e sociali. Si è occupata di archivi ecclesiastici di età moderna e segnatamente di quelli delle comunità arbëreshe di Sicilia. Ha pubblicato sul tema il volume *Il seminario greco-albanese di Palermo e la memoria documentaria delle comunità arbëreshe* (Palermo, Palermo University Press, 2021). Dalla fine del 2021 sta curando, per l'Università di Palermo, il progetto *Archivio digitale e valorizzazione dell'Heritage aziendale: la cantina Tasca d'Almerita*. È componente del comitato scientifico della rivista «JLIS.it», della segreteria di redazione della rivista Mediterranea – Ricerche storiche e dal 2019 è vicedirettrice dell'Archivio Storico dell'Eparchia di Piana degli Albanesi.

Maria Gabriella Mansi

Funzionario bibliotecario, per più di quarant'anni ha lavorato presso la Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III di Napoli dove è stata responsabile della Sezione Manoscritti e Rari. I suoi interessi sono stati sempre legati alla storia della città di Napoli, in particolare nei secoli XVI, XVII e XVIII, dal viceregno spagnolo al regno borbonico. In quest'ambito si inseriscono gli studi di storia del libro, dell'editoria napoletana dal Cinquecento al Settecento e degli apparati festivi nella città di Napoli. Sulla storia della Biblioteca Nazionale, delle sue raccolte, e dei suoi bibliotecari ha scritto numerosi saggi occupandosi anche delle vicende dei papiri ercolanesi nel corso del secolo XVIII.

Vincenzo Naymo

È nato e vive a Gioiosa Jonica (RC). Insegna Storia Moderna (M-STO/02) presso il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università degli Studi di Messina. RTDB di Storia Moderna, è titolare di Abilitazione Scientifica Nazionale (ASN) come professore di seconda

fascia nel settore scientifico disciplinare 11/A2, settore concorsuale M-STO/02. Dottore di Ricerca in "Storia dell'Europa Mediterranea, economia, società istituzioni" presso l'Ateneo messinese, è stato ripetutamente Assegnista di Ricerca e, dal 2010 al 2016, pure Componente del Collegio dei Docenti del Dottorato di Ricerca in Storia dell'Europa Mediterranea presso la stessa università. Si occupa prevalentemente di storia sociale e istituzionale del Regno di Napoli e dell'area mediterranea in età moderna, con una particolare attenzione per i secoli XVI e XVII. È autore di 14 monografie e di numerosi saggi su riviste scientifiche del settore, anche di fascia A.

Elisa Novi Chavarria

È Ordinario di Storia Moderna presso l'Università del Molise. Presso il medesimo Ateneo ricopre attualmente l'incarico di Coordinatrice del Dottorato in *Patrimonio Culturale: Memorie, Civiltà, Transizioni*. È nel Comitato Scientifico di numerose riviste e collane editoriali. I suoi interessi di studio e di ricerca vanno dalla storia sociale e socio-religiosa e la storia delle istituzioni nell'area della Monarchia ispanica nei primi secoli dell'età moderna, alla storia delle aristocrazie e della feudalità alla storia delle minoranze, come quella degli zingari. Il suo libro *Accogliere e curare. Ospedali e culture delle nazioni nella Monarchia ispanica* (Roma, Viella, 2020) è stato insignito del Premio "Giuseppe Galasso" 2020.

Iolanda Pentella

È laureata in Scienze Storiche all'Università di Napoli "Federico II". È stata Junior Research Fellow per il progetto di ricerca "Euronews Project" coordinato dal prof. Brendan Dooley. Attualmente è dottoranda in *Patrimoni storici e filosofici per una innovazione sostenibile* presso l'Università degli Studi di Bari. I suoi studi si focalizzano sulle pratiche di gestione della comunicazione in età moderna, con particolare attenzione al Regno di Napoli nel XVIII secolo.

Marina Perruca Gracia

Professoressa di Storia Moderna all'Università Rey Juan Carlos. Dottoressa di ricerca in Storia Moderna (Università di Bologna/Università Rey Juan Carlos). Laurea in Storia, Laurea in Scienze Politiche e Gestione Pubblica (Università Rey Juan Carlos) e Laurea Magistrale in Storia della Monarchia Ispanica (Università Complutense di Madrid). È stata *visiting researcher* al CNR di Napoli e presso l'Università di Bologna e professoressa invitata all'Università Roma Tre. Autrice di capitoli di libri e articoli internazionali.

Elena Riva

Elena Riva è professore ordinario di Storia moderna presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Ha scritto articoli e libri sull'aristocrazia nella prima età moderna. Negli ultimi anni si è concentrata sullo studio dei modelli cortigiani "femminili" in area asburgica e borbonica. Ha recentemente pubblicato *Il viaggio europeo dell'arciduca Ferdinando Asburgo Lorena governatore della Lombardia austriaca (1771-1796*), in *Cultura di corte nel secolo XVIII spagnolo e italiano: diplomazia, musica, letteratura e arte*, a cura di Niccolò Guasti e Anna Maria Rao (Napoli, Federico II University Press, 2023), pp. 31-48.

Mario Sanseverino

Ha conseguito il dottorato di ricerca in scienze storiche nel 2021 presso la Scuola Superiore di Studi Storici dell'Università degli Studi della Repubblica di San Marino, discutendo una

tesi sulla Congregazione de Propaganda Fide e le missioni apostoliche nel Nordafrica ottomano. Tra il 2022 e il 2023 è stato borsista presso l'Istituto Storico Italiano per l'età Moderna e Contemporanea nell'ambito del progetto *Il Mediterraneo e la sua storia in età moderna e contemporanea*. Attualmente è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo" nell'ambito del progetto *Sacred Fire: Inquisitions, Capital Punishment and Rites of Justice in Italy (13th-19th)*. I suoi interessi sono rivolti alla storia religiosa dell'età moderna con particolare attenzione all'area mediterranea. È autore di una monografia intitolata *Un pericoloso ministero. Confessare le monache nella Napoli della Controriforma (1563-1700)* e di diversi contributi in riviste accreditate e volumi collettivi.

Francesca Terraccia

Dopo la laurea in storia moderna presso l'Università degli Studi di Milano, si è specializzata all'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli. Ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Scienze Storiche all'Università Cattolica di Milano. Si occupa della realtà monastica femminile. Ha concentrato il suo interesse di studio sull'educazione femminile impartita presso le istituzioni di clausura della Diocesi di Milano e sull'argomento ha pubblicato una monografia edita da Viella dal titolo *In attesa di una scelta. Destini femminili ed educandati monastici nella Diocesi di Milano in età moderna*. Ha lavorato per 17 anni presso l'Archivio Storico della Diocesi di Milano.

Antonio Vertunni

Ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia Moderna presso Università di Granada in co-tutela con l'Università "La Sapienza" di Roma. Si è occupato della presenza della comunità spagnola a Roma in Età Moderna a partire dalle sue chiese e le sue confraternite. È stato borsista presso l'Istituto Italiano per gli Studi Storici negli anni accademici 2021-2022 e 2022-2023. Ha preso parte a diversi progetti di ricerca e ha pubblicato saggi e articoli in riviste italiane e spagnole. Attualmente è assegnista di ricerca presso l'Università del Molise nel progetto intitolato "Botanica e pratiche mediche nella Napoli di Età Moderna".

Indice dei nomi

a cura di Antonio Vertunni

Abreo, Francisca de, monaca, 89 e n, 90n, 99, 100 e n, 101n, 122-123, 125, 128, 130
Aglietti, Marcella, 11n
Agmani, Maria Colomba, 255n
Agnoletti, Ercole, 271n
Agnoletto, Attilio, 181n
Agrofoglio, Maria Marcella, 353n, 354
Agudi, Candida, 241, 242n
Aiello, Lucia, 11n, 243n
Ajerbo Eustachia d', 56
Ajerbo, Maria d', duchessa di Termoli, 48-49, 56
Ajofrin, Francisco de, frate, 71, 76n-77n, 80n
Alabrús, Rosa María, 71n, 137 e n, 138n, 144 e n
Alameda, Isabel de, 127
Alarcón, Arcángel de, 138
Alarcón, Juan de, 113
Albani, Francesco, 259
Albani, Veronica, monaca, 343
Albergati, Antonio, 254
Alberigo, Giuseppe, 23n, 150n, 152n, 244n
Albricci, Caterina, 245 e n
Alchieri, Valeria, 227n
Alciati, Francesco, cardinale, 225 e n
Aldama, Gabriel de, 101
Alesci, Carmela, 202
Alessandro VII (Fabio Chigi), papa, 157
Alessandro VIII (Pietro Vito Ottoboni), papa, 307
Alfani, Agata, 221
Alfonso il Magnanimo, re di Napoli, 327
Alongi, Salvatore, 251n
Altilia, Caterina da, v. Della Valle Caterina, 318n
Altomare, Laudomia, 318n
Álvarez Cortes, María, 121
Álvarez de Estrada, Luis, 127
Álvarez de Toledo, Alonso, 112
Ana de Austria, regina di Spagna, 115
Andreati, Apollonia, monaca, 341n
Andreocci, Luigi, 281
Andreotti, Davide, 329 e n
Andretta, Stefano, 11n, 14n, 152n
Angela da Foligno, santa, 48
Angeletti, Giovanna, 221
Ansidei, Cristina, cappuccina, 285
Antonimi, Maria Florida, 191n
Antonino, Chiara, 13n, 22 e n, 35, 37, 48n, 152n, 203n, 220n, 252n, 268n, 300n, 316n
Aponte, Maria, 56
Aprigliano, Agnese da, v. Bono Agnese
Aragón, Juana de, duchessa di Tagliacozzo, 74 e n
Aragón, Pascual de, cardinale, 118
Aragona Colonna, Giovanna d', 63-64, 152 e n, 154n, 222
Arara, Jerónima de, 127
Arcangeli, Letizia, 10n
Archetti, Gabriele, 339n
Arcos, sor Úrsula de los, 140, 145
Arenzana, Catalina Antonia de, monaca, 89n-90n, 92 e n, 93 e n, 95n, 118, 123, 125-126
Armand, Jamme, 271n
Armellini, Mariano, 148n
Arthur, Paul, 318n
Artiagas, Juana de, 124
Asburgo (d'), famiglia, 273
Ascargorta, Martin de, 311
Asinari, Gregorio, 224n
Aspe y Zúñiga, Ana María Gerónima de, 101 e n, 129
Aspe, Pedro de, 129
Astorch Isabel, monaca, 70 e n, 79-80, 82-83, 145
Astorch, Elisabet, monaca, 140

