

Scritture religiose a Roma  
nell'età della Controriforma:  
la *Cronica* del monastero  
di Santa Cecilia in Trastevere  
(1527-1710)  
di Alessia Lirosi

I  
**Cronaca e memoria di una comunità**

Nel XVII secolo si registra un'eccezionale fioritura degli scritti delle monache. La loro produzione mostra una crescita continua che non si limita soltanto ai libri contabili, ma anche alle rime, al teatro, ai diari spirituali, alle memorie personali e alle cronache monastiche.

I libri delle cronache o dei ricordi dei monasteri si ritrovano in realtà diffusi tra gli ordini monastici fin dai tempi più antichi, con lo scopo di registrare compravendite, contratti dotali, vestizioni e professioni, elezione di badesse e priore. Ma, a differenza dei registri contabili, essi non avevano come scopo primario la documentazione amministrativa e riportavano anche aspetti di vita quotidiana: la costruzione di edifici, i governi delle varie badesse, le visite di personalità eminenti, nonché racconti di epidemie, calamità ed eventi miracolosi. La redazione era di solito affidata a un incaricato (o incaricata) interno alla stessa comunità, anche se durante il Medioevo nei conventi<sup>1</sup> femminili non mancarono casi in cui il compito venne assunto da uno degli ecclesiastici che ruotavano intorno al microcosmo monastico, fossero essi canonici, padri spirituali o superiori<sup>2</sup>.

Nella seconda metà del Cinquecento, il Concilio di Trento rese obbligatoria la tenuta dei libri di cronache per tutte le comunità monastiche, accentuandone la finalità disciplinare. Si mirò, in altre parole, a creare un sistema oggettivo di verifica e di controllo sia su quanto avveniva all'interno dei chiostri sia sulla produzione letteraria delle monache, per accertarsi che essa fosse coerente con le regole ecclesiastiche e le esigenze della vita comunitaria, oltre che utile e funzionale alla diffusione di modelli edificanti<sup>3</sup>. Inoltre, l'imposizione della clausura stretta a tutti i conventi femminili comportò che tali libri venissero sempre più spesso redatti dalle stesse religiose e non più dagli ecclesiastici legati al monastero; venne perciò creata una carica apposita, quella di *cronista* o *scrittrora*, che in alcuni casi coincise con la *camerlenga*<sup>4</sup>.

Il libro del monastero di Santa Cecilia in Trastevere narra le vicende delle monache benedettine che ivi abitarono a partire dal 1527 e che sono tuttora presenti nel pluriscolare edificio, dove lo stesso scritto è conservato. La sua redazione effettiva venne avviata all'inizio del Seicento, secondo quanto appare dal frontespizio di apertura del volume che riporta le parole: «1610 – Cronica del Venerabile Monasterio di Santa Cecilia di Roma». Tuttavia, le prime pagine del manoscritto operano un ampio salto nel passato e aprono il racconto con la consacrazione della chiesa di Santa Cecilia in Trastevere nell'anno 232 d.C. ad opera di papa Urbano I, nel luogo esatto dove sorgeva la casa della martire romana e secondo quanto ella stessa gli aveva chiesto prima di morire:

Questa nostra chiesa di Santa Cecilia, l'anno dugentesimo trentesimo secondo di Nostro Signore, ai preghi di essa purissima vergine [...] moribonda, fu da sant'Urbano, primo sommo pontefice, come sua casa consacrata in chiesa, sotto il titolo di illustrissima di essa santa Cecilia<sup>5</sup>.

Dunque, fin dalle prime righe, appare il coinvolgimento diretto della santa e di un pontefice romano alle radici dell'insediamento devozionale.

Subito dopo il breve resoconto della fondazione della chiesa paleocristiana, la narrazione compie un nuovo salto temporale e si trasferisce direttamente al IX secolo d.C., quando papa Pasquale I ritrovò il corpo di Cecilia nelle catacombe della via Appia, in seguito a un'apparizione miracolosa della stessa martire, e lo fece traslare nella chiesa di Trastevere ordinando di costruire un monastero destinato ai monaci Umiliati perché vigilassero costantemente sulle preziose reliquie. La fondazione dell'istituzione religiosa viene quindi riportata ad un evento sovrannaturale, secondo uno schema agiografico-narrativo abbastanza diffuso nelle cronache monastiche<sup>6</sup>. Tuttavia, la monaca che redige tale parte del manoscritto compie un errore storico-temporale, perché il monastero che Pasquale I istituì venne destinato ad un gruppo di canonici regolari e non agli Umiliati, il cui ordine sorse solo nel XII secolo e quindi ben 400 anni dopo i fatti narrati in questo passo. In effetti gli Umiliati sostituirono successivamente i canonici, ma solo a partire dal 1344<sup>7</sup>.

Proseguendo con il racconto, la *Cronica* ci informa che all'inizio del Cinquecento la comunità degli Umiliati era in piena decadenza. Tuttavia una nuova ispirazione soprannaturale spinse l'allora papa, Clemente VII Medici, a rifondare il monastero e destinarlo alle monache benedettine:

Piacque dunque a santa Cecilia di supplicar la Maestà di Dio che spirasse al sommo pontefice papa Clemente settimo a fondare in questo luogo un monastero di sacre vergini che giorno e notte, cantando lodi al celeste sposo e ad essa sacra vergine e martire santa Cecilia, fosse offitio loro di prepararsi per esser introdotte alle perpetue nozze di quello immacolato Agnello in Paradiso<sup>8</sup>.

Dunque, l'intervento della santa fa da sfondo sia alla fondazione del primo monastero maschile sia alla sua rifondazione e destinazione alle benedettine. Il papa affidò la direzione della nuova comunità alla madre Maura Magalotti, che ricopriva in quel momento la carica di badessa del convento benedettino di Santa Maria in Campo Marzio e che si trasferì a Santa Cecilia con alcune compagne l'11 novembre del 1527, l'anno del Sacco di Roma<sup>9</sup>. Appare tuttavia poco probabile che la Magalotti si spostasse nel nuovo monastero sullo sfondo surreale di una città ancora invasa dai Lanzicheneccchi e colpita della peste e dalla carestia; ed è forse possibile che il 1527 venisse fissato come data mitica che indicasse, insieme alla fondazione della nuova comunità monastica, anche la rinascita di una vita religiosa e devozionale più autentica nella città di Roma dopo il disastro e le distruzioni del Sacco<sup>10</sup>.

Una volta stabilitesi nell'edificio, però, le monache non avviarono subito la redazione della *Cronica* e non lo fecero nemmeno dopo la disposizione del Concilio di Trento che prevedeva l'obbligo di tenuta di libri di cronache. I motivi di questo ritardo non sono facilmente decifrabili, anche se sembrerebbe evidente una certa resistenza all'attuazione della normativa tridentina. Il manoscritto venne iniziato solo nel 1610, ossia ben 83 anni dopo la fondazione della nuova comunità e 46 anni dopo la fine del Concilio. È perciò possibile che dietro la decisione di avviare la scrittura vi sia stato lo slancio rigorista del papa allora regnante, Paolo V Borghese, il quale fu piuttosto solerte nel rafforzare la disciplina degli ordini religiosi e nel ribadire le disposizioni tridentine, in particolare le norme relative alla clausura<sup>11</sup>. Forse influirono sull'avvio della narrazione anche eventuali sollecitazioni dei superiori e delle autorità da cui il monastero dipendeva, i quali potevano in questo modo intensificare la loro azione di controllo sulla vita interna del chiostro<sup>12</sup>.

All'inizio del XVII secolo, comunque, le monache iniziarono finalmente il racconto della loro comunità, impegnandosi a tramandare la loro memoria storica alle professe future e riportando ed esaltando gli episodi notevoli avvenuti in precedenza. Infatti, oltre a rappresentare un atto di adeguamento e di obbedienza alle regole imposte dall'esterno, questo genere di scrittura era anche un modo per legittimare e rafforzare il prestigio del convento, celebrarne la fondatrice ed esaltare le singole religiose ivi vissute<sup>13</sup>.

Dopo il racconto della rifondazione dell'istituzione, la *Cronica* inizia a registrare le date di vestizione, professione e morte delle monache coriste e delle converse, l'ammontare delle doti versate e le modalità del loro utilizzo, e gli eventi principali accaduti durante i mandati delle varie badesse. Nella prima parte si trovano anche registrati i possedimenti della comunità, i censi e le rendite, ma successivamente queste registrazioni si fanno più discontinue.

I fatti narrati in questo libro giungono fino al 1710 e sono opera di quattro autrici diverse, ma nel manoscritto viene resa nota l'identità soltanto delle prime due che, d'altra parte, redigono la maggior parte delle memorie in questione<sup>14</sup>.

## 2 Le redattrici del libro del convento

La prima scrittrice della *Cronica* di Santa Cecilia in Trastevere risulta essere madre Aurelia Targoni, al secolo Olimpia Targoni. Questa monaca redige buona parte della narrazione, raccontando circa 80 anni di storia delle benedettine, dal 1527 al 1612. Nella scrittura ella non accenna mai a se stessa in prima persona e anche la sua vestizione e la sua professione sono riportate in modo generico insieme a quelle delle altre religiose<sup>15</sup>. Questa modalità di scrittura impersonale non sorprende: per la maggior parte le redattrici dei libri monastici si ritenevano infatti le croniste ufficiali della loro comunità e di conseguenza si astenevano dall'esprimere apertamente impressioni o commenti personali<sup>16</sup>. Per tale motivo è solo grazie alla monaca che prende in mano la penna dopo di lei e continua a scrivere il libro che veniamo a sapere che madre Aurelia è l'autrice delle prime centodieci pagine del manoscritto. Ecco dunque come inizia la seconda parte della *Cronica*:

Il presente libro l'ha fatto la molta Reverenda Madre Donna Aurelia Targona; e di sua Illustrissima mano l'ha scritto fin qui, le sopradette Croniche. La qual monicha è stata di merito e di gran stima per il suo valore e sapere e singolar virtù e bontà religiosa, di spiriti vivaci, secreta et honorabilissima in tutte le sue attioni<sup>17</sup>.

Da altre informazioni sparse nello scritto, si può inoltre ricavare che questa donna aveva circa trent'anni di età quando iniziò a comporre le memorie del monastero, seguitando a scriverle fino alla sua morte, avvenuta nel 1662<sup>18</sup>. La *Cronica* mette inoltre in luce gli elevati natali della cronista, che si riversavano positivamente sul prestigio di tutto il monastero: Aurelia apparteneva per via materna alla nobile famiglia veneziana dei Cornaro della quale aveva fatto parte anche la nota Caterina, regina di Cipro nel xv secolo; in linea paterna era invece imparentata con il toscano Giulio Buratti, generale di artiglieria di papa Urbano VIII Barberini e poi Conservatore di Roma nel 1641<sup>19</sup>. Si può dunque ritenere che questa donna venisse scelta come cronista della comunità non solo perché aveva ricevuto un'educazione abbastanza raffinata e sapeva scrivere «con molta efficacia»<sup>20</sup>, ma anche per i legami di relazione e parentela di cui disponeva, che erano di grande importanza per tutta la comunità e che, oltretutto, le

diedero la possibilità di piegare a suo favore anche la volontà dei cardinali protettori durante i suoi due mandati di badessa (1640 e 1649)<sup>21</sup>.

Dai racconti di vita del convento e dalla descrizione dei badessati della Targoni emerge un quadro notevole dell'intraprendenza di questa donna, delle sue capacità organizzative e anche della sua abilità nell'opporsi alle direttive dei superiori ecclesiastici. Tanto è vero che, più di una volta, nel manoscritto ella viene definita «di valore più che virile»<sup>22</sup>, espressione utilizzata per sottolineare la sua immagine di donna fuori dal comune secondo un modello che trovava radici addirittura in Plutarco e che era stato poi ripreso dai cristiani<sup>23</sup>. Se questa esaltazione è dovuta in parte al carattere tipico delle memorie dei monasteri – che tendono a decantare le qualità delle singole religiose, anche perché tali qualità ricadono su tutta la comunità monastica – il tono stupisce ancor meno quando si viene a conoscenza del nome della monaca che scrive di Aurelia e che è autrice della seconda parte del libro del convento: madre Maria Cecilia Targoni.

