

GIANNA POMATA-GABRIELLA ZARRI (eds.), *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. 406.

Per chi abbia avuto l'occasione di leggere la maledizione al padre con cui si chiude *L'inferno monacale* della veneziana Arcangela Tarabotti, sintesi potente dei fallimenti affettivi verso Dio e verso gli uomini di una delle tante monacate a forza del XVII secolo, non è facile scrollarsi di dosso l'imperativo del ricordo di una realtà tanto diffusa ed indispensabile agli equilibri della società italiana di antico regime, quanto fonte di sofferenza e umiliazione (cfr. F. Medioli, *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990). Resta infatti indubbio che il convergere di interessi eterogenei legati da un lato al valore fondante della clausura per tutti i monasteri femminili dal concilio di Trento e dall'altro alle esigenze di immagine e salvaguardia dei patrimoni delle famiglie, si concretizzò in recinti spesso angusti per le donne della prima età moderna e del Barocco.

È proprio Gabriella Zarrì, la studiosa che con grande intelligenza ha riflettuto sulla natura di questi recinti, che insieme a Gianna Pomata ci propone ora, attraverso le pagine di questa raccolta, un sguardo complementare sui monasteri femminili, qui analizzati in quanto «centri di cultura» fra Rinascimento e Barocco. Uno sguardo che deriva dalla scelta di coniugare «insieme storia culturale e storia sociale sulla base delle domande della *gender history*» (*Introduzione*, p. XVIII), sino a mettere a fuoco la realtà di gruppi di donne e singole figure che seppero farsi presenti alla società in cui vissero tramite le arti – musica, teatro, arti figurative –, la scrittura, la partecipazione alla vita civica: sono, queste, le tre sezioni del volume. Certo questa «partecipazione» ebbe limiti precisi qualitativi e quantitativi, ma quando – come accade nelle pagine qui prese in esame – la si indaghi in una prospettiva di genere – che è altra cosa rispetto ad anacronistiche prospettive militanti –, essa permetterà di guardare a quei recinti con rinnovata curiosità, sino a rimettere in discussione le visioni della clausura di età moderna più accreditate: è, questo, uno dei nodi teorici essenziali del volume su cui si ritornerà in conclusione.

Quanto ai saggi che compongono la prima parte del volume, è interessante notare come proprio attraverso le arti le monache abbiano potuto interagire con la città che le ospitava. Se altrove questo rapporto è stato studiato soprattutto in relazione alle committenze monastiche, in questa sede sono la musica, il canto e la pittura realizzate dalle monache stesse ad essere considerate. Colpisce, ad esempio, il gran numero di organiste presenti nei monasteri bolognesi, ricordate in quanto tali dalle fonti d'archivio, proprio per l'attrazione che sapevano suscitare nel pubblico che veniva ad ascoltarle in chiesa. Sostegno indispensabile alla preghiera comunitaria, queste donne erano un vanto per le famiglie d'origine e per la città tutta: si devono a Craig Monson e a quest'ulteriore approfondimento dei suoi studi sulla musica monastica, una documentata appendice che elenca le musiciste divise per comunità d'appartenenza, nonché una rivisitazione delle vicende della cantante Laura Bovia che nel 1584 lasciò San Lorenzo per cantare alla corte medicea dopo una decina d'anni di concerti pubblici dal monastero: un segno della sua bravura ma anche dell'interesse che le monache riponevano in questo tipo di attività (C.A. Monson, *Ancora uno sguardo sulle suore musiciste di Bologna*, pp. 3-26). Evidentemente erano soprattutto le grandi festività religiose che si prestavano a questo genere di *performances* sacre: molto interessante a questo proposito il saggio di Colleen Reardon che esamina le *Lamentationi sagre e mottetti ad una voce col basso* composte a metà Seicento