Astorch, María Ángela, monaca, 70, 71n, 140, 145
Ategi, Juan de, 129
Ategi, Margarita Lorenza, 129
Atienza López, Ángela, 9n, 72 e n, 140 e n, 299n-300n, 312 e n
Austria Fernando de, cardinale-infante, 93
Avalos, Ferrante d', marchese di Pescara, 50
Avellino, Andrea, 222
Avia, Juan de, 121
Avia, Maria Baptista de, monaca, 88 e n, 89n, 90 e n, 92n, 95n, 121-123, 125-126, 128
Aviga, Giovanna Maddalena, 370 e n
Aviga, Paola, 370 e n,
Avitabile, Maria, 56
Avogadri, Rosa, monaca, 346
Avogadro, famiglia, 357
Ayerbe, Eustaquia, 74 n
Ayerbe, Isabel de, duchessa di Termoli, 74n

Baccani, Dorotea, cappuccina, 293
Baciocchi, Gian Stefano, 366
Baciocchi, Tommaso, 354n
Baciotti, Antonio, 289n
Baciotti, Maria Caterina, cappuccina, 289
Baernstein, Prudence Renée, 10n
Baglioni, Carlo, 220 e n, 222 e n, 226n, 232n, 235n, 236 e n, 243 n,
Baglioni, Domenico, 221
Bagnasco, Girolamo, 215
Bagno, Guido di, marchese, 75
Banguer, Abraham, 127
Banguer, Dorotea Bárbara, monaca, 104n, 127
Baquedano, Juan de, 99, 129
Baquedano, Luisa Manuela, monaca, 99, 101n, 129
Baracuccia, Giovanna, 154
Baranda Leturio, Nieves, 72 e n, 80n, 137 e n, 140, 141n, 144 e n, 165n
Baratucci, Giovanna, 63-64
Barberini, Bonaventura, 260
Barberini, Francesco, cardinale, 284
Barcelona, Alfonsa Victoria de, 118
Barcelona, Paula de, monaca, 140
Barco, Giovanni Pietro, 238 e n
Bargagli, Maria Angela, 361
Bargellini, Alessandro, 249-250, 253 e n
Bargellini, famiglia, 256
Bargellini, Gaspare, 249-250
Barni, Cristiana, 268n
Baronio, Cesare, 157
Baros, Gerónimo de, 129
Barresi Branciforti, Eleonora, 204-205, 210
Bartoli, Gerolama de, 226, 235
Bartoli, Marco, 337n
Bartolomei Romagnoli, Alessandra, 13n, 356n,
Baruffi, Liana, 273n
Basarda, Martina, 142
Bascapè, Carlo, 229
Bascapè, Marco, 224n
Basile, Nino, 203
Basilei, Caterina, 227n
Bassi, Laura, 263 e n
Battaglini, Lorenzo, 57
Battilana, Marcantonio, 253n
Baumann, Ferdinand, 263n
Bazán y Benavides, Álvaro de, marchese di Santa Cruz, 77
Bazzani, Carlo, 332n
Beccadelli di Bologna, Antonina, 212n
Belardini, Manuela, 192n
Bell, Rudolph, 351n
Bellafiore, Giuseppe, 203 e n, 215n
Bellintani da Salò, Mattia, 54 e n, 55 e n
Belmonte, Alessandro, 156
Beltrami, Giulio Cesare, 253
Beltrami, Monica, 253n
Benedetto XIV (Prospero Lambertini), papa, 156
Benocci, Carla, 271n, 292n
Bentivoglio Pepoli, Giulia, 256
Benvenuti, Anna, 358n
Benzetti, Giulia, 341
Benzetti, Graziosa, 331, 333, 334 e n, 335, 337, 339-340, 341 e n, 342
Berengo, Marino, 350n
Berna, Giacomo Maria, 224 e n, 225
Bernardo da Andermatt, cappuccino, 32
Berò, Agostino, 249
Besana, Beatrice, 242 e n, 244 e n
Besozzi, Gian Pietro, 224n
Bevilacqua, Marco, 153n
Bianca, Concetta, 229n, 253n, 342n
Bianchetti, famiglia, 256
Bianchi, Angelo, 14n
Bianchini, Francesca, 361, 362n
Bianchini, Giovanni, 287n
Bianco, Giovanni Battista, 189n
Bilancetti, Giovan Francesco, arciprete, 289
Block, Wieslaw, 337n

Boasi, Chiara Battista, 358
Boccadamo, Giuliana, 14n, 49n, 50 e n, 51n-56n, 57 e n, 58 e n, 59n, 61n, 65n-66n, 70n, 270n, 316n
Boesch Gajano, Sofia, 188n, 233n
Boigas, Marta, monaca, 140
Boil, Margarita, monaca, 103, 131
Bollani, Domenico, 339
Bombini, famiglia, 323
Bonacina, Giovanni, 336n-337n
Bonatto de Viperis, Giovanni Francesco, 353
Boncompagni, Giacomo, cardinale, 260-262
Boncompagni, Girolamo, cardinale, 257-258, 260-261
Bonetti, Caterina, monaca, 341n
Bongiovanni, Vincenzo, 214
Bono, Agnese, 319n
Bono, Sebia de, 318n
Bonomolo, Marianna, 212n
Bonora, Elena, 339n
Boris, Francesca, 251n
Borja y Velasco Gaspar de, cardinale, 77
Bornstein, Daniel, 13n
Borrego, Esther, 9n
Børresen, Kari Elisabeth, 351n
Borromeo, Carlo, arcivescovo e santo, 16, 75 e n, 155 e n, 219, 222-223, 224 e n, 225 e n, 226 e n, 227-228, 231-232, 240 e n, 241 e n, 242 e n, 243, 247, 252, 276, 331, 333-334, 337-340
Borromeo, Elena, 231n, 235, 237
Borromeo, Federico, arcivescovo di Milano, 75n, 76, 230, 238n, 243n-244n, 245, 252
Borromeo, Giovanni Battista, 231 e n
Bosatra, Bruno Maria, 181n, 244n
Boscani, Lucia, 227n
Bossi, Giovanni Francesco, 226 e n, 235n
Bottereau, Georges, 263n
Bourbon del Monte, famiglia, 269, 273, 280
Bourbon di Sorbello, famiglia, 273
Boverio, Zaccaria, 63n
Bovio, Cesare, 192n
Bovio, Pietro, 190n
Boyle, Colette, 73
Brambilla, Elena, 11n, 361n
Brambilla, Giovanna, 227n
Brandi, Teresa, 182n
Brevaglieri, Sabina, 254n
Broggio, Paolo, 254n, 308n
Brozzi, Nicolò, canonico, 285
Bruna, Andrés de, 307
Bryant, David, 12n
Bufalini, abate, 285
Bufalini, famiglia, 273
Bustamante, María Catalina de, monaca, 88 e n, 89n, 90, 92, 93n, 95n, 97 e n, 101n-102n, 122-123, 125-126, 128, 132

Cabibbo, Sara, 14n
Cabrera, Mariana, 89n, 90, 122, 123
Cacciaguerra, Bonsignore, 226n, 235 e n
Cadalgo, Maria Felice, 368 e n,
Caetani, Antonio, arcivescovo di Capua, 80, 105
Cafaro, Polidoro, 64, 65
Caffiero, Marina, 11n, 153n, 233n
Cagnes, Pietro, 183n, 185n
Calatrava, Juan, 298n, 299
Calcaterra, Francesco, 279n, 281n
Calderón Roca, Belén, 307n
Calderón, Antonio, 102
Calderone, Antonina, 212n,
Caliente, Gabriella, 237
Califano, famiglia, 58
Calonaci, Stefano, 15, 17, 281n
Calpina, Giacomina, 343
Camaioni, Michele, 252n
Cámara Muñoz, Alicia, 81 e n
Camodeca, Carmela, 43n
Campanelli, Marcella, 14n, 53n, 66n, 362n
Campeggi, famiglia, 256
Campennì, Francesco, 323n
Campo, Hernando del, 303
Campo, Juan del, 102
Campo, Lucrecia del, 131
Campo, Maria Francesca, 368
Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier, 73n, 145n
Cannobio, Evangelista de, 28, 74n
Canori Mora, Elisabetta, 174, 178
Canosa, Romano, 151n, 181n
Cantucci, Filena, 221
Canzo, Pietro, 181n
Capece, Benedetta, 57
Caprara, famiglia, 256
Caprara, Francesco Carlo, 264
Capua, Andrea di, I duca di Termoli, 48
Caputo, Giovannella, 318n
Caracciolo, Antonio, 57
Caracciolo, Francesca, 47, 67 e n
Carafa, Antonio, nunzio apostolico, 77, 78

