

## Presentazione

di Marina D'Amelia e Lucia Sebastiani

Punto di confluenza di indagini e di interrogativi di natura diversa, gli studi sul monachesimo femminile attraversano da alcuni anni una stagione di straordinaria vitalità e i contributi raccolti in questo fascicolo ci sembra possano offrirne una riprova: per le puntuali ricognizioni cui danno vita i diversi saggi, per la pluralità di approcci e di contenuti presentati e perché vedono affiancate la riflessione di studiose che da molto tempo indagano sul mondo monastico e le prime anticipazioni dei lavori delle nuove leve rappresentate da giovani ricercatrici. Molti gli intrecci che hanno contribuito a ridisegnare e ad arricchire un terreno di ricerca che all'inizio appariva appannaggio esclusivo degli studiosi di storia della Chiesa e dei movimenti religiosi: dalla storia sociale e politica a quella culturale fino alla storia delle donne e del genere, che ha finito con assumere secondo Gabriella Zari un ruolo crescente nel panorama internazionale («il monachesimo femminile è stato uno dei campi più profondamente arato dagli *women's studies* negli ultimi trent'anni»<sup>1</sup>). Non meno vivace è stata negli ultimi anni la discussione sugli esiti e i risultati prodotti da questi «innesti» di paradigmi e sensibilità maturati in ambiti culturali esterni alla storia religiosa<sup>2</sup>. Di questa vivacità del dibattito il lettore troverà numerose tracce nell'ampia problematizzazione e nella ricca bibliografia che accompagna i diversi contributi. Insomma, definitivamente sottrattosi ai *clichés* sbrigativi «della parodia novellistica e della tragica ideazione manzoniana»<sup>3</sup>, il monastero non è più quello di un tempo.

La realtà monastica messa a fuoco in questi saggi è lontana dalle tensioni spirituali, dai patimenti mistici, dai modelli di santità – vera o falsa che fosse – che pur si agitano nel periodo moderno in molti conventi, oggetto di un prezioso lavoro di investigazione in passato. I contributi qui raccolti insistono piuttosto sul rapporto tra monasteri, città e poteri oppure sul ruolo economico e simbolico da questi svolto nell'economia cittadina, sul fitto scambio di funzioni che intercorre tra famiglia e convento. A partire dalla scena politico-istituzionale esplorano i giochi di sponda o, al contrario l'antagonismo e la competizione tra i gruppi dirigenti cittadini e le autorità religiose per il controllo dei monasteri,

le reti clientelari cui danno vita; indagano infine alcuni aspetti della vita interna condotta dalle monache e l'educazione delle donne. Tutte aree problematiche di grande importanza (del resto già consolidate negli studi più avvertiti) che trovano in questo fascicolo interessanti rideclinazioni, acquisizioni significative e tentativi di sistematizzazione. L'area indagata va da Napoli – destinata ancora una volta a fare “la parte del leone” nell'oramai ricco panorama di studi sul monachesimo femminile nel Mezzogiorno –<sup>4</sup>, a Milano – la più larga diocesi nell'epoca moderna nonché «principale laboratorio della Controriforma», per usare le parole della recente indagine di De Boer dei disegni borromeiani<sup>5</sup> –, passando per Roma, centro della cattolicità ma stranamente rimasta ai margini nelle indagini degli ultimi anni, come nota Marina Caffiero, e Viterbo. Temi quali la direzione spirituale e la pervasiva influenza dei metodi disciplinari, le forme di devozione, il controllo delle gerarchie ecclesiastiche e il ruolo dei cardinali protettori non scompaiono del tutto ma diventano tasselli di trame e discorsi più complessi e variegati che toccano direttamente la nuova storia della città e dello sviluppo urbano, le dinamiche sociali, la storia dell'educazione e delle professioni.

Anche se molti dei temi affrontati hanno uno spessore “temporalmente” più lungo, buona parte dei contributi privilegia lo snodo rappresentato dalla riforma-controriforma per poi spingersi in avanti per dar conto dell'affievolirsi del reclutamento delle religiose e dell'evoluzione dell'educazione nei monasteri (Caffiero e Terraccia). Paradigmatico da questo punto di vista il tema della clausura: capitolo fondamentale di alcuni interventi (Novi Chavarria, Sebastiani) ritorna come *trait d'union* sotterraneo anche in altri saggi. Nei contributi si intrecciano inoltre due racconti paralleli: il primo guarda al monastero come manufatto fisico, risultato di progettazioni e lavoro esecutivo ad opera di tecnici e maestranze (le mura, gli spazi, i giardini, le attrezzature) per descriverne le dinamiche e le possibili forme di attuazione; il secondo puntualizza gli elementi simbolici e culturali che sottendono a progetti e riadattamenti. Proprio da questo fisico coinvolgimento dei monasteri nella trasformazione degli aggregati urbani di età moderna potremmo partire per la nostra presentazione.