espressamente per le monache dal senese Alessandro Della Ciaia (C. Reardon, «*Ha innalzato un muro interno a me*»: *lamentazioni per monache senesi*, pp. 27-43). A Mattutino, nei giorni del Giovedì, Venerdì e Sabato Santo, il pubblico accorreva per sentire le vedove di Cristo che piangevano il loro sposo ed è proprio questa particolare rivisitazione sacra del pianto rituale praticato in tutta l'Italia d'*Ancien Régime* a risultare interessante. Un'ennesima conferma non solo dell'autorappresentazione delle religiose, ma anche del ruolo assegnato loro dalla società laica: spose di Cristo, garanti dell'alleanza tra comunità celeste e società civile. Un ruolo essenziale dunque, a cui bisognava restare fedeli anche quando non fosse stato il frutto di una libera scelta, o quando si scontrasse con altri desideri e inclinazioni quali, ad esempio, la musica. È il caso di suor Maria Vittoria Frescobaldi, monacata a forza presso Santa Verdiana a Firenze e un tempo famosa per il suo canto che attirava pubblico e artisti in chiesa e alle grate del parlatorio; nel 1620 verrà processata per aver introdotto in clausura il marchese Sinolfo Ottieri, musicista, per far musica insieme. Al di là del fatto che, storiograficamente parlando, l'osservazione formulata per inciso da Manuela Belardini, autrice del saggio, — «Le colpe quindi, e non le virtù le hanno permesso di lasciare traccia di sé» (M. Belardini, *Musica dietro le grate. Vita e processo di Maria Vittoria Frescobaldi «monaca cantatrice» del Seicento fiorentino*, pp. 45-72; in part. p. 46) — risulta molto meno banale di quanto non potrebbe sembrare, colpisce in questa vicenda la durezza con cui il marchese venne condannato al carcere a vita in esilio per volere della magistratura criminale fiorentina, a cui il caso era stato assegnato per intervento del granduca e dopo un contrasto di competenze con il tribunale della Nunziatura. Come ben sa chi abbia studiato i tentativi di riforma della vita monastica nelle città italiane del tardo medioevo, le monache sono un patrimonio pubblico e attentare alla loro purezza si traduce in un attacco ai beni pubblici da perseguire. In questo senso è probabile che la «pubblicità» di cui godevano le monache cantanti e musiciste si traducesse in un'aggravante in caso di violazioni alla regola della clausura che avrebbe dovuto salvaguardarne la castità.

A proposito dell'offerta formativa propria dei monasteri sarà poi interessante notare che i diversi saggi di questa sezione offrono informazioni complementari: se Monson insiste sul fatto che spesso la formazione musicale avveniva prima dell'ingresso in monastero a causa della difficoltà a far entrare insegnanti nel recinto claustrale, nel caso di suor Maria Vittoria è certo che fu proprio all'interno di quello stesso recinto che poté affinare le proprie doti canore. La cultura laica dunque non restava necessariamente fuori dai chiostri, a patto che sembrasse adattabile al contesto specifico in cui doveva essere utilizzata. Un esempio ulteriore è proposto per il XVI secolo da Elissa Weaver, che ha potuto studiare un volgarizzamento in rima di alcune favole esopiche da usarsi come intermezzo nelle rappresentazioni teatrali monastiche per ribadire alcuni concetti: nella fattispecie, significativamente, l'importanza di accontentarsi della propria sorte (E.B. Weaver, *Esopo nel teatro delle monache toscane*, pp. 73-92). In altri casi poi, saranno le singole monache a piegare la formazione ricevuta in un contesto laico ai loro nuovi interessi: è il caso dell'arte povera teorizzata e praticata dalla clarissa osservante Caterina Vigri da Bologna nelle pagine del breviario da lei miniato (K. Arthur, *Il breviario di santa Caterina da Bologna e «l'arte povera» clarissa*, pp. 93-122), nonché dell'attività di suor Lucrina Fetti, sorella del pittore di corte Domenico, che dovette iniziarla alla pittura, e quindi monaca presso il monastero mantovano di Sant'Orsola. Forte dell'appoggio di Margherita Gonzaga d'Este, che disponeva di un proprio appartamento nel monastero pur senza risiedervi stabilmente, la Fetti contribuì a fare di

Sant'Orsola una *dependance* della corte, dove le devozioni delle gran dame Gonzaga venivano trasformate in immagine (A. Gladen, *Suor Lucrina Fetti: pittrici in una corte monastica seicentesca*, pp. 123-141).