Carafa, Gian Pietro vedi Paolo IV, papa, 48 e n
Carafa, Maria, 48
Cárdenas, Catalina de, 118
Caredda, Sara, 15, 16
Careta, Lorenzo, 80
Cargnoni, Costanzo, 27 n, 61n, 71 e n, 336n, 342n
Caridi, Giuseppe, 325n
Carinola, Agnese da, 63, 64, 154
Cariñena, Bernardo de, 164, 167
Carlo d'Asburgo III, 165
Carlo di Borbone, re di Napoli e Sicilia, 205
Carlo Emanuele III di Savoia, re di Sardegna, 165
Carlo V, imperatore, 50, 51n, 52, 350n,
Carlucci, Saveria, 185
Carmignano, Arturo Maria da, 76n
Carmignano, Pacifica, 76n
Carmona Tamariz, Lorenzo de, 70 n
Carmona, Isabel Cándida de, monaca, 101, 131
Carmona, Juan Antonio Salvador, 175n
Carmona, Juan Manuel de, 101, 131
Carnelli, Cecilia, 227 n
Carnero, Micaela, 122
Carpegna, Gaspare di, 157, 259,
Carranza, Inés de, monaca, 89, 91 n, 97, 99 n, 100n, 101 n, 102 n, 122, 128, 130, 132,
Carranza, Pedro, 122,
Carraro, Flavio, cappuccino, 34
Carrera, Silvia, 329n
Carrillo de Toledo, Luis, marchese di Caracena, 117n
Casal, Guillermo de, 24, 29 e n, 105, 288n
Casini, Franca, cappuccina, 293
Cassano, Angela di, 322
Cassucci, Bernardino, 289n
Castagna, Giovan Battista, 274, 357n
Castagna, Giulia, 373n,
Castejón y Fonseca, Diego de, 99
Castejón, Ángela de, monaca, 93n, 98, 101n, 123, 126, 128
Castelferretti, Girolamo da, 29 e n, 31, 32, 34, 322,
Castelli Malvasia, Isabella, 2
Castilla, Joana de, 123, 138,
Castillo, Diego del, 129
Castillo, F. Andújar, 308n, 309n
Castillo, Juana Francisca del, monaca, 101 e n, 102, 129, 132
Castoldi, Marta, 227n
Castro, Juan Nicolau, 118n
Castro, Pedro de, 298, 303, 304 e n, 308n
Catania, Stefano, 57n
Caterina da Genova, santa (Caterina Fieschi Adorno), 48
Caterina da Siena, santa (Caterina Benincasa) 48, 361, 363
Catrani, famiglia, 273 e n,
Catrani, Giuseppe, 281
Cattaneo, Enrico, 181n
Cattaneo, Ermes, 223n, 228, 231n, 244n, 245, 246
Cavalca, Lucrezia, 264 e n
Cavalcanti, famiglia, 323
Cavallo, Sandra, 12n
Cavedone, Giacomo, 259
Celano, Carlo, 61 e n
Celentano, Chiara, 67
Cellara, Dorotea da, v. Mazzucca Porzia
Cellara, Margherita da, v. Altomare Laudomia
Cellara, Margherita da, v. Soda (de) Margherita, abbadessa
Centellas, Francisco, 96
Cerqueglini, Letizia, 280n
Cesareo, A. (poi Tecla da Cosenza), monaca, 318n
Cescherini, Horatio, 287n
Cestaro, Antonio, 316-17n
Cetera, Francesco, 325n
Ceva, Bonaventura, 24, 36
Cevoli, Florida, beata cappuccina, 276 e n
Chabod, Federico, 350n
Cherubini Scarafoni, Tommaso, 282
Chiacchella, Rita, 220n, 226n, 235n, 244n, 272, 274n
Chiara d'Assisi, santa, 221
Chigi, Alessandro 157
Chigi, Flavio, 157
Chittolini, Giorgio, 10n, 155n, 181n,
Ciaccio, Renata, 321n
Ciampolini, Cherubino, 288n
Cicala, Benedetto, 182n
Cicala, Teresa, 182n
Cicco, Giuseppe Gianluca, 251n
Cima, Melchionne, 67 e n
Ciniselli, Giulia, 227n
Cistellini, Antonio, 343n
Clemente da Napoli, 56 e n
Clemente VII (Giulio Zanobi di Giuliano de' Medici), papa, 51n, 74, 156

Clemente VIII (Ippolito Aldobrandini), papa, 76, 143, 183, 244, 304, 321n
Clemente X (Emilio Bonaventura Altieri), papa, 306, 374n
Clemente XI (Giovanni Francesco Albani), papa, 263
Clemente XII (Lorenzo Corsini), papa, 263
Clemente XIV (Giovanni Vincenzo Antonio Ganganelli), papa, 263n
Cobos, Ana de los, monaca, 91, 93n, 97n, 123, 126, 128
Cobos, María de los, monaca, 91n, 93, 97n, 99, 128, 130
Codebò, Alessandro, vescovo, 295
Cofani, Tecla, monaca, 341n
Colette Boyler di Corbie, santa, 73
Coletti, Vittorio, 40n
Coloma de Saa, Alonso, vescovo di Barcellona, 77, 105
Colombo, Emanuele, 279n
Colón de Larreátegui, Pedro, 308
Colonna Ascanio, duca di Tagliacozzo, 63, 64, 74n, 152n
Colonna, Bartolomea, 95, 127
Colonna, famiglia, 74, 80, 82,
Colonna, Marcantonio, 222
Colonna, Vittoria, duchessa di Medina di Rioseco, 80,
Colonna, Vittoria, marchesa di Pescara, 50, 51n, 74, 75
Comelli, Giovan Battista, 260n
Confalonieri, Cherubina, 243n, 244n
Conforto, Giovan Giacomo, 68
Conti Secco d'Aragona, Margherita, 343
Conti, famiglia, 273
Contreras, Ana, 127
Conventi, Ippolito, 253
Copones, Emerenciana, monaca, 79n, 83, 87, 90, 92 e n, 93, 94, 114, 116, 118, 121, 122, 125, 126, 128
Corbo, Anna Maria, 275n
Córdoba, María Inés de, 118
Corral, Catalina del, 131
Cosenza, Agata da, v. Pugliese Giovannella, 319n
Cosenza, Antonia da, Caputo Giovannella, 318n
Cosenza, Febronia da, v. Gullo Felicia, 318n
Cosenza, Lucia, v. Sabia Diana, 319n
Cosenza, Marta da, v. Sidonia
Cosenza, Orsola, v. Bono (de) Sebia
Cosenza, Petronilla da, v. Tosti Felicia, abbadessa
Cosimo III de' Medici, granduca di Toscana, 294
Costanzo, Giovanni Battista, arcivescovo, 322
Cotticelli, Francesco, 12n
Covella, Giordano, 319
Cozar, Catalina de, 123
Cremaschi, Lisa, 256n
Cremona, Cristina, 237
Creytens, Raymond, 150n
Criscuolo, Vincenzo, 51n, 52n, 54n, 55n, 57n, 58n, 59n, 60n, 62n, 63n
Crivellari, Beatrice, monaca, 270, 273 e n, 287 e n
Croce, Lucia, 227n
Crogi, Passitea, beata, 270, 291
Crotti, Giulia, monaca, 341n
Crudo, Gianluca, 336n
Cruz, Dorothea Bárbara de la, monaca, 95 e n, 96n, 127
Cunego, Domenico, 174n
Cunego, Luigi, 174
Cuozzo, Enrico, 318n
Cusani, Pompeo, 236
Cuteri, Francesco Antonio, 318
Cutti, Caterina Camilla (suor Maria Illuminata Anna Caterina), 264
Cybo, Eustachia da, 56
Czortek, Andrea, 268n

D'Afflitto Vittoria, 47, 55, 57, 59
D'Afflitto, Ippolita, 63
D'Afflitto, Maria, 47
D'Augelli, Federica, 349, 350n
D'Engenio, Cesare, 64, 68 e n
D'Errico, Gian Luca, 251n
D'Espes, Agnes, monaca,140
D'Estrada, Francesco, 186, 193n
Da Mareto, Felice, 28n, 71 e n, 220n, 252n, 266n, 270n, 320n, 322n,
Da Turri, Egidio, 221, 222
Dalla Torre, Giuseppe, 254n
Dalmau, Pedro, 70n
Danuscio, Antonio, 189n
Danzetta, Costanza, cappuccina, 285
Dávila y Guzmán Enrique, marchese di Povar, 77
De Angelis, Silvia, 10n

De Barnis, Giuseppe, 287n
De Benedictis, Angela, 250n, 251n
De Blasi, Nicola, 22 e n, 36 e n, 60 e n
De Ceglia, Francesco Paolo, 265n, 361n
De Ciocchis, Giovannangelo, 188
De Estrada, Catalina, 118
De Estrada, Francesco, 184 n, 187n, 188 e n
De Estrada, Luis Álvarez, 127
De Ferrari, Rolando, 353n, 354
De Figueroa, Bernardino, 76, 183
De Franchi Toso, Federico, (Doge di Genova), 372n
De Giorgio, Michela, 182n
De la Cerda Aragón, Juan Francisco, duca di Medinaceli, 171, 177
De la Peña, Luis, 169
De Lellis, Camillo, 64 e n, 355
De Leo, Annibale, 183n, 185n, 197, 226n, 378
De Leyva, Virginia, 181 e n
De los Ángeles, Pedro, frate, 170 e n
De Marchi, Dorotea, 245 e n
De Marco, Vittorio, 182n
De Pazzi, Maddalena, 358n, 360n
De Ponte, Giovan Francesco, marchese di Morcone, 57
De Rosa, Gabriele, 316n
De Rossi, Giovanbattista, 196
De Rubeis, Bernardino, 57
De Santis, Cristiana, 44n
De Stefano, Pietro, 47, 48n, 60 e n
De Suardis, Suardino, 57 e n
De Ughi, Eufrosina, 226 e n, 233, 234
De' Mazzoli, Marta, 334
De' Soavi, Graziosa, v. Benzetti Graziosa
De' Soavi, Pietro, 334
Degl'Afflitti, Ippolita, 154
Del Bono, Giuseppa, 212
Del Guerra, Maddalena, cappuccina, 293
Del Monte, Giulia, 62, 220, 269
Del Santissimo Sacramento, Eusebio, frate, 173
Del Tufo, Giambattista, 54 e n
Delille, Gerard, 182n
Della Corgna, Fulvio, 221, 222
Della Corgna, Ippolito, 221
Della Monaca, Andrea, 183n
Della Pina, Marco, 181n
Della Porta, Giacomo, 152
Della Valle, Caterina, 318n
Della Valle, Giovanni Battista, 53
Desideri, Girolamo, 264
Di Fonzio, Serafina, cappuccina, 268n
Di Marzo, Gioacchino, 203 e n
Di Negro, Maria, 353, 354
Di Rocco, Katiuscia, 15, 16
Díaz de Zárate, Juan, 127, 129
Díaz Moreno, Félix, 118n
Díaz, Cristóbal, 82
Díaz, Francisca, monaca, 89n, 90, 94n, 104n
Díaz, José Hernández, 169 e n, 171 e n
Díaz, Josepha Francisca, 101n, 123, 125
Díaz, Juan, 100
Diestrichstein y Cardona, Beatriz de, marchesa de Mondéjar, 143 e n
Dios, San Juan de, 307 e n, 313
Dolfin, Giovanni, 339, 340
Domínguez Ortiz, Antonio, 81n, 142n
Domínguez, Joaquín María, 263n
Donati, Amedeo, 250 e n, 257n, 265 e n
Donduzzi, Girolamo Lorenzo, 262
Dossetti, Giuseppe, 23n
Dovere, Ugo, 150n, 276n
Duranti, Maria 274n

