

Università Ca' Foscari Venezia

Dottorato di ricerca in Storia sociale europea dal medioevo all'età  
contemporanea, 22° ciclo

(A. A. 2006/2007 – A.A. 2008/2009)

**Il sistema dei monasteri femminili in una terra di confine.  
La diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo.**

SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-STO/02

Tesi di dottorato di Irene Palombo,

matricola n. 955394

Coordinatore del dottorato

prof. Mario Infelise

Tutori del dottorando

prof. Giovanni Levi

prof. Giovanni Vian

# Indice

## Introduzione

*Storia di una periferia* 5

## I. Istituti religiosi femminili e territorio 19

I.1. *Il sistema e i suoi poli: Sora, Pontecorvo, Arpino* 20

I.2. *Funzioni simboliche e valenze pratiche* 39

I.3. *Una rottura periodizzante: età napoleonica e restaurazione* 57

## II. Vivere in monastero nell'Ottocento 71

II.1. *Salvaguardia dell'onore e conflitti di potere* 72

II.2. *“Un'affollata prigione con ampio giardino”* 86

II.3. *Tentativi di evasione* 104

## III. Il governo dei monasteri 122

III.1. *Un nuovo disciplinamento? Adattamenti e resistenze* 123

III.2. <u>Controllare e correggere: le visite pastorali</u>	140
III.3. <u>Regole e legittimazione della tradizione</u>	161
<b>IV. Monasteri e congregazioni. Élites in conflitto</b>	<b>184</b>
IV.1. <u>Un modo diverso di essere monaca: Maria Giustina Quadrini</u>	185
IV.2. <u>Le fondazioni ottocentesche: struttura, finalità e opere</u>	199
IV.3. <u>Dialettica tra antiche e nuove comunità</u>	224
<b>V. La soppressione postunitaria</b>	<b>239</b>
V.1. <u>Un evento traumatico</u>	240
V.2. <u>Strategie di sopravvivenza</u>	256
V.3. <u>Rinascere dalle ceneri</u>	270
<b>Conclusioni</b>	
<u>Lo specchio del notabilato. Monasteri, economia e società</u>	285
<b>Fonti</b>	<b>289</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>294</b>

*Alla mia famiglia*

## Introduzione

### Storia di una periferia

La storia del monachesimo femminile è stata a lungo e prevalentemente una storia “interna” agli ambienti ecclesiastici – per dirla con Hurel<sup>1</sup> – e che ha dato risalto piuttosto agli aspetti istituzionali o alle personalità rimarchevoli, anche perché – come nota Giulia Barone – tali aspetti e personalità risultavano più agevolmente ricostruibili, rispetto alla quotidianità e alla mentalità degli individui<sup>2</sup>.

Dalla metà del Novecento, però, si è avuta una progressiva laicizzazione e, in particolar modo, una “debenedettinizzazione”<sup>3</sup>, ovvero sia un affrancamento dalla soggezione all’ordine benedettino (sia come argomento di studio privilegiato, sia come produttore primario di studi sul tema). Inoltre, si è presa coscienza del fatto che non si potesse più prescindere dal fondamentale apporto di altre discipline, in un’integrazione metodologica che favorisse una comprensione veramente globale della vita monacale in tutti i suoi aspetti.

La ricchezza e l’importanza stessa, che la storia del monachesimo femminile è venuta assumendo, risiedono dunque nella possibilità di intersecare la storia delle donne e la storia di genere, nonché la storia sociale, la storia della famiglia e la storia economica.

---

<sup>1</sup> D. O. HUREL, *L’historiographie du monachisme de l’époque moderne, en France et en Belgique, au XXe siècle*, “Revue d’Histoire de l’Église de France”, 86 (2000), p. 589-606.

<sup>2</sup> G. BARONE, *Come studiare il monachesimo femminile*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall’altomedioevo al secolo XVII a confronto con l’oggi*, a cura di G. Zarri, Verona, 1997, p. 1-15.

<sup>3</sup> HUREL, *L’historiographie du monachisme*, p. 606.