Quanto alla seconda sezione del volume dedicata a diversi casi di scrittura monastica, sono le dense pagine introduttive di Gianna Pomata ad evidenziarne i nodi teorici forti (cfr. in part. pp. xxvii-xxxvii): dalle rime alle lettere, dalle deposizioni processuali ai memoriali di autodifesa di fronte all'Inquisizione, queste diverse *Scritture* si impongono come fonti per una storia sociale della scrittura stessa, che nella sua declinazione di genere implica una revisione di concetti base quali l'autorialità – Elisabetta Graziosi parlerà di «autorialità debole» (E. Graziosi, *Arcipelago sommerso. Le rime delle monache tra obbedienza e trasgressione*, pp. 145-173), mentre le pagine di Anna Scattigno su Maria Maddalena de' Pazzi spingeranno piuttosto a confrontarsi con un' «autorialità sovra-individuale» (A. Scattigno, *Una comunità testimone. Il monastero di Santa Maria degli Angeli e la costruzione di un modello di professione religiosa*, pp. 175-204). Lo specifico contesto religioso femminile pone poi la questione centrale della «scrittura obbediente» che, come nota opportunamente Pomata, porta in sé il paradosso di una scrittura nata per facilitare il controllo da parte di autorità maschili diverse e che diventa anche «modo di espressione dell'io, e quindi veicolo di presa di coscienza» (G. Pomata, *Introduzione*, p. xxxiv). È quanto emerge chiaramente dal poderoso saggio che Marilena Modica dedica a *Misticismo e quietismo nel Seicento siciliano* (M. Modica, *Misticismo e quietismo nel Seicento siciliano*, pp. 205-230): nel corso del processo che la vede accusata di aver diffuso l'eresia quietista in Palermo, la pinzochera Teresa di san Geronimo consegna all'inquisitore una lunga memoria difensiva, che ripercorre la propria vicenda interiore, dove la passata fiducia nella via quietista si accompagna all'attuale paura di essere stata ingannata. È il 1697 e il secolo della mistica sta volgendo al termine: l'abilità di Modica sta proprio nella capacità di contestualizzare questa vicenda nel più vasto processo di secolarizzazione della società che caratterizzò la seconda metà del Seicento. Suor Teresa insomma, non mette in dubbio la sua esperienza solo per la paura immediata dell'inquisitore; accanto ad essa si sente, quasi tangibile, il vacillare di tutto un mondo causato dall'affinarsi degli strumenti di controllo e repressione della Chiesa – in particolare la *discretio spirituum* – sempre più ambivalente di fronte alla mistica, ma anche da una più generale «crisi radicale dello statuto autoritativo della mistica» e del suo fondamento pratico: l'orazione mentale (*ivi*, p. 224). La scrittura di una donna di basso livello sociale e culturale è qui davvero specchio di una società che, come un'onda, la scavalca e muta. Se poi dalla Sicilia si passa ai monasteri femminili di Siena durante la stessa ondata di repressione contro il quietismo, sono le lettere spirituali conservate gelosamente dalle monache e quindi confiscate dagli inquisitori ad aver attirato l'attenzione di Adelisa Malena (A. Malena, *Custodi di una invisibile identità. Monache, lettere e Inquisizione a Siena negli anni della lotta al quietismo*, pp. 231-257). Due gli elementi che preme qui richiamare: da un lato l'evidenza di rapporti spirituali per via epistolare tra donne e in particolare tra «divine madri» terziarie di bassa estrazione sociale e le ospiti dei monasteri cittadini (si pensi in particolare ai casi di Francesca Toccafondi e Barbara Squarci); dall'altro la posizione piuttosto attiva delle monache di fronte ai propri confessori. Queste donne infatti non solo si dimostrano al corrente dei dibattiti teologici che potrebbero avere ricadute sulla loro prassi spirituale chiedendone conto agli uomini incaricati della loro cura, ma leggono e scrivono di

sé per favorire il passaggio dalla dottrina generale alla loro esperienza individuale, arrivando ad opporre una resistenza di gruppo verso confessori troppo intrusivi.