Eckenstein, Lina, 350n
Egidio, Vittorio, 281
Eleosari, Laura, cappuccina, 286
Eleosari, Margherita, cappuccina, 285
Emanuele da Napoli, 55
Enciso-Alonso Muñumer, Isabel, 15, 16, 69
Enríques de Cabrera y Colonna, Juan Alfonso, Almirante di Castiglia, 80
Enríquez de Ribera, Juana, marchesa di Villafranca, 80
Escalona, María Francisca de, monaca, 83, 88, 90, 91, 104n, 121, 123,
Escalona, Victoria Josepha, monaca, 83, 87, 90 e n, 92, 93 e n, 95 e n, 96, 98, 99, 100, 101 e n, 102, 103, 114, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 130, 132, 133
Escobedo y Angulo, Francisca, 91, 123
Escudero, Úrsula, 95n
Espinosa y Medinilla, Leonor de, 90, 123
Espinosa, Isabel Joana, monaca, 123
Esposito, Anna, 13n
Espoz, María Manuela de, monaca, 97n, 98n, 99n, 101n, 127, 128, 130
Espoz, Martín de, 127,
Esteban, Francisca de, monaca, 89n, 94n, 104n,
Estrada, Catalina de, 118
Eugenio IV (Gabriele Condulmer), papa, 24

Evangelista da Cannobio, cappuccino, 28, 74n
Evangelisti, Silvia, 187n, 229n, 253n, 351n, 352n

Fabbri, Diomira, badessa cappuccina, 291
Fabbrini, Domenico, 290
Fábregas, Victoria, monaca, 82, 140, 145
Facchiano, Anna Maria, 355n, 373n
Facciardi, Timotei, 224n
Falanga, Agostino, 70n, 163n, 204n, 316n
Falces, Giovanni, 183
Falsanito, Teresa, 185
Fanetti, Rosa, cappuccina, 293
Fangarezzi, Gianfrancesco, 257
Fanti, Mario, 261n
Fappani, Antonio, 331n
Farella, Flaviano Domenico, 202, 203 e n, 208n, 209 e n
Farnese, Alessandro, 152 e n
Farnese, Elisabetta, 343
Farnese, famiglia, 74
Farnese, Ranuccio, duca di Parma, 75, 152n
Fattori, Maria Teresa, 261n
Federazione S. Chiara di Assisi, 25n
Federico II di Svevia, 318n, 377, 380
Felice da Mareto, cappuccino, 71, 252n
Ferdinando I de' Medici, granduca di Toscana, 270
Ferdinando il Cattolico, re di Aragona, di Napoli e di Sicilia, 50
Fernández de Porras, Gonzalo, 121
Fernández Moreno, Ángel Tomás, 70n, 301, 302n, 305 e n, 306 e n, 307n, 308, 309 e n, 310 e n, 311 e n
Fernández Navarrete, Pedro, 81 e n
Ferrara, Rosa, 212n
Ferrari, Agata, monaca, 176
Ferrari, Angela, 45n
Ferrari, Barbara, 227n
Ferretti, Annibale, arcivescovo, 322
Fieschi, Lorenzo, cardinale, 354
Figueroa, Arcángela María de, monaca, 97 e n, 127
Figueroa, Bernardino, 76, 183
Figueroa, Jerónima de, 97, 127
Filippo III, re di Spagna, 76, 78, 111, 112, 113, 114, 135, 141, 143n
Filippo V, 308, 311, 343, 141n
Fiorani, Luigi, 11n
Fiore, Angela, 12n
Fitalia, principessa di, v. Settimo, Maria Felice, 211
Floridi, Santi, 275
Fogueres, Joan, 70n
Folena, Gianfranco, 40n
Fons, Juan Pablo, 70 e n, 79 e n, 136 e n, 138, 142, 146
Formaliari, Girolamo, 260, 262
Fornari, Giulia, 196n
Fornasari, Francesca, 227n
Francesco d'Assisi, santo, 25, 28 e n, 29 e n, 30n, 31n, 32, 33, 34, 37, 47, 50, 51n, 54n, 55, 59, 64, 148, 155, 165, 183, 204, 214, 228, 235, 238, 239, 243n, 302
Franci, Petronilla, monaca, 341n
Franzese, Pietro, eremita, 287 e n
Frassanito, Francesca, 196n
Frosio, Maria Luisa, 333n
Fucci, famiglia, 273
Fuccioli, Giovan Battista, 275
Fuccioli, Giovanni Antonio, 274, 275, 276, 282, 283, 284, 285, 287n, 288, 271 e n
Fuccioli, Scipione, 282
Fuente, Jerónimo de la, 100
Fuente, Leonor de la, monaca, 100, 101n, 129
Fusar Bassini, Franco, 342n
Fuschella, Laura, 57
Fuschella, Vittoria, 57

Gabuzio, Gio. Antonio, 225n
Gaetani, Camilo, nunzio apostolico, 76
Gaetano da Thiene, santo, 48 e n, 49 e n, 50, 53, 222,
Gaglione, Mario, 15, 21, 22n, 24, 36n, 39, 60n
Galagni, Simone, 294
Galasso, Giuseppe, 14n, 362n, 380
Galindo, Beatriz, 112
Gallego Manzanares, Verónica, 15, 16
Gallone, Brigida, 190n
Gallucci, Anastasia, 323
Gambara, Elena, monaca, 341n
Gandolfi, Marco Giacinto, vescovo di Noli, 354
Garay, María de, 84
Garbellotti, Marina, 188n
García Cárcel, Ricardo, 71n, 137n
García de Barrientos, Catalina, 95n
García de los Cobos, Antón, 123
García de Reina, Joan, 95n
García Penero, Miguel, 102
García Valverde, María Luisa, 70n, 75n, 298n, 299n, 300n, 301n, 302n, 303n, 304n, 305n

Gardi, Andrea, 250n
Garin, Eugenio, 350n
Garofalo, famiglia, 323
Garofalo, Laudomia, 318n
Gasperini, Rosalia, 266
Gattola, Luigi, 67n
Genovesi, Vincenzo, 215
Ghilardi, Anna, cappuccina, 293 e n
Ghilardi, famiglia, 293
Giaconelli, Pietro, 191n
Giampieri, Francesco, 290 e n
Giannarelli, Elena, 358n
Giannini, Massimo Carlo, 154n
Giannotti, Michele, 290 e n
Giménez Cortes, Simón, 89
Giménez de Solís, Luisa, 129
Giner, Francisco, 79n
Ginnassi Domenico, nunzio apostolico, 75, 76, 304
Gioannetti, Andrea, 261 e n
Giordano, Silvano, 271n
Giorgi, Maria Geronima, 358, 359, 370
Girolamo da Casteferretti, cappuccino, 29 e n, 31, 32, 34, 77, 105, 322,
Girolamo da Sorbo, 56 e n, 65n
Gironella, Queralt, monaca, 140
Gisolfo, Orazio, 68
Giuliani, Veronica, santa cappuccina, 7, 31n, 260, 268n, 269n, 271, 274n, 275n, 276 e n, 280, 286
Giulio III (Giovanni Maria Ciocchi del Monte), papa, 62, 220, 269
Giunti, Assunta, cappuccina, 293
Giuseppe Antonio da Persiceto, cappuccino, 31 e n
Giustini, famiglia, 273
Gobober, Sebastían de, 92
Gómez de Espinosa, Joan, 123, 125, 126
Gómez de Molina, Francisca, 121
Gómez de Sanabria, Salvador, 102, 103n, 133
Gómez Porsciero, Ana, monaca, 90
Gómez, Brígida, 127
Gómez, Buenaventura, 133
Gómez, Magdalena, 122
Gómez, María, 127
Gonzaga, Eleonora di Guastalla, 294
Gonzaga, Giulia, 50
Gonzáles de Villegas, Martín, 102
González Dávila, Gil, 72, 77 e n, 78n, 112 e n, 115n
González de la Paz, María, 124
González de Mendoza, Pedro, 298, 305
González de Mixanzas, Francisco, 131
González, Ana Buenaventura, monaca, 101, 131
González, Beatriz, monaca, 95 e n, 100, 102, 118, 125, 128, 132, 133
González, Francisco, 95 e n
González, Gonzalo, 127
González, Laurencia, monaca, 97 e n
González, Lorenza Estefanía, monaca, 101n, 127
González, María, 95n
González, Petronila, monaca, 101, 131
Good, Jack, 182n
Goracci, Bernardo, 289n
Govoni, Silvia Maria (poi Maria Rosalia Costante), monaca, 262, 263n, 264 e n
Granafei, Giovanni, 190
Graziosi, Elisabetta, 12n, 233n, 240n, 263, 264n, 366 e n
Greco, Gaetano, 186n, 261n, 350n
Greco, Giuseppa, 212n
Gregorio XII (Angelo Correr), papa, 28
Gregorio XIII (Giacomo Boncompagni), papa, 62, 63, 64, 151, 152, 154, 227
Gregorio XV (Alessandro Ludovisi), papa, 156, 254
Grillo, Marc'Antonio, 341
Groppi, Angela, 14n
Gualandi, Anna (poi Maria Candida Radegonda), monaca, 263 e n
Gualandi, Elisabetta (poi Maria Ermenegilda Gaetana), monaca, 263 e n
Guarini, Giambattista, 193
Guarnieri, Cammillo, 291
Guccia, Rosalia, 212
Guelfi, Giuseppe, 290 e n
Guercio, Silvestro, 202 e n, 203, 208n, 213 e n
Guerra, Apollonia, 318n
Guerrero, Pedro, 303
Guerrieri, Vito, 197n
Guerrini, Maria Teresa, 251n
Guglielmo da Casale, frate, 24, 29 e n, 288n
Guicciardini, Francesco, 272n
Guidarelli, Gianmario, 373n
Guidicini, Giuseppe, 250n
Guimerà, Cecilia, monaca, 140
Gullo, Felicia, 318n
Gutiérrez de Bonilla, Leonardo, 81-82
Gutiérrez de Figueroa, Margarita, 86, 87
Gutiérrez de Montenegro, Juan, 129