Neppure questa donna cita se stessa come scrittrice della *Cronica* e, di nuovo, è la cronista successiva, a cui spetta il compito di proseguire il racconto alla sua morte, che ci parla di lei:

Alli 22 giugno 1700 morì Donna Maria Cecilia Targoni di anni 84, essendo stata Abbadesa anni 12; la quale fu sempre osservantissima e morì con tutti li santissimi sacramenti. Scrisse molta parte di questo libro<sup>24</sup>.

Anche per Maria Cecilia Targoni si legge nel manoscritto un'impressionante linea di parentela, e non si può dubitare che la rilevanza del suo *entourage* familiare incidesse sul fatto che ella venne eletta badessa addirittura per quattro volte (1673, 1676, 1685 e 1692), ricoprendo dunque questo ruolo per ben dodici anni<sup>25</sup>. Si può inoltre supporre che questa religiosa fosse stata messa in educazione nel monastero fin da bambina, sotto la protezione e la cura di madre Aurelia Targoni, che forse le insegnò a leggere e scrivere lasciandole il compito di proseguire il libro del convento dopo la sua morte<sup>26</sup>. In questo caso si noterebbe una linea ereditaria nelle cariche e mansioni all'interno del chiostro, situazione che non è, peraltro, affatto rara nella storia dei monasteri. La seconda Targoni aveva 46 anni di età quando iniziò a scrivere le memorie della comunità e anch'essa continuò la redazione fino alla sua morte riuscendo a raccontare altri 80 anni di storia del monastero (dal 1612 al 1691).

A prima vista, la longevità della vita di queste due donne – morte rispettivamente a 82 e 84 anni – potrebbe stupire. In realtà non si tratta di un fatto eccezionale, perché la limitazione di scambi con l'esterno, il regime alimentare sobrio ma sicuro, l'eliminazione di rapporti sessuali e dunque l'assenza di morte per parto portavano le monache a vivere

assai più a lungo delle donne coniugate<sup>27</sup>. Nel monastero di Santa Cecilia furono numerose le religiose che raggiunsero età notevoli, probabilmente grazie anche alle buone condizioni di vita di questo chiostro e ad una certa perizia nelle attività di farmacia che veniva realizzata dalle stesse monache nella spezieria all'interno del convento<sup>28</sup>.

Dunque, un secolo e mezzo di storia del monastero venne scritto da due sole donne, oltretutto elette superiori più volte. Ciò indurrebbe a sospettare una certa tendenziosità nella loro scrittura, tesa ad esaltare non solo la comunità monastica, ma anche loro stesse. Se infatti Aurelia Targoni morì prima di giungere a narrare le vicende dei suoi due badessati, invece Maria Cecilia riuscì a descrivere nella *Cronica* le attività da lei stessa compiute nei suoi primi tre mandati da superiore; la morte le impedì di narrarci il suo quarto e ultimo mandato. È di rilievo notare che non sempre nei monasteri le cronache continuavano ad essere scritte dalle religiose elette badesse, come invece sembra accadesse con le due Targoni che, evidentemente, non desideravano rinunciare all'incarico di scrivere la memoria ufficiale della loro comunità.

Anche se al momento non è noto il nome delle altre due redattrici<sup>29</sup>, dalla lettura della *Cronica* di Santa Cecilia emergono la rilevanza e la considerazione che in questo monastero venivano date alla scrittura e a coloro che erano in grado di padroneggiarla. Più volte, ad esempio, si elogia lo stile della monaca Angela Vittoria Personi, che per un certo periodo ricopri l'ufficio di segretaria della badessa Maria Cecilia Targoni:

Le continove scritte fatte con molta efficacia da Donna Angela Vittoria Persona, secretaria della detta Madre Abbadessa, et infinitamente erano lodate da sua Eminenza e dal Signor Angelo di Massimi [...]: diceva che le dette lettere bisognava mandarle alla stampa tanto le stimava. Sì che la nostra Abbadessa si ne serviva in ogni occasione<sup>30</sup>.

In tale passo appare interessante soprattutto il riferimento alla dignità di stampa. Questa pagina della *Cronica* è ancora opera della seconda redattrice, ossia proprio della badessa Maria Cecilia Targoni, e forse motivazioni di stima ed affetto nei confronti della monaca Angela possono averla spinta a riportare il commento del cardinale. Colpisce anche il fatto che l'abilità scrittoria di questa religiosa venga sottolineata ancora una volta nelle parole che ne registrano il decesso:

Alli 17 di marzo 1708 morì Donna Angiola Persone. Era [...] anco assai virtuosa nello scrivere tanto in perfettissimo carattere quanto nella compositione<sup>31</sup>.

Alla scrittura, dunque, veniva attribuito un carattere meritorio e virtuoso. Le capacità di questa monaca e anche il fatto che Maria Cecilia Targoni

– che era anch’essa notevole scrittrice – ne avesse tanta stima da sceglierla come segretaria personale potrebbe avvalorare l’ipotesi di un successivo passaggio di testimone tra le due donne anche nella redazione della storia del monastero. In realtà non è così, visto che la morte di Angela fu registrata nel libro del monastero proprio dalla terza redattrice anonima.

La *Cronica* di Santa Cecilia riporta però di rado necrologi di questo tipo, poiché nelle registrazioni dei decessi delle monache vengono messe in luce soprattutto l’obbedienza, l’umiltà e la frequenza ai sacramenti, secondo il modello di religiosa propugnato dal clero post-tridentino. La monaca ideale della controriforma era, infatti, dedita ad un’intensa pratica devota, pacata e razionale, priva di eccessi mistici e penitenziali e, soprattutto, sottomessa pedissequamente alla guida del suo confessore o padre spirituale, come emerge dalla maggior parte dei trattati dell’epoca<sup>32</sup>. Tuttavia, il libro del monastero di Santa Cecilia riporta anche che alcune professe operarono piccoli miracoli dall’aldilà dopo la morte, quasi a conferma del riconoscimento ottenuto per la vita virtuosa da esse condotta nel mondo terreno e secondo uno stile retorico tipicamente agiografico e celebrativo<sup>33</sup>. Ciò non stupisce se si considera la prossimità che, per lungo tempo, il genere biografico ebbe con quello agiografico<sup>34</sup>.

## 3

### La *Cronica* come fonte interna sulla vita del monastero

Nonostante il suo tono celebrativo, la *Cronica* di Santa Cecilia in Trastevere è una fonte ricchissima di informazioni sulla vita condotta da religiose, converse ed educande all’interno delle mura claustrali e fornisce un esempio importante delle trasformazioni che avvennero nell’esistenza concreta delle comunità femminili romane soprattutto dopo il Concilio di Trento. Consente, inoltre, di approfondire la percezione che le monache ebbero di se stesse in relazione al mondo esterno, ai suoi precetti e alle sue regole.

Il libro del monastero registra vestizioni, professioni, decessi e devazioni particolari di singole monache, ma narra anche episodi quotidiani, abitudini alimentari, i vari e numerosi lavori di costruzione e ristrutturazione degli ambienti monastici, e persino furti e incendi. Diversi passaggi sono inoltre dedicati al resoconto delle elezioni di badesse e priore, a conferma di come queste votazioni rappresentassero un momento fondamentale nella vita della comunità, riportando il clima che aleggiava prima e dopo lo scrutinio, nonché le reazioni di coloro che risultavano elette.

Rare e molto sintetiche sono, invece, le descrizioni delle ceremonie di vestizione delle coriste. Fa eccezione il racconto della monacazione fastosa e pubblica, nel 1606, di Camilla Boncompagni, figlia del duca di Sora e

di Costanza Sforza. Il passo è tra i più belli e significativi del manoscritto ed è di rilievo proprio perché descrizioni di questo tipo non sono molto frequenti nei libri monastici. Dopo essere stata educanda a Santa Cecilia per alcuni anni, la giovane dichiarò di voler prendere l'abito di religiosa, si vestì di «armisino» e seta bianca, disse addio ai suoi parenti e:

entrò in monastero stando tutte le Madri processionalmente tra le porte con le candele accese in mano et la raccolsero amorevolissimamente, menandola in coro, cantando il Te Deum. Alli 26 di xbre 1606, [...] doppo pranzo pigliò l'habito della santa religione detta Signora per le mani dell'Illustrissimo et Reverendissimo Signor Cardinale Santa Cecilia nostro degnissimo protettore<sup>35</sup> essendovi presente l'Illustrissimo Signor Cardinale Sforza, suo zio, con tutta la nobiltà di Roma.

[...] le ceremonie durorno tanto che a tre hore di notte era pieno il cortile di cocchi e carozze. Il pasto che fece fu stupendo, et per spatio di otto giorni non si spese niente del monastero.

[...] Fu messo nome a detta Signora Donna Maria Cecilia, volendo così il nostro Illustrissimo Signor Cardinale<sup>36</sup>.

È da notare la presenza del pubblico composto da tutta la nobiltà di Roma, che sottolinea come la vestizione di una nobile, che apparteneva in questo caso a una famiglia tanto in vista come quella dei Boncompagni, rappresentasse un vero e proprio avvenimento urbano. Le monacazioni più o meno fastose delle coriste erano, perciò, un momento di festa per l'intera comunità e venivano in genere accompagnate da un pranzo offerto dalla famiglia della monacanda che a volte elargiva anche doni e omaggi. Queste donazioni avevano un valore simbolico e favorivano l'ingresso delle nuove professe nella comunità, implicando gratitudine e reciprocità da parte di chi lo riceveva, forse anche nell'ottica di guadagnarsi più facilmente consenso e un avanzamento futuro nei vari uffici del monastero<sup>37</sup>.

Dal passo citato emerge anche la rilevanza attribuita, nella vita del monastero, alla figura del cardinale protettore, Paolo Emilio Sfondrati<sup>38</sup>. In genere, dal punto di vista disciplinare, la maggior parte dei chiostri femminili romani era soggetta all'autorità del cardinale Vicario; tuttavia alcune comunità godevano dell'esenzione da tale giurisdizione ed erano sottoposte ai superiori del loro rispettivo ordine regolare maschile oppure ad un cardinale "protettore" appositamente nominato dal papa. Il monastero di Santa Cecilia rientrava in quest'ultimo caso, anche se al Vicario restava comunque il compito di esplorare la volontà delle monacande, dare loro licenza per rinunciare ai beni temporali e sovrintendere alla custodia della clausura su di esso e sugli altri monasteri "esenti"<sup>39</sup>.

### 3.1. La clausura

Proprio in relazione alla clausura, il libro del monastero di Santa Cecilia appare una fonte veramente notevole per conoscere i mutamenti occorsi nelle usanze e abitudini di questa comunità femminile in seguito alle norme stabilite dal Concilio di Trento. Con il *Decretum de regularibus et monialibus* i padri conciliari avevano, infatti, ribadito l'obbligatorietà dei voti di povertà, castità ed obbedienza; avevano emanato una serie di disposizioni per spezzare i poteri delle famiglie aristocratiche dentro e fuori le comunità monastiche; ma soprattutto avevano esteso l'istituto della clausura perpetua a tutti gli ordini femminili, anche a quelli che non l'avevano mai prevista nella loro Regola originaria, come le benedettine di Santa Cecilia in Trastevere. Questa novità ebbe l'effetto di sconvolgere quasi ovunque abitudini e modi di vita che si erano consolidati nel corso di secoli, e di conseguenza la gerarchia ecclesiastica si trovò ad affrontare una lenta e difficile opera di accettazione e applicazione che ebbe un andamento intermittente e non venne mai completamente realizzata<sup>40</sup>.

Dalla lettura della *Cronica* emerge che l'attuazione effettiva di canoni di vita religiosa più austera a Santa Cecilia in Trastevere avvenne soprattutto a partire dall'inizio del Seicento, durante il pontificato di Clemente VIII Aldobrandini e grazie all'opera del cardinale protettore Paolo Sfondrati (si ricordi, inoltre, che poco dopo venne anche avviata la redazione del libro del monastero)<sup>41</sup>. Ciò confermerebbe che nella seconda metà del Cinquecento lo slancio riformatore post-tridentino ottenne risultati parziali e insoddisfacenti, e fu invece soprattutto nella prima metà del secolo successivo che molti ordini femminili conobbero veramente il ritorno alla stretta osservanza<sup>42</sup>.