Presentando l'ultima parte del volume, Pomata ritorna sul fatto che a fronte dei molti elementi ormai raccolti a proposito della partecipazione delle monache alla vita pubblica, la visione della clausura post-tridentina vada forse corretta: le clarisse del Corpus Christi di Bologna, ad esempio, pur nella loro stretta clausura erano in contatto continuo con la cittadinanza attraverso la propria offerta terapeutica che contemplava sia la medicina tradizionale – preparazione e vendita di «secreti» –, sia quella sacra delle molte reliquie legate al corpo santo di Caterina da Bologna (G. Pomata, *Medicina delle monache. Pratiche terapeutiche nei monasteri femminili di Bologna in età moderna*, pp. 331-363). Se poi, con Ann Matter, ci si sofferma sulle cappuccine di Pavia, ci si renderà conto che la stessa scelta da esse operata di un ritorno alla regola originaria di Chiara *ad litteram, sine glossa*, impose contatti continui con il mondo esterno soprattutto per via epistolare in modo da rendere praticabile il privilegio della povertà (E.A. Matter, *Le cappuccine di Pavia: povertà, potere e patrocinio*, pp. 313-330). Tuttavia se è vero che questi e i molti altri esempi forniti dalla presente raccolta accreditano la prospettiva di una clausura meno assoluta e mortificante di quella prospettata in passato, credo che valga la pena continuare a riflettere sulla natura degli spazi di interazione con il mondo esterno lasciati a queste donne. Ed ecco che, ancora una volta, le pagine di questa ricca raccolta suggeriscono piste interessanti: in conclusione al suo saggio sulle deposizioni delle consorelle di Maria Maddalena de' Pazzi alla fase informativa del processo per la sua canonizzazione, Anna Scattigno nota opportunamente come tra gli elementi passati sotto silenzio dalle religiose ci sia l'episodio relativo alle lettere della *Renovazione della Chiesa* indirizzate nel 1585 dalla monaca a diverse personalità ecclesiastiche di primo piano. Le lettere non lasceranno mai il monastero e questa «audace assunzione di voce pubblica» verrà ridotta al silenzio (A. Scattigno, *Una comunità testimone*, cit., in part. p. 204). Un secolo più tardi, e in tutt'altro contesto – la guerra di successione spagnola del 1702-1705 –, la mistica bavarese e profetessa Maria Anna Lindmayr a cui più volte era già stato imposto il silenzio, rivolge alla Vergine una preghiera significativa: «Ti supplico [...], mi sia concesso di dover parlare solo a Dio e al mio confessore» (U. Strasser, *Una profetessa in tempo di guerra: il caso di Maria Anna Lindmayr (1657-1729)*, pp. 365-387, in part. p. 377). C'è qui, al di là delle soluzioni fatte proprie dalle singole donne per godere comunque di uno spazio di parola – destinato peraltro anche nei casi migliori come quello della Lindmayr a vita breve – una profonda consapevolezza degli spazi e dei limiti loro assegnati nell'universo religioso controriformistico. Fu una chiusura, una clausura reale quella a cui queste donne vennero sottoposte e questo risulta tanto più evidente quando si ripensi alle diverse prospettive dei primi decenni del Cinquecento, quando si erano messe in atto strette collaborazioni tra uomini e donne nell'ottica di monasteri aperti che unissero la vita contemplativa e l'impegno pastorale. È quanto accadde, ad esempio, a Milano tra i chierici regolari di San Paolo e le angeliche: una presenza nel mondo ben diversa da quella studiata da Renée Baernstein per il monastero delle angeliche di San Paolo, che negli anni Ottanta del Cinquecento è ormai diventato modello di vita claustrale (P.R. Baernstein, *Vita pubblica, vita familiare e memoria storica nel monastero di San Paolo a Milano*, pp. 297-311). Elemento essenziale nella politica della potente famiglia Sfondrati, sarà proprio dalle grate del suo parlatorio che monache potenti quali Paola Antonia contribuiranno alle fortune familiari sia con la gestione patrimoniale che col tessere relazioni sociali. Ma non c'è segno

