

Scrigni di parole.
Lettura e preghiera nella collezione libraria
di un convento napoletano
(secoli XVI-XVII)
di Vittoria Fiorelli

Gabriella Zarri ha recentemente sottolineato, nell'introduzione scritta insieme a Gianna Pomata al bel volume nel quale sono stati raccolti gli Atti del convegno bolognese dedicato ai monasteri femminili analizzati quali luoghi di produzione e di fruizione della cultura, come il filone di studi dedicato alla storia delle istituzioni religiose delle donne sia uno dei pochi che possa vantare un'accelerazione nella prospettiva metodologica e nella proiezione problematica dei temi di ricerca¹.

Più che l'immagine del cantiere, richiamata in quelle pagine e spesso utilizzata per rappresentare l'attività storiografica consapevole di vivere una felice stagione di lavoro, mi sembra però più adatta a descrivere lo stato dell'arte l'idea di una rinnovata convergenza. Volendoci soffermare unicamente sul panorama italiano della ricerca, infatti, può dirsi oramai consolidata la tradizione di analisi che ha recuperato la presenza dei monasteri e della loro popolazione all'interno delle dinamiche economiche e sociali dei contesti urbani, insistendo sulla continuità tra gruppi e ambienti di provenienza delle monache e struttura conventuale. Accanto a quest'ultimo, poi, un'equivalente legittimazione scientifica hanno guadagnato i percorsi di analisi orientati a ricostruire la carica semantica e simbolica del patrimonio di spiritualità e di onore che, nella percezione dei contemporanei, i conventi racchiudevano².

È dunque nel punto di confluenza tra queste linee storiografiche che si pongono le più nuove sollecitazioni di indagine. Non è un caso, infatti, che diverse riviste scientifiche abbiano dedicato ampio spazio al tentativo di recuperare il profilo identitario degli ordini religiosi³. Si tratta di una proposta metodologica che ha inteso far emergere tanto la connotazione istituzionale quanto gli aspetti più espressamente culturali nei quali, accanto al dato spirituale, un ruolo non secondario possono giocare le reti di relazione intellettuale e di appartenenza sociale, in una prospettiva più ampia di quella tradizionalmente intesa in senso economico e cetuale.

In questo quadro teorico nasce la scelta di prendere in esame la biblioteca conservata a Napoli in quella che fu la cittadella monastica intitolata

all'Immacolata Concezione da Orsola Benincasa⁴. Questa complessa struttura conventuale, nella quale dal secolo XVI fino all'Unità d'Italia hanno vissuto affiancati un romitorio e una congregazione di stampo laicale, consente infatti di effettuare un'analisi comparata dell'evoluzione delle istituzioni ecclesiastiche femminili attraverso un'alternanza prospettica tra la comunità delle oblate e quella di rigida clausura, entrambe racchiuse in un'unica matrice fondativa.

Il primo nucleo di convivenza si era sviluppato attorno alla spiritualità mistica di una bizzocca napoletana. A partire dagli anni Ottanta del Cinquecento, però, quello che era nato come ritiro familiare stretto attorno ad un'esperienza carismatica di stampo cateriniano, nel clima di riforma e di disciplinamento successivo al Concilio di Trento, venne trasformato in un gruppo sottoposto al governo di un ordine religioso regolare⁵. Dopo un periodo di direzione spirituale affidata agli oratoriani, la congregazione passò sotto la tutela dei teatini che, proprio in quegli anni, avevano enormemente consolidato la loro presenza nella capitale del Regno e la penetrazione nella vita religiosa delle élites cittadine⁶.

Al di là della vicenda personale della Benincasa, il dato di maggiore interesse nella storia delle fondazioni legate al suo nome risiede proprio nel processo di trasformazione, gestito dai chierici regolari al margine della fidelizzazione istituzionale, della sua vocazione mistica nell'immagine della monaca obbediente, «annichilata» ai piedi della croce, ma anche della Chiesa e del direttore spirituale. Non ci troviamo infatti di fronte ad una delle “madri” che hanno segnato la vita religiosa italiana della prima età moderna⁷. In Orsola si concretizzava piuttosto l'icona della *santa illecerata*, una trasfigurazione simbolica coerente con l'attenta politica devazionale teatina che, utilizzandone la carica carismatica, intendeva diffondere il modello di convivenza femminile già sperimentato a Napoli nel monastero della Sapienza e successivamente esportato con successo in Sicilia e di là nei territori dell'impero spagnolo⁸. È alla loro lucida progettazione che si dovette l'apertura, affiancata al nucleo storico della congregazione, di un romitorio che avrebbe prolungato e riqualificato l'eredità spirituale della mistica fondatrice⁹.

Entrambe le comunità religiose, forti di un persistente radicamento devazionale cittadino, sono poi giunte fino alle leggi di soppressione dei monasteri emanate dallo Stato unitario quando, dopo una lunga battaglia legale, venne riconosciuta la natura laicale della congregazione e questa si trasformò in un ritiro che, insieme ai suoi beni mobili e immobili, e dunque anche l'archivio e la biblioteca, sarebbe poi confluito nell'ente morale intitolato alla Benincasa¹⁰.

Se, come è stato ampiamente dimostrato, i monasteri femminili possono essere considerati elementi irrinunciabili delle identità di ceto che si

svilupparono in età moderna, è legittimo chiedersi se e quanto essi possano aver collaborato alla costruzione di quell’insieme complesso e variegato che caratterizza la cultura di un gruppo storicamente determinato¹¹. Un tema che va posto nella duplice prospettiva del contributo che le donne chiuse nei conventi potevano dare allo sviluppo della personalità sociale dei loro ambienti di riferimento, ma anche in quella delle aspettative e degli indirizzi che le famiglie e i ceti di appartenenza si attendevano di ritrovare nell’immagine esterna che i conventi e le loro ospiti rimandavano alla città.

Posta questa premessa, l’idea di realizzare una sintesi tra la storia delle idee, la storia delle istituzioni ecclesiastiche e il taglio socio-religioso della ricerca propone un percorso lungo e complesso. L’analisi di una realtà conventuale articolata come quella che si è presa in esame costituisce l’occasione per verificare, attraverso un caso di studio, una prospettiva metodologica coerente con questi presupposti teorici. Il tentativo è infatti quello di proporre un modello d’indagine capace di spostarsi dal piano della storia della cultura a quello della storia locale, senza comunque cadere nel meccanismo metodologico della microstoria che mal si adatta ad ogni tentativo di comprendere ed analizzare l’evoluzione di legami con i luoghi e le istituzioni. Per questo motivo il proposito è quello di puntare non tanto a delineare lo specifico delle religiose in quanto tali, quanto il senso di appartenenza delle famiglie ecclesiastiche e dunque della direzione spirituale che le accompagnava.

C’è una forte implicazione identitaria nell’analisi del patrimonio di letture di una comunità, specialmente se ci si avvicina a questo tema con la finalità di ricostruire l’orizzonte culturale e formativo di un nucleo istituzionale che si progetta come cellula fondativa di un magistero di vita monastica. Questo tentativo di “leggere” la biblioteca di un convento femminile per trarne alcune indicazioni capaci di stimolare una riflessione più generale sulla cultura delle donne deve molto ad alcuni noti percorsi interpretativi che sono poi diventati il punto di riferimento per applicazioni metodologicamente differenti. Mi riferisco, per esempio, agli studi foucaultiani orientati a ricostruire i discorsi collettivi caratteristici di determinate epoche storiche, ma anche al percorso effettuato da Peter Burke per stabilire una relazione non occasionale tra le lingue, la loro evoluzione e lo sviluppo delle comunità che le parlano¹². Per quanto debitrice, almeno sul piano degli stimoli teorici, delle sollecitazioni provenienti dalla “nuova storia culturale” che, a partire dagli anni Ottanta, si è sviluppata soprattutto tra gli studiosi inglesi e americani, la ricerca ha però cercato di far proprio un metodo di indagine meno strutturato, che fosse comunque in grado di affrancarsi dai modelli interpretativi consolidatisi nell’ambito della tradizione degli studi di storia erudita e intellettuale, senza troppo concedere ad un taglio socio-antropologico¹³.