Gutiérrez de Montenegro, María Bernarda Isidora, monaca, 99 e n, 129
Gutiérrez de Sarabia, Gonzalo, 88n, 122
Gutiérrez Inés, sor, 88 e n, 97, 98n, 122, 128
Gutiérrez, Francisca Theresa, monaca, 95n, 101n
Gutiérrez, Pedro, 127
Guzmán, Diego de, cappellano del Re, 78
Guzmán, Gaspar de, conte-duca di Olivares, 115n
Guzmán, Juan de, 95n
Guzmán, María Gregoria de, monaca, 95n, 118, 125, 126

Henneberg, Josephine von, 152n, 153n
Hercolani, famiglia, 256
Herrera y Toledo, Antonio, 98
Herreros, Isabel, 99, 129
Hispano, Clara, monaca, 140
Hoz, Ginés de la, 102
Hufton, Olwen, 180n
Hurtado de Mendoza, Luis, IV marchese de Mondéjar, 143

Ibáñez, Petronila, 118
Imberciadori, Francesca, cappuccina, 293
Imperiale, Marco Leo, 318
Imperiale, Melchiorre, 353
Innocenzo III (Lotario di Segni), papa,
Innocenzo IV (Sinibaldo Fieschi), papa, 23, 35, 60, 228
Innocenzo VIII (Giovanni Battista Cybo), papa, 156
Innocenzo XI, 306
Intrieri, Luigi, 7, 317n
Iriarte Lázaro, cappuccino, 27n, 28n, 30n, 33n, 71 e n, 73 e n, 75n, 77 e n, 105n, 115 e n, 117 e n, 118n, 119n, 145n, 163n, 269n, 312n
Isabel Clara Eugenia de Austria, 142 e n
Isabel de Borbón, regina di Spagna, 93
Isidoro da Milano, 336n
Isolani, famiglia, 256

Jacobson Schutte, Anne, 342n, 344, 253
Jiménez, Catalina, 124
Joannou, Perikles, 23n, 150n
Jornet, Francisca, monaca, 140
Jovene, Giovanni Bernardino, 65n
Juana de Austria, infanta di Spagna, 112
Juana de la Cruz, 365
Juana I de Castilla, 138

Kendrick, Robert, 12n
Klapisch-Zuber, Christiane, 182n

La Duca, Rosario, 203 e n, 209, 210, 212
La Piana, Agata, 193n
Ladrón de Guevara, Ana, 82, 83, 84, 85, 86
Lagioia, Vincenzo, 15, 16, 249, 251n
Lagunilla, Clara Isabel de, 118
Lana, Drusilla, 341
Lancisi, Annibale, 290
Landi, Fiorello, 188 e n
Lando, Catalina Manuel de, 112
Landriani, Angelica, 227n, 242n
Landriani, Barbara, 227n
Lante, Ippolito, cardinale, 284
Lara, Catalina de, monaca, 77, 78, 79, 83, 87, 89, 91n, 93, 104n, 105, 114, 121, 145
Lattuada, Angela, 227
Laurenti, Camillo, cardinale, 31
Lavenia, Vincenzo, 251n, 252n
Lazzaretti, Brigida, cappuccina, 293
Le Goff, Jacques, 350n
Leanza, Maria Carmela, 190
Lega, Giovanni Domenico, 53
Leonardi, Claudio, 23n, 150n, 343n, 352n
Leone di Caserta, 55
Leoni, Bruno, 153n
Lercari, Andrea, 353n
Liardo, Francesco, 55
Librini, Caterina, 212n
Ligasies, María Ana de, 118
Ligniani, Giovanni Andrea, 281
Limbania, Maria Aurelia, 354n, 366
Lindmayr, Anna Maria, 364n
Lipinsky, Angelo, 153n
Lipp, Charles, 255n
Lippi, Annibale, 152 e n
Lippomani, Pietro, 336
Lirosi, Alessia, 10n, 148n, 156n, 157n, 158n, 159n, 229n, 233n, 352n, 357n, 366n
Llorente de Borja, Pedro, 121
Loda, Alessandro, 335n
Lombardi, Ferruccio, 153n
Lombardo, Angelica, 268n
Lombezzi, Ranieri, 289
Lonarda, Agnese, 64
Longo, Maria Lorenza, beata, 9, 13 e n, 15, 22 e n, 23n, 27, 30, 33, 34, 35 e n, 36n, 37, 47, 48

e n, 49n, 50 e n, 51 e n, 52 e n, 53 e n, 54 e n, 55 e n, 56 e n, 57 e n, 58 e n, 59 e n, 60 e n, 61n, 62n, 63n, 65 e n, 66n, 70n, 74 e n, 152 e n, 163 e n, 176, 203 e n, 204n, 219, 220 e n, 222 e n, 225, 247, 252 e n, 268 e n, 269 e n, 270 e n, 300 e n, 316 e n, 333 e n, 354, 379
López de Montalbán, Dionisio, 122
López Picher, Mercedes, 73
López, Anastasia, monaca, 94n, 98n, 101n, 125, 128
López, Antonio, 94n
López, Beatriz, 95n
López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis, 297n, 298 e n, 299n, 308n
Lorena, Cristina di, granduchessa di Toscana, 75, 270, 287
Lorenzo de Brindisi, santo, 76 e n, 77 e n, 80n, 183
Losada, José Manuel, 9
Loyola, Ignacio de, 136, 138
Lucena, Isabel de, monaca, 90n, 91n, 123
Lucena, María Luisa de, monaca, 104n
Ludovica da Napoli, 57, 65n
Ludovisi, Ludovico, 157, 254 e n
Luongo, Gennaro, 14n
Lupo, Alfonso, 252n
Lupoli, Rosa, badessa, 15, 21, 23n, 35, 36 e n, 37, 38n, 50n, 51n, 52n, 53n, 54 e n, 55n, 58n, 59n, 60n, 62n, 63n, 65n, 176n, 203n, 222n, 268n, 269n, 270n, 300n, 316n, 333n
Luzenberg, Alda de, 70

Macciucca, Vargas, 188, 189n, 190n
Maddalena, Andrea, 184
Madrid, Juana Francisca de, 119,
Maestri, Francesca (poi Maria Leonora Chiara Diodata Stella Giuditta), monaca, 264 e n
Maggiola, Francesca Giovanna, 370
Maggiolino, monsignor, 230 e n
Maggiolo, famiglia, 357n
Magi, famiglia, 273
Magi, Magio, 281
Magli, Elisabetta da, v. Roberto (de) Giovanna, 318n
Magnani, famiglia, 261
Magnani, Laura, cappuccina, 293
Magnati, Vincenzo, 52 e n, 54n, 65n
Malena, Adelisa, 14n, 229n
Malipiero, Federico, 63n
Mallea, Luisa de, 82, 84, 85, 86, 87
Mallerini, Prospero, 174n
Malvezzi Magnani, Costanza, 263
Malvezzi, Vincenzo, 260, 262
Manali, Sara, 15, 16, 199, 214n
Mancusa, Maria Rosalia, monaca, 165n, 365
Manrique de Aragón, Blanca, marchesa di Astorga, 83
Manrique de Lara, Luisa, duchessa di Maqueda, 78, 83
Manrique, Isabel de, marchesa de Montesclaros, 143
Mansi, Maria Gabriella, 15, 16, 47
Mantegna, Teresa, 212n
Mantini, Silvia, 274n
Marazzi Isabella, monaca, 343
Marchetti, Elisabetta, 9
Mareto, Felice da, 28, 71 e n, 220n, 252n, 266n, 270n, 320n, 322n
Margarita de Austria, regina di Spagna, 76, 78, 83, 113, 115, 135, 141-143, 146
Margherita d'Austria, 135
María Cándida, monaca, 119
Maria Cecilia da Milano, monaca, 355, 361
Maria Costanza, monaca, 354
Maria Cristina di Borbone, reggente e regina di Spagna, 193n
Maria de' Medici, regina di Francia, 292
Maria Giacinta, monaca, 359
María Inés, monaca, 97n, 101n, 103n, 119, 128, 130, 132, 133
Maria Isabella di Borbone, 193n
Maria Isabella, monaca, 370
María Manuela, monaca, 88 e n
María Teresa, monaca, 119, 133
María Verónica, monaca, 119
Mariani, Celso, 250 e n, 252-253 e n, 256n, 257 e n, 258n, 259n, 260n, 265 e n, 266n
Mariano Francesca, monaca, 341n
Marini, Angiolo, 289
Marini, Francesca Maria, cappuccina, 289
Marini, Isabella, 290 e n
Marini, suor Francesca, cappuccina, 291
Marinoni, Giovanni, beato, 48, 49
Mariotti, Maria, 316n
Maroni Lumbroso, Matizia, 148n
Marsili, famiglia, 273, 282
Martelli, Matteo, 271n
Marti, Mario, 193n
Martin, Philippe, 251n, 369n
Martinengo da Barco, Leopardo III, 343