Sul fervore d'impegno nella costruzione oppure nel rifacimento dei monasteri che investì le città europee tardo cinquecentesche e seicentesche in seguito alla (re)introduzione della clausura, da tempo si è focalizzata l'attenzione storiografica sulla scia degli studi pionieristici di Gabriella Zarri. Non meno note sono anche le resistenze innescate da nobiltà e patriziato, soliti affidare figlie e sorelle ai monasteri, a questa opera di adeguamento architettonico. Se i mezzi adottati per realizzare questo ambizioso programma furono vari, molteplici furono tuttavia i corollari sociali e le conseguenze inattese che ne scaturirono, come mostra la ri-

costruzione di Elisa Novi Chavarría del «vario indotto nel mondo delle imprese e delle professioni tecniche e ingegneristiche [che la] frenesia costruttiva» produsse nel caso di Napoli. Qui l'esigenza funzionale di isolare il monastero dal resto della città si accompagna all'individuazione di moduli e soluzioni architettonici di grande comodità e prestigio da parte di due generazioni di ingegneri, veri e propri artefici di quel ponte culturale che si produsse tra vita monastica e vita nobiliare.

A Napoli caratteristici segni della nuova vita monastica saranno gli affacci delle celle sul giardino interno, l'appropriazione di parti delle antiche mura oppure la creazione di terrazze, balconate e loggiati per godere della vista sul golfo come nel monastero di San Marcellino, «prototipo» dell'architettura monastica napoletana dell'età barocca. Fino ad arrivare alla «modernissima» pompa idraulica in grado di portare acqua ai piani alti del convento del monastero di Santa Maria della Provvidenza. A giudicare dalla somma degli interventi la ristrutturazione si configurò pur nella diversità dei casi come un tentativo coerente e complessivamente riuscito di «conformare gli spazi monastici femminili alle nuove disposizioni sulla clausura, ma allo stesso tempo di salvarle e, anzi, ove possibile, viepiù esaltarle i segni di distinzione e le forme del vivere aristocratico riservati alle nobili donne che vi erano rinchiusi» (cfr. Novi Chavarría, *infra*).

Se la grandiosità dei risultati è spesso ben presente ai contemporanei – filo conduttore del ragionamento della Novi Chavarría è lo sguardo del canonico Carlo Celano, «acuto conoscitore [...] di molti interni monastici» nella sua qualità di confessore – questa fu al contempo di grande impatto sul contesto circostante. Quel «labile confine» tra monache e gentildonne già posto al centro della riflessione da Novi Chavarría nei suoi precedenti studi trova nell'analisi ravvicinata dell'evoluzione dei cantieri ulteriori declinazioni e sfumature.

Più tormentata la trasformazione di un gruppo di donne religiose residenti in angusti locali in quello che diventerà il monastero di Santa Lucia in Selci di Roma nel *case study* indagato da Lucia Sebastiani. Da tempo attenta alle comunità monastiche in area lombarda, l'autrice ripercorre i molteplici passi necessari a questo passaggio istituzionale attraverso la minuziosa ricostruzione degli ampliamenti spaziali che di quella trasformazione rappresentano il primo indispensabile *background*. È un lento processo fatto di progressive acquisizioni che delineano al contempo lo spaccato dei rapporti e delle relazioni significativi – tanto femminili quanto maschili, va detto – nell'ambiente urbano e mercantile che sostengono la comunità nella seconda metà del Cinquecento.