D'altra parte, vita religiosa e vita civile – come ricorda Luigi Prosdocimi – non costituiscono ambiti separati, ma «aspetti concomitanti» di un'unica società cristiana; aspetti che però si articolano in una pluralità di espressioni che variano da luogo a luogo<sup>4</sup>.

La Chiesa cattolica era – e resta – sostanzialmente un sistema patriarcale e gerarchico, il cui peso e la cui influenza sulle persone sono stati considerevoli. Ricostruire i modi e i tempi di tale influenza sul gentil sesso, specialmente all'interno di uno spazio privilegiato come il monastero; esaminare quali alvei istituzionali e non le donne abbiano eventualmente utilizzato, per far sentire ugualmente la propria voce; capire quali rapporti abbiano legato le monache con il territorio, con le *élites* locali, con le autorità ecclesiastiche e civili; valutare il peso dei mutamenti storici e sociali su un organismo fondamentalmente immobile e conservatore, come quello cenobitico: questi sono i punti fermi di qualunque studio finalizzato ad abbracciare nella sua complessità il fenomeno del monachesimo femminile.

Gli studi realizzati finora si sono naturalmente concentrati intorno alla grande cesura rappresentata dal Concilio di Trento, vero e proprio spartiacque tra un prima, caratterizzato dalla maggiore autonomia dei monasteri e dai più ampi poteri goduti dalle badesse, e un dopo, che aveva conosciuto un restringimento di quelle autonomie e di quei poteri, passando attraverso una lunga opera di disciplinamento da parte del clero, mirante non solo a restituire maggiore regolarità alla vita monacale, ma anche a esercitare un più deciso controllo su di essa.

I fondamentali contributi – tanto per citare qualcuno dei più noti – di Gabriella Zarri, Elisa Novi Chavarria, Francesca Medioli o Mary Laven, hanno dunque tracciato l'evoluzione delle comunità religiose femminili, mostrandone gli adeguamenti o, al contrario, le opposizioni alle normative tridentine, riportando così alla luce un mondo sommerso e sconosciuto.

Esistono – è vero – realtà ancora da indagare, come quella romana, ad esempio, che è stata in parte documentata dai lavori di Luigi Fiorani, ma che non ha finora conosciuto uno spoglio esaustivo, in grado di rendere conto della varietà e complessità

---

<sup>4</sup> L. PROSDOCIMI, *Storia ecclesiastica locale e storia della società cristiana*, in *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi e L. Vaccaro, Brescia, La Scuola, 1986, p. 17-27.

dei conventi presenti nella capitale del cattolicesimo e dell'impatto del disciplinamento post-tridentino su di essi.

Tutto sommato però, al di là delle lacune che restano da colmare, il panorama delineato dagli storici risulta sufficientemente esaustivo, abbracciando un lungo arco cronologico che va dal medioevo fino alle soglie dell'età contemporanea, quando la forte cesura delle soppressioni napoleoniche giunse a interrompere una continuità di vita che, pur dovendo fare i conti con l'attività riformistica condotta dalle autorità ecclesiastiche, si era comunque mantenuta pressoché intatta per tanti secoli.

In pochi, però, si sono avventurati oltre quel punto di rottura, per osservare più da vicino cosa fosse cambiato o meno, nelle comunità religiose femminili, dopo quel drammatico frangente. L'Ottocento, anzi, continua a restare in buona parte fuori dal campo delle indagini: per questo secolo, l'attenzione degli studiosi è stata maggiormente rivolta – certo con ragione – al notevole incremento delle fondazioni non claustrali e allo sviluppo conosciuto dalla vita attiva a discapito della vita contemplativa; mentre le attenzioni riservate ai conventi di clausura sono state poche, spesso limitate alla registrazione di un certo declino o all'effettuazione di statistiche generali di quanti soccombero o invece sopravvissero all'epoca delle grandi soppressioni.