Martinengo, Maria Maddalena, 331, 332 e n, 342 e n, 343 e n, 344 e n, 345 e n, 346, 347
Martines, Caterina, 183
Martínez de Velasco, Miguel, 97, 127
Martínez Montañés, Juan, 169
Martínez, María, 100, 129
Martini, Antonio, 148n
Martini, Francesco, 259
Martirano, Bernardino, 50
Maruffo, Pietro, 53
Marzi, Chiara da, v. Garofalo Laudomia, 318n
Mascareñas, Leonor, 112,
Masini, Paolo, 250n
Massi, Crescienziano, ecclesiastico, 281
Mastroianni, Fiorenzo, 56n, 316n
Mastromatteo, Alessandro, 337n
Mata, Alfonsa Victoria de, monaca, 131
Mata, Pablo de, 131
Matha, Victoria Alfonsa, 104n, 133
Mattei, Mario, 182n
Matteini, famiglia, 293
Matteini, Giuseppe, ecclesiastico, 294
Matteini, Vittoria, cappuccina, 293 e n
Matteo da Fiesole, 222
Matter, E. Ann, 363n, 244n
Mattesilani, Babilonia, 249
Mattesilani, famiglia, 256
Matthews-Greco, Sara, 12n, 351n, 374n
Maturana, Buenaventura de, monaca, 88 e n, 90n, 91, 92n, 93, 95n, 97, 98n, 118, 122, 123, 125, 126, 128
Maturana, Juan de, 88
Maturana, Mariana de, monaca, 94n, 113, 122
Mavilla, Francesca, 272n
Mazzetti, Cecilia, monaca, 341n
Mazzetti, Margherita, cappuccina, 293
Mazzone, Umberto, 251n
Mazzucca, Porzia, 318n
Meazza, Francesco, 336
Medici (de'), famiglia, 74, 273, 292, 294
Medici (de'), Francesco, principe, 294
Medina, Antonia de, 127
Medina, Antonia Inés de, monaca, 97 e n, 101n, 127
Medioli, Francesca, 181n, 182n, 206n
Medrano, Francisca Josepha, monaca, 103, 131
Medrano, Francisco de, 131
Melchiorre da Benisa, cappuccino, 32
Melles, Mosè, 190n
Meloni, Chiara, monaca, 341
Mena, Luis de, 121
Mena, María Manuela de, monaca, 104n
Méndez de Salvatierra, Juan, 302 e n
Mendieta, Juan de, 91, 93
Mendoza, Isabel de, 129,
Mendoza, Magdalena de, 88
Mendoza, María Francisca Antonia de, monaca, 99 e n, 129
Mendoza, Philipa Isabel de, monaca, 90, 93n, 100 e n, 101n, 102n, 123, 126, 128,130, 132
Menozzi, Marina, 148
Meraviglia, Veronica, 237
Mercati, Stefano di Francesco, 290
Mercato Saraceno, Giacomo da, 340-341
Merella, Chiara Francesca, 362n, 372n
Merlo, Maria Rosalia, monaca, 165n
Mesa, Juan de, 169, 171
Metastasio, 196n
Miani, Girolamo, san, 336 e n
Miccoli, Giovanni, 10n, 155n, 181n
Michelini, Luigi, 281
Michieli, Pietro Maria, 223
Miele, Michele, 276
Migliorati, Cherubina, 290
Migliorati, Rosa, 290
Migliorucci, proposto di Città di Castello, 285
Mimin, Giovan Battista, 355
Miota Romero, Pedro Melchor de, 309
Mixanzas, María Buenaventura de, 101 e n, 118, 131
Modica, Marilena, 14n, 352n
Molero, Francisco, 91, 123
Molero, Úrsula, monaca, 90, 91n, 93 e n, 97n, 98, 101n, 102n, 123, 126, 128, 130, 132
Molignani, Maria Cristina, monaca, 176
Monciatti, Cecilia, cappuccina, 293
Monciatti, Franca, cappuccina, 293
Monciatti, Maria Teresa, cappuccina, 293
Moncof, María, 127
Moneta, Alessandro, 242
Moneta, Ludovico, 229, 235, 241 e n
Monetta, Francesca, 185
Mongitore, Antonino, 203 e n, 205n
Monsia, famiglia, 357n
Monson, Craig A., 12n, 351n
Montalbán, Margarita de, monaca, 88n, 91n, 104n, 122
Montanari, Daniele, 339n, 342n
Montañana, Maria Bernarda, monaca, 175, 177
Monte San Giuliano, Angelico da, 202, 204, 205n

Montefiore, Girolamo da, 154
Montenegro, Albina, 193 e n, 194n, 195n,
Montesano, Marina, 251n
Monticone, Alberto, 319n
Monza, Caterina, 227n
Morales, Francisca de, 129
Moreno, Eugenia María, monaca, 103, 131
Moreno, Juan, 131
Moreno, Juana, 101, 131
Mori Bourbon di Petrella, Cecilia, 280n
Morillo, Rosalia, 212n
Moroni, Gaetano, 147, 148n, 206n, 271n, 275
Morosini, Gian Francesco, 340
Morroi [Monroy], Anna Maria, 212n
Moscoso y Sandoval Baltasar de, cardinale, arcivescovo di Toledo, 102, 103n, 133
Muñoz, Francisco, 127
Muñoz, Gertrudis, monaca, 96 e n, 98n, 100 e n, 101n, 102, 127, 128, 130
Muñoz, Sigismondo, 56, 57
Muñoz, Sueriada Juliana, 87
Murillo, Bartolomé Esteban, 170 e n
Musi, Aurelio, 195n
Muto, Giovanni, 11n, 268n
Muzi, Giovanni, vescovo, 271n, 274n, 275n, 285n, 286, 294n
Muzzarelli, Maria Giuseppina, 264n

Nannoni, Felice, cappuccina, 291
Napoleone Bonaparte, 265
Narni Mancinelli, Domenico, arcivescovo, 329
Naymo, Vincenzo, 15, 16, 17, 315, 319n, 320n, 325n, 326n, 327n
Negrotto, Giovanni, 370
Niccoli, Ottavia, 188
Niccolò V (Tommaso Parentucelli), papa, 327
Nico Ottaviani, Maria Grazia, 264n
Nicolau Castro, Juan, 118n
Nigro, Zenobia, 322
Nitti, Maria, cappuccina, 293
Nomi, Silvio, 287 e n
Noriega Laura, Jacinta de, monaca, 101, 129
Noriega, Antonio de, 306
Notarbartolo, Marianna, 212n
Novi Chavarria, Elisa, 9, 11n, 14n, 57n, 142n, 185n, 188n, 229n, 251n, 253n, 255n, 265n, 268n, 269n, 270n, 277n, 301n, 317n, 321n, 333n, 350n, 352n, 356n, 358 e n, 369n, 373n, 374n
Núñez de Guzmán, Ramiro, duca di Medina de las Torres, 115 e n
Núñez, Catalina, 112

Ocampo, Francisco de, 169 e n
Ochino, Bernardino, 50, 58n
Ochoa, Isabel de, 91, 124
Oggioni, Caterina, 227n
Oliva, Isabel Josepha de, monaca, 97n, 100 e n, 101n, 127
Oliveto, Girolamo de, 317
Omodei, Paolo Maria, 224n
O'Neill, Charles E., 263n
Oneto di Sperlinga, duchessa, 211
Oneto Gravina, Melchiorra, 212n
Oneto, Giambattista, 205
Oppizzoni, Carlo, 266 e n
Orozco, Marcos, 172 e n, 174
Orsini, Eleonora, duchessa, 291
Orsini, Giovanna, contessa d'Altavilla, 62
Ortiz, Luisa, 124
Ortiz, sor María (dama della marchesa de Montesclaros), 140, 143
Osorio de Toledo, Pedro, marchese di Villafranca, 76
Osorio, Bernardina, 129
Osorio, Gerónima, 127
Osorio, Juana Cecilia, monaca, 96 e n, 98n, 99, 100n, 101n, 102n, 127, 128, 130, 132
Ottani, Simonetta, 355n

Pacheco y Chacón, Pedro, marchese di Castro Forte, 117n
Padre Berna, 224 e n, 225
Pagani, Fabrizio, 149n, 223n, 229n
Pagano, Valerio, 48, 49 e n, 57 e n, 61n, 62n
Paladini, padre Alfredo, cappuccino, 268n
Palamone, Francesco, 58n
Palazzi, Elena, 343
Paleotti, Gabriele, 226n, 252 e n, 253n
Palermo, Gaspare, 203 e n, 204n, 205n, 208n, 210n
Pallavicino, Cipriano, 353
Palmieri, Andrea Matteo, 51n, 52 e n
Palmieri, Pasquale, 14n, 377
Palminteri, Carlo, 205 e n, 207 e n, 214
Palumbo, Giuseppe, 190n, 356n, 362n
Pancino, Claudia, 251n
Pansters, Krijn, 256n
Pantaleo, Carmagnola, 354
Pantaloni, Maddalena, cappuccina, 293 e n
Pantoja, Isabel, 129
Paolo d'Arezzo, 222