Nel 1601 lo Sfondrati iniziò a commissionare una serie di lavori edilizi dentro e fuori il monastero allo scopo di applicare meglio la normativa e ordinò alla badessa di consegnargli un elenco con i nomi dei parenti delle monache, comandando nello stesso tempo agli sbirri di impedire a chiunque altro di avvicinarsi al monastero<sup>43</sup>. La clausura, infatti, non solo vietava alle monache di lasciare le mura del chiostro, ma vi proibiva anche l'ingresso di uomini e donne secolari e persino di ecclesiastici, se non muniti del relativo permesso<sup>44</sup>.

Per quanto sotto il controllo dei cardinali, però, sembra che l'applicazione concreta delle disposizioni sulla clausura all'interno del monastero dipendesse, di fatto, soprattutto dalla volontà delle badesse e dalla loro capacità di interloquire con i prelati e di influenzarli a loro favore. In effetti, a Santa Cecilia in Trastevere si nota più di un tentativo di sganciamento dalla normativa da parte delle superiori. Ad esempio, la madre Paola Giustini per alleggerire la fatica dei compiti delle converse riuscì

ad ottenere un «homo alla vigna che zappi e vanghi e pianti et annacqui» ed ingaggiò anche un facchino per portar la legna sia in cucina che in infermeria e nell’edificio del noviziato<sup>45</sup>. Ma la *Cronica* riporta anche la frequente preoccupazione delle varie badesse per limitare le amicizie di parlatorio e la confidenza con le signore del secolo. Così, madre Maura Beger fu particolarmente zelante nel contrastare:

la libertà di parlatorii e rimettere in riga le moniche presenti e future [...] conforme era antico costume del nostro monastero per oviare li molti incovenienti che possono succedere, e spandire l’amicitie cominciate, et fu per ciò gran rumore ma se ne vidde buoni effetti<sup>46</sup>.

Dietro il «gran rumore» si intravedono le vive proteste delle monache, ma la religiosa che redige questa parte del libro del monastero – la già citata Maria Cecilia Targoni – condivide, o almeno mostra di condividere, la giustezza della decisione della superiora e fornisce all’episodio una conclusione positiva e pacifica con l’affermare che la disposizione diede buon frutto.

Tuttavia le stesse badesse non disdegnarono amicizie con signore del bel mondo e soprattutto nella seconda metà del XVII secolo permisero l’ingresso in monastero di nobildonne e del loro nutrito seguito di accompagnatrici. La *Cronica*, infatti, ci informa che le regine Cristina di Svezia e Maria Casimira Sobieska di Polonia furono assidue visitatrici del monastero di Santa Cecilia:

La Regina di Svetia fu più volte dentro nel nostro monastero, e vi stava tutto il giorno con suo molto gusto. E più volte mise da cinquecento donne tra dame et gente ordinarie, dicendo ella che tutte havevano gli hocchi havendo mira di tutte consolare con vedere il nostro monastero<sup>47</sup>.

La presenza di un seguito di dame così cospicuo poteva essere pericolosa per la vita spirituale delle monache e rischiava di favorire una certa rilassatezza delle loro abitudini quotidiane. E anche se il rigido rispetto delle regole sulla clausura passiva si allentò parzialmente nella seconda metà del XVII secolo, ciò non basterebbe a giustificare l’ingresso di così tante donne secolari nel monastero. Va quindi considerato il prestigio che apportavano al convento le visite di un’ospite tanto importante come Cristina, non solo per il suo ceto regale, ma anche per il valore simbolico rappresentato dalla sua figura di convertita: abbandonato il luteranesimo per abbracciare la religione cattolica, la regina cercava la compagnia di quelle donne religiose che vigilavano sulle spoglie di Santa Cecilia, martirizzata perché aveva difeso la sua fede contro ogni altra falsa verità. Non bisogna dimenticare, dunque, la grande capacità di attrazione che avevano le reliquie custodite nella chiesa adiacente al monastero.

Nella *Cronica* non sono molti i passi che raccontano le visite con cui, in 17 anni, la regina onorò il monastero; ma nelle loro brevi descrizioni essi dipingono piccoli quadri di una convivialità tutta al femminile, nei quali si intravede un autentico piacere di stare insieme che si manifestava in piccole feste, pasti golosi e rappresentazioni sacre recitate dalle religiose in onore della prestigiosa ospite:

Et alla presentia di sua maestà fu più volte ricitato delle belle e divote rappresentatione, con aplauso e lode grande, essendo anco presente le prime principesse di Roma col loro indicibil' consolatione. La festa fu fatta in refettorio novo, furno dati li rinfreschi e confetture e canditi a tutte<sup>48</sup>.

La presenza di attività teatrali, come si vedrà oltre, non era affatto rara nel monastero di Santa Cecilia, così come non lo era in diversi conventi di età barocca. Inoltre, il libro del monastero ci fornisce un'informazione inedita e particolarmente interessante su un momento di incertezza di Cristina di Svezia che la portò, per un breve periodo, a valutare l'ipotesi di ritirarsi a Santa Cecilia alla ricerca di autentica pace:

Nel 1677 la Regina di Svetia fece risoluzione di venire abitare nel nostro monastero e pigliare tutto il noviziato e spetiarla con tutte le stantie contigue. E per ciò il Signor Cardinal Altieri mandò in scritto alla Madre Abbadessa suddetta che tutti gli homini che venivano mandati da sua maestà si mettessero dentro. Dove vennero di più sorte e si scombrò il noviziato et ivi si fecero diverse architetture e disegno per accomodare la sua real persona et molte che conduceva seco al suo servizio. Il negotio andò tanto avanti che pareva impossibile tornassi indietro e pure non ebbe effetto et andò in fumo et noviziato si rimese<sup>49</sup>.

Il progetto di trasferirsi a vivere dentro questo monastero venne invece concretamente attuato da alcune nobili signore in difficoltà, in genere vedove e parenti delle monache. Ad esempio, a metà del Seicento andò ad abitare a Santa Cecilia la marchesa Spada con una cognata zitella e due cameriere; mentre nel 1710 si trasferì, insieme a ben sei donne di servizio e due nipotine orfane, la duchessa Caracciolo di Atri, madre dell'allora cardinale protettore Francesco Acquaviva: per queste ultime vennero allestiti un appartamento di quattro stanze nell'edificio del noviziato e addirittura un parlitorio personale, che però serviva «solamente per l'eccellenze loro»<sup>50</sup>. È degno di nota il fatto che si giungesse persino a modificare la disposizione degli ambienti monastici per garantire maggiore comodità alle nobili ospiti. Conformemente alla normativa tridentina, però, la maggior parte di queste donne rimase nel monastero solo per un periodo di tempo determinato, più o meno lungo a seconda dei casi<sup>51</sup>.

Questa facilità di ingresso, registrata soprattutto nella seconda metà del Seicento, suscitò naturalmente la preoccupazione dei pontefici che

tentarono in qualche modo di porvi rimedio, ma senza ottenere grande successo. L'isolamento dal mondo, infatti, si sfilacciava ogni volta che poteri più forti reclamavano la pienezza della funzione sociale svolta dai monasteri<sup>52</sup>; una funzione che non si limitava soltanto a coltivare la spiritualità femminile e ad accogliere l'eccedenza demografica del gentil sesso, ma che si esplicava anche nell'ospitare donne sole o in difficoltà, e nel sostenere la costruzione del prestigio sociale e politico di prelati e famiglie aristocratiche.

Inoltre, le diverse comunità monastiche non rappresentarono realtà ripiegate in se stesse e separate le une dalle altre, ma furono capaci di intrattenere rapporti tra loro anche in modo autonomo e al di là dell'intermediazione di ecclesiastici e dame secolari. A conferma di ciò, la *Cronica* di Santa Cecilia riporta le visite fatte a questo monastero da alcuni gruppi di religiose appartenenti ad altri ordini, come le oblate di Tor de' Specchi, le monache delle Muratte e quelle di Montecitorio<sup>53</sup>. Viene pure ricordata l'amicizia che si stabilì tra le benedettine e le quattro religiose torinesi che, nel 1668, giunsero a Roma per fondare il convento di Santa Maria della Visitazione alla Lungara:

entrorno dentro al nostro monastero e glie furo mostrate le reliquie e tutto il monastero et erano molto agarbate et assai buone; e le dette moniche con le nostre si posero molto affetto<sup>54</sup>.

Perciò la storia della clausura, in questa come in altre comunità, lascia scorgere ampi margini di manovra entro cui le monache, di volta in volta, riuscirono a destreggiarsi, instaurando su questo tema una vivace dialettica con i cardinali da cui dipendevano e sui quali, in alcuni casi, riuscirono anche ad avere la meglio. Anzi, proprio il fatto che il libro del convento descriva senza mezzi termini tali movimenti sembra ribadire come questa norma fosse poco introiettata e vissuta consapevolmente.

### 3.2. Rapporti di forza e gruppi familiari

Un altro notevole esempio di negoziazione e di gioco di potere tra monache e superiori, ma soprattutto tra le stesse professe della comunità, si ritrova anche nella questione della costruzione delle celle che viene raccontata nella *Cronica*.

Il Concilio di Trento aveva cercato di contrastare tale sistema perché, in alcuni monasteri, queste rischiavano di essere trasformate in appartamenti privati dove le coriste tenevano ricche suppellettili, mangiavano e si distraevano dalla preghiera. Inoltre, l'abitudine di alcune monache di convivere in una stessa cella insieme alle educande loro parenti, destinate a prendere i voti, poteva favorire il consolidamento e il predominio di

determinati gruppi familiari all'interno dei chiostri<sup>55</sup>. La continuità di presenze familiari all'interno di una stessa comunità religiosa, infatti, rendeva indubbiamente più forte il legame tra società e monasteri e stabiliva, tra questi ultimi, quasi una sorta di divisione sociale e gerarchica basata sulla tipologia di reclutamento delle professe<sup>56</sup>. Questo legame era accentuato soprattutto dalla presenza di più monache coriste appartenenti ad una stessa casata, situazione che poteva portare alla formazione di gruppi di potere all'interno del chiostro capaci di influire non solo sull'elezione della priora e della badessa, ma anche sui rapporti con vescovi e cardinali. Per questo motivo, gli ecclesiastici post-tridentini cercarono più volte di arginare il numero di professe imparentate presenti in uno stesso chiostro<sup>57</sup>.

Nel monastero di Santa Cecilia in Trastevere, il primo grande dormitorio comune era stato costruito negli anni Ottanta del Cinquecento, probabilmente proprio in ottemperanza delle disposizioni tridentine<sup>58</sup>. Tuttavia, forse per successive modifiche nella struttura originaria o perché il numero delle monache era aumentato, nel Seicento le religiose si erano ritrovate a dormire non in un'unica grande camera, ma accalcate in diverse stanze; ciò non solo vanificava il significato del dormitorio comune, ma risultava anche dannoso per la salute delle professe, alcune delle quali desideravano ardentemente una sistemazione migliore:

le celle tanto dalle Madri desiderate e bramate, poiché stavano tanto strette nei dormitorii, per il quale vivevano così infelice e inquiete per le infermità, che vi erano di consideratione, et stando spesse in più stantie detti dormitorii, li quali si potevano chiamare moritorii per la gran quantità di moniche che all' hora morivano<sup>59</sup>.

Così nel 1638, la monaca Aurelia Targoni chiese con insistenza la costruzione di celle singole interpretando i bisogni di una parte delle sue consorelle, di cui ottenne subito l'appoggio, ma sfidando l'opposizione dell'allora badessa e delle religiose più anziane. Con la sua tenacia, ma anche grazie alle conoscenze di cui disponeva, ella riuscì a persuadere i superiori del monastero dell'importanza della questione e le celle vennero infine realizzate. Proprio in seguito al successo ottenuto, oltre al prestigio che la circondava in quanto cronista della comunità, questa donna venne poi eletta badessa<sup>60</sup>. Anche se non va trascurato il carattere "agiografico" delle cronache monastiche – che, come in questo caso, tendono a sottolineare le contrarietà superate dalla monaca che si vuole esaltare – tuttavia il comportamento combattivo della Targoni dimostra come alcune religiose non ebbero timore di portare avanti determinate richieste e non rinunciarono ad ottenere diritti specifici, sostenuti e difesi nel nome della collettività non solo presente ma anche futura.