Ma il XIX secolo – come ha sostenuto Misonne – merita di essere studiato in maniera più capillare, non soltanto perché ha rappresentato un momento rimarchevole nell'ambito della storia degli ordini monastici, ma anche perché ha segnato profondamente il monachesimo attuale. Un studio adeguato non può ovviamente appuntarsi solo sull'analisi dei fenomeni da cui il monachesimo ottocentesco fu investito, ma richiede che si cerchi di penetrare più a fondo anche «les mentalités monastiques»<sup>5</sup>.

Sulla scia di queste medesime considerazioni, anche Hurel ha raccomandato – a quanti vogliano cimentarsi con la storia del monachesimo – di tentare di realizzare una sintesi quanto più possibile completa, giovandosi anche dell'apporto di discipline diverse, che possa rendere conto tanto della «vie intérieure» quanto della «vie extérieure» dei monasteri<sup>6</sup>; perché la storia delle istituzioni e dei grandi personaggi

---

<sup>5</sup> D. MISONNE, *La restauration monastique du XIXe siècle: question de methodologie*, "Revue bénédictine", 83 (1973), p. 33-48.

<sup>6</sup> HUREL, *L'historiographie du monachisme*, p. 599.

possedevano il loro indubbio interesse, ma la storia del quotidiano e della mentalità, per quanto più complesse, non potevano essere ulteriormente trascurate nella loro fondamentale importanza.

Le domande, che allora si pongono, sono le seguenti: come si viveva in un monastero di clausura femminile nell'Ottocento? Qual era la provenienza socioculturale delle donne che continuavano a entrarvi? Cosa le spingeva a prendere il velo? Quali rapporti mantenevano poi le monache con le loro famiglie di origine e con le autorità ecclesiastiche e civili? Il “terremoto” napoleonico, cosa aveva effettivamente comportato? E come si rapportavano queste comunità rispetto all'avanzare della secolarizzazione o al proliferare di nuove fondazioni di vita attiva? Dare una risposta a queste domande è un nuovo piccolo traguardo che può e deve essere inseguito e raggiunto.

Lo scopo del presente lavoro di ricerca consiste, dunque, proprio nell'intento di arrivare ben al di là della cesura napoleonica e investigare la realtà, tanto esteriore quanto interiore, del monachesimo femminile ottocentesco.

I monasteri vivono però in stretta relazione con la realtà circostante e intrattengono una fitta trama di relazioni – sociali, economiche, giuridiche e politiche – con la popolazione e con le altre istituzioni civili e religiose del territorio, in cui sono insediati. Delimitare le indagini a un'area circoscritta è dunque necessario, oltre che utile ai fini di una più corretta comprensione dell'universo monastico femminile e della sua interdipendenza dalla società che lo circonda.

La diocesi è appunto un'area circoscritta da confini temporali e spirituali, che consente di indagare nella giusta prospettiva il complesso di conventi che si sviluppa al suo interno.

Ci ricorda inoltre Giorgio Rumi – prendendo spunto dalle riflessioni di Balboni, Rahner e Citrini – che la Chiesa totale o universale si rende visibile attraverso la Chiesa locale e che la Chiesa locale per eccellenza è appunto la diocesi:

una realtà complessa, sedimentata nel tempo, costituita da un territorio, delimitato quindi da confini, comprendente fedeli, cioè battezzati che credono e seguono la pratica



cristiana, sotto l'egida di sacerdoti, distribuiti a seconda delle usanze e della prassi ordinaria in parrocchie, con la direzione unica dell'ordinario diocesano<sup>7</sup>.

A fronte dei numerosi studi che hanno messo in luce il reticolo di monasteri femminili all'interno delle grandi aree urbane – Napoli, Bologna o Venezia, ad esempio – le zone periferiche sono state al contrario piuttosto trascurate. Sopperire a questa lacuna consentirebbe invece di ampliare le nostre conoscenze nell'ambito della storia del monachesimo femminile e permetterebbe inoltre di riscoprire e conoscere realtà inedite e interessanti.

La diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo, costituitasi proprio all'inizio del XIX secolo dall'unione di tre distinte diocesi, presenta appunto caratteristiche degne d'interesse: per dirla con le parole di Felicita De Negri, «ci troviamo in una zona di confine e in una posizione chiave per quanti volessero penetrare nel Regno [di Napoli]»<sup>8</sup>.