L'analisi di Marina Caffiero rimanda ad una storia più ampia, in una diacronia lunga si passa quindi al panorama generale offerto dai

monasteri femminili in una Roma vetrina della diffusione della devozione mariana e luogo di elaborazione dei nuovi modelli di santità femminile. Mediante un sapiente *collage* di informazioni provenienti dall'incrocio di varie fonti – dalla pianta geometrica di Giovanni Battista Nolli del 1748 alle descrizioni di Roma ad opera di altri autori settecenteschi – l'autrice delinea così la mappa dei monasteri femminili, le variazioni nel lungo periodo, ne rintraccia l'appartenenza alle famiglie religiose, ne individua i luoghi di insediamento e ne discute infine la concentrazione in alcuni rioni della città (Monti e Trastevere). Si tratta, come sottolinea l'autrice, di una ricognizione complessa e di calcoli non agevoli a causa delle frequenti unioni o dei cambiamenti di denominazione dei monasteri, al termine dei quali il censimento dei monasteri presenti a Roma trova la sua definitiva illustrazione.

La complessa mappatura delle fondazioni e soprattutto delle ri-fondazioni tentata da Marina Caffiero è un esplicito invito alla rivisitazione in termini di "sistema" dei monasteri romani come espressione della «rete di relazioni e soprattutto di parentele aristocratiche, papali e perfino "sante" [...] che legano queste fondazioni e le stesse fondatrici» (cfr. Caffiero, *infra*). Si tratti del radicamento a Roma della nuova spiritualità teresiana come dello stretto legame che lega le sante romane alle nuove fondazioni rivolte all'assistenza dei poveri e dei malati.

Se la nuova regolazione di Trento aveva prodotto un'intensificazione delle relazioni tra le monache e il mondo dei tecnici e degli ingegneri su cui ricadeva la responsabilità di adeguare gli edifici esistenti alla chiusura (ben documentata, come si è detto, nel caso di Napoli), i rapporti tra architetti e ingegneri e badesse non sono destinati ad interrompersi una volta esauritasi la stagione della "messa a norma" (per usare un termine del gergo contemporaneo) degli edifici esistenti. Il contributo di Sabina Carbonara, centrato sulle relazioni tra architetti e tecnici di varia natura (economi e "misuratori" in primo luogo) tra le monache clarisse del monastero romano di San Silvestro *in Capite* nel Settecento, consente di gettare uno sguardo altrettanto rivelatore sulla permanenza di questo rapporto, sulle forme che assume in seguito e sui conflitti e sulle rivalità professionali che poteva suscitare. In anni caratterizzati da un rallentamento dell'arricchimento delle opere artistiche – l'analisi si spinge fino alla fine del secolo – il rapporto tra badesse e architetti sembra subire un'ulteriore evoluzione, assume così i caratteri dell'ordinaria amministrazione per la valorizzazione del patrimonio edilizio dei monasteri. L'utilizzazione dei "tecnici" è in sostanza finalizzata non tanto alla risoluzione di esigenze tra loro contrastanti, e nemmeno esclusivamente all'abbellimento del patrimonio artistico quanto ad una più puntuale conoscenza della geografia delle proprietà e delle ristrutturazioni necessarie, in vista di

un aumento della rendita immobiliare, di cui i *Libri delle case* sono il primo e più importante riflesso. All'alternanza degli architetti – almeno nel caso analizzato da Carbonara – si oppone la relativa stabilità delle maestranze che si tramandano di padre in figlio l'occupazione al servizio delle clarisse. A Roma, al pari di Napoli, le relazioni tra monasteri e mondo delle professioni si rilevano dunque aperte a forme differenziate di prestazioni professionali, dando vita al contempo al coinvolgimento crescente di tecnici ed esperti.