Nonostante la costruzione delle celle, rimasero però ben separati i luoghi destinati alle novizie e soprattutto alle educande. Il libro di Santa Cecilia offre scarse informazioni sulla vita delle bambine poste in educazione nel monastero; informa però che nel 1602 il cardinale Paolo Sfondrati impose l'allontanamento dal monastero di tutte le educande che non fossero destinate a prendere i voti<sup>61</sup>. La disposizione venne presto eseguita, ma «non senza molto disgusto di alcune monache sue parente»<sup>62</sup>: è da notare il disappunto delle religiose di fronte a una novità che tentava non solo di allentare i loro legami affettivi con le consanguinee destinate alla vita nel secolo, ma che si proponeva anche di modificare consuetudini consolidate da secoli. Evidentemente, però, con il tempo le proteste e le pressioni delle famiglie ebbero la meglio perché questa disposizione venne presto disattesa, persino quando il cardinale era ancora in vita, come risulta dalla stessa *Cronica* e da altri documenti redatti dalle monache<sup>63</sup>.

### 3.3. Il ripristino della vita comunitaria

Oltre all'estensione dell'istituto della clausura, il Concilio di Trento aveva ridato importanza anche al voto di povertà. Questo era in genere poco rispettato dalle monache coriste che, provenienti da famiglie altolocate, tendevano a ricreare nei monasteri e nelle loro celle l'ambiente ricco e comodo a cui erano abituate<sup>64</sup>. Per tale ragione era stato ribadito il divieto di possedere a titolo privato denaro, argenteria o altri oggetti personali, si era proibito lo scambio di doni e si erano bandite le cameriere personali delle singole religiose.

Il ripristino effettivo della vita comune a Santa Cecilia fu opera, ancora una volta, dello zelante cardinale Sfondrati all'inizio del XVII secolo. Tuttavia la *Cronica* ci informa anche che un tentativo di «fare il comune» era già stato sperimentato nel monastero alcuni anni prima, probabilmente poco dopo il Concilio di Trento, ma senza ottenere successo. Dunque nel 1601 lo Sfondrati chiese di abolire, una volta per tutte, la proprietà personale, richiamando le monache al rispetto del voto di povertà: le religiose inizialmente tentarono di opporsi con gentilezza e di rimandare la questione, ma alla fine si piegarono ed eseguirono l'ordine con «allegrezza»<sup>65</sup>, termine che la redattrice utilizza per sottolineare la conformità e l'obbedienza al dettato ecclesiastico.

Inoltre, il libro del monastero riporta che nella seconda metà del XVII secolo vennero effettuati nel convento vari lavori di ristrutturazione e abbellimento finanziati da singole religiose, sia per realizzare ambienti che soddisfaccessero le loro esigenze di maggiore comodità sia per questioni di prestigio e rilevanza all'interno della stessa comunità. Appare evidente, perciò, che ogni professa riprese a mantenere presso di sé il

proprio denaro personale, contro le ripetute ammonizioni dei protettori<sup>66</sup>. È anche vero che la solerte osservanza delle disposizioni sulla vita comune dopo il Concilio di Trento venne attuata soltanto in pochi monasteri e che, soprattutto nei più antichi, rimase una parziale forma di vita comune che non escludeva la proprietà individuale. D'altra parte la necessità, che i prelati romani sentirono, di ribadire più volte le disposizioni sulla vita comunitaria sembra la dimostrazione di frequenti allentamenti nella sua applicazione concreta, e soprattutto dimostra i continui tentativi delle monache di rinegoziare con i superiori le norme tridentine cercando di ottenere condizioni più favorevoli<sup>67</sup>.

#### 3.4. Scrittura e attività teatrali

Si è precedentemente accennato alle rappresentazioni organizzate in occasione delle visite della regina di Svezia. La presenza di una certa attività drammatica risulta da diversi passi del manoscritto e appare promossa soprattutto da alcuni confessori delle monache a scopo didattico: ad esempio, all'inizio del Seicento il confessore don Giuseppe Caro stabilì che tutti i venerdì di Quaresima le monache più giovani rappresentassero, a turno, un mistero della Passione o che nei giorni di festa si recitassero in refettorio i testi sacri e persino alcune rappresentazioni spirituali da lui stesso composte<sup>68</sup>. In effetti le drammatizzazioni erano permesse purché contribuissero a fornire alle monache dei modelli di santità, e rendessero la pratica dell'insegnamento più coinvolgente per le educande e le novizie che ne erano in genere le attrici<sup>69</sup>. All'inizio del Seicento, gli ecclesiastici che sovrintendevano al monastero di Santa Cecilia tentarono di contenere i momenti di ricreazione e svago, diffusi soprattutto nel periodo del carnevale, ma nel corso del secolo le monache riuscirono ad acquisire maggiori ambiti di autonomia<sup>70</sup>.

Proprio dalla descrizione di un episodio avvenuto durante il carnevale del 1609 si scopre come nel monastero di Santa Cecilia le stesse monache si dilettassero a volte nella scrittura di rappresentazioni teatrali. Nel libro del monastero si legge, infatti, che un giorno alcune giovani chiesero al confessore di poter recitare la parabola delle vergini prudenti ed egli acconsentì, purché le donne non indossassero costumi o vesti di donne del secolo, «ma si accomodassero le medesime tonache in qualche modo, et che tenessero una girlanda in testa»<sup>71</sup>. Tuttavia, malgrado le raccomandazioni del sacerdote, le giovani non soltanto si agghindarono riccamente, ma recitarono anche un'altra rappresentazione riscritta da loro stesse:

Ma le bone giovani fecero il dialogo dell'humiltà et la parabola delle vergini et vi aggiunsero la rapresentatione del Re superbo, ma la composero di lor cervello in prosa<sup>72</sup>.

Come dimostra questo caso, in genere le autorità ecclesiastiche concedevano la loro approvazione all'organizzazione delle rappresentazioni teatrali stabilendo però alcuni divieti e riservandosi sempre il diritto di visionare i testi prima della recita<sup>73</sup>. Ma il libro del monastero di Santa Cecilia racconta anche che la badessa Aurelia Targoni «gustava che la gioventù si spassassi leccitamente e facessero delle rappresentazioni spirituali»<sup>74</sup> e non sembra che in proposito venisse chiesto il permesso al confessore o ad un altro chierico. Durante le recite non potevano essere ammesse persone estranee al chiostro, ma si è visto come spesso accadesse il contrario.

#### 4 La Cronica come fonte “esterna” per la storia di Roma

*La Cronica* di Santa Cecilia non solo fornisce informazioni interessanti su quanto accadeva dentro al monastero di Trastevere, ma può essere considerata anche una modalità specifica di fonte storica per ricostruire ciò che avveniva al di fuori di esso. In particolare, e non sorprende, sono riportati nel libro gli eventi esterni che ebbero riflessi e conseguenze all'interno del chiostro e quindi sulla vita della comunità monastica.

Il manoscritto, ad esempio, registra il giorno in cui il cardinale titolare della chiesa di Santa Cecilia in Trastevere, al secolo Niccolò Sfondrati, venne eletto al soglio pontificio con il nome di Gregorio XIV. Era il 1590 e nel cortile del convento si svolse una festa simile a quelle di stampo laico:

L'anno della nostra salute 1590 l'Illustrissimo et Reverendissimo Signor Cardinale Sfondrato, nostro titolario, fu creato papa alli 6 di Xbre il giorno di san Nicola<sup>75</sup>.

Era il 3º anno dell'abbadessato di Donna Carubina Cardelli, la quale insieme con tutte le monache ne intese grandissima allegrezza, e ne fecero molta festa. Furono abruicate delle botte et accesi molti lumi sentendosi per il cortile grandissimo strepito di trombe e tamburri<sup>76</sup>.

La carriera pontificia di Gregorio XIV ebbe però breve durata, perché egli morì di malattia neanche un anno dopo la sua elezione<sup>77</sup>. A questo proposito, il manoscritto riporta una curiosa teoria relativa al presunto assassinio del papa:

Morì il pontefice, abendo retto il pontificato undici mesi; morì di veleno mangiando un mellone che li fu donato. Tutte le monache ne intesero grandissimo dolore fecero grande orazioni per l'anima sua<sup>78</sup>.

Non è chiaro quali basi avessero le monache per sostenere una simile ipotesi, ma il passo è comunque interessante perché riporta quelle che

furono probabilmente voci, dicerie ed impressioni allora diffuse tra la popolazione romana.

Alcune delle pagine più belle, stilisticamente, del libro del monastero sono poi dedicate alla grandiosa ricognizione del corpo di santa Cecilia, avvenuta nel 1599<sup>79</sup>. Nell'ottobre di quello stesso anno, infatti, il cardinale Sfondrati diede ordine di scavare sotto la basilica trasteverina per verificare se effettivamente le spoglie della martire romana vi fossero state sepolte sette secoli prima<sup>80</sup>.

È da notare che l'accertamento non solo avveniva a pochi mesi dal grande giubileo del 1600, ma si situava anche in un contesto politico-religioso specifico. In età moderna, infatti, l'impegno in favore della devozione martiriale divenne funzionale al progetto della Chiesa cattolica romana di riproporsi come unica, vera ecclesia universale ed erede legittima del cristianesimo dei primi secoli. Di conseguenza, valorizzare le reliquie e i corpi santi presenti a Roma contribuiva a confermare l'antichità e la legittimità del cattolicesimo di fronte al protestantesimo, sosteneva la sacralizzazione della città sede del papato<sup>81</sup> e concorreva all'affermazione dell'autorità del pontefice<sup>82</sup>. Ma a ciò si accompagnava la necessità di accertare la storicità dei martiri e l'effettiva presenza delle loro spoglie nel sottosuolo cittadino: così, l'oratoriano Cesare Baronio rinnovava lo studio dell'antichità cristiana con la redazione degli *Annales ecclesiastici* e la revisione del *Martyrologium romanum*<sup>83</sup>, mentre Antonio Bosio iniziava l'esplorazione delle catacombe<sup>84</sup>. Assunsero, inoltre, sempre più rilievo i suggestivi cortei organizzati in occasione del trasferimento, nelle chiese, delle reliquie che venivano di volta in volta ritrovate, oppure le traslazioni dei corpi dei martiri già rimossi dai cimiteri sotterranei in età medievale.

La prima cerimonia di questo tipo, che fu poi da modello a tutte le altre, fu proprio il rinvenimento delle spoglie di santa Cecilia. Su indicazione delle monache più anziane del monastero, il cardinale Sfondrati diede ordine di aprire una cavità sotto l'altare maggiore<sup>85</sup>:

Fece cavare li proprio dove le monache avevano detto [...]. Trovò a punto il corpo della santa stare giusto come l'aveva riposto papa Paschale e come li avevano detto le madri, cioè dentro il pilo di marmoro la cassa di piombo e dentro quella di piombo una cassa di cipresso dove stava il santissimo corpo di santa Cecilia. L'indicibile gaudio singolare che detto Signore mostrava, abbracciando e baciando detta cassa con quella devotione che imaginar si possa<sup>86</sup>.

Il corpo della martire fu ritrovato intatto, quindi la cassa venne richiusa ed esposta all'adorazione dei fedeli. Ma oltre all'aspetto simbolico del ritrovamento della santa, non sono da trascurare le modalità fastose della cerimonia con cui la salma venne ricollocata sotto l'altare. Per procedere

al nuovo seppellimento si attese il 22 novembre e tra lacrime, fasto ed esaltazione collettiva, tutta Roma partecipò all'evento<sup>87</sup>:

Tutti li cardinali, vescovi, prelati, ambasciatori, signori, in somma tutto il clero e tutta la nobiltà di Roma [...]. Non tardò molto a venire Sua Santità accompagnato da tutto il clero et in un istesso tempo fu ripiena tutta la chiesa, di maniera che fu cosa da stupire<sup>88</sup>.

A memoria dell'accaduto, il cardinale incaricò lo scultore Stefano Maderno di realizzare una statua di Cecilia nella stessa posizione in cui era stata trovata dopo avere aperto il sarcofago che la conteneva. La scultura venne collocata davanti l'altare dove si trova ancora oggi, esempio tra i più noti del barocco romano.