È una zona sostanzialmente omogenea dal punto di vista geografico, economico e sociale, eppure frammentata, dalla realtà composita, come conseguenza della sua precedente ripartizione in entità statali ed ecclesiastiche distinte: le circoscrizioni di Sora e Aquino – istituite, rispettivamente, nel III e nel V secolo – si trovavano infatti comprese nel territorio del Regno di Napoli e ne costituivano la “frontiera” con lo Stato della Chiesa. Pontecorvo, invece, elevata a sede vescovile solo nel 1725 da Benedetto XIII e quindi unita alla diocesi di Aquino, era un'enclave dello Stato pontificio<sup>9</sup>.

Si tratta di una zona, nonostante tutto, dall'identità territoriale forte, che nella fedeltà al trono e all'altare aveva sempre individuato il proprio tratto saliente e che, conseguentemente, aveva conosciuto una difficile penetrazione del Regno d'Italia, in entrambe le sue varianti: napoleonica prima e sabauda poi.

Senza altro, la non coincidenza tra territorio civile e territorio religioso, il fatto che la giurisdizione vescovile si estendesse su compagini statali differenti, costituisce una

---

<sup>7</sup> G. RUMI, *Introduzione al problema storiografico della «storia diocesana»*, in *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi e L. Vaccaro, Brescia, La Scuola, 1986, p. 28-38.

<sup>8</sup> F. DE NEGRI, *La «reintegra» al demanio dello Stato di Sora: un momento del dibattito sulla feudalità nel Regno di Napoli alla fine del '700*, in AA. VV. *Viabilità e territorio nel Lazio meridionale. Persistenze e mutamenti fra '700 e '800*, Roma, Don Guanella, 1992, p. 73-93.

<sup>9</sup> Cfr. N. CROSTAROSA SCIPIONI, *Aquino-Sora-Pontecorvo, Diocesi di*, in *Enciclopedia cattolica*, I, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1948, col. 1729; M. DELL'OMO, *Sora-Aquino-Pontecorvo*, in *Le Diocesi d'Italia*, a cura di L. Mezzadri – M. Tagliaferri – E. Guerriero, III, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 2008, p. 1192-1195.

peculiarità, che ha contribuito alla particolare fisionomia di questa circoscrizione episcopale.

Il presente lavoro permette dunque di rendere conto di tale specificità e del sistema di monasteri qui presente; un sistema che sembra essere più forte delle divisioni politiche del territorio che occupa, che talvolta riesce a sottrarsi perfino ai controlli degli ordinari e che si mostra strettamente correlato alle *élites* locali e ai loro interessi; un sistema che – come vedremo – di quegli interessi sembra anzi essere, in qualche modo, un’incarnazione.

La “marginalità” di questa zona, con la sua lontananza dai grandi centri del potere (Roma e Napoli) e la stessa conformazione geografica (con prevalenza di tratti montuosi e località non molto agevoli da raggiungere), aveva concorso, probabilmente, a determinare un rafforzamento delle autonomie e del conservatorismo degli istituti religiosi qui presenti e una certa persistenza di usi e costumi deprecati dalle autorità ecclesiastiche, i cui controlli non riuscivano a essere tanto assidui quanto pure si sarebbe voluto o sarebbe stato necessario.

Si riscontra, perciò, un consistente attivismo dei vescovi, volto a riformare i conventi posti sotto la propria giurisdizione e a ripristinare l’ordine sconvolto dalla dominazione francese. Nei conventi, sottoposti a tali interventi correzionali, si manifestarono però, di conseguenza, fenomeni di pacifico o rassegnato adeguamento oppure di resistenza più o meno tenace. Così l’opera di disciplinamento si trovava talvolta a incontrare – nell’opposizione degli ambienti monastici e nell’intrigo degli interessi localistici, in cui questi erano invischiati – degli ostacoli non facilmente sormontabili.