L'esigenza di confrontarsi con le tendenze della storiografia anglosassone deriva peraltro dal fatto che il filone di studi che si è interessato di ricostruire i parametri storici e sociali entro i quali è possibile rintracciare uno specifico della cultura femminile, nato e cresciuto nell'ambito di quel contesto culturale, continua in quell'ambiente ad essere caratterizzato da una grande vivacità metodologica e problematica. La fortuna dei *gender studies* ha infatti sollecitato un gran numero di ricerche che hanno ricostruito la rete di connessioni tra storia culturale e storia sociale, rinnovando radicalmente la tradizione storiografica che aveva recuperato con perizia antiquaria i patrimoni culturali dei grandi istituti religiosi. L'attenzione si è però quasi sempre focalizzata sulla scrittura delle donne, un argomento che ha trovato una vasta eco negli studi italiani, mentre molto meno si è finora percorsa la strada delle letture femminili, specialmente per i periodi successivi a quello dell'immediata applicazione del Concilio di Trento¹⁴.

D'altro canto i libri e la stampa sono oggi al centro di un fermento di studi che ha affiancato alla più tradizionale impronta orientata ad analizzare il quadro sociologico e culturale del sistema di produzione e di fruizione di generi letterari e raccolte librarie, l'impegno a ricostruire la compagine degli strumenti e dei principi di controllo messi in piedi da Stato e Chiesa nella fase di rafforzamento istituzionale che ha caratterizzato l'apertura del moderno¹⁵.

Un primo elemento da rimarcare è che il catalogo napoletano del quale ci stiamo occupando è quello dei libri sopravvissuti all'usura e alla dispersione, ma anche ad un recente attacco di termiti, della cospicua raccolta che si trovava nella cittadella dell'Immacolata Concezione. Ai circa 900 volumi che la compongono, vanno aggiunti una grande quantità di opuscoli e fogli volanti e un piccolo fondo di quaderni manoscritti. Si tratta di un nucleo di notevole consistenza se si pensa ai numeri che ricorrono negli inventari di altre realtà conventuali simili, ma esso è il risultato di una sedimentazione secolare che consente uno sguardo di lungo periodo sulle letture della comunità monastica e dunque la possibilità di evidenziare continuità e discontinuità nei suoi parametri culturali di riferimento¹⁶.

Il possesso dei volumi fisici elimina il tentativo, abituale in questo tipo di studi, di ricostruire il quadro editoriale plausibile dei titoli inseriti negli inventari¹⁷. Le notizie relative agli stampatori consentono di delineare il quadro della circolazione del libro devoto valutando la preminenza di alcune imprese e di certi luoghi nel panorama librario napoletano. Se i volumi pubblicati nella capitale del Regno arrivano a coprire quasi la metà della raccolta, va segnalata la forte incidenza delle edizioni romane, superata dall'indubbia prevalenza di quelle provenienti da Venezia. Un

dato che sembra confermare la posizione dominante degli stampatori della città lagunare, malgrado il consolidamento di produzioni editoriali e tipografiche di altre realtà regionali che studi recenti hanno messo in evidenza¹⁸. I volumi provenienti d’oltralpe sono otto: stampati tra Francia e territori asburgici, uno è in francese, uno in spagnolo, mentre gli altri, di servizio alla preghiera e alle celebrazioni, sono in latino.

I luoghi di stampa sono molto diversificati: oltre alle nove edizioni che vengono da Palermo, ne troviamo cinque di Lucca, altrettante di Genova, ma anche qualche copia stampata a Bergamo, a Lucera, a Bracciano, a Trani e persino a Mondovì ed Aversa. Più interessante è forse il caso delle meditazioni in lingua spagnola di Alonso Carrillo Laso de la Vega, stampate a Napoli alla metà del Seicento, che si affiancano alle numerose traduzioni dal francese, dallo spagnolo e ad alcuni volgarizzamenti di testi sacri¹⁹.

Dalle date di pubblicazione è invece possibile ricostruire la parabola evolutiva della spiritualità e della formazione delle religiose, seppure nella consapevolezza che il possesso di un libro non ne implicava necessariamente la lettura e l’interiorizzazione. È evidente infatti che le variabili che possono definire la fisionomia di una cultura conventuale non si limitano alla lista dei testi presenti in monastero.

Questo dato va necessariamente incrociato con la dimensione demografica della comunità, con la sua localizzazione, la data di fondazione e i compiti delle monache. Per questo motivo si è scelto in questa sede di sezionare il posseduto della biblioteca e di analizzare unicamente i volumi pubblicati tra il XVI e il XVII secolo.

Non essendo infatti possibile distinguere i libri provenienti dall’eremo da quelli di proprietà delle oblate, si può in questo modo immaginare di avere di fronte una collezione più omogenea, presumibilmente indirizzata a formare una spiritualità di stampo laicale²⁰. L’alto numero di testi di orientamento catechistico utili all’indirizzo della pratica devota, dell’orazione mentale e orale, delle opere di carità, dovrà essere poi confrontato con le pubblicazioni settecentesche per evidenziare fino a che punto il consolidamento dell’eremo incida sui contenuti della formazione regolare (cfr. TAB. I).

Resta invece, attraverso le note di possesso, un paio della stessa Benincasa, la traccia di piccole raccolte private. Esse si trovano su quarantasette testi, e l’apposizione successiva del nome di una religiosa e dell’attribuzione alla comunità testimonia l’intreccio tra la libreria comune e l’uso dei singoli. Il valore venale attribuito ai volumi, beni pregiati da custodire e tramandare come segno di distinzione sociale, aveva accentuato, all’interno dei conventi, il processo di accumulo disordinato che si dipanava attraverso lasciti, depositi e presiti.

Si tratta di una realtà che si discosta non poco dai connotati di fondo delle biblioteche private che sono state studiate all'interno delle dinamiche di trasformazione delle classi dirigenti di età moderna. In quel contesto infatti il dato patrimoniale e decorativo aveva di fatto equiparato le raccolte librarie ad altre forme di collezionismo e aveva incluso i libri tra gli indicatori di *status* sociale condivisi dal ceto medio mercantile e professionale. La struttura di quei fondi, però, manteneva i contorni di una progettazione culturale che trascendeva il dato personale e si proiettava come elemento connotativo di ceto²¹.

La sedimentazione incrociata che si riscontra nelle biblioteche monastiche, oltre a costituire un utile filtro per il controllo delle letture individuali, provocava una notevole staticità culturale, tramandando libri vecchi e dunque superati che continuavano a costituire il nucleo principale delle raccolte. Un dato che, in questo caso, sembrerebbe confermare l'assenza di un programma di formazione spirituale e devozionale chiaramente orientato per queste religiose che erano oramai indicate come teatine²².

Anche la rilegatura di più opere in un unico volume potrebbe presumibilmente indicare la scelta di una monaca di accorpate le proprie letture in un più comodo formato, così come le numerose annotazioni, le intenzioni e le preghiere riportate ai margini delle pagine a stampa erano certamente il segno di un legame individuale con l'oggetto²³. I nominativi in parte ricorrenti permettono di recuperare il profilo di qualche monaca di più ampie letture. È per esempio il caso di Geronima Berti, al secolo Clelia, oblata dal 1629 e priora dal 1666 al 1669, negli anni in cui veniva inaugurato l'eremo²⁴. Nella seconda metà del secolo XVIII emerge invece il nome di Giuseppa Maria Verusio che possedeva cinque libri devoti tra i quali due opere di Sant'Alfonso, riferimento per tutte le monache, e la riedizione di un'antologia di brani tratti dagli scritti dell'oratoriano Antonio Glielmo²⁵.

Una Maria Gesualda ha invece lasciato il suo nome sul frontespizio di due manualetti devoti del Settecento, ma anche su di una copia delle *Regole* del 1680, a conferma del passaggio di mano tra le religiose che molto spesso provenivano dalla stessa famiglia. La crescita della qualità dei testi, che si riscontra nel passaggio da un secolo all'altro, se da un lato può essere il segno di un progresso nell'educazione della popolazione convenzionale femminile, è anche la dimostrazione che un monastero di clausura costituiva un'indubbia progressione sociale nella percezione dei contemporanei, e dunque un'evidente riqualificazione del progetto formativo e della costruzione del senso di appartenenza delle sue ospiti.