Ulteriori passi della *Cronica* di Santa Cecilia dimostrano come essa possa fornire informazioni originali anche per ricostruire la storia di Roma, ad esempio aggiungendo particolari inediti in relazione alle calamità accadute al di fuori delle mura del convento.

Così, il racconto delle monache non trascura la narrazione della peste che colpì la città nel 1656. L'autrice di questa parte della *Cronica*, Maria Cecilia Targoni, concede al racconto dell'epidemia vasto spazio, riportando con grande vivezza la paura, lo spaesamento, le reazioni delle monache e degli abitanti del quartiere di Trastevere. Il racconto dell'esplosione dell'epidemia è preceduto da un segno di cattivo augurio che si manifesta nella chiesa adiacente al monastero:

Alli 3 di maggio cascò il battocchio della campana degli morti mentre si sonava. Restò miracolosamente attaccato a un trave. Seguì il suddetto male augurio nel 1656, seguendo lì a puochi giorni la peste in Roma, dando principio da una locandiera [che, n.d.R.] si venne assepellire in chiesa nostra per haver ella aloggiato un napolitano infetto di peste sì che tutti di detta casa della locandiera morirono di contagio, e qui fu anche sepellito un suo figliolo non vi essendo per hora luce né dichiarato tal male<sup>89</sup>.

Quando però fu chiaro che la malattia si stava diffondendo, le autorità governative iniziarono a predisporre misure per arginare il contagio, chiusero la maggior parte delle porte della città e misero in quarantena le case e i quartieri dove erano segnalati casi di peste<sup>90</sup>. Alla fine di giugno venne l'ordine di chiudere anche il monastero di Santa Cecilia, perché si era sparsa la voce che le monache fossero appestate<sup>91</sup>. Nelle pagine della *Cronica* risulta particolarmente sentita la descrizione dell'atmosfera che si era creata dentro le mura del monastero in quei giorni bui:

A tale inaspettato agidente, chi potrà al vivo rappresentare lo spavento di tutte le moniche figurandosi già morte?<sup>92</sup> Per tale openione et oppressione di core ebbero a murire. Et in guardarsi l'una l'altra amaramente e teneramente piangevano

aspettando ciascheduna ogni hora la peste. Si osservava la mattina se eravamo tutte in piedi.

Vi fu chi secretamente ebbe segni manifesti di peste; si diedero al rimedio efficace delle incessante orationi, confessioni e continue communione [...] si fecero alcuni voti et in particolare la lampada di argento alla Madonna del nostro santissimo Rosario per la cui intercessione si ricevé la gratia [...], poiché tutto quel l'anno si godé una sanità perfetta et era non puoca consolatione di vederci tutte asieme in coro et alla mensa.

E per ciò l'offitiale non avevano che fare et in quel tempo si teneva chiuso li parlatori e la Rota, tanto che il nostro monastero era divinuto un Paradiso in terra, tolto l'orror dello spavento della detta peste. Tanto maggiormente per vederci circondate da tutti li nostri vicini a' pestati e morti<sup>93</sup>.

Da queste parole e dal riferimento al «Paradiso in terra» emerge che la chiusura totale del monastero venne, in fondo, vissuta positivamente dalle monache e costituì la loro salvezza. Infatti, l'isolamento imposto ai vari monasteri romani durante la peste nonché il blocco totale di qualsiasi contatto tra le monache e il resto del mondo permisero alle comunità religiose di restare quasi del tutto estranee e immuni al contagio<sup>94</sup>. Così anche dentro Santa Cecilia non si verificò nessun caso di peste.

Durante quel difficile periodo è da rilevare che proprio la scrittura rimase lo strumento principale che le monache utilizzarono per mantenere contatti con l'esterno:

La molto Reverenda Madre Abbadessa Donna Teodora Iacobilli non mancò ella di affaticarsi a riparare cotanto male di peste et anco nel suddetto tempo di continuo faceva scrivere a Donna Cecilia Angelica Luccatelli memoriali alli signori cardinali e monsignori per diverse occasione e bisogni del nostro monastero<sup>95</sup>.

In particolare, lo strumento del “memoriale” venne utilizzato anche quando la pontificia Congregazione di sanità avanzò l'ipotesi di allestire un lazzeretto presso la chiesa della Madonna dell'Orto<sup>96</sup>, che si trovava proprio dietro il monastero di Santa Cecilia in Trastevere. Tale vicinanza avrebbe aumentato il pericolo di contagio per le monache benedettine, perciò la badessa mise subito in moto le sue conoscenze e «a nome delle moniche, fece ricorso con memoriali al suddetto Illustrissimo Cardinal Rospigliosi, onde egli andò in persona in congregazione di signorii cardinali [...]. Et a sue intercessioni si ottenne»<sup>97</sup>. Ancora una volta l'abilità scrittoria delle religiose, unita alle loro efficaci reti di relazione, aveva ottenuto i risultati sperati.

## 5 Conclusioni

La lettura del libro del monastero di Santa Cecilia sembra dunque suggerire alcune brevi considerazioni, soprattutto se si considera che l'arco temporale dei fatti ivi narrati copre tutta l'epoca generalmente definita “della Controriforma”, periodo in cui la Chiesa cattolica mise in atto un vasto processo di riorganizzazione interna e di disciplinamento di laici e religiosi.

In tale contesto appare prima di tutto evidente che le religiose di questa comunità seppero dimostrare una volontà di scelta e una capacità di autodeterminazione notevoli: esse non ebbero remore a portare avanti istanze e richieste precise, né temettero di negoziare con i loro superiori maggiori spazi di autonomia nell'ambito delle norme stabilite dal Concilio di Trento. In secondo luogo, emerge che furono funzionali a tali negoziazioni i contatti e le reti di relazioni di cui le religiose disponevano al di fuori del monastero, nella curia e nel secolo, e di cui esse non esitarono ad avvalersi. Tuttavia, senza dubbio anche la pratica della scrittura svolse un ruolo fondamentale perché fu uno degli strumenti principali per interagire con l'esterno e rappresentò, in alcuni casi, un elemento imprescindibile per la stessa sopravvivenza del monastero.

Soprattutto, però, lo scrivere fu il mezzo principale per costruire l'identità collettiva di tutta la comunità monastica, celebrare la sua santa fondatrice, esaltare le qualità e l'operato delle singole religiose e tramandarne memoria alle professe future. Anche per questo, da più passi del manoscritto, emerge la notevole considerazione in cui erano tenute le donne del monastero che sapevano padroneggiare la penna con maestria e stile efficace.

Fonte storica particolare, ma comunque fonte storica, la *Cronica* del monastero di Santa Cecilia dimostra dunque che le religiose riuscirono ad esprimere una cultura, una consapevolezza intellettuale e comportamenti non sempre, e non per forza, riconducibili a modalità e dettami esterni e maschili.

### Note

1. Si noti che in questo lavoro il termine “convento” è utilizzato come sinonimo di “monastero”, anche se quest’ultimo è più propriamente l’edificio abitato dalle monache o dai monaci, mentre il primo è abitato da suore o frati.

2. G. Zarri, *Le scritture religiose*, 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 2005, pp. 45-58, in particolare pp. 48, 50; I. Pagliai, *Gli archivi dei monasteri femminili fiorentini: tipologie e questioni di metodo*, ivi, pp. 101-11.

3. S. Cabibbo, *Scrivere in monastero nel XVII secolo*, in M. Modica Vasca (a cura di),

*Esperienza religiosa e scritture femminili tra medioevo ed età moderna*, Bonanno, Catania 1992, pp. 83-8.

4. Secondo i padri conciliari, infatti, l'eccessiva e invasiva presenza di alcuni ecclesiastici all'interno dei monasteri femminili poteva insinuare, nelle professe, alcuni dubbi sulla vita monastica; ciò valeva soprattutto per gli ordini maschili regolari che avevano il governo di diverse comunità di monache. Per questo motivo, il Concilio di Trento cercò di allontanare i regolari dai conventi femminili sottoponendo le monache al controllo dell'autorità vescovile; M. Laven, *Monache: vivere in convento nell'età della Controriforma*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 153-64; cfr. E. B. Weaver, *Le muse in convento. La scrittura profana delle monache italiane (1450-1650)*, in L. Scaraffia, G. Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 253-76; Zarri, *Le scritture religiose*, cit., p. 50; S. Cabibbo, M. Modica, *La santa dei Tomasi. Storia di suor Maria Crocifissa (1645-1699)*, Einaudi, Torino 1989, pp. 155-76.

5. Archivio del monastero delle benedettine di Santa Cecilia, *Cronica del Venerabile Monasterio di Santa Cecilia di Roma* (d'ora in poi *Cronica*), f. 1r. Questo racconto è coerente con quanto riportato nella *passio* del vi secolo che narra la storia di santa Cecilia, secondo cui la giovane prima di morire pregò papa Urbano I di trasformare la sua casa in una chiesa; F. Caraffa, A. Massone, *Santa Cecilia, martire romana*, Fratelli Palombi, Roma 1996, pp. 15, 153-5. Cfr. E. Giannarelli, *Cecilia di Roma*, in C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri (a cura di), *Il grande libro dei santi*, Paoline, Cinisello Balsamo 1998, vol. 1, pp. 409-12.

6. Pagliai, *Gli archivi dei monasteri femminili fiorentini*, cit., pp. 107-9; Weaver, *Le muse in convento*, cit., pp. 258-64. Il racconto della scoperta delle spoglie di Cecilia sulla via Appia si ritrova anche nel *Liber Pontificalis*, che però riporta erroneamente la sepoltura della martire nelle catacombe di Pretestato e non in quelle di San Callisto dove furono effettivamente trovate; L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, Ed. De Boccard, Parigi 1981, t. II, passo XVI, pp. 56-7; cfr. Caraffa, Massone, *Santa Cecilia*, cit., pp. 15, 24; N. Parmegiani, A. Pronti, *Santa Cecilia in Trastevere: nuovi scavi e ricerche*, Città del Vaticano 2004; cfr. *Santa Cecilia in Trastevere*, Fratelli Palombi, Roma 2007; *Cecilia: la storia l'immagine il mito*, Campisano, Roma 2007.

7. Il *Liber Pontificalis*, nel passo che tratta della fondazione del monastero parla semplicemente di «monaci» senza specificare l'ordine di appartenenza, mentre un documento del 1742 – redatto dal cardinale Troiano Acquaviva in occasione di una visita pastorale e conservato all'Archivio di Stato di Roma – afferma che il «monastero era prima officiato da canonici regolari, poi fu abitato da monaci umiliati, espulsi i quali e ridotto in commenda, passò per bolla di Clemente VII con tutti i suoi beni ad essere officiato ed abitato dalle monache»; Archivio di Stato di Roma (d'ora in poi ASR), *Fondo Benedettine Cassinesi di Santa Cecilia*, b. 4032, vol. cartaceo rilegato, *Decreti della sacra visita 1742*; cfr. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, cit., t. II, cap. C, passo XVI, pp. 56-7. Giuseppe Vasi afferma, invece, che Pasquale I destinò il monastero ad un gruppo di monaci benedettini, poi sostituiti dai canonici regolari e quindi dagli Umiliati; G. Vasi, *Delle magnificenze di Roma*, vol. 8, Roma 1758, p. 25. Recent studi hanno inoltre affermato che tra gli Umiliati che si trasferirono presso la chiesa di Santa Cecilia nel 1344 vi erano anche un gruppo di suore e un gruppo di laici, dediti alla lavorazione della lana. Sembra che questa prima comunità fosse rimasta nel convento fino al 1417, sostituita poi, per volere di Martino V, da un gruppo di terziarie domenicane e di frati di Santa Brigida. Gli Umiliati tornarono presso la chiesa nel 1438, ma soltanto gli uomini, cfr. F. Loevinson, *Documenti nel monastero di Santa Cecilia in Trastevere*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», vol. 49, 1926, pp. 358-9; P. Marchetti, *Il monastero benedettino*, in *Santa Cecilia in Trastevere*, Fratelli Palombi, Roma 2007, pp. 215-21. Si può dunque notare come una presenza femminile si fosse organizzata, a più riprese, intorno alla chiesa di Santa Cecilia fin dal XIV secolo e perciò ben prima dell'arrivo delle monache benedettine nel 1527. Inoltre, sotto la piazza antistante la chiesa fu rinvenuta nel 1909 una lapide funeraria che citava il nome di una certa Graziosa «abbatissa» e che è stata datata tra il VI e il VII secolo d.C.: ciò potrebbe

indicare l'esistenza di una comunità femminile persino precedente a quella dei canonici regolari fondata nel IX secolo da Pasquale I; Parmegiani, Pronti, *Santa Cecilia in Trastevere*, cit., pp. 121-2. Ciò troverebbe conferma anche nella *Cronica*, f. 185v.