Ne emerge dunque una realtà piuttosto arretrata, conservatrice, stagnante, che però, in assenza di altri metri di paragone, è difficile dire con certezza se costituisse la norma o piuttosto l’eccezione. E, d’altra parte, per dirla con Langlois, qual è la norma? E in rapporto a cosa si definisce<sup>10</sup>?

Si tratta di una realtà tipica delle periferie? O è riscontrabile anche nei grandi centri? È specifica del centro-sud della penisola? Allo stadio attuale delle ricerche non è possibile fornire risposte adeguate a tali quesiti. Ma l’averla messa in luce – questa realtà – rappresenta senz’altro una novità e un dato importante, da assumere – ci si augura – per altri prolifici studi sull’argomento.

---

<sup>10</sup> Cfr. C. LANGLOIS, *La diocèse de Vannes au XIXe siècle. 1800-1830*, Parigi, Klincksiek, 1974, p. 8.

D'altronde la "diocesanizzazione" – come l'aveva chiamata Dumons, con riferimento ai sempre più numerosi studi di taglio diocesano realizzati dalla seconda metà del Novecento<sup>11</sup> – non relega questa storia dei monasteri della detta circoscrizione episcopale ai margini di una storia locale, ma la rende comunque partecipe di un progetto di "storia globale": essa può essere bensì assurta a modello della strutturazione di un sistema di conventi femminili e delle strette interconnessioni esistenti tra tale sistema e i gruppi locali, fazionali e di tipo arcaico.

Lo studio del monachesimo pone, tuttavia, non poche difficoltà "tecniche", come già notato da Misonne<sup>12</sup>: gli inventari degli archivi sono talvolta troppo sommari o talaltra addirittura inesistenti, per cui l'individuazione dei documenti risulta, in questi casi, molto più ardua; inoltre, si possono frapporre difficoltà di accesso alle fonti, essendo sovente gli archivi monacali chiusi al pubblico e l'ostruzionismo di certi ambienti ecclesiastici non indifferente; la documentazione, infine, è spesso scarsa e, anche quando risulta abbondante, è di solito estremamente diversa e quindi niente affatto facile – come dire – da "ricomporre in unità".

Si può ben comprendere, quindi, lo scoramento che abitualmente assale, dinanzi a un lavoro che si mostra fin dal principio così arduo. Non per nulla, Giulia Barone ha affermato che: «chi vuol far storia del monachesimo al femminile, dovrà far storia, nel senso più tradizionale del termine, con un impegno ancor maggiore e con risultati ancor più scarsi»<sup>13</sup>.

La medesima situazione archivistica della zona, poi, è alquanto scoraggiante: l'incuria, con cui sono stati tenuti gli archivi, e le spoliazioni subite hanno gravemente menomato il patrimonio documentario da essi custodito: l'Archivio storico comunale di Arpino, ad esempio, è stato più volte soggetto, negli anni, a spostamenti e smembramenti, con conseguente perdita e furto di molte carte.

In generale, però, quasi tutti gli archivi comunali di quest'area hanno conosciuto sorti analoghe, restando privi di documenti che avrebbero forse permesso di risalire con più esattezza ai rapporti intercorrenti tra istituti religiosi e autorità civili. Molti

---

<sup>11</sup> B. DUMONS, *Histoire sociale et histoire religieuse, deux soeurs ennemies? Un essai de relecture historiographique pour la France contemporaine*, "Revue d'Histoire de l'Église de France", 86 (2000), p. 561-572.

<sup>12</sup> MISONNE, *La restauration monastique*, p. 33.

<sup>13</sup> BARONE, *Come studiare il monachesimo*, p. 5.

continuano a versare nel disordine e nell'abbandono, anche a fronte d'interventi di riordino più volte auspicati o preventivati.

Tra quelli comunque oggetto, in tempi recenti, di una sistemazione, vi è l'Archivio storico comunale di Sora, che conserva non molte notizie relative soprattutto al periodo postunitario, anche se comunque utili per una corretta valutazione della sorte cui i conventi andarono incontro, a causa delle leggi varate contro di essi dal nascente Stato italiano.