Prima di affrontare il difficile tema della tipologia delle opere conservate nella biblioteca, però, c'è un altro dato che va sottolineato in relazione alla sua consistenza. Si tratta della ripetitività di alcuni titoli che

incide in modo apprezzabile sul ventaglio tipologico dei volumi. Questo aspetto riguarda principalmente i testi liturgici e le raccolte di preghiere utilizzate nelle pratiche devote ordinarie delle comunità religiose. È per esempio il caso delle 23 copie delle *Horae diurnae Breviari Romani*, o delle 24 del *Missale Romanum*, in diverse edizioni dei secoli XVIII e XIX. Veri e propri *bestsellers*, poi, sono alcune delle opere di Sant'Alfonso, quelle di Andrea Avellino e le *Pratiche di Meditazione* di Cesare Franciotti²⁶. Colpisce a questo proposito che, accanto ai libri liturgici, alla cui massiccia presenza ha certamente contribuito anche la piccola residenza per i sacerdoti costruita ai bordi della cittadella alla fine del Seicento, non ci sia traccia della normativa diocesana. Né le edizioni degli atti dei concili locali, né le disposizioni arcivescovili, e neanche di quelli relativi alle riforme settecentesche degli arcivescovi napoletani, sono rintracciabili in questa biblioteca. Si tratta di un'ulteriore conferma della dipendenza dei monasteri femminili dal governo ecclesiastico degli uomini.

La consuetudine con la parola scritta appariva centrale nella logica istituzionale nata dall'eredità spirituale della Benincasa, come risulta evidente dalla lettura del *Compendioso ragguaglio* nel quale il principale agiografo teatino di Orsola ha mescolato la vicenda biografica della mistica con la descrizione del monastero e con la storia delle due fondazioni, arricchendo il racconto con ampi stralci tratti dalle *Regole* per entrambe le comunità²⁷.

L'esortazione «per recitare l'Ufficio con fervore [a] leggere alcun libro divoto, che aiutasse a raccogliervi» era indirizzata tanto alle romite quanto alle oblate per preparare l'orazione mentale, per guidare quella comune, per accompagnare i pasti e il tempo passato nelle celle.

E che consolazione può avere chi non è amica de' libri sacri? Bisogna che stia sempre malinconica; e quel ch'è peggio, senza far profitto mai nello spirito. Sì che per amor d'Iddio, leggete la parola del Signore allo spesso: perciocché quando fate orazione, ragionate voi con Dio: ma quando leggete, Dio parla con voi [...]. E poi leggete con desiderio di farne profitto [...] e sempre andatevi consolando con le belle cose, che avete lette²⁸.

La citazione, molto rimaneggiata, è tratta dal capitolo XXI delle *Regole* intitolato *Della lezione de' libri spirituali* dal quale risultava anche l'attenzione ai volumi fisici: «desidero che ogn'una di voi avesse libri, che v'innamorassero più del Signore, e che gli tenessivo politi»²⁹. Nelle celle severamente arredate del romitorio Maggio segnalava la presenza di «alcun libricciuolo spirituale» e tra gli ambienti comuni era menzionata:

la libreria, in cui è ogni sorte di libro spirituale e divoto, di sacre storie, di punti da meditare, e di ammaestramenti e trattati dell'amor d'Iddio, del santissimo Sacramento, e d'ogni virtù e perfezione religiosa. Donde ciascheduna si provvede

di quel libro che vuole, con licenza della M. Proposita: ma niuna tiene nella sua cella più che tre libri³⁰.

Nei libri maggiori della seconda metà del secolo XVII risultano dei pagamenti per la sostituzione di «vetri del coro e libraria», mentre non è segnalato, tra le spese straordinarie, alcun esborso per l'acquisto di libri³¹. Solo nelle carte ottocentesche compare un inventario di un centinaio di titoli sommariamente annotati tra i quali si riconoscono alcuni di quelli ancora presenti nel catalogo della biblioteca³².

Le indicazioni attribuite alla Benincasa suggeriscono, anche per queste religiose, una funzionalità non più esclusivamente liturgica e collettiva del libro, ma un rapporto devozionale quasi intimo con la letteratura di pietà, in linea con la tendenza che ha caratterizzato il primo periodo dell'età moderna³³.

Questo legame, sebbene non reciso, è stato in seguito filtrato e riorientato dall'impegno di disciplinamento della Chiesa tridentina che si è servita delle letture come strumento per uniformare i comportamenti dei fedeli. Di grande interesse appare dunque il confronto tra i titoli che le *Regole* e le agiografie della Madre prescrivono per la formazione spirituale delle religiose e l'effettivo posseduto della biblioteca convenziale. Alle monache di clausura si imponeva di tenere nella cella «Diego Stela dell'amor d'Iddio e Gio. Gersone [...] e il breviario», ma anche il più disteso elenco di testi suggeriti alle oblate riproponeva una scelta di titoli ancora organici ad una cultura spirituale a forte connotazione mistica e medioevale:

desidero che ogn'una di voi avesse libri [...] trà gli altri vorrei che fossivo devote di questi, della vita del Signore, e della Madonna; delle vite di Santi Padri; delle vite di Santi [...] il libro di Gio Gersone del dispreggio del mondo; l'Epistole di Giesù Cristo all'anima sua sposa, che l'have fatte l'Aspergo Certosino; l'opere di Frà Luigi di Granata; l'opere di Diego Stella, & in particolare quello che parla dell'amor di Dio, libri del trattato del SS. Sacramento, e dell'amor di Dio [...] Scuola del Divino Amore, ch'have fatto frà Bartholomeo di Talaugia [...] chi non li può tenere tutti non manchi di tenere l'Epistole di Giesù Cristo e Gio Gersone, e quelle di Diego dell'amor di Dio, uno delle Meditazioni di Frà Luigi di Granata³⁴.

Accanto all'agiografia, che era uno dei capisaldi della formazione religiosa, compaiono alcuni titoli generici che sembrano piuttosto far riferimento ad argomenti di quelle operette devozionali, quasi sempre anonime, molto diffuse in ambienti monastici. Sono poi citati gli scritti che hanno costituito l'ossatura della cultura spirituale del secolo XVI, specialmente all'interno dei chiostri. Innanzitutto ritroviamo il *Dispregio delle vanità*

del mondo: l'opera, largamente utilizzata dal clero regolare per la meditazione penitenziale, raccoglie i quattro volumi dell'*Imitatio Christi*, la cui paternità viene qui attribuita a Jean de Gerson. Di seguito vengono elencati Johann Gerecht di Landsberg, Luis de Granada, Diego de Estella e Bartolomeo di Saluzzo³⁵.

Facendo una verifica nell'elenco della biblioteca, però, non sembra che le indicazioni della fondatrice siano state recepite da chi ha poi governato i percorsi formativi delle ospiti del convento. Dell'*Imitazione di Cristo* si trova infatti una sola copia che però risale al Settecento ed è dunque attribuita a Tommaso da Kempis³⁶. Settecenteschi anche la *Vita* di Santa Gertrude e il *Trattato spirituale* del Landsberg. Il *Paradiso de' contemplativi* di Bartolomeo Cambi è invece pubblicato nel Seicento, mentre dei tre volumi di Luis de Granada, due risalgono al secolo XVI³⁷.

Tra le tredici cinquecentine, verosimilmente entrate in convento nel periodo in cui la Benincasa era ancora in vita, oltre a due raccolte di vite di santi, sette sono libri di meditazione utili alla pratica dell'orazione mentale. Tra questi, in aggiunta alle opere di Luis de Granada, si ritrovano le *Letttere spirituali* di Bonsignore Cacciaguerra e una prima stampa del manuale di meditazioni per la comunione di Cesare Franciotti del quale, come si è detto, si conservano ben diciotto copie in diverse edizioni che arrivano fino al 1709, a testimonianza della costante fortuna che la manualistica devota ebbe in questa fase storica³⁸. A questi si devono poi aggiungere due interessanti antologie di testi sacri diffusamente utilizzate per la lettura individuale fino a quando, nella seconda metà del secolo, essa venne sottoposta ad un brusco ridimensionamento dalla politica di disciplinamento intrapresa da Roma. Uno di questi volumi è in latino, secondo le nuove direttive centrali, ma l'altro, con una nota di proprietà della stessa Orsola, è la dotta *Vita* di Gesù scritta dal certosino Ludolf von Sachsen tradotta in volgare, «nella quale con santa dottrina si espongono con facilità gli Evangelii che corrono in tutto l'anno». Si tratta di uno dei pochi esempi di meditazioni in volgare e di omiliari la cui lettura era stata concessa dalla Congregazione dell'Indice nell'estate del 1596³⁹.