I monasteri come luoghi di cultura, fucine di mecenatismo, in alcuni casi laboratori privilegiati di attività artistico-letterarie e di produzioni musicali sono stati al centro di importanti ricerche negli ultimi anni<sup>6</sup>. A queste declinazioni dell'attività dei monasteri nell'età moderna ci introducono sia il contributo sulla biblioteca di «quella cittadella monastica» intitolata all'Immacolata Concezione di suor Orsola Benincasa di Napoli (Fiorelli), sia i due contributi che prendono in esame la scrittura delle cronache a Roma e Viterbo (Lirosi e De Angelis). Terreno di ricognizione in pieno rigoglio quello delle biblioteche monastiche femminili (e delle biblioteche in genere) soprattutto quando si intreccia – è questo il caso – all'analisi delle pratiche di lettura e dei modelli di genere iscritti nella letteratura indirizzata alle donne. Paragonato al panorama offerto dalle altre biblioteche monastiche femminili conosciute, il contesto analizzato nel contributo di Vittoria Fiorelli si caratterizza per una complessità istituzionale (coesistono, infatti, sia una comunità di clausura, nata intorno alla spiritualità mistica di una bizzocca, sia le oblate) e per le dimensioni. Rilevante il *corpus* di libri preso in esame, frutto di una sedimentazione secolare: ben 900 volumi. Sui libri e soprattutto sulla letteratura biblica in volgare si è giocata, come sappiamo, una partita importante nella seconda metà del Cinquecento che le indagini di Gigliola Fragnito ci hanno restituito in tutte le sue articolazioni e sfumature, incluso l'impatto e le resistenze che si ebbero nel mondo femminile<sup>7</sup>. Da questo punto di vista il quadro di conformità rilevato da Vittoria Fiorelli offre un'emblematica conferma del «successo dell'azione di regolamentazione operata dalle gerarchie ecclesiastiche nei confronti della cultura spirituale e devozionale del mondo regolare» (cfr. Fiorelli, *infra*). Il suo sondaggio sulla biblioteca dell'Immacolata Concezione ci consegna, infatti, un quadro deficitario da molti punti di vista in merito agli spazi culturali offerti alle monache (in primo luogo sotto il profilo identitario della famiglia religiosa di appartenenza) e allo stesso tempo segnato da numerose assenze. Se la mancanza di tracce, ad esempio, delle numerose agiografie su Orsola Benincasa pubblicate dai Teatini, soggette a condanne ripetute del Sant'Uffizio e dell'Indice (alle quali si era già rivolto lo sguardo dell'autrice in passato) non sorprende, meno spiegabile appare l'ostracismo nei confronti di quale

che sia testo di letteratura, classico o moderno, di arte o di scienza, che persiste ancora nel Settecento e nell'Ottocento. Dell'originaria attenzione attribuita dalla Benincasa alla parola scritta (ripresa nelle *Regole* stesse) resta solo la traccia dell'esistenza di piccole raccolte private di alcune monache, grazie alle note di possesso esibite dai libri, acquisizione significativa quest'ultima come ulteriore spia della diffusione di legami di proprietà all'interno delle mura conventuali. Veniamo ora alle cronache, *corpus*, come sappiamo, estremamente vario di fonti, fatte oggetto di attenzione crescente in questi ultimi anni.

Originare dai provvedimenti tridentini, di rado consuetudine spontanea, il più delle volte "esercizio costruito" oppure imposto, le cronache dei monasteri trovano, come sappiamo, un'attuazione tardiva oltre ad obbedire alle sollecitazioni più diverse<sup>8</sup>. In alcuni casi si rivelano intenzionali strumenti di appoggio a sostegno delle prese di posizione della comunità monastica in occasioni di contenziosi – il primo esempio che si potrebbe ricordare è quello degli annali del convento di Santa Giulia di Brescia scritti da Angelica Baitelli<sup>9</sup> – in altri hanno un'evidente finalità apologetica oppure si radicano in precisi contesti religiosi e culturali cui non sono estranee aspettative di canonizzazioni. Le cronache si rivelano poi, come sappiamo, preziosi spaccati di particolari congiunture politiche e religiose ad alto valore documentario. È il caso, per fare esempi ben noti, della cronaca di suor Orsola Formicini (clarissa del monastero di San Cosimato) sul sacco di Roma nel 1527, di suor Jeanne de Jussie che descrive il passaggio di Ginevra alla religione calvinista per concludere, infine, con la cronaca di Paola Antonia Sfrondati alle prese con il resoconto della trasformazione traumatica della missione spirituale delle Angeliche in seguito all'intervento inquisitoriale sulla madre carismatica Paola Antonia Negri, rivelatasi un «capolavoro di eufemismo ed omissione»<sup>10</sup>.

Un identico valore documentario per la vita interna del monastero e per i rapporti intrattenuti con la città ritroviamo nel caso delle cronache del monastero di Santa Cecilia di Roma indagate da Alessia Lirosi; la scrittura della cronaca in questo caso è espressione sia dell'adeguamento tardivo al modello esterno, sia della più ampia svolta politico-culturale che si produsse agli inizi del XVII secolo: quella di fare di Roma l'icona culturale dei martiri cristiani in funzione antiprotestante<sup>11</sup>. Ricche di notizie sulle trasformazioni inferte alle abitudini e ai precedenti stili di vita, le cronache di Santa Cecilia rappresentano al contempo una miniera documentaria del monastero come luogo centrale della sociabilità barocca: dalla fastosità con cui in alcuni casi veniva celebrata la cerimonia della monacazione delle coriste appartenenti a famiglie in vista o legate a famiglie papali, alla presenza di uomini e donne laici indotta dalle frequentatrici d'eccezione quali Cristina di Svezia che nel 1677 progettò addirittura di trasferirsi a

vivere nel monastero, con il pericolo di serie alterazioni alla suddivisione funzionale degli spazi interni.