Cause esterne (come guerre e calamità naturali) hanno finito con il peggiorare la situazione. Disgraziatamente, è andata infatti dispersa una fonte che sarebbe stata preziosissima, e non solo per quanto riguarda specificatamente il presente studio: tutti gli atti notarili di quest'area, non essendo stati mai versati all'Archivio di Stato competente, a causa di disguidi, erano rimasti depositati nell'archivio del Tribunale di Cassino e sono andati purtroppo completamente distrutti all'epoca del secondo conflitto mondiale, privandoci così di un patrimonio inestimabile.

Oltre ciò, quel che è fortunatamente sopravvissuto non è stato spesso preservato in maniera adeguata dall'usura del tempo o, per contro, monopolizzato, depredandolo della propria utilità: gli archivi ecclesiastici, infatti, versano in situazioni solitamente non migliori di quelli statali, con l'aggravante di una "sciocca gelosia"<sup>14</sup> che, in molti casi, limita fortemente o addirittura nega l'accesso degli studiosi ai documenti.

Così, le benedettine di S. Andrea Apostolo ad Arpino – il più antico monastero della diocesi e l'unico sopravvissuto fino ai nostri giorni – oppongono il veto più assoluto alla consultazione del loro archivio, nel timore che i documenti custoditi – per usare le medesime parole dell'attuale badessa – contengano notizie che dovrebbero preferibilmente restare celate, mentre una loro divulgazione "infangherebbe il buon nome del convento".

Una chiusura mentale simile rende queste monache incapaci di comprendere come vada contro il loro stesso interesse impedire che si scavi più a fondo nel passato del proprio istituto, scovandone le luci e – anche – le ombre, perché solo in tal modo sarebbe possibile restituirne giusta memoria. Purtroppo, persiste invece la tendenza, da parte di queste suore, a ritenere denigratorio qualunque studio più approfondito,

---

<sup>14</sup> La definizione si trova in L. AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli, narrazione con molti documenti inediti*, I, Città di Castello, 1892, p. VII; lo storico dell'Ottocento la usa in riferimento alle autorità ecclesiastiche che tengono celate molte preziose carte, riguardanti l'attività del noto Tribunale.

che presenti le caratteristiche dell'imparzialità e dell'esaustività, e ad ammettere solamente opere dai toni encomiastici nei confronti del loro cenobio.

Archivi menomati, mal tenuti o serrati, sembrano malauguratamente rappresentare la norma; ma esistono, per fortuna, delle lodevoli eccezioni: l'Archivio parrocchiale dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista, a Pescosolido, e l'Archivio parrocchiale di S. Andrea Apostolo, ad Arpino, ad esempio, aprono di buon grado le loro porte agli studiosi, pur limitandone e controllandone gli accessi; atteggiamento prudente e comprensibile, se si considerano i tentativi di furto, subiti anche in tempi recenti, ai danni di alcuni preziosi documenti.

Sono archivi generalmente non ordinati o ordinati solo in parte: solitamente i registri – di battesimi, di matrimoni, di stati d'anime, ecc. – presentano un ordinamento per serie, talvolta corredato da un sintetico elenco di consistenza; le carte sciolte sono invece raccolte alla rinfusa in mazzi o faldoni e senza alcun inventario che ne aiuti la consultazione, ma proprio da un loro spoglio integrale è possibile alle volte riuscire a desumere notizie esclusive.

Pur tra le vistose lacune, provocate dalla dispersione di parte del materiale documentario, si procede così a tentoni tra pile di documenti impolverati e consunti, nella speranza – spesso delusa e qualche volta soddisfatta – di trovare la notizia che si cercava o magari quella che non ci si aspettava.

Così è stato anche per le indagini condotte presso l'Archivio Segreto Vaticano: il fondo *Congregazione dei Vescovi e Regolari*, ad esempio, notevolmente ricco, soprattutto nella serie *Positiones Monialium*, è stato di ardua consultazione a causa della generale mancanza di corrispondenza tra la segnatura riportata negli inventari e la reale posizione dei documenti all'interno delle unità di conservazione; di conseguenza, malgrado la grande disponibilità del personale dell'archivio, non è stato possibile rintracciare diverse carte.