Una prima analisi sembra dunque confermare, per grandi linee, il successo dell'azione di regolamentazione operata dalle gerarchie ecclesiastiche nei confronti della cultura spirituale e devozionale del mondo regolare. Un dato ulteriormente rafforzato, nel caso della congregazione di suor Orsola, dal fatto che non c'è traccia delle numerose agiografie che i teatini pubblicarono nel Seicento per legittimare il ruolo di fondatrice della mistica napoletana. La condanna ripetuta del Sant'Uffizio e dell'Indice per gli accesi toni devozionali utilizzati nella loro scrittura che si misurava con l'importante compito di propaganda devota era stata quindi accettata dall'istituzione che si riconosceva nel magistero spirituale

della Benincasa fino al punto da rinunciare a conservare le pubblicazioni delegittimate da Roma. Nella biblioteca si trovano infatti solo una copia della tarda agiografia di Bagatta e una *Vita* settecentesca pubblicata da un anonimo chierico regolare dopo la proclamazione delle virtù eroiche della venerabile⁴⁰.

Nella cittadella dell’Immacolata Concezione erano invece del tutto assenti i testi di letteratura, arte, talvolta anche scienza, utilizzati per la formazione di monache ed educande in contesti di buon livello culturale che, sempre più spesso, la recente storiografia ha recuperato nella storia monastica femminile. Non vi sono i poemi in lingua volgare, sui quali si era soliti lavorare nelle scuole d’abaco, cancellati dai divieti motivati dall’accusa di “superstizione” che i censori avevano utilizzato in modo vago e indistinto per governare la consuetudine con la parola scritta. Manca la letteratura classica, una volta adoperata per rafforzare la conoscenza della lingua latina e per gli insegnamenti morali, evidentemente estranei al progetto formativo delle ospiti della congregazione. Non vi sono neanche i libri di canzoni e partiture musicali funzionali a quella pedagogia del canto così spesso utilizzata nella costruzione dell’identità di gruppo delle famiglie monastiche⁴¹. Uniche eccezioni sono tre volumi tra i più antichi della biblioteca: l’operetta sacra dedicata alla Vergine dall’oratoriano Giovenale Ancina e due seicentesche raccolte di canzoni devote⁴².

Il fondo librario appare dunque esclusivamente orientato alla cultura spirituale e devozionale. Né la sua connotazione appare trasformarsi nel secolo XVIII, quando il monastero di clausura modificò la provenienza cetuale delle professe e dunque anche la personalità culturale dell’istituzione.

Non è facile suddividere in settori questo genere di letteratura, poiché la continua sovrapposizione tipologica rende incongruenti i rigidi schematismi delle classificazioni. Si può comunque cercare di ripartire la raccolta per grandi linee, provando ad evidenziare l’incidenza dei volumi dedicati alla meditazione e alla lettura silenziosa rispetto a quelli connessi alla ritualità collettiva, in modo tale da definire gli spazi riservati alle pratiche religiose individuali e quelli viceversa dedicati alla consuetudine comunitaria (cfr. TAB. 2).

Tra le edizioni del Seicento, appare evidente il segno di una religiosità rigidamente orientata in senso penitenziale. Le agiografie sono presenti in notevole quantità anche se quelle maschili sopravanzano le vite delle sante e della Madonna⁴³. Si tratta di un dato interessante per valutare quanto poco fossero utilizzati i modelli femminili anche per la formazione spirituale delle monache.

Molti sono i libri legati alle pratiche liturgiche come gli *Officia*: tutti in latino, essi riportano l’indicazione della concessione pontificia secondo la

prassi imposta dall'Indice e dal Sant'Uffizio che controllava rigorosamente la diffusione delle raccolte non autorizzate dalla Congregazione dei Riti⁴⁴. Molti di essi sono dedicati alla Vergine, a testimonianza della preminenza della devozione mariana nelle pratiche di pietà seicentesche, ancora più evidente nel tessuto devozionale meridionale. Nessuna traccia, invece, degli *Ufficioli della Madonna*, estirpati con successo dalle pratiche della religiosità quotidiana⁴⁵.

Insieme ai numerosi volumetti per la meditazione e l'orazione mentale, cominciavano ad imporsi i manuali per la preghiera e gli esercizi spirituali che nel Settecento sostituiranno, nelle pratiche di lettura individuale, le opere dei grandi maestri della spiritualità. Solo due di essi sono specificamente indirizzati alle monache, mentre aumentavano i florilegi e le raccolte antologiche tratte dal magistero dei santi.

È già stata sottolineata l'altissima incidenza della manualistica e delle antologizzazioni tra le pubblicazioni del Seicento: libri di "teoria per fare", rintracciabili nei più diversi campi del sapere⁴⁶. Questa pratica letteraria era certamente finalizzata ad una rapida individuazione dei contenuti tematici che dava ai lettori l'impressione di padroneggiare gli argomenti del testo. Nei libri devoti, però, le opere originali venivano svilite nella raccolta di brani, *exempla* per educare i fedeli. Il modello culturale della devozione e della spiritualità tendeva dunque a sfumare i contorni di riferimento personali, per trasformare il proprio impianto in senso istituzionale, mentre l'autorialità debole, più volte richiamata a proposito delle scritture delle donne, diventava tratto distintivo anche dei lezionari indirizzati alla popolazione monastica femminile.

In questo quadro assume particolare interesse l'assenza dei testi sacri. Ligie alle indicazioni della curia romana, le oblate di suor Orsola non possedevano le volgarizzazioni e le parafrasi che avevano costruito la consuetudine dei credenti con la parola di Dio. Solo due dei tre volumi seicenteschi presenti in biblioteca sono in volgare: le *Epistole et Evangelii* commentati da Remigio Nannini delle quali, dopo una lunga trattativa, il Sant'Uffizio e l'Indice avevano autorizzato la lettura una prima volta nel 1596 e di nuovo nel 1606, e il lezionario di scritti dei padri della Chiesa composto dal benedettino Louis de Blois⁴⁷.

Per tornare sull'ipotesi di delineare una matrice culturale specifica delle religiose che hanno vissuto nella cittadella monastica di Sant'Elmo, però, qualche notazione ulteriore va fatta sugli autori dei testi presenti nella raccolta libraria. Oltre alla persistenza dei referenti culturali dimostrata dal gran numero di edizioni successive delle stesse opere, la matrice della spiritualità teatina non appare nettamente delineata.

Quattro sono le copie dell'operetta devota di Lorenzo Scrupoli, campione della spiritualità dei chierici regolari, la cui fortuna ha resistito fino

a tempi recenti⁴⁸. Si tratta però di edizioni tarde, che non segnano le fasi fondative della congregazione, ma piuttosto una continuità nella pratica devota. Il segno dell'ancoraggio all'ordine resta piuttosto nei manuali liturgici e di preghiera dedicati a loro o a San Gaetano, nei volumetti che testimoniavano l'affiliazione a gruppi e confraternite nati nel loro nome, nelle storie delle fondazioni che ad essi facevano riferimento⁴⁹. La presenza delle opere di Andrea Avellino, invece, non pare discostarsi da quella uniformità culturale dei conventi più volte messa in rilievo. La percezione dell'assenza di una specificità culturale riconducibile alla spiritualità dell'ordine religioso di riferimento appare confermata dal confronto della raccolta napoletana con i titoli della biblioteca delle monache del S.mo Rosario di Palma Montechiaro. Anche il convento legato alla famiglia Tomasi non sembra infatti restituire un quadro differente dal repertorio edificante tracciato attraverso le letture delle religiose riunite nel nome di suor Orsola⁵⁰. A proposito dell'educazione delle donne nell'Italia centro-settentrionale di età moderna, Zarri ha parlato di un «addestramento tecnico-pratico» che si svolgeva tra la casa e le istituzioni conventuali, monasteri e conservatori, alle quali era demandata la salvaguardia dell'onore femminile, vero valore aggiunto alle appartenenze di ceto⁵¹. Una caratteristica che, ci sembra di poter dire, nella Napoli tra Cinque e Seicento non ambiva ad ottenere una reale qualificazione culturale per la formazione delle religiose le cui competenze non andavano oltre la mera capacità di lettura sufficiente per ottemperare in modo corretto agli obblighi liturgici e devozionali. Tra la stagione umanistica e rinascimentale, che aveva consentito alle donne delle classi sociali più abbienti, al di là delle punte di eccellenza sempre riscontrabili nella storia, di godere di qualche apertura degli orizzonti culturali, e il secolo dei lumi, il destino delle donne appariva svilito in una dimensione che, per quanto fondamentale nella progettazione delle strategie familiari delle quali anche le monache si sentivano pienamente partecipi, non lasciava trasparire spazi di crescita intellettuale. Il sezionamento delle appartenenze sociali tra monastero e conservatorio, poi, era avvenuto nel momento in cui il ripristino della clausura impoveriva i contatti esterni ai chiostri e dunque le occasioni di scambio culturale, consegnando di fatto la condizione femminile alla mediocrità. Né la conferma dell'uniformità dei parametri culturali riscontrabili nel confronto tra le biblioteche dei conventi sembra lasciare spazio per un'ipotesi di specificità riconducibile a dimensioni identitarie degli ordini monastici femminili o dei direttori spirituali che di questi ultimi si facevano carico.