di un orizzonte più ampio di quello familiare: non resta nulla della visione della clausura come strumento per sottrarsi agli obblighi verso i parenti tipica di molti monasteri osservanti tardomedievali. Solo le clarisse di Ginevra, ultimo baluardo cattolico in una città ormai passata alla Riforma, sembrano testimoniare di una clausura vissuta come libertà verso la società esterna, ma siamo nel 1535 e il contesto è particolare (D. Solfaroli Camillocci, *Ginevra, la Riforma e suor Jeanne de Jussie. La Petite Chronique di una clarissa intorno alla metà del Cinquecento*, pp. 275-296).

Non si dovrà comunque dimenticare che fra Rinascimento e Barocco non saranno solo le monache a vedersi imporre rinnovate chiusure. Se è vero infatti che da un lato era ormai iniziato un processo di inarrestabile secolarizzazione, i molti studi dedicati alle attività delle congregazioni cardinalizie dell'Indice e del tribunale dell'Inquisizione, accanto alle indagini su quella galassia di realtà che va sotto il nome discusso di disciplinamento, ci mostrano un mondo religioso segnato dal controllo e spinto all'obbedienza.

Silvia Mostaccio

DOMINIQUE JULIA (ed.), *Gilles Caillotin, pèlerin. Le retour de Rome d'un sergier rémois, 1724*, Ecole Française de Rome, Roma 2006, pp. 395.

Dominique Julia è ben noto, in Francia come nel resto dell'Europa, come esperto di storia dei pellegrinaggi nell'Europa moderna. Di essi ha più volte analizzato i diversi aspetti, tanto esteriori – flussi numerici, qualità, provenienza e statuto sociale dei pellegrini, luoghi di ospitalità, ecc., – quanto quegli più interiori e spirituali, relativi all'atteggiamento dei pellegrini, al loro universo mentale, teologico e devozionale, ai modi della rappresentazione dell'esperienza vissuta nel viaggio di devozione (mi limito a rinviare a Ph. Boutry-D. Julia [eds.], *Pèlerins et pèlerinage dans l'Europe moderne [XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle]*, École Française de Rome, Roma 1999; Ph. Boutry-P.-A. Fabre-D. Julia [eds.], *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe Moderne (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Éditions de l'ÉRESS, Paris 2000; D. Julia, *L'accoglienza dei pellegrini a Roma*, in *Storia d'Italia, Annali 16*, L. Fiorani-A. Prosperi [eds.], Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła, Torino, Einaudi, 2000, pp. 823-861).

In particolare, il suo interesse si è spesso indirizzato allo studio del pellegrinaggio diretto dalla Francia all'Italia, soprattutto a Roma, meta sostitutiva di Gerusalemme. Il centro della cattolicità era infatti, anche più di S. Giacomo di Compostella o di Loreto, il luogo maggiormente in grado, in Europa, di attirare le masse con le sue ricche risorse materiali e spirituali e di soddisfare tutte le sfaccettature del bisogno di sacro. E ciò anche al di fuori degli anni dei giubilei che pure erano quelli che registravano il massimo di afflusso nella città di pellegrini provenienti da tutto l'universo cattolico. Il binomio pellegrinaggio-giubileo esprime, del resto, un nesso ineludibile che registra tanto il momento di maggiore esaltazione e legittimazione del pellegrinaggio nella trattatistica e nell'apologetica, quanto il picco più alto delle migrazioni e degli spostamenti temporanei dell'epoca moderna: una pratica, quella pellegrina e giubilare, che resta ancora forte nel corso del XVIII secolo, pur rivelando un netto declino a partire dalla fine dello stesso.

Nel corso delle sue ricerche, Dominique Julia è riuscito a reperire una fonte rara e straordinaria come quella costituita dai racconti redatti da pellegrini sulla loro esperienza. Non molti sono stati infatti i romei, soprattutto non appartenenti al mondo dei