Paolo III (Alessandro Farnese), papa, 34, 35 e n, 38n, 51n, 52, 54, 58n, 220, 252
Paolo IV (Gian Pietro Carafa), papa, 47, 59, 222
Paolo V (Camillo Borghese), papa, 29 e n, 271 e n, 275 e n,
Papia, Bartolomeo, 334n
Pappalardo, Salvatore, 208
Parenti, Pellegrino, 260
Parisi, Cesare, 66
Parma, Caterina, 227n
Pascale, Tranquilla, 63, 64
Pastore, Alessandro, 188n
Paterno, Monica da, v. Sacco Cornelia, 318
Patrignano, Fantino, 317
Patrizi, Patrizio, 148, 150
Paz, Victoria Seraphina de la, monaca, 92, 95n, 118, 124, 126
Pazos y Santiesteban, Francisca de, monaca, 129
Pazos y Santiesteban, Juan, 99, 129
Pedrazo, Mateo de, 89n, 122
Pedrocchi, Anna Maria, 148n
Peláez del Rosal, Manuel, 70n, 118n, 299n
Pelaja, Margherita, 363 e n
Pellizzari, Francesco, 184n
Pentella, Iolanda, 15, 16, 349, 350n
Pepe, Cola Andrea, 67n
Pepoli, Cesare, 256
Pepoli, famiglia, 256
Peralta, Luisa Francisca de, monaca, 114, 118, 121, 122, 123, 125, 126
Peralta, Vicente de, 71n
Perasso, Nicolò, 353n
Peregrini, Marina de, 245 e n
Perellós y Rocafull, Enrique, 79n
Pérez de Valdivia, Diego, 139, 142
Perigli, Giovanna, 221
Perruca, Marina, 15, 16, 69
Perugino, Andrea, 67
Petraroli, Maria Concetta, 190n
Piacenza, Giulia, 227n
Piane, Barbara da, v. Giordano Covella, 319n
Piantanida, Eufemia, 244 e n
Piantanida, Margherita, 223, 227n
Piantanida, Marta, 149n, 223 e n, 224 e n, 225n, 226n, 227, 228, 229, 247
Piantanida, Paola, 224n, 227
Piccinelli, Cristofano, 288
Piccinelli, Marco, 288
Piccinelli, Maria, cappuccina, 288
Piccinni, Francesco Antonio, 182n
Pichi, Francesco Saverio, 290 e n
Pichi, Giovan Felice, 291
Pichi, Niccolò, arciprete, 290 e n
Pierbenedetto Andrea, arcivescovo, 321n, 324 e n
Pieri, Domenico, 292
Pignaflores, Angelo, 183
Pignatelli, Giuseppe, 276n
Pignatti, Costanza, monaca, 341n
Pili, Giovanni da Fano, 336
Pilo, Anna, 212n
Pinamonti, Giovan Battista, 180n
Pino, Marina, 203 e n, 210 e n, 212 e n
Pinós, Magdalena de, monaca, 140, 145
Pio II (Enea Silvio Piccolomini), papa, 24, 60
Pio IV (Giovanni Angelo Medici), papa, 74n, 226n
Pio V (Michele Ghislieri), papa, 62, 151 e n, 274
Pio XI (Ambrogio Damiano Achille Ratti), papa, 31
Pio, Rodolfo, 58 e n
Pirillo, Paolo, 272n, 278n, 377
Piscopo, Giovanni Iacopo, 66
Pisoni, Carlo Alessandro, 149n, 223n
Placanica, Augusto, 327n
Planes, Caterina de, 139
Planeta, Diego, 197
Plebani, Tiziana, 13n, 233n, 352n, 365n, 368n, 371n
Pobladaura, Melchor de, 71n
Poccianti, cancelliere, 292
Pogliani, Paola, 374n
Poli, Giuseppe, 11n, 190n
Poli, Marco, 260n
Polizzi, Serafín de, frate, 77, 78
Polizzotto, Lorenzo, 278, 281n
Pomata, Gianna, 12n, 229n, 233n, 255n, 335n, 350n, 365n, 371 e n,
Pomponi, Massimo, 275n
Poncet, Olivier, 271n
Ponchia, Chiara, 373n
Ponsano, José Francisco, 102
Porras, María Isabel de, monaca, 88 e n, 121, 123
Porto Ortolano, Isabella, 202, 204, 205
Pozzi, Giovanni, 343n, 351, 352n
Prandi, Michele, 44n
Prat, Ángela Serafina, monaca, 16, 29, 70, 71n, 76, 77, 78, 105, 135, 136 e n, 137 e n, 138n, 139 e n, 140, 142 e n, 143 e n, 144, 145 e n, 304

Prat, Matías, 136
Prodi, Paolo, 23n, 150n, 251n, 252n, 352n
Prosperi, Adriano, 11n, 191 e n, 226n, 251n
Pugliese, Giovannella, 319n
Pugnetti, Gerardo Maurizio, 343n, 345n
Puig, Sebastián, 70n
Puigcerdà, Albina, monaca, 140
Pussé, Agostino, 68

Quaranta, Elena, 12
Quaranta, Giovanni Andrea, 66
Quaranta, Giovanni, 66, 67
Quattromani, famiglia, 323
Quintana, Jerónimo de la, 72, 81 e n, 114n, 115n
Quintanilla, Clara Josepha, monaca, 95n, 118, 126
Quintanilla, Philipa Isabel de, monaca, 93n
Quintano y Villasante, Alonso de, 122

Raccagna, Cesare, vescovo, 285
Radke, Gary M., 12
Ragusa, Antonio, 190n
Raimondi, Agnese, monaca, 341n
Raimondi, Maddalena, 212n
Ramírez de Monzón, Martín, 124
Ramírez, Beatriz, contessa di Castellar, 113, 114
Ramírez, María Josepha, monaca, 128
Ramo, Maria, 204
Ranieri, Ruggero, 280n
Rava, Eleonora, 233n, 374n
Reale, Bernardina, 56
Reardon, Colleen, 12
Regis, Gianfrancesco, santo, 262, 263 e n, 264
Regoletti, Domenico, 334
Regoletti, Giacomo Pietro, 334
Reina, María Andrea de, monaca, 94, 95n, 97n, 101n, 102n, 125, 128, 132
Riari, famiglia, 261
Ribera, Clara Isabel de, monaca, 101n, 104n, 130, 133
Ríos y Guzmán, Alonso Bernardo de los, 305
Ríos, Alonso de los, 306, 307
Ríos, Lucía de, 121
Riva, Elena, 15, 16, 331
Rivera, Clara de, monaca, 97n, 102 e n, 127, 132, 133
Rivera, Juan de, 127
Rivero de Abreo, Blas, 122
Roberto, Giovanna de, 318
Roberto, Puggioni, 12n
Robiani, Cornelia, 227n
Rocciolo, Domenico, 150n
Rodríguez de Castejón, Andrés, 123
Rodríguez Guijarro, Francisco, 124
Rodríguez, Ángela Isabel, monaca, 91 e n, 103n, 123, 132
Rodríguez, Lucía, 131
Roest, Bert, 256
Rois y Mendoza, Francisco, 306 e n
Rojas y Sandoval, Bernardo, arcivescovo di Toledo, 85, 87, 114
Rojas y Sandoval, Cristóbal de, duca di Uceda, 113
Romaniello, Matthew P., 255n
Romano, Rosa Lucia, 323n
Romero, Francisca, 113
Roncalli, Parolini Francesco, 343, 346
Rosa, Mario, 254n, 261n, 317n, 350n,
Rosell, Verónica, monaca, 140, 145
Rosenwein, Barbara H., 369 e n, 371n
Rosini, Giuliana, 275 e n
Rossa, Felisa, monaca, 95 e n, 100, 101n, 127, 128, 130, 132
Rossa, Juan María, 95, 127
Rovirola, Rafael, vescovo di Barcellona, 145
Ruiz de San Cebrián, Juan, 96, 97
Ruocco, Bernardina, 56
Rusconi, Roberto, 13n
Russo, Carla, 269n, 316n, 350n
Russo, Geronimo, 53

Saavedra, María de, 94n, 125
Sabatini, Francesco, 40 e n, 41n, 43n
Sabia, Diana, 319n
Sacco, Cornelia, 318n
Sacco, Lucio, 64
Sáez Pontino, Juan, 97
Salafia, Alfredo, 209 e n
Salas, Juana de, 127
Salato, Nicola, 269n
Sales, Francesco di, 347
Salgado de Edeza, Luis, 94-95n
Salgado, María Magdalena, monaca, 100, 101n, 102n, 130, 132
Salina, Úrsula de, 129, 99n
Salinas, María Francisca de, monaca, 102n, 132, 99 e n
Salis, Margerita de, 238
Salvi, Giuseppe, 290 e n

Salviati, Filippo, vescovo, 287
San Lorenzo, Luis de, 71
San Luis, San Luigi, 73
San Martín y Aguirre, Juan de, 129
San Martín, María Florencia de, monaca, 99 e n, 129
Sánchez de Arribas, Felipe, 85
Sánchez García, Encarnación, 13n, 22n, 48n, 152n, 203n, 220n, 252n, 268n, 300n, 316n
Sánchez Mariana, Josepha, 104n
Sánchez, Pedro, 127
Sandoval y Rojas, Francisco de, duca di Lerma, 84
Sandri, Antonio, 345
Sandri, Maria Nazzarena, monaca, 345n
Sannita Nowé, Laura, 12n
Sans, Luis, vescovo di Barcellona, 80
Sanseverino, Mario, 15, 16, 147, 157n, 229n, 365n, 358n, 361n
Santa Cruz, Luciana de, monaca, 95n, 101n, 127
Santa Cruz, Martín, 127
Santa Rita da Cascia, 347
Santamaria Bargellini, Ginevra (poi suor Maria Maddalena), 249, 253 e n, 257, 258
Santamaria, Vincenzo, 249
Santori, Giulio Antonio, 63
Santorio, Giulio, 154
Sanz, María, 100, 129
Saracchi, Clara, 227n
Sauli, Alessandro, 237n
Saur, Francesco, 337
Savoia, Ascanio Pio di, 75
Savoia, Carlo Emmanuele di, duca di, 165
Savoia, famiglia, 74, 165, 273
Sbrolli, Luca, capitano, 290
Scalese, Nicola, 183n, 185n
Scalisi, Lina, 10n
Scalzati, Francesca de', v. Tangara Sebia, abbadessa, 321
Scaraffia, Lucetta, 13n, 188n, 233n, 253n, 352n, 363 e n
Scarafoni, famiglia, 273, 282
Scaramella, Pierroberto, 358n, 361n
Scarani, Anna (poi Maria Matilde Teresa Anna Francesca), monaca, 264
Scarano, Nicola, 53
Scattigno, Anna, 229n, 253n, 342n, 358n, 360n, 366 e n
Scharf, Gian Paolo, 271n
Schmitt, Jean-Claude, 358n
Scolmafora, Giuditta, 187n
Scoppa, Marco Andrea, 55
Sebastiani, Giuseppe, vescovo, 274
Sebastiano, suor Chiara, badessa cappuccina, 268n
Sega, Felice Lattanzio, 258 e n, 260
Segovia, Francisco de, 129
Segovia, Isabel de, monaca, 99 e n, 101n, 129
Segura, Cristina, 352n
Selmi, Elisabetta, 240n, 342n
Seneca, Antonio, 187n, 192
Serafina, Bárbara, 138, 142
Serafini, Brigida, 236
Serra de Manresa, Valentin, cappuccino, 29n, 31n, 70n, 71n, 136n, 138n, 145n
Serrano Eufrasia, monaca, 91, 124
Serrano Martín, Eliseo, 72n, 298n
Serrano, Francisco, 124
Seseña, Pedro, 127
Setien, María de, 95n
Settimo, Maria Felice, principessa di Fitalia, 211
Severino, Camillo, 66 e n
Severino, Giovan Battista, 68 e n
Sforza Cesarini, famiglia, 267, 268, 270, 277, 291
Sforza, Fulvia, 157
Sidonia, Marta (poi Marta da Cosenza), monaca, 318
Silos, Giuseppe, 61 e n
Silva, Inés de, 131
Silva, Margarita de, 122
Sindoni, Angelo, 319n
Sisto V (Felice Peretti), papa, 250n, 302, 303
Soda (de), famiglia, 323
Soda, Caterina de, 321 e n, 322, 323
Sodano, Giulio, 14n, 51n, 357n
Solesimo, Carlo da, 76n
Solfaroli Camillocci, Daniela, 229n, 352n, 359n, 362 e n
Sotomayor, Beatriz de, 122
Spadini, Maria Caterina, cappuccina, 293
Spinelli, Giovan Antonio, 67
Spinola, Giacominetta, 355
Spinola, Giovan Battista, arcivescovo, 360, 373n
Spisanelli, Vincenzo, 259
Sposato, Pasquale, 316n
Squarciafico, Maria Isabella, 358, 374
Squarciafico, Maria Virginia Costanza, 354n,