Note

1. *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Atti del Convegno storico internazionale (Bologna, 8-10 dicembre 2000), a cura di G. Pomata e G. Zarri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. IX-XLIV.

2. Così argomentava nella recensione al volume appena ricordato E. Novi Chavarria in "Rivista di storia e letteratura religiosa", XLII, 2006, 2, pp. 396-400.

3. Cfr. per esempio il numero monografico *Ordini religiosi*, a cura di S. Feci e A. Torre, in "Quaderni storici", 119, 2005, 2; *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime*, a cura di M. C. Giannini, in "Cheiron", 43-45, 2005; la sezione *Identità religiose e identità nazionali in età moderna*, a cura di M. Caffiero, F. Motta, S. Pavone, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 2005, 1, pp. 7-96.

4. Devo alla affettuosa disponibilità di Silvia Croce la possibilità di condurre questa ricerca e di questo le sono grata. Ad Irene Calvano, che ha sistematizzato e catalogato la raccolta libraria, un grazie per la sua attenta collaborazione.

5. Della figura della mistica, vissuta a Napoli tra il 1550 e il 1618, e delle fondazioni monastiche che a lei facevano riferimento si è più volte occupata chi scrive. Per un quadro bibliografico e documentario cfr. V. Fiorelli, *Una santa della città. Suor Orsola Benincasa e la devozione napoletana tra Cinquecento e Seicento*, Editoriale Scientifica, Napoli 2001.

6. Sulla presenza dei teatini a Napoli mi limito a citare il lavoro più recente della Campanelli dal quale si può ricavare la bibliografia di riferimento: M. Campanelli, *San Paolo Maggiore e l'ambiente teatino fra Cinque e Seicento*, in "Archivio storico per le province napoletane", CXXIV, 2006, pp. 385-410.

7. Appare superfluo richiamare la ricca tradizione di studi sulle "sante vive" inaugurata dalla Zarri. Si veda tra i contributi recenti quello sul rapporto di reciproca direzione spirituale tra carismatiche e confessori di A. Malena, *Custodi di una invisibile identità. Monache, lettere e Inquisizione a Siena negli anni della lotta al quietismo*, in *I monasteri femminili*, cit., pp. 231-57.

8. Sulla capacità dei teatini di proporre modelli di spiritualità femminile si erano soffermate S. Cabibbo, M. Modica, *La santa dei Tommasi. Storia di suor Maria Crocifissa (1645-1699)*, Einaudi, Torino 1989. Il progetto conventuale intitolato alla Benincasa venne trasferito a Palermo dal chierico regolare Francesco Maria Maggio. Egli fu costretto ad allontanarsi da Napoli a causa della tenace opposizione del cardinale Filomarino alle sue iniziative di propaganda monastica e agli eccessi devozionali dai quali era caratterizzata la sua attività di proselitismo. In Sicilia si dedicò al monastero di San Giuseppe, fondato nel 1603 in nome della mistica napoletana, nel quale si trovava una biblioteca ricca di volumi e manoscritti confluiti nella Biblioteca Comunale al momento della soppressione del 1860. Cfr. M. Campanelli, *I teatini*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1986, p. 331. Le notizie sulla vita di Maggio provengono dal manoscritto *Vita del padre Francesco Maria Maggio, dei chierici regolari teatini, scritta da lui medesimo*, in Biblioteca Comunale di Palermo, ms. 3 Qq. D 49. Su questo C. Rossell, *Manuscritos teatinos en la Biblioteca comunal de Palermo*, in "Regnum Dei", 122, 1996, pp. 195-288. V. Fiorelli, *Politica della santità e costruzione dei culti. I rapporti tra i teatini di Napoli e il Sant'Uffizio*, in G. Limone (a cura di), *Il certo alla prova del vero, il vero alla prova del certo. Certezza e diritto in discussione*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 617-30.

9. Dal 1633 i teatini affiancarono ufficialmente gli amministratori laici designati nel testamento dalla Benincasa per gestire il patrimonio della congregazione. L'anno prima si era svolta la cerimonia della posa della prima pietra del monastero di clausura che si sarebbe inaugurato nel febbraio del 1669, con l'ingresso delle prime dodici romite e della priora, Maddalena Orsini, trasferita dal monastero della Trinità delle Monache. Su questo V. Fiorelli, *Emarginazione spirituale e protezione cittadina*, in Ead., *Una santa della città*, cit., pp. 61-100.

10. Oltre al citato Fiorelli, *Una santa della città*, cfr. L. Trama, *Un'opera pia nell'Italia*

unita. *Il Suor Orsola Benincasa dall'Unità alla nascita del Magistero*, Editoriale scientifica, Napoli 2000. Gli estremi della controversia postunitaria sono ben esemplificati in G. Guida, *Ragioni in sostegno della civile esistenza della Congregazione ed Eremo di Suororsola Benincasa*, tip. V. Priggiobba, Napoli 1863. Sulla legge del 3 agosto 1862 che disciplinava le opere pie cfr. E. Vecchione, E. Genovesi, *Le istituzioni di pubblica beneficenza a Napoli*, Premiata Scuola Tip. dei sordomuti, Napoli 1908. Su questo aspetto delle corporazioni femminili si vedano i saggi raccolti in S. Bartoloni (a cura di), *Per le strade del mondo. Laiche e religiose tra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna 2007.

11. Senza richiamare i lavori che, a partire dagli anni Settanta, hanno rafforzato questo filone storiografico cfr.: G. Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2000; E. Novi Chavarria, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani. Secoli XVI-XVII*, FrancoAngeli, Milano 2001; i saggi raccolti in *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel Mezzogiorno moderno*, Atti del Convegno di Studi (Campobasso, 11-12 novembre 2003), a cura di E. Novi Chavarria, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2005.

12. Il riferimento è agli studi sulle parole e sui linguaggi; cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso* (1969), Einaudi, Torino 1972. Burke ha recentemente suggerito, al di là del nesso evidente tra i ceppi nazionali e lo sviluppo della loro storia linguistica, la possibilità di applicare lo schema metodologico utilizzato per ricostruire le grandi linee evolutive ad elementi quali le regioni, le chiese, i mestieri. Cfr. P. Burke, *Lingue e comunità nell'Europa moderna* (2004), trad. it., Il Mulino, Bologna 2006, specialmente le pp. 46-50.

13. L'espressione «nuova storia culturale» era emersa nel corso di un seminario tenutosi presso l'università di Berkeley nel 1987. Cfr. P. Burke, *La storia culturale* (2004), trad. it., Il Mulino, Bologna 2006, pp. 69-96.