8. *Cronica*, cit., f. iv. Si può ipotizzare che alla base del progetto del papa vi fossero tre ragioni principali: il sospetto di eresia che circondava gli Umiliati, il cui ordine fu soppresso nel 1571; il prestigio della chiesa di Santa Cecilia e delle sue reliquie, per cui non era concepibile lasciarvi accanto un monastero decaduto e svuotato; infine, il forte incremento demografico che aveva caratterizzato nei decenni precedenti la città di Roma per cui, anche se la popolazione maschile era più numerosa di quella femminile, molte donne non potevano comunque trovare una collocazione sul mercato matrimoniale a causa delle politiche patrimoniali delle loro famiglie. Cfr. S. Andretta, *Il governo dell'osservanza: poteri e monache dal Sacco alla fine del Seicento*, in L. Fiorani, A. Prosperi (a cura di), *Roma, città del papa. Storia d'Italia, Annali 16*, Einaudi, Torino 2000, pp. 397-427; E. Sonnino, *Le anime dei romani. fonti religiose e demografia storica*, ivi, pp. 335-6; A. Espósito, *La popolazione romana dalla fine del secolo XIV al Sacco*, in E. Sonnino (a cura di), *Popolazione e società a Roma dal medioevo all'età contemporanea*, Il Calamo, Roma 1998, pp. 37-49. Manca una storia complessiva dei monasteri romani; un primo approccio anche cartografico è in M. Caffiero, *Il "sistema" dei monasteri femminili nella Roma barocca. Insediamenti territoriali, distribuzione per ordini religiosi, vecchie e nuove fondazioni*, in corso di stampa. Numerosi dati e fonti inedite sono stati raccolti e schedati nel corso della ricerca *Per una storia della memoria e delle scritture delle donne a Roma dal XVI al XX secolo: censimento delle fonti ed elaborazione di repertori* promossa dalla Sapienza Università di Roma e dalla Direzione generale degli Archivi; cfr. M. Caffiero, M. Venzo (a cura di), *Scritture di donne. La memoria restituita*, Viella, Roma 2007, 1 vol. della Collana "La memoria restituita. Fonti per la storia delle donne", diretta da M. Caffiero e M. Venzo.

9. *Cronica*, f. 2r. Cfr. ASR, Fondo Benedettine Cassinesi di Santa Cecilia, b. 4224, reg. 2, *Memorie diverse specialmente di contributi dall'anno 1528 al 1643*, c. 1 (c. 10). Secondo il censimento incompleto effettuato a Roma tra 1526 e 1527, il monastero di Campo Marzio era all'epoca uno dei più popolosi della città, con oltre 40 monache. Questo numero può apparire ridotto se paragonato alla consistenza delle comunità di altre città italiane, soprattutto delle regioni centro-settentrionali; tuttavia, come hanno notato alcuni studiosi, a Roma il rapporto tra donne monacate e popolazione femminile era notevolmente inferiore a quello di altre città italiane; Andretta, *Il governo dell'osservanza*, cit., p. 397. Cfr. I. Insolera, *Roma. Immagini e realtà dal X al XX secolo*, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 87-8; E. Lee (a cura di), *Descriptio Urbis. The Roman Census of 1527*, Bulzoni, Roma 1985. È da notare anche che nel rione di Campo Marzio era presente una chiesa dedicata a santa Cecilia, citata nel Trecento come «Parochia di Sanctae Ceciliae in Campo Martis», che secondo alcuni studiosi sarebbe appartenuta proprio alle monache di Santa Maria in Campo Marzio, e che venne demolita nel XVIII sec.; F. Lombardi, *Le chiese scomparse*, Fratelli Palombi, Roma 1996, p. 154.

10. Tuttavia il 25 giugno del 1527 il papa firmò la bolla *Animas Lucrifacere Creatori* e la data del 1527 è citata anche in alcune memorie conservate all'Archivio di Stato di Roma; ASR, Fondo Benedettine Cassinesi di Santa Cecilia, b. 4224, reg. 2, *Memorie diverse specialmente di contributi dall'anno 1528 al 1643*, c. 1 (c. 10). Però, nello stesso archivio si trova pure il documento che riporta la promessa di fedeltà fatta da Magalotti come badessa perpetua davanti a Paolo III; ma la data qui riportata è il 1528, mentre papa Farnese occupò il soglio pontificio dal 1534 al 1549. Cfr. ASR, Fondo Benedettine Cassinesi di Santa Cecilia, b. 4090, fasc. 1, *Ammissioni e professioni di monache coriste dal 1527 al 1783*, c. 1; Caraffa, Massone, *Santa Cecilia*, cit., p. 192.

11. Paolo V confermò le disposizioni sulla clausura nella costituzione *Monialium quieti* (1612). Inoltre, durante il suo pontificato venne completato il processo di canonizzazione di santa Francesca Romana che, vissuta tra il 1384 e il 1440, era stata, a sua volta, devota di santa Cecilia; infatti, nei pressi del monastero e della basilica di Trastevere si trovava il

palazzo dei Ponziani dove Francesca abitò e morì e dove svolse la sua principale opera di carità. In questo modo il papato, invece di rinnegare il suo passato gotico e rinascimentale, cercava di riaffermare che le vere radici del rinnovamento della Chiesa si trovavano nella Roma del XIV e del XV secolo e non nella Riforma protestante, esaltando al tempo stesso il patrimonio dei primi secoli del cristianesimo; L. Pastor, *Storia dei papi*, Desclée & C. Editori, Roma 1962, vol. XII, pp. 190-99; F. Medioli, *La clausura delle monache nell'amministrazione della congregazione romana sopra i regolari*, 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. 261-3; R. Creytens, *La giurisprudenza della Sacra Congregazione del Concilio sulla questione della clausura (1564-1570)*, in *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto centenario dalla fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Città del Vaticano 1964, pp. 563-97; M. Rosa, *La religiosa*, in R. Villari (a cura di), *L'uomo barocco*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 223-4. Ringrazio la prof.ssa Marina Caffiero per avermi segnalato il legame tra santa Francesca Romana e santa Cecilia.

12. Il legame tra la scrittura monastica e le direttive dei superiori ecclesiastici non è esplicitamente citato nella *Cronica*, ma risulta espresso in un altro libro manoscritto tuttora conservato all'interno dell'Archivio del monastero di Santa Cecilia in Trastevere, il *Libro delle Vestizioni e Professioni delle Monache e Converse*. Nella prima pagina del libro è riportato: «in questo presente libro si annoteranno per ordine delli ss. superiori tutti li nomi e cognomi e patria di tutte le monache che si sono vestite et fatta professione in detto monasterio e quelle che per l'avvenire si vestiranno e faranno professione et il giorno della lor morte»; f. 1r-v.

13. Tale genere di scrittura rappresentava sia l'introiezione di un codice che l'espressione di libertà; M. Caffiero, *Le scritture della memoria religiosa femminile a Roma in età moderna: i Libri dei conventi*, in *Famiglia, memoria, identità tra Italia ed Europa nell'età moderna. Atti del Convegno di Trento, 4-5 ottobre 2007*, in corso di pubblicazione. Il saggio di Caffiero analizza diversi esempi del genere letterario poco noto delle cronache o libri dei monasteri.

14. In questa sede si analizza soltanto il libro del monastero di Santa Cecilia in Trastevere che racconta i fatti avvenuti tra il 1527 e il 1710. Le monache, infatti, continuarono a redigere le cronache monastiche anche successivamente.

15. *Cronica*, cit., ff. 37v, 68v.

16. Weaver, *Le muse in convento*, cit., p. 264. Si confronti lo stile impersonale di Aurelia Targoni con quello di Angelica Baitelli e Clara Staiger; S. Evangelisti, *Angelica Baitelli, la storica, in Barocco al femminile*, cit., pp. 71-95; G. Jancke-Leutzsch, *Clara Staiger, la priora*, ivi, pp. 97-126. Cfr. N. Zemon Davis, *Gender and Genre: women as historical writers (1400-1820)*, in P. Labalme (ed.), *Beyond their sex: learned women of the european past*, New York University Press, New York 1980, pp. 153-82; G. Pomata, *Storia particolare e storia universale: in margine ad alcuni manuali di storia delle donne*, in "Quaderni storici", XXV, 1990, pp. 341-85; G. Zarri, *La memoria di lei: storia delle donne, storia di genere*, SEI, Torino 1996, pp. 18-58.

17. *Cronica*, cit., f. 111r.

18. Ivi, ff. 37 v, 68 v, 111r, 140v, 168v.

19. G. Brunelli, *I soldati del papa*, Carocci, Roma 2000, p. 199.

20. *Cronica*, cit., f. 114r.

21. Ivi, f. 150v.

22. Ivi, f. 139v.

23. Pomata, *Storia particolare e storia universale*, cit., p. 346; E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Istituto Storico per il Medioevo, Roma 1980, pp. 17-9, 22-5, 86-8. È stato anche messo in luce come la "virilità", intesa come forza nell'affrontare le avversità, fosse uno dei segni distintivi delle vergini cristiane dei primi secoli del cristianesimo, poste di fronte alla scelta tra il martirio o

l'adesione al paganesimo; M. Carpinello, *Il monachesimo femminile*, Mondadori, Milano 2002, pp. 12-3.

24. *Cronica*, cit., f. 197v. La sottolineatura è presente nel manoscritto originale.

25. Ogni mandato durava infatti tre anni. Nella *Cronica* si legge che Maria Cecilia era figlia di Prudenza Buratti e di Pompeo Targoni, che era stato ingegnere militare di Paolo v Borghese e che era passato poi al servizio del re di Francia; aveva legami di sangue con importanti famiglie di Milano e Roma, tra cui i Massimo, ed era inoltre parente diretta di madre Aurelia Targoni; *Cronica*, cit., f. 193r. Cfr. Brunelli, *I soldati del papa*, cit., p. 199.

26. L'ipotesi è avvalorata da quanto si legge nella *Cronica* al foglio 120r, dove viene annotata la visita nel 1624 dell'arcivescovo di Manfredonia, Belardino Buratti, per cre-simare proprio la piccola Targoni che aveva allora 7 anni di età. Sulle educande cfr. G. Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 87, 123.

27. G. Greco, *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 139. Riguardo alle condizioni alimentari, occorre distinguere tra i vari ordini monastici, ma in genere le benedettine potevano usufruire di un'alimentazione abbastanza varia e completa; L. Aiello, *Monache e denaro a Milano nel XVII secolo*, in A. Pastore, M. Garbellotti (a cura di), *L'uso del denaro: patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia. Secoli XV-XVIII*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 363-6.

28. Della comodità di questo chiostro si ha testimonianza nelle pagine della stessa *Cronica*, ad esempio quando riferisce che nel 1672 la madre Maria Alessandra della Valle, desiderando una vita più «eremitica [...]» pensò di lasciare cotesto bello e comodo monastero e andare al monastero delle moniche di san Francesco di Sales, sue amiche et assai povere»; *Cronica*, cit., f. 185r.

29. La terza redattrice redige il manoscritto dal f. 194r al f. 204v. La quarta, invece, scrive solamente le ultime righe dell'ultima pagina (la 124v).

30. *Cronica*, cit., f. 188v.

31. Ivi, f. 201v. La sottolineatura della data è presente nel manoscritto originale.

32. D. Solfaroli Camillocci, *L'obbedienza femminile tra virtù domestiche e disciplina monastica*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna. Atti del convegno internazionale di studio (Bologna 1993)*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 269-83; Rosa, *La religiosa*, cit., pp. 219-67; Greco, *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, cit., pp. 144-5; Zarri, *Disciplina regolare e pratica di coscienza*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società*, cit., pp. 257-78, in particolare pp. 260-1; G. Palumbo, *Dalla disciplina al disciplinamento. Il corpo, l'anima, il libro nelle storie di monache e recluse*, in G. Zarri (a cura di), *Donna, disciplina e creanza cristiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996, pp. 141-63.