Sembra che il problema riscontrato sia una diretta conseguenza di una pratica abituale dello stesso ente produttore, il quale ha talvolta spostato alcuni documenti per accorparli ad altri, ma senza segnalare quasi mai la nuova collocazione data loro, ostacolandone in tal modo il ritrovamento.

Nonostante le difficoltà, però, qualche fonte è stata fortunatamente recuperata dopo lunghe e pazienti indagini e si è trattato in questi casi d'importanti rinvenimenti, che hanno permesso di penetrare più a fondo episodi rimasti finora poco noti o sconosciuti:

primo tra tutti, il contenzioso tra le benedettine di S. Andrea Apostolo e il vescovo Giuseppe Maria Montieri, di cui gli storici locali fornivano solo fugaci cenni, peraltro erronei (riferendo talvolta come protagonista della vicenda il monastero di S. Chiara a Sora), senza entrare nei dettagli in merito alla questione.

Dell'episodio, avvenuto all'inizio degli anni Quaranta dell'Ottocento, non era stata trovata finora traccia, su nessuna delle piste battute. Solo setacciando la serie *Archivio Segreto*, del fondo *Congregazione dei Vescovi e Regolari*, in una busta di documenti del 1853, è stato inaspettatamente rinvenuto l'intero incartamento relativo alla vicenda, qui dislocato, per accorparlo ad altri documenti di epoca più tarda, ma riguardanti la medesima questione che, a circa dieci anni dalla sentenza del 1842, non sembrava ancora trovare soluzione.

È stato quindi finalmente possibile fare luce su di un particolare caso, in cui i limiti tra le autonomie dei monasteri e l'autorità dei vescovi dovettero essere rimessi in discussione e la questione del disciplinamento, cui le monache dovevano essere ricondotte dai loro superiori, si scontrò con la questione del rispetto delle *consuetudines* di una comunità religiosa e con i medesimi interessi delle *élites* cittadine, legate al monastero.

Purtroppo, altre fonti sembrano invece essere andate irrimediabilmente perdute: le indagini condotte a Pontecorvo, ad esempio, alla ricerca dell'archivio del monastero di S. Maria della Ripa, sono state inconcludenti, poiché sembra essere andato tutto distrutto a seguito dei bombardamenti. Allo stesso modo, non è stato possibile reperire alcuna traccia dell'archivio del monastero di Gesù e Maria, disperso probabilmente dopo la sua soppressione, avvenuta nel 1813.

In un raro caso, la calamità naturale che ha distrutto un istituto, ne ha permesso tuttavia il recupero e la salvaguardia di buona parte dei beni archivistici: è il caso del monastero di S. Chiara a Sora, crollato nel 1915 a seguito di un violento terremoto. Tutti i documenti, ritrovati sotto le macerie, furono all'epoca raccolti e messi al sicuro, presso la vicina curia vescovile. Il patrimonio documentario, così portato in salvo, è stato poi riordinato e inventariato e ha infine trovato sede presso l'Archivio storico diocesano, dove è consultabile senza le interdizioni in cui ci s'imbatte, invece, recandosi a S. Andrea Apostolo.

L'archivio della diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo, è senza dubbio il più ricco del territorio, sebbene considerevoli risultino anche qui le perdite di documenti subite.

Inaugurato l'8 dicembre 2002 e aperto al pubblico dal gennaio del 2003, quest'archivio contiene comunque una vasta e in gran parte ancora inesplorata quantità di documenti, tuttora in fase di riordino e inventariazione, e rappresenta senza dubbio un modello di efficienza per tutti gli archivi del territorio.

Sono state soprattutto le notizie qui rintracciate a permettere di ricostruire con più precisione lo stato della diocesi nell'Ottocento, la consistenza e tipologia delle case religiose femminili presenti sul territorio, l'andamento della vita conventuale, l'attività di monitoraggio su di essa portata avanti dai vescovi e le reti di relazioni tra monache e notabilato locale.

Pur trattandosi prevalentemente di documenti