14. Per un quadro generale degli studi in Italia cfr. A. Rossi-Doria (a cura di), *A che punto è la storia delle donne in Italia*, Viella, Roma 2003; M. Scaramuzzino, *Webgrafia "Studi di Genero"*, in "La camera blu", 1, 2006, pp. 145-54; per la realtà meridionale, G. Galasso, *L'esperienza religiosa delle donne*, in G. Galasso, A. Valerio (a cura di), *Donne e religione a Napoli (secoli XVI-XVIII)*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 13-46. Per la scrittura femminile, senza risalire agli scritti di Elissa B. Weaver, cfr. i contributi recentemente raccolti in A. Contini, A. Scattigno (a cura di), *Carte di donne. Per un censimento regionale della scrittura delle donne dal XVI al XX secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004; M. Caffiero, M. I. Venzo (a cura di), *Scritture di donne. La memoria restituita*, Viella, Roma 2007. Sulle biblioteche cfr. M. Campanelli, *La biblioteca di un parroco meridionale alla fine del Seicento*, in "Archivio storico per le province napoletane", CIII, 1985, pp. 95-152; D. Zardin, *Mercato librario e letture devote nella svolta del Cinquecento tridentino. Note in margine ad un inventario milanese di libri di monache*, in N. Raponi, A. Turchini (a cura di), *Stampa libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, Vita e pensiero, Milano 1992, pp. 135-246; C. Compare, *Biblioteche monastiche femminili aquilane alla fine del secolo XVI*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", 54, 2000, pp. 469-516; R. Rusconi, *Le biblioteche degli ordini religiosi in Italia intorno all'anno 1600 attraverso l'inchiesta della Congregazione dell'Indice*, in E. Barbieri e D. Zardin (a cura di), *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 63-84.

15. Oltre all'utile sintesi di M. Infelise, *I libri proibiti*, Laterza, Roma-Bari 1999, è probabilmente superfluo richiamare gli studi di Gigliola Fragnito. Mi limito a segnalare le pagine dedicate alle letture delle donne in G. Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 261-310. Un'utile rassegna bibliografica è in U. Rozzo, *Sulla censura ecclesiastica in Italia: acquisizioni e questioni aperte*, in S. Peyronel (a cura di), *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti eretici in Italia. 1950-2000*, Claudiana, Torino 2002, pp. 125-49. Per il periodo successivo P. Delpiano, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Il Mulino, Bologna 2008.

16. Per la prima età moderna si pensi alla biblioteca delle clarisse del Corpus Domini

di Bologna che si componeva di 41 volumi a stampa e 39 manoscritti, a quella delle benedettine genovesi di Santa Marta che ne conservavano circa 270, alle raccolte dei monasteri di Foligno e Varese che si aggiravano intorno ai 70 tomni. I dati sono segnalati da Zardin, *Mercato librario*, cit., pp. 211-2 e Rusconi, *Le biblioteche degli ordini religiosi*, cit., pp. 73-7. Sull'utilizzo degli inventari cfr. L. Ceriotti, *Scheletri di biblioteche, fisionomie di lettori. Gli "inventari di biblioteca" come materiali per una anatomia ricostruttiva della cultura libraria di antico regime*, in Barbieri, Zardin (a cura di), *Libri, biblioteche e cultura*, cit., pp. 371-432; M. Campanelli, *Agiografia e devozione nell'editoria napoletana del Settecento*, in *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, Atti del Convegno (Napoli, 5-7 dicembre 1996), a cura di A. M. Rao, Liguori, Napoli 1998, pp. 447-75.

17. Così Rusconi, *Le biblioteche degli ordini religiosi*, cit.; L. Ceriotti, *Percorsi e pratiche di lettura in un borgo lombardo del Cinquecento. La biblioteca di S. Giovanni Battista a Busto Arsizio*, in *Chiesa romana e cultura europea in antico regime*, a cura di C. Mozzarelli, in "Cheiron", 27-28, 1997, pp. 61-122; A. Barzazi, *Gli affanni dell'erudizione*, Istituto di scienze lettere ed arti, Venezia 2004. Per una contestualizzazione meridionale cfr. A. Laporta, *Ordini religiosi e patrimonio librario: la biblioteca provinciale "N. Bernardini" di Lecce*, in *Ordini religiosi e società nel Mezzogiorno moderno*, Atti del seminario di studio (Lecce, 29-31 gennaio 1986), a cura di B. Pellegrino e F. Gaudioso, vol. II, Congedo, Galatina 1987, pp. 467-73.

18. Il ruolo delle edizioni veneziane e romane è sottolineato in P. Grendler, *L'Inquisizione romana e l'editoria a Venezia 1540-1605* (1977), trad. it., Il Veltro, Roma 1983; A. Quondam, *La letteratura in tipografia*, in *Letteratura italiana*, vol. II, Einaudi, Torino 1983, pp. 555-686; A. Nuovo, C. Coppens, *I Giolito e la stampa nell'Italia del XVI secolo*, Droz, Genève 2005. Cfr. anche E. Bellocchi, *Editoria*, in *Civiltà del Seicento a Napoli*, Catalogo della mostra (Napoli, 24 ottobre 1984-14 aprile 1985), Electa, Napoli 1984, vol. II, pp. 455-8; A. G. Cavagna, *Milano-Napoli: editorie e tipografie del Settecento*, in *Editoria e cultura*, cit., pp. 285-307. Dei 248 libri pubblicati a Venezia presenti nella biblioteca ben 96 sono in latino e sono quasi tutti libri liturgici. Le edizioni romane sono 112, delle quali 32 in latino. Da non sottovalutare l'incidenza dei volumi senza note tipografiche (49), molti dei quali sono in realtà mutili del frontespizio.

19. A. Carrillo Laso de la Vega, *Sagrada Eratos y Meditaciones davidicas de D. Alonso Carrillo Laso De la Vega*, por los heredos de Roberto Molo, en Nápoles 1657. Per un'intessante lettura del panorama editoriale del sec. XVII si veda l'introduzione del curatore a *Le secentine napoletane della Biblioteca Nazionale di Napoli*, a cura di M. Santoro, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, Roma 1986, pp. 1-62 e C. De Frede, *La stampa a Napoli e le idee riformate*, in Id., *Religiosità e cultura nel Cinquecento italiano*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 25-49.

20. Cfr. G. Boccadamo, *Monache di casa e monache di conservatorio*, in Galasso, Valerio (a cura di), *Donne e religione a Napoli*, cit., pp. 159-91.

21. Si vedano per esempio le biblioteche romane analizzate in R. Ago, «Così si volta questa ruota di parole»: *biblioteche e lettori nella Roma del Seicento*, in "Quaderni Storici", 115, 2004, 1, pp. 119-38. La presenza di volumi di interesse umanistico e di opere contemporanee accanto alla letteratura di uso pratico, così diffusa nel secolo XVII, qualificava le scelte culturali dei privati anche nei casi in cui i proprietari non appartenevano al ceto nobiliare, rafforzando l'idea della scadente qualità formativa nella progettazione educativa nei conservatori. Per l'Italia meridionale cfr. V. Trombetta, *Storia e cultura delle biblioteche napoletane. Librerie private, istituzioni francesi e borboniche, strutture postunitarie*, Vivarium, Napoli 2002; F. Luise, *Consumi culturali nel Regno di Napoli: le biblioteche nobiliari*, in "Archivio storico per le province napoletane", CXXIII, 2005, pp. 377-401.

22. Su 47 volumi 29 recano il nome di singole religiose (a 4 di questi si aggiunge l'indicazione del fondo comune e a 2 il passaggio da una religiosa ad un'altra), 12 sono assegnati alla comunità, 2 al noviziato, 3 recano nomi illeggibili e 1 è assegnato ad un Raimondo, probabilmente un sacerdote. Delle note di proprietà 24 sono del sec. XVIII,

17 risalgono al sec. XVII, una è senza data, 2 del Cinquecento e 3 dell'Ottocento. Sulla casualità dell'accumulazione interna alle istituzioni religiose si è soffermato R. Rusconi, *Circolazione del libro religioso e pastorale ecclesiastica negli ultimi decenni del secolo XVI*, in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura società*, Atti del Convegno internazionale (Siena, 27-30 giugno 2001), a cura di M. Sangalli, Ed. dell'ateneo, Roma 2003, pp. 142-63. Cfr. anche R. De Maio, *I modelli culturali della Controriforma. Le biblioteche dei conventi italiani alla fine del Cinquecento*, in Id., *Riforme e miti della Chiesa nel Cinquecento*, Guida, Napoli 1973, pp. 365-81; A. Prosperi, «*Damnatio memoriae. Nomi e libri in una proposta della Controriforma*», in Id., *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 385-411, specialmente 391 ss.