362
Stasi, Feliciana de, 318n
Steneri, Chiara Maria Agnese, 374
Storey, Tessa, 12n
Strasser, Ulrike, 364n
Strocchia, Sharon T., 12n
Strozzi, Lorenza, 365
Stumpo, Enrico, 278n
Sturla, Maria Benedetta, 358
Sturm, Saverio, 153n
Suárez de Mascareñas, María Clara Antonia, monaca, 99
Suárez Mascareñas, Juan, 129
Szépe, Helena K., 373n

Taccini, Eleonora, cappuccina, 293
Tagliaferri, Maurizio, 266n
Talavera, Hernando de, 309
Tamburelli, Ricciardo, 294
Tanari, famiglia, 256
Tanari, Laura (poi Maria Eleonora Aloisa Claudia Teresa), monaca, 263n, 264
Tangara, Sebia, 318n, 321n
Tani, Aristide, 153n
Tani, Giovanni Antonio, sacerdote, 322n
Tano, Caterina di, abbadessa, 325
Tanzi, Daniele, 275 e n, 276n, 286n, 295n
Tanzini, Lorenzo, 272n
Tarabotti, Arcangela, 181 e n, 182 e n
Tarlati, famiglia, 273
Tarsia, Rosina de, v. Stasi (de) Feliciana, 318
Tassis, Felipe de, 116
Taverna, Ludovico, 154 e n
Tempestivo, Fabio, vicario generale, 285
Teresa D'Avila, santa, 167, 300, 361
Terhalle, Johannes, 159n
Termini Ferrari, Vincenzo, 205
Terraccia, Francesca, 14n, 15, 16, 149n, 219, 223n, 225n, 232n, 236n, 237n, 238n, 241n, 333n
Tiarini, Alessandro, 259
Tibaldi, Domenico, 259
Tirioli, Pelio, notaio, 323n
Tognetti, Sergio, 272 e n, 278n
Tomasella, Girolama, 55, 57
Toniolo, Federica, 373n
Toppi, Francesco Saverio, 65n, 70n
Torradeflot Cornet, Ignacio, 71 e n, 78n, 79, 80n, 82n, 83n, 87n, 89n, 90n, 92n, 114n, 115n, 116n, 118n, 119n
Torres de Mendoza, Joan, 90, 123
Tosti, famiglia, 323
Tosti, Felicia, 318n, 319n
Tosti, Mario, 272, 280n
Tranchina, Giuseppe, 209 e n
Tranchina, Luigi, 209
Tranquilla, Pasquale, 63, 64, 154
Trenzi, Jacobo de, 113
Treviño y Francia, Esteban, 124
Treviño, María Jerónima, monaca, 92, 97, 124, 128
Trigona Starrabba, Francesca Paola, 212n
Trigona, Teresa Camilla, 212n
Trussoni, Tommaso, arcivescovo, 329
Tucci, Vincenzo Antonio, 321n, 324n, 329n
Turchini, Angelo, 338n, 359n, 241

Uberti, Leonida, 281
Ubiedo, Petronila de, 129
Uceda, Andrea de, 129
Ughi, Cristina de, 226 e n, 227, 235
Ughi, Francesco, 226
Urbano IV (Jacques Pantaléon), papa, 32, 73, 243n, 255, 257
Urbano VII (Giovanni Battista Castagna), papa, 357n
Urbano VIII (Maffeo Vincenzo Barberini), papa, 32, 249, 252, 254 e n, 282, 283, 285, 287n, 307
Urbini, Silvia, 260n
Ureña, Lucía de, 75, 297, 302, 303, 304, 312
Urrea, Jesús, 77n
Urri, Maria Antonia Francesca, 361

Valcázar y Sotomayor, Josepha Lucía de, monaca, 88, 92 e n, 95 e n, 122, 125, 126
Valcázar, Alvaro de, 122
Valdés, Juan de, 50, 170n
Valerio, Adriana, 14n, 222n, 269n, 362n
Vallejo, Lucía, 127
Valone, Carolyn, 351n
Van Wyhe, Cordula, 256n
Vaquero Piñeiro, Manuel, 272 e n, 279n
Varese, Colomba, 245 e n
Vargas Macciucca, Francesco, 188, 189 e n, 190n
Vargas, María Inés, 104n, 133
Vega, Alonso de, 91, 124
Vega, Gerónima de, monaca, 91 e n, 95n, 97n, 118, 124, 126, 128

Vela, Diego, 89
Velasco, Inés de, 122
Venasco, Ignazia, 361
Venditti, Gianni, 148n, 149n, 150n, 151n, 153n, 157n
Ventura, Piero, 268n
Venturini, Andrea, 282
Venturini, famiglia, 273
Venturucci, Sebastiano, 282
Venusti, Marcello, 148 e n
Venuti, Ridolfino, 148n
Vermiglioli, Giambattista, 28n
Vernazza, Battistina, 369
Vernegalli, Giovanna, 244n
Vernengo, Antonina, 212n
Vertua, Marc'Antonio, 340
Vertunni, Antonio, 15, 16, 297
Vetuli, Alessandro, 342n
Vico, Ambrosio de, 298, 299n
Vignolo, Angela Maria Caterina, 357n
Vignolo, Antonio Maria, 373n
Vigorelli, Giancarlo, 181n
Villa Diego, Antonia de, 123
Villa Real, Teresa, 89n, 122
Villanueva, María de, 84
Villegas, Álvaro de, 91
Visceglia, Maria Antonietta, 180n, 182n
Visconti, Francesca, 236
Visconti, Gaspare, 237, 241, 243n
Vismara, Paola, 279n
Vitale, Anna Maria, 251n, 372n
Vitelli, famiglia, 272 e n, 273 e n, 289
Vittorio, Giuseppe, 263 e n
Vogt, Kari, 351n
Volpi, Alessandro, 279n, 281n
Volpi, Roberto, 273n
Volpini, Paola, 268n

Waite, Gary K., 251n
Walker, Bynum Caroline, 351n
Weaver, Elissa, 191n, 352n
Wiesner-Hanks, Merry E., 363n

Zaccaria, Antonio Maria, 235n
Zagnoni, Prudenziana, 253n
Zamboni, Orosola, monaca, 341n
Zamudio, Beatriz – Magdalena de San Jerónimo, 142
Zanotti, Andrea, 261n
Zapata, Pedro, 87, 98, 112, 114
Zárate, Juana Francisca, sor, 97, 100, 127, 130
Zardin, Danilo, 12n, 149n, 223n, 229n, 244n, 333n
Zarri, Gabriella, 10 e n, 11n, 12 e n, 13 e n, 14 e n, 72 e n, 80n, 137n, 150n, 155n, 157n, 181n, 188n, 206n, 229n, 232n, 233n, 238n, 240n, 250n, 251n, 253n, 254n, 255n, 256n, 264n, 270n, 277 e n, 301n, 317n, 333n, 335n, 342n, 344n, 347n, 350 e n, 351n, 352n, 356 e n, 361n, 362n, 363n, 365n, 374n
Zemon Davis, Natalia, 190n
Zenobi, Bandino Giacomo, 273n
Zevallos, Luis Ignacio, 71n
Zuazo y Herrera, Antonio Jacinto de, 70n
Zumelzer, Jacinta de, o Zumelco, monaca, 95 e n, 98, 118, 125
Zúñiga y Avellaneda, Francisco de, conte di Miranda, 77
Zúñiga, María de, 129

Università degli Studi di Napoli Federico II
Pubblicazioni del Dipartimento di Studi umanistici
Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storicoartistiche 54

I saggi raccolti in questo volume provano a fare luce sulle comunità delle clarisse cappuccine che dettero seguito al progetto che aveva portato Maria Lorenza Longo alla fondazione, a Napoli, nel 1535, del monastero di Santa Maria in Gerusalemme. Vi viene ripercorsa la storia dei loro principali insediamenti tra Italia e Spagna nei primi secoli dell'età moderna, seguendone alcune delle principali trame – rapporti con le élite cittadine, patronato regio nel caso delle comunità di Barcellona e Madrid, vita religiosa, patrimoni culturali materiali e immateriali, arti e devozioni. Sorte per una serie di concatenazioni molecolari tra loro, in cui le regole manoscritte funsero da agenti nella prima fase della fondazione, tali comunità mostrano una evidente pluralità di situazioni dal punto di vista giuridico, devozionale ed economico-sociale. Ciò nonostante, le confluenze sul piano delle scelte operative, le interconnessioni e le influenze reciproche che tennero insieme le prime comunità delle clarisse cappuccine fondate tra Italia e Spagna furono comunque numerose e significative, specie sul piano dell'assistenza e la cura prestate ai malati cronici, l'accoglienza di donne a vario titolo considerate 'a rischio', le scelte concernenti stili e comportamenti religiosi.

Elisa Novi Chavarria insegna Storia Moderna presso l'Università degli Studi del Molise. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo *Sacro, pubblico e privato. Donne nei secoli XV-XVIII* (Guida, 2009); *Potere trasversale. Ecclesiastici a corte e nei feudi* (Palermo 2023). Il suo libro *Accogliere e curare. Ospedali e culture delle nazioni nella Monarchia ispanica* (Viella 2020) è stato insignito del Premio "Giuseppe Galasso" 2020.

ISBN 978-88-6887-258-8
DOI 10.6093/978-88-6887-258-8