Anche a Santa Cecilia svolgere il ruolo di mediatrici della memoria collettiva costituisce una via sicura per ricoprire il ruolo di badessa. Ambedue le autrici di queste cronache di cui Lirosi ricostruisce la fisionomia intellettuale (al di là delle modalità adottate di scrittura impersonale) svolsero più di un mandato di badesse, oltre a rivelarsi parenti fra loro. Sovrintende alla fase formativa iniziale di queste cronache un cardinale protettore, energico e particolarmente attivo, Paolo Emilio Sfrondati. È lui soprattutto ad orchestrare la cerimonia solenne del rinvenimento del corpo di Santa Cecilia, della sua esposizione al pubblico e della successiva ricollocazione sotto l'altare della chiesa (fu ancora lui a commissionare la scultura di Maderno), fornendo un modello più volte imitato.

Della famiglia Sfrondati e del ruolo avuto dalle sorelle monache presso il monastero delle Angeliche di Milano nella promozione al cardinalato di Niccolò (eletto nel 1590 papa come Gregorio XIV; si veda nella *Cronica* di Santa Cecilia la rievocazione dei festeggiamenti al momento dell'assunzione al pontificato) parla il libro di Renée Baernstein, prima ricca esemplificazione di come nei monasteri si esprima il potere di influenza e mediazione politica femminile<sup>12</sup>. Ad altri possibili modi in cui l'influenza e la mediazione femminile all'interno dei chiostri potevano coadiuvare le politiche familiari a metà Seicento l'articolo di Silvia De Angelis porta un'inedita documentazione, che ha in più il pregio di illuminare quei centri minori e quelle realtà provinciali lasciate in ombra dalla storiografia. Nel caso da lei indagato, quello del monastero di San Domenico di Viterbo, la svolta coincide con il pontificato di Innocenzo X e con l'emergere dell'influenza della potente cognata del papa Olimpia Maidalchini Pamphili, originaria di Viterbo e che era stata appunto educata a San Domenico dove risiedevano due sue sorelle monache. L'accresciuta importanza culturale e sociale del monastero di Viterbo negli anni del pontificato Pamphili appare evidente da molti indizi: dalla traslazione delle reliquie di martiri alla concessione del "velo nero" fino all'ampliarsi delle presenze monastiche e alla conseguente aristocratizzazione delle stesse. Grazie all'attenta lettura della corrispondenza tra le monache Maidalchini e la potente sorella vengono quindi ricostruite le pratiche clientelari che si dipanano tra la corte romana e il provinciale monastero di San Domenico, dove le due monache diventano il canale privilegiato per far giungere alla potente cognata del papa le richieste di raccomandazione da parte della società locale. Va sottolineato ancora una volta come le donne – mogli e madri, spesso di basso rango – non siano da meno degli uomini nel sollecitare collocazioni oppure nel chiedere dispense o perdoni per i propri parenti. Ma l'aspetto forse più interessante

della ricostruzione delle pratiche clientelari riguarda il coinvolgimento e la parte che vi hanno il clero e alcuni alti esponenti domenicani (il monastero viterbese di San Domenico segue la regola domenicana) in un momento critico dell'ordine.