23. È quanto accade, per esempio, per la rilegatura in un unico tomo del *Combattimento spirituale ordinato da un servo di Dio. Con le meditazioni de' dolori mentali di N. S. Gesù Cristo. Aggiuntovi il sentiero di Paradiso*, appresso Gio. Batt. Bellag., Bologna 1601, che è insieme a *Documenti spirituali del P. Maestro Gio. d'Avila*, per G. F. Paci, In Nap. 1669. Molti accorgimenti si rilevano per esempio nei libri di preghiera come gli *Officia* o quelli *In festo* che raccolgono le celebrazioni per diversi santi. In considerazione del rilievo che i particolari relativi alle edizioni antiche possono avere ai fini dell'argomentazione che caratterizza queste pagine si è cercato di mantenere il più possibile le indicazioni e le formule presenti sui frontespizi.

24. Il suo nome figura sulla copia dell'operetta sacra dell'oratoriano Giovenale Ancina, *Tempio Armonico della Beatissima Vergine N. S. fabricatoli per opere del R. P. Giovenale A. P. della Congreg. Dell'Oratorio*, Nicolò Mutj, Roma 1599, che reca una dedica manoscritta alla Benincasa. La successiva nota di proprietà suggerisce la trasformazione del volume in una sorta di reliquia passata nella disponibilità della priora. La Berti si firma anche su di un manualetto devoto del quale si trovano tre copie. Una di esse reca la scritta «*S. Comunità*» e un'altra è rilegata con un altro libriccino spirituale, a conferma di un uso abituale da parte delle religiose, cfr. F. Fittipaldi di Lauria, *Rose eucaristiche, ovvero Sacre meditationi sopra i sacrosanti Misteri del Santissimo Rosario*, Giacinto Passaro, Napoli 1668. Il fratello della Berti, Evandro, fu avvocato e procuratore della congregazione per circa trent'anni e lì si ritirò alla fine della sua vita dando alle stampe una delle agiografie di Orsola dedicata ad Anna de Cordova. Questo testo ebbe una limitatissima circolazione napoletana, ma la citazione sul frontespizio dell'affiliazione ai chierici regolari e della dedica costituisce un ulteriore elemento di conferma della svolta che i teatini avevano impresso al destino della comunità; E. Berti, *La teatina estatica*, Girolamo Fasulo, Napoli 1668. La stessa religiosa aveva pubblicato un opuscolo devazionale, M. G. Berti, *Attestatione intorno al bambin Gesù della ven. m. Orsola Benincasa dell'Ord. Del B. Gaetano*, Giacinto Passaro, Napoli 1663.

25. Alfonso Maria De' Liguori, *Novena del santo Natale*, a spese di Michele Stasi, Napoli 1773; Id., *Glorie di Maria*, a spese di Michele Stasi, Napoli 1790; A. Glielmo, *Ghirlanda di titoli gloriosi alla Santissima Trinità*, per Roncagliolo, Napoli 1673; e di nuovo per Stefano Abate, 1735.

26. Venti sono i volumi di opere di Alfonso M. De' Liguori in diverse edizioni, nove quelli del santo teatino e diciotto quelli di Franciotti. Sulla ripetitività degli autori, cfr. Rusconi, *Le biblioteche degli ordini religiosi*, cit. pp. 80-1. Per orientarsi nella vasta bibliografia su Sant'Alfonso, cfr. Campanelli, *Agiografia e devozione*, cit., pp. 459-60; Ead., *Alfonso M. De' Liguori e la sua "prima figlia spirituale"*, in «Archivio storico per le province napoletane», CXVI, 1998, pp. 119-40. Per il santo teatino, cfr. B. Mas, *Bibliografia di S. Andrea Avellino*, Edizioni della cometa, Roma 2007.

27. F. M. Maggio, *Compendioso ragguaglio della vita, morte e monisteri della Ven. Madre D. Orsola Benincasa napoletana Fondatrice della Congregazione teatina di sessantatré Vergini, dell'Eremo teatino di trentatré Monache e di sette Converse, e del Ritiramento di dodici Sacerdoti de' Padri Chierici Regolari sotto titolo della Immaculata Concezione*, per Gio. Francesco Paci, Napoli 1669, p. 138. Sulla complessa vicenda delle agiografie della

Benincasa e sulla loro inclusione nell'Indice cfr. di chi scrive *La santa leggenda*, in Ead., *Una santa della città*, cit., pp. 179-220. Il regolamento della congregazione, la cui paternità va certamente ascritta ai teatini anche se era strutturato nella forma di un'esortazione della fondatrice, fu presentato a Roma dagli esecutori testamentari di Orsola, Isabella Caracciolo Gesualdo duchessa d'Acquara e gli Eletti della città di Napoli, attraverso il canonico Giovanni Battista Montanari. Esse furono approvate da Gregorio xv con il breve del 7 aprile 1623 e ottennero il regio *exequatur* il 22 ottobre di quell'anno. La prima edizione a stampa del 1645 conteneva sia le *Regole* per le oblate che quelle per le romite, anche se queste ultime erano estremamente schematiche riferendosi ad un progetto non ancora realizzato. Dopo la riforma di Alessandro vii, esse ottennero il breve di conferma nel 1668 da Clemente ix per cui seguì una nuova edizione a stampa del 1680, arricchita di un prontuario per le "vergini romite teatine". Le successive edizioni, una del 1767 e una del 1821, non presentano alcuna reale novità. *Regole lasciate dalla ven. madre Orsola Benincasa fondatrice della congregazione delle monache teatine, e romitaggio, ambidue luoghi sotto il titolo della SS. Concezione di Nostra Signora*, Roberto Mollo, Napoli 1645.

28. Maggio, *Compendioso ragguaglio*, cit., p. 143.

29. *Regole*, cit., p. 60.

30. Maggio, *Compendioso ragguaglio*, cit., p. 179. Anche nelle *Regole* per la congregazione si legge: «Quando quà si potrà, desidero che si faccia un luogo per tenere conservati i libri, che sono della comunità, & à quel luogo possono andare a leggere, ma quando qualcheduna se ne vuole prestare uno, domandi licenza»; *Regole*, cit., p. 60.

31. *Libro Maggiore della Congregazione della Venerabile Madre Orsola Benincasa, qual comincia da oggi p.º di Maggio 1681 sotto il governo della M. R. M. Preposta D. Barbara Passarini*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Archivio Storico (d'ora in poi SOB), Archivio Antico 20, f. 102r.

32. *Nota de' libri della Comunità 21 Maggio dell'anno 1852*, in SOB, Archivio Antico 449, fasc. 7, ff. 1r-2v. Si tratta di un elenco manoscritto su 3 colonne nel quale sono sommariamente annotati i titoli suddivisi per categorie: 32 agiografie, 52 testi di orazione o meditazione e «Altri piccoli libri n. 13».

33. In questo senso andavano anche le indicazioni che il vescovo di Cremona Nicolò Sfoderati, nella seconda metà del Cinquecento, aveva premesso alla *Prattica spirituale d'una serva di Dio*. Egli sottolineava l'importanza dei libri di pietà per le monache che, vivendo separate dal mondo, non potevano liberamente frequentare le attività pastorali e che solo così potevano «ricrearsi ogni giorno»; Zardin, *Mercato librario*, cit., p. 210.

34. *Regole*, cit., p. 60. Non sembra questo il luogo per dare conto degli studi su Jean Gerson e sul suo ruolo nella pedagogia penitenziale della prima età moderna. A proposito delle note riflessioni di J. Bossy, *Aritmetica morale: sette peccati in dieci comandamenti*, in Id., *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna* (1988), trad. it., Einaudi, Torino 1998, pp. 87-116, si è recentemente soffermato G. Galasso, *Rinascimento, ora e domani*, in "Rivista storica italiana", CXVII, 2005, 1, pp. 189-193.