33. Ad esempio, le monache Innocenza Morelli, Cecilia Boncompagni e Maura Beger morirono lasciando «openione di santità»; mentre Geltrude Graziani, alcuni anni dopo il suo decesso, «è apparsa a doi giovine zitelle secolare: le essortò e predicò che facendosi moniche fussero osservante della nostra Regola [...] che felice e beate sariano state. Segno chiaro e manifesto che ella gode in Paradiso»; invece, quando la salma di Maria Felice Casanova entrò in chiesa per i funerali «le spiritate mostrorno segno della sua santità, sì come anche un suo bichiero a fatto miracolo et è tenuto in gran veneratione»; *Cronica*, cit., ff. 118v, 125r, 126r, 144v, 178v, 193v.

34. Caffiero, *Le scritture della memoria religiosa femminile a Roma*, cit.

35. Il cardinale in questione era Paolo Emilio (Camillo) Sfondrati, che fu titolare della chiesa di Santa Cecilia in Trastevere dal 1591 al 1618 nonché protettore dell'adiacente monastero delle benedettine dal 1601 al 1618; *Cronica*, cit., f. 115r-v. Cfr. Caraffa, Massone, *Santa Cecilia*, cit., p. 185; P. Paschini, *I monasteri femminili in Italia nel Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del convegno di storia della Chiesa in Italia*, Bologna 1958, Antenore, Padova 1960, p. 34.

36. *Cronica*, cit., f. 91r-v.

37. N. Zemon Davis, *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 103, 132-4.

38. In alcune fonti questo cardinale viene citato anche come Paolo Camillo Sfondrati.

39. A. Cuggiò, *Della giurisdizione e prerogative del vicario di Roma. Opera del canonico Niccolò Antonio Cuggiò, segretario del tribunale di sua Eminenza*, a cura di D. Rocciolo, Carrocci, Roma 2004, pp. 294, 306-14. Cfr. A. Boni, *Cardinale protettore*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, a cura di G. Pelliccia, G. Rocca, vol. II, Edizioni Paoline, Roma 1975, pp. 276-80; L. Fiorani, *Monache e monasteri romani nell'età del quietismo*, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", I, 1977, pp. 71-3.

40. Prima del Concilio di Trento, i monasteri avevano in genere rappresentato delle comunità aperte verso l'esterno, e frequenti erano stati i rapporti tra le monache e i loro parenti. A volte lo stretto legame con l'esterno era stato favorito dall'indigenza di alcune comunità e dalla mendicità di cui vivevano alcuni ordini femminili. Proprio la frequentazione del monastero da parte di esterni, le uscite delle professe e la questua vennero considerate una delle principali cause di disobbedienza alle regole monastiche; Medioli, *La clausura delle monache*, cit., p. 255; E. Novi Chavarria, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani. Secoli XVI-XVII*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 67-70; Zarri, *Recinti*, cit., pp. 108-9. P. Donadi, *La regola e lo spirito: arte, cultura, quotidianità nei monasteri femminili*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 37-8; Greco, *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, cit., pp. 122-5.

41. Si noti poi che Clemente VIII rivolse un'attenzione particolare alle condizioni dei monasteri femminili romani e si impegnò fortemente per la concreta applicazione delle disposizioni tridentine nella città di Roma; Pastor, *Storia dei papi*, cit., vol. XI, pp. 428-79. Cfr. A. Borromeo, *Clemente VIII*, in *Enciclopedia dei papi*, 3, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, pp. 249-69.

42. Rosa, *La religiosa*, cit., pp. 219-20.

43. Cfr. *Cronica*, cit., ff. 61-63r-v, 113r-v.

44. Nel 1575, con la costituzione *Ubi gratiae* Gregorio XIII Boncompagni stabilì la scomunica per chi entrava in clausura senza permesso, revocando anche tutte le licenze concesse alle nobili parenti delle monache; questa norma venne ripresa e ribadita da Paolo V Borghese con la *Montalium quieti* (1612) e da Clemente X Altieri con la *Apostolatus officium* (1676); Medioli, *La clausura delle monache*, cit., pp. 261-2.

45. *Cronica*, cit., f. 128r. L'applicazione discontinua delle disposizioni sulla clausura a Santa Cecilia, nel corso di tutto il XVII secolo, è confermata anche dalla relazione scritta nel 1679 dal cardinale Gregorio Barbarigo, che aveva visitato il monastero su incarico della sacra Congregazione della Visita Apostolica; ASR, Fondo Benedettine Cassinesi di Santa Cecilia, b. 4032, fasc. sciolto, *Decreti della sacra visita apostolica per la chiesa e monastero delle monache di Santa Cecilia in Trastevere (26 genn. 1679)*, cc. 172-76. Il Barbarigo (1625-97) venne creato cardinale nel 1660 da Alessandro VII Chigi e fu per tre anni consigliere di Innocenzo XI che gli affidò la supervisione dell'insegnamento cattolico nella città di Roma. Venne beatificato da Clemente XIV Ganganelli nel 1771 e canonizzato da Giovanni XXIII Roncalli nel 1960; P. M. Ritzler, P. P. Sefrin, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, Typis Librariae "Il Mesaggero di S. Antonio" apud Basilicam S. Antonii, Patavii 1952, vol. IV, p. 34; P. Gios, *L'itinerario biografico di Gregorio Barbarigo. Dal contesto familiare all'episcopato*, Ist. per la storia ecclesiastica padovana, Padova 1996; L. Billanovich, *Gregorio Barbarigo fra antichi e nuovi modelli episcopali*, in "Ricerche di storia sociale e religiosa", 52, 1997; A. Menniti Ippolito, *Il processo di canonizzazione di Gregorio Barbarigo. Riflessioni su un volume recente*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", 57, 2003, pp. 185-96; L. Billanovich, P. Gios (a cura di), *Gregorio Barbarigo. Patrizio veneto, vescovo e cardinale nella tarda controriforma (1625-1697)*, Atti del convegno di studi, Padova 7-10 novembre 1996, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 1999.

46. *Cronica*, cit., f. 182v.

47. Ivi, f. 181v.

48. *Ibid.*

49. Ivi, f. 190r.

50. Francesco Acquaviva d'Aragona fu creato cardinale da Clemente xi Pignatelli e, dal 1709 al 1724, fu titolare della chiesa di Santa Cecilia in Trastevere nonché protettore dell'adiacente monastero delle benedettine; Ritzler, Sefrin, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, cit., vol. v, pp. 24, 44-5; F. Cristofori, *Storia dei cardinali di Santa Romana Chiesa*, Tipografia De Propaganda Fide, Roma 1888, pp. 66-70.

51. Le licenze concesse dalla Sacra Congregazione dei Regolari, per permettere il ricovero di donne secolari nei monasteri, non superavano in genere i 6 mesi; inoltre l'ammissione di esterne era votata in Capitolo da tutte le monache; Medioli, *La clausura delle monache*, cit., pp. 262-3; Creytens, *La giurisprudenza della Sacra Congregazione del Concilio*, cit., pp. 563-97. A Santa Cecilia, solo la signora Isabella Ruggieri Moriconi, vedova e madre di una delle coriste, lasciò il monastero dopo ben 15 anni di permanenza regalando 1.000 scudi alla comunità; *Cronica*, cit., ff. 138v, 146v, 162r, 181v, 202-3r-v.

52. Greco, *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, cit., p. 145; Andretta, *Il governo dell'osservanza*, cit., p. 421; B. Borello, *Trame sovrapposte. La socialità aristocratica e le reti di relazioni femminili a Roma (xvii-xviii sec.)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003.

53. *Cronica*, cit., ff. 183 r-v, 199 r-v.

54. Ivi, f. 183r. Sulle visitandine di Roma, autrici di un altro interessante libro del convento, cfr. Caffiero, *Le scritture della memoria femminile a Roma*, cit.

55. Addirittura, in alcuni monasteri, le singole professe erano arrivate a rivendicare con il tempo la proprietà della loro cella e il diritto di trasmetterla in eredità alle monache della propria famiglia; Zarri, *Recinti*, cit., pp. 83-9, 122. Cfr. Donadi, *La regola e lo spirito*, cit., p. 30; H. Hills, *The architecture of devotion in Seventeenth century neapolitan convents*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 37-8, 117; Id., *Architecture and politics of gender in Early Modern Europe*, Aldershot, Ashgate 2003. Proprio l'allentamento dei rapporti tra le religiose e le educande dalle loro famiglie venne considerato fondamentale nella lotta contro le monacazioni coatte che aveva uno dei suoi punti di forza nell'alleanza persuasiva tra padre e zia monaca: se, infatti, era il padre a decidere della destinazione monastica della figlia, alla parente religiosa spettava il compito di attirare, persuadere e abituare la fanciulla alla vita del chiostro; A. Tarabotti, *L'inferno monacale di Arcangela Tarabotti*, a cura di F. Medioli, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, pp. 31-2. Cfr. Laven, *Monache: vivere in convento nell'età della Controriforma*, cit., pp. 46-7.

56. Zarri, *Recinti*, cit., pp. 70-82, 157; L. Aiello, *Aspetti demografici ed economici dei monasteri femminili di Milano nel Seicento*, in Zarri (a cura di), *Il monachesimo femminile*, cit., pp. 308, 315.

57. Le varie disposizioni vescovili locali stabilirono che in linea di massima non potessero esserci più di 3 sorelle o di 4 monache imparentate in uno stesso monastero; Zarri, *Recinti*, cit., p. 122. A Santa Cecilia risulta numerosa la presenza di sorelle carnali fino ad un massimo di tre per famiglia; ma non mancavano zie, nipoti, cugine. In genere le terze sorelle non avevano il diritto di voto nelle decisioni capitolari, proprio per evitare il costituirsi di fazioni. Ad esempio, a proposito delle sorelle Anna Geltruda, Angelica e Angela Vittoria Personi, sappiamo che quest'ultima «per eser la terza non ebbe voce in Capitolo»; *Cronica*, cit., f. 167r. Rilevante è la presenza della famiglia Beger all'interno del monastero: tra il 1621 e il 1630 entrarono 5 donne provenienti da questa casata. Tra di esse, Maura venne eletta badessa tre volte e Maria Teresa due, mentre Maria Maddalena ricoprì la carica di priora nel 1664; *Cronica*, cit., ff. 122v, 151r, 159v, 182v, f. 191v, 194v.

58. *Cronica*, cit., f. 25r.

59. Ivi, f. 137r.

60. La costruzione delle celle comportò anche un notevole impegno economico: fu infatti necessario utilizzare la dote di 10 monache e altri 7.000 scudi presi in prestito con licenza del papa. Fu la stessa madre Aurelia, divenuta badessa, ad aggiustare e modificare il progetto preparato dall'architetto scelto dai superiori del monastero; *Cronica*, cit., ff. 138r, 139r.

61. Sul comportamento richiesto alle educande di Santa Cecilia e alla loro maestra cfr. soprattutto ASR, *Fondo Benedettine Cassinesi di Santa Cecilia*, b. 4032, fasc. non numerato, *Ordini da osservarsi nelli monasterii per il governo spirituale e temporale*, 1597, cc. 1-10; e ASR, *Fondo Benedettine Cassinesi di Santa Cecilia*, b. 4032, fasc. non numerato, *Decreti della sacra visita apostolica per la chiesa e monastero delle monache di Santa Cecilia in Trastevere* (26 genn. 1679), cc. 172-6. La maestra era l'unica che poteva dare ordini alle ragazze e doveva preoccuparsi che le giovani non si trovassero mai da sole, né che intrattenessero amicizie o familiarità particolari con le altre monache e con le converse. Le educande osservavano il silenzio, partecipavano alla messa quotidiana, si comunicavano almeno una volta al mese, non dovevano portare abiti pomposi e ornamenti d'oro o argento, e vestivano di colore «pavonazzo». Inoltre mangiavano nel refettorio insieme alle monache, anche se sedevano in una tavola a parte con la loro maestra; questa usanza venne stabilita «per comodità di quelle che servono», ma forse le vere motivazioni furono altre: permettere alle fanciulle di ascoltare la lettura della Regola di san Benedetto che si faceva durante il pasto delle coriste, e farle mangiare con donne che avevano la loro stessa provenienza sociale e che spesso erano anche loro parenti, senza mescolarle alle converse; ASR, *Fondo Benedettine Cassinesi di Santa Cecilia*, b. 4032, fasc. non numerato, *Ordini da osservarsi nelli monasterii per il governo spirituale e temporale*-1597, cc. 1-10.