Badesse interpreti dell'autorappresentazione e della memoria collettiva del monastero, badesse della stessa famiglia che si succedono in vere e proprie dinastie monastiche, badesse collegate alla corte di Roma e in grado di influire sulle fortune del monastero, latente opposizione ai divieti imposti dalla gerarchia ecclesiastica di introdurre giovani educande parenti rappresentano gli indizi più evidenti di quanto i vincoli di parentela prosperino nella vita conventuale e continuino a rappresentare lungo tutta l'età moderna un elemento significativo del panorama monastico. Sull'estensione che questi vincoli potevano assumere nella realtà dell'educazione monastica femminile nel lungo periodo è centrato il saggio di Francesca Terraccia. Lo spoglio sistematico dei *Libri di ingresso* delle educande inoltrate alla Cancelleria arcivescovile dal 1700 al 1860 consente all'autrice di delineare un quadro ampio ed esaustivo delle dimensioni assunte dall'educazione monastica nella diocesi di Milano e soprattutto di mostrare come questa sia funzionalizzata in modo estensivo all'educazione di future mogli e madri. Ben l'88% delle circa 11.000 giovani educande scrutinate, infatti, ne uscirà per dedicarsi alla casa e mettere al mondo figli, come mostrano i cinque segmenti temporali in cui sono stati raccolti i dati per dar conto dell'andamento del fenomeno e dell'evoluzione della pratica educativa. L'analisi non si ferma al puro dato quantitativo dei flussi delle educande. La scelta del monastero dove collocare le figlie non è, come sappiamo, mai casuale e «raramente si incontrano negli educandati ragazze non strette da legami di parentela con altre educande o con “velate”» (cfr. Terraccia, *infra*). L'analisi dei legami esclusivi che si instaurano a partire dal Seicento tra le famiglie patrizie e i monasteri (scelti appunto come luoghi di sepoltura e di fondazione delle cappelle gentilizie) fornisce a questo assunto una solida base documentaria. Attraverso l'esemplificazione delle alleanze che si intrecciarono tra alcune famiglie del patriziato urbano (Orsini-Coiro da un lato e Crivelli-Castiglioni dall'altro) la fedeltà dei legami esclusivi viene quindi ripercorsa nei suoi molteplici intrecci.

Il progetto di purificazione della pubblica morale nella diocesi di Milano sotto Carlo Borromeo trova altre evidenze documentarie attraverso l'angolo di osservazione, quello della rete assistenziale costituita dai rifugi per le ragazze sole oppure vittime di stupro e di violenza domestica e per le prostitute pentite, prescelto nel suo contributo da Stefano D'Amico. Una rete assistenziale, sottolinea D'Amico, portata avanti in maniera congiunta dalle autorità laiche e religiose: «L'amministrazione di queste



istituzioni era nelle mani del patriziato che controllava l'intero sistema caritativo milanese». Se le linee generali di evoluzione di questo tipo di istituzioni tracciate dalla storiografia a partire da altri contesti urbani (Roma, Bologna e Venezia) sembrerebbero uscire confermate anche nel caso milanese, gli atti delle visite apostoliche consentono a D'Amico di ripercorrere con ricchezza di dettagli inediti alcuni aspetti costitutivi del fenomeno. Molte poi le storie e le vicende individuali raccontate, in grado sia di dar conto della violenza diffusa contro le donne, sia di illuminare la durezza della vita nei conservatori e nei rifugi che giustificano le ricorrenti fughe e l'alto tasso di suicidi.

Al monastero non più come flusso di servizi ma come modello gestionale di cui misurare razionalità ed efficienza economica rimanda l'analisi di Lavinia Parziale sui consumi alimentari dei monasteri milanesi tra Cinque e Seicento, condotta sia sulla base delle inchieste vescovili predisposte già nell'età di Carlo Borromeo sia sui *Registri di spese* dei monasteri, fonti ricche di informazioni e, come sappiamo, privilegiate nell'indagine sui consumi alimentari. Un sapiente dosaggio tra autoconsumo, acquisti e commercializzazioni dei prodotti sul mercato sembrerebbe caratterizzare le scelte gestionali dei monasteri (attraverso l'opera degli agenti), in alcuni casi analizzati più da vicino, e questo non superando le spese alimentari il 30-40% delle spese totali. Il quadro più generale (escludendo i monasteri più poveri) disegna inoltre un alto livello di consumi (in particolare di pesce e vino), una dieta variata, attenta agli apporti calorici, decisamente superiore alle 2.000 calorie (valore medio giornaliero stimato per le popolazioni d'*ancien régime*), non esente da alcuni episodi di vero e proprio eccesso. «Una realtà sotto molti aspetti analoga a quelle delle famiglie nobili le cui figlie affollavano i monasteri più potenti», sebbene in convento il cibo non avesse la stessa valenza di ostentazione delle tavole aristocratiche.

Monastero, infine, di frontiera in un territorio caratterizzato da aspri conflitti tra protestanti e cattolici, quello delle orsoline di Poschiavo (all'incrocio tra Valtellina ed Engadina), di cui Daniela Bellettati rintraccia le origini nel primo gruppo di mature vedove che vi prestarono la loro opera, e i primi passi, sottolineando l'intento educativo come baluardo per estirpare l'eresia che aveva presieduto nel 1629 alla sua fondazione.