35. Non è questa la sede per discutere la bibliografia relativa a ciascuno di questi autori. Ci si limita a fornire i riferimenti *ad vocem* del *Dictionnaire de Spécialité* (d'ora in poi DS), Beauchesne, Paris. Per Gerson, P. Glorieux, DS, vol. VI, 1967, cc. 314-31. Sull'importanza dell'*Imitatio* nella vita conventuale controriformata cfr. E. Schulte van Kessel, *Moederschap en Navolging van Christus (Motherhood and Imitatio Christi)*, in *De doorwerking van de Moderne Devotie*, Hilversum 1988, pp. 269-73, 281-2; G. Zarri, *Monasteri femminili e città (secoli XVI-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali IX. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Einaudi, Torino 1986, pp. 417-19; J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XVIII al XVIII secolo* (1983), trad. it., Il Mulino, Bologna 2000, pp. 39-40. Sul certosino Lanspergius cfr. H. Rossmann, in DS, vol. IX, 1976, cc. 230-8; per Luis de Granada A. Huerga, ivi, cc. 1043-54; sull'Estella D. de Monrelas, ivi, vol. IV, 1961, cc. 1366-70. Cfr. C. Compare, *Il clero e la "istruzione" delle religiose: avvertimenti monacali, esercizi particolari e pratica spirituale*, in *Per il Cinquecento religioso*, cit., pp. 443-454.

36. T. van Kempen, *Dell'Imitazione di Cristo Canonico Regolare dell'Ordine di Sant'Agostino volgarmente intitolato Gio. Gersone*, Gio. Antonio Remondini, Bassano 1722. Sulla controversia dell'attribuzione cfr. la bibliografia citata in V. Fiorelli, *Dal profetismo visionario all'ascesi monastica*, in Ead., *Una santa della città*, cit., p. 50.

37. L. de Granada, *Del memoriale della vita christiana. Con l'aggiunta di alcune meditationi dell'istesso autore*, Giorgio Angelieri, Venezia 1582; Id., *La quinta parte della Introduzione al simbolo della fede*, Francesco de Franceschi, Venezia 1590; Id., *Devotissime meditazioni per li giorni della settimana e per altro tempo*, Niccolò Pezzana, Venezia 1684; B. Cambi da Saluzzo, *Paradiso de' contemplativi*, Eredi Luigi Zanetti, Roma 1607; J. G. Landsberg, *La vita di Santa Gertruda*, Niccolò Pezzana, Venezia 1710; Id., *Trattato spirituale*, Giuseppe Raimondi, Napoli 1752.

38. B. Cacciaguerra, *Delle lettere spirituali*, Valerio Monelli, Venezia 1584. Cfr. R. De Maio, *Bonsignore Cacciaguerra: un misticò senese nella Napoli del Cinquecento*, Guida, Napoli 1965 e in seguito Id., *Monsignore Cacciaguerra maestro dell'annientamento* e R. Ragone, *Il corpo nel neostoricismo di Monsignore Cacciaguerra all'origine della Controriforma radicale*, entrambi in *Per il Cinquecento religioso italiano*, cit., pp. 415-27.

39. Ludolfo di Sassonia, *Vita di Giesù Cristo Nostro Redentore*, Altobello Salicato, Venezia 1581. Su questo Fragnito, *Proibito capire*, cit., p. 227; Zardin, *Mercato librario*, cit., p. 158.

40. Su questo cfr. Fiorelli, *La santa leggenda*, cit., pp. 206-20. Oltre alle agiografie scritte da Maggio anche la *Vita* redatta dal meno noto teatino veronese Giovanni Bonifacio Bagatta aveva subito la stessa sorte: *Vita della Ven. Serva di Dio Orsola Benincasa Napolitana dell'Ordine de' Chierici Regolari Fondatrice delle Vergini Teatine della Congregazione ed Eremo dell'Immacolata Concezione di Maria Vergine*, Francesco de' Lazar, Roma 1696; *Vita della venerabile serva di Dio suor Orsola Benincasa Fondatrice della Congregazione delle Monache Teatine e del Romitaggio della Ssma Concezione in Napoli scritta da un chierico regolare e dalle stesse teatine dedicata a sua maestà la Regina delle Due Sicilie*, nella Stamperia Salomoni, Roma 1796.

41. Su tutti questi singoli aspetti cfr. i saggi raccolti in *I monasteri femminili come centri di cultura*, cit. Cfr. A. Illibato, *La donna a Napoli nel Settecento. Aspetti della condizione e dell'istruzione femminile*, D'Auria, Napoli 1985, pp. 55-73; E. Novi Chavarria, *Donne e istruzione. Itinerari del messaggio religioso*, in *Donne e religione a Napoli. Secoli XVI-XVIII*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 47-66.

42. Ancina, *Tempio Armonico*, cit.; A. Sarriano, *Sacre canzonette*, Camillo Cavallo, Napoli 1646; G. De Fusco, *Sagre canzonzine facili al canto e molto compuntive per uso della Dottrina Cristiana, Missioni, Scuole, Famiglie, Chiostri*, De Bonis, Napoli 1697.

43. Sarebbe impossibile dare conto in questo contesto della vastissima letteratura scientifica sul genere agiografico. Per gli ambienti napoletani di età moderna mi limito a ricordare J. M. Sallmann, *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel Regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Argo, Lecce 1996, pp. 25-46.

44. Fragnito, *Proibito capire*, cit., p. 249 e passim. Cfr. anche M. P. Fantini, *Censura romana e orazioni: modi, tempi, formule (1571-1620)*, in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Accademia dei Lincei, Roma 2000, pp. 221-43; G. Caravale, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Olschki, Firenze 2003.

45. Sono invece presenti due copie ottocentesche delle meditazioni attribuite a san Bonaventura: *Uffizio de' sette dolori di Maria SS. dettato da San Bonaventura*, A. Raimondi, Napoli 1800. Su questo ancora Fragnito, *Proibito capire*, cit., passim. Sull'importanza della Vergine nella religiosità meridionale G. Galasso, *Santi e santità*, in Id., *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Nuova edizione accresciuta, Argo, Lecce 1998, pp. 79-143; ma anche V. Fiorelli, *Spazi spiriti e forme*, in L. Barletta, V. Fiorelli, *Campania. Storia religiosa*, Guida, Napoli 2006, pp. 15-107.

46. Ago, «Così si volta questa ruota di parole», cit., pp. 126 ss. e relative note.

47. *Epistole et Evangelii che si leggono tutto l'anno alle Messe*, Francesco Valvasense, Venezia 1689 del quale è presente una seconda copia pubblicata nell'Ottocento (Cartiere Fibreno, Napoli 1848); su questo Fragnito, *Proibito capire*, cit., pp. 226 ss., p. 231; L. de Blois, *Consolazione de' pusillanimi degl'imperfetti e degli afflitti cavate per l'abbate Ludovico Blosio dagli scritti de' Padri santi*, Lazzaro Scorriggio, Napoli 1635, per il quale cfr. Zardin, *Mercato librario*, cit., p. 156. A questi si aggiunge un *Psalterium romanum*, Nicolaum Pezzana, Venetiis 1674.

48. L. Scrupoli, *Combattimento spirituale*, Niccolò Pezzana, Venezia 1735 (anche Gio. Maria Salvioni, Roma 1740; Gio Antonio Remondini, Venezia s.d.; S. Giordano, Napoli 1825). A questo proposito E. Barbieri, *Fra tradizione e cambiamento: note sul libro spirituale del xvi secolo*, in Zardin (a cura di), *Libri, biblioteche e cultura*, cit., p. 17 con una ricca nota bibliografica.

49. È il caso dell'*Officium S. Caietanij confessoris clericorum regularium*, Typographia Rev. Cam. Ap., Romae 1674 o dell'*Ordo processionum et exequiarum juxta ritum Sanctae Romanae Ecclesiae & usum clericorum regularium*, Tarquinum Longum, Neapoli 1610. Più indicativa sembra piuttosto la presenza di diversi libri che collegano il convento napoletano alle iniziative teatine in Sicilia molte delle quali sono scritte da chierici regolari; G. F. Amagrina, *Voto e giuramento de' padri chierici regolari della città di Palermo*, Pietro dell'Isola, Palermo 1667 rilegato con A. Rampolla, *Relazione intorno a un meraviglioso Ministero Reale di Teatine Romite dell'Immacolata Concezione*, s.n.t., del quale si trova anche un'altra copia (Bua e Campagna, Palermo 1668); F. M. Maggio, *Il Santissimo Crocifisso del Duomo della città di Palermo*, Decio Cirillo, Palermo 1668.

50. Cabibbo, Modica, *La santa dei Tommasi*, cit., pp. 118-28.

51. G. Zarri, *Le istituzioni dell'educazione femminile*, in Ead., *Recinti*, cit., pp. 145-200. Per la condizione femminile nel Mezzogiorno cfr. Novi Chavarria, *Donne e istruzione*, cit., pp. 47-66.