62. *Cronica*, cit., f. 63 v. «Sue parente» sta per «loro parenti», ossia imparentate con le educande.

63. Paolo Emilio Sfondrati morì nel 1618, ma la *Cronica* riporta, ad esempio, che nel 1608 si trovavano in educazione nel monastero le signorine Porzia e Laura, figlie del marchese della Cornia; non sembra però che le due prendessero successivamente l'abito, visto che nulla è riportato nel resto del libro su di una loro eventuale vestizione; *Cronica*, cit., f. 101r. Inoltre, da una relazione scritta dall'abbadessa Claudia Madreperla – e conservata all'Archivio di Stato di Roma – risulta che nel 1627 erano presenti nel chiostro nove educande, tra le quali si riconoscono con certezza solo i nomi di quattro future professe di Santa Cecilia; ASR, *Fondo Benedettine Cassinesi di Santa Cecilia*, b. 4224, fasc. 1, *Scritture diverse protocollo M*, c. 344 r-v e c. 345r. Infine, che le bambine destinate al matrimonio continuassero a venire ammesse anche negli anni successivi è dimostrato dalla decisione presa nel 1673 dall'abbadessa Maria Cecilia Targoni, che stabilì nuovamente che non si prendessero più in educazione le fanciulle, al fine di limitare le distrazioni delle monache; *Cronica*, cit., f. 186r.

64. Hills, *The architecture of devotion in Seventeenth century neapolitan convents*, cit., pp. 115-9; Zarri, *Recinti*, cit., pp. 87-9.

65. *Cronica*, cit., ff. 57-8r-v.

66. Ciò trova conferma anche in alcuni documenti conservati all'ASR, in particolare nella risposta del cardinale Giovanni Garcia Millini (protettore del monastero dal 1617 al 1629) ad alcune richieste sottoposte dalle monache, così come nel già citato decreto del 1679 redatto da Gregorio Barbarigo dopo la visita apostolica al monastero; ASR, *Fondo Benedettine Cassinesi di Santa Cecilia*, b. 4032, fasc. 6, *Dubii proposti sopra gl'ordini dati dall'Illustrissimo Signore Cardinale Millini alle monache di Santa Cecilia*, cc. 607v; ivi, b. 4032, fasc. sciolto, *Decreti della sacra visita apostolica per la chiesa e monastero delle monache di Santa Cecilia in Trastevere* (26 genn. 1679), cc. 172-6.

67. Zarri, *Recinti*, cit., pp. 136-7.

68. *Cronica*, cit., f. 78r, 95v, 101r, 102r-v. Ricordiamo che la Regola di San Benedetto prevede la lettura di testi sacri durante il pasto in refettorio; il confessore stabilì che nei giorni di festa alcuni passi venissero anche recitati.

69. E. B. Weaver, *Esopo nel teatro delle monache toscane*, in G. Pomata, G. Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 73; Rosa, *La religiosa*, cit., p. 237. Cfr. G. Zarri, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in Scaraffia, Zarri (a cura di), *Donne e fede*, cit., p. 216.

70. Nei monasteri si iniziarono a recitare commedie che si caratterizzavano per una

doppia trama, una sacra e seria, l'altra profana e comica; Zarri, *Recinti*, cit., p. 95. Lo studioso Richard Trexler ha registrato l'esistenza di recite per il carnevale già a partire dal Quattrocento, portando ad esempio le rappresentazioni organizzate negli anni 1496-98 nel monastero di San Gaggio, vicino Firenze. Inoltre, è stato riscontrato che le monache, oltre a procurarsi testi già noti, a volte ne commissionavano di nuovi o li componevano loro stesse; R. Texler, *Florentine Teather, 1280-1500. A Checklist of Performances and Institutions*, in "Forum italicum", n. 14, 1980, p. 471. Anche dopo il Concilio di Trento vi fu tolleranza all'usanza della recita. Ad esempio, il cardinale di Firenze Alessandro de' Medici, noto per la sua inflessibilità, affermò in proposito: «Non mi pare da prohibire che nei giorni del Carnevale rappresentino tra loro qualche istoria della Bibbia o delle vite de' Santi, le quali siano prima riviste e purgatae da ogni lascivia et errore»; Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vaticano latino 10444, Trattato sopra il Governo de' Monasteri*, p. 338.

71. *Cronica*, cit., f. 109v.

72. *Ibid.*

73. Weaver, *Le muse in convento*, cit., p. 265.

74. *Cronica*, cit., f. 144r.

75. In tale giorno cadeva, tra l'altro, l'onomastico del neopapa.

76. *Cronica*, cit., f. 30v.

77. Pastor, *Storia dei papi*, cit., vol. x, pp. 557-8.

78. *Cronica*, cit., f. 31v.

79. Sulla ricognizione e sul racconto che ne fornisce la *Cronica* ho in corso di redazione un articolo specifico, a cui rimando per tutti i particolari del ritrovamento.

80. Ricordiamo che nel IX secolo il corpo della martire romana era stato recuperato nelle catacombe di San Callisto sulla via Appia da papa Pasquale I, che lo aveva poi fatto trasportare e seppellire sotto l'altare maggiore della chiesa di Santa Cecilia in Trastevere. Insieme alla santa erano state traslate nella chiesa anche le spoglie del marito Valeriano, del cognato Tiburzio, del funzionario Massimo, di papa Urbano I e di papa Lucio I. Alla fine del Cinquecento, quindi, tutti questi corpi avrebbero dovuto trovarsi ancora nella cripta; Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, cit., pp. 56-7; Caraffa, Massone, *Santa Cecilia*, cit., pp. 12-5; Parmegiani, Pronti, *Santa Cecilia in Trastevere*, cit., pp. 11-20. Il ritrovamento del 1599 è menzionato anche nella *Historia Passionis Sanctae Ceciliae Virginis* scritta da Antonio Bosio e in un passo degli *Annales* di Cesare Baronio relativo al martirio della santa romana.

81. «Questa terra è tutta inzuppata del sangue dei martiri», sono parole di Pio V; S. Ditchfield, *Leggere e vedere Roma come icona culturale*, in Fiorani, Prosperi (a cura di), *Roma, città del papa*, cit., pp. 50-6; A. Esch, *Immagine di Roma tra realtà religiosa e dimensione politica*, ivi, pp. 27-8; G. Sicari, *Reliquie Insigni e "Corpi Santi" a Roma*, Alma Roma, Roma 1998; G. Palumbo, «L'assedio delle reliquie» alla città di Roma. Le reliquie oltre la devozione nello sguardo dei pellegrini, in "Roma moderna e contemporanea", a. v, n. 2-3, maggio-dicembre 1997, p. 377. B. S. Gregory, *Salvation at a Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge 1999, cap. VIII, pp. 250-314.

82. Come ha notato Stefania Nanni: «La risignificazione dell'eredità santa dei luoghi di Roma afferma la continuità e la forza inglobante del cristianesimo rispetto al passato pagano e sancisce nei fatti la sua superiorità; altresì può essere utilizzata con efficacia nell'orizzonte della strategia universalistica della chiesa romana»; S. Nanni, *Roma religiosa nel Settecento. Spazi e linguaggi dell'identità cristiana*, Carocci, Roma 2000, p. 64. Cfr. M. Caffiero, *Religione e modernità in Italia: secoli XVII-XIX*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 2000, pp. 70-8, 48-57, e Ead., *Istituzioni, forme e uso del sacro*, in G. Ciucci (a cura di), *Storia di Roma dall'antichità ad oggi. Roma moderna*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 161; M. Fumaroli, *Lo Stato culturale. Una religione moderna*, Adelphi, Milano 1993; M. A. Visceglia, *La città rituale: Roma e le sue ceremonie in età moderna*, Viella, Roma 2002; Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime*, cit.

83. Cesare Baronio (1538-1607) si dedicò alla revisione e annotazione di quattro edizioni

successive del *Martyrologium romanum* (1584, 1586, 1589 e 1598), e fu autore dei primi dodici volumi degli *Annales ecclesiastici a Cristo nato ad annum 1198* (Roma, 1588-1607), nei quali cercò di dimostrare la continuità che la Chiesa cattolica aveva sempre mantenuto con le proprie origini apostoliche; Ditchfield, *Leggere e vedere Roma come icona culturale*, cit., pp. 33-7. Cfr., tra gli altri, A. Pincherle, Cesare Baronio, in DBI, vol. vi; *Baronio storico e la Controriforma. Atti del convegno internazionale di studi, Sora, 6-10 ottobre 1979*, a cura di R. de Maio, L. Giulia, A. Mazzacane, Sora 1982; S. Zen, *Baronio storico: controriforma e crisi del metodo umanistico*, in "La Ricerca Umanistica", Vivarium, Napoli 1994; H. Jedin, *Il cardinale Cesare Baronio: l'inizio della storiografia ecclesiastica cattolica nel sedicesimo secolo*, Morcelliana, Brescia 1982.

84. N. Parise, *Antonio Bosio*, in DBI, XIII, pp. 257-9; M. Ghilardi, *Subterranea civitas. Quattro studi sulle catacombe romane dal Medioevo all'età moderna*, Ed. dell'Ateneo, Roma 2003, pp. 44-53, in particolare p. 47; cfr. G. Carrettoni, *La riscoperta dei monumenti romani*, in A. Greco, M. Monaco, G. Carrettoni (a cura di), *Aspetti dell'Umanesimo a Roma*, Istituto nazionale di Studi romani, Roma 1969, pp. 75-84. L'opera di valorizzazione dei segni del passato cristiano di Roma verrà utilizzata dalla Chiesa cattolica anche di fronte alla riscoperta delle memorie monumentali classico-pagane della Città eterna che attireranno l'attenzione delle élites colte del XVIII secolo, e di fronte all'«offensiva dell'incredulità» settecentesca; Nanni, *Roma religiosa nel Settecento*, cit., pp. 62-6.

85. Secondo altre fonti, il punto esatto dove scavare venne indicato allo Sfondrati dalla mistica domenicana Caterina Paluzzi che aveva avuto una visione di santa Cecilia ed era stata ospite nel monastero di Trastevere per qualche tempo; G. Antonazzi, *Caterina Paluzzi e la sua autobiografia (1573-1645). Una mistica popolana tra San Filippo Neri e Federico Borromeo*, in "Archivio Italiano per la Storia della Pietà", vol. VIII, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1980.

86. *Cronica*, cit., ff. 42v, 43r.

87. *Cronica*, cit., ff. 42v-48v. Cfr. *Avvisi* del 6 e 10 novembre 1599, Urb. 1067, Biblioteca Vaticana, cit. in Pastor, *Storia dei papi*, cit., vol. XI, p. 697. Si attese il 22 novembre anche perché proprio in questa data si festeggiava – e si festeggia tuttora – la santa.

88. *Cronica*, cit., f. 46r-v.

89. *Cronica*, cit., f. 156r.

90. Cfr. A. Pastore, *Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati nell'Italia della Controriforma*, in G. Chittolini, G. Miccoli, *La Chiesa ed il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Einaudi, Torino 1986, pp. 431-65.

91. *Cronica*, cit., ff. 156r-v, 157r.

92. Il punto interrogativo non è presente nel manoscritto ed è stato aggiunto arbitrariamente qui, nella trascrizione del passo, seguendo il senso e il tono della frase.

93. *Cronica*, cit., f. 156r-v.

94. Greco, *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, cit., p. 139.

95. *Cronica*, cit., f. 157v.

96. Adiacente alla chiesa era già presente un ospedale, eretto dall'Arciconfraternita di S. Maria dell'Orto per i propri iscritti.

97. *Cronica*, cit., ff. 157v-158r.