Il fascicolo presenta, come si vede, tutte questioni di effettiva rilevanza nell'analisi del rapporto tra città e monasteri, la cui grammatica abbiamo imparato da non molto a riconoscere come ricca e complessa.

## Note

1. G. Zarri, *Storia delle donne e storia religiosa: un innesto riuscito*, in G. Calvi (a cura di), *Innesti. Donne e Genere nella storia sociale*, Viella, Roma 2004, p. 158.
2. Ricordo i momenti più significativi di questo dibattito: *De Monialibus* di Gabriella Zarri, Francesca Medioli e Paola Vismara Chiappa in "Rivista di storia e letteratura religiosa", XXIV, 1998, pp. 643-715; l'ampia *Introduzione* di Gianna Pomata e Gabriella Zarri alla raccolta di saggi in *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Atti del Convegno storico internazionale, Bologna 8-10 dicembre 2000, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. IX-XLIV; la tavola rotonda che concludeva il convegno su *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel Mezzogiorno moderno*, Atti del Convegno di studi, Campobasso 11-12 novembre 2003, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 2005; gli interventi, infine, di Gabriella Zarri e di Roberto Rusconi al convegno del 2004 (che utilizzava metaforicamente proprio il termine di "innesti") finalizzato a fare il punto sulla situazione degli studi: largamente positivo il primo, più critico e diffidente il secondo; cfr. Zarri, *Storia delle donne e storia religiosa*, cit., pp. 149-73 e R. Rusconi, *La storia religiosa "al femminile" e la vita religiosa delle donne*, ivi, pp. 175-95.
3. Secondo le parole usate ancora da Gianna Pomata e Gabriella Zarri in *Introduzione a I monasteri femminili come centri di cultura*, cit., p. IX.
4. Come ricordava Elisa Novi Chavarría in una ricca rassegna critica degli studi sul monachesimo nel Mezzogiorno; cfr. E. Novi Chavarría, *Monachesimo femminile nel Mezzogiorno nei secoli XVI-XVII*, in G. Zarri (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al sec. XVII a confronto con l'oggi*, Atti del 6° Convegno del Centro di studi farfensi, Il Segno, Negarine di San Pietro in Cariano 1997, pp. 339-67.
5. W. de Boer, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Einaudi, Torino 2004 (ed. or. 2001).
6. Cfr. ancora la ricca *Introduzione* di Gianna Pomata e Gabriella Zarri a *I monasteri femminili come centri di cultura*, cit.
7. Cfr. in particolare il cap. v dedicato appunto a *Lettori e Lettrici* in G. Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2005.
8. Sulla varietà delle cronache cfr. l'articolata riflessione fatta da Pomata e Zarri in *Introduzione a I monasteri femminili come centri di cultura*, cit., e K. J. P. Lowe, *Nun's chronicles and convent culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge University Press, Cambridge New York 2003.
9. Cfr. in proposito S. Evangelisti, *Angelica Baitelli, la storica*, in G. Calvi (a cura di), *Barocco al femminile*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 71-95 e, più in generale, Ead., *Nuns. A History of Convent Life*, Oxford University Press, Oxford 2007.
10. Cfr. A. Quondam, *Lanzichenecchi nel convento. Suor Orsola e la storia tra archivio e devozione*, in "Schifanoia", VI (1988); D. Solfaroli Camillocci, *Ginevra, la Riforma e Suor Jeanne de Jussie. La "Petite Chronique" di una clarissa intorno alla metà del Cinquecento*, in Pomata, Giardi, *I monasteri femminili come centri di cultura*, cit. pp. 275-96 e P. R. Baernstein, *Vita pubblica, vita familiare e memoria storica nel monastero di San Paolo a Milano*, ivi, pp. 297-311.
11. Secondo le parole usate da S. Dichfield, *Leggere e vedere Roma come icona culturale*, in L. Fiorani, A. Prosperi (a cura di), *Roma, città del papa*, in *Storia d'Italia, Annali 16*, Einaudi, Torino 2000, pp. 33-72.
12. R. Baernstein, *A Convent Tale: a Century of Sisterhood in Spanish Milan*, Routledge, New York-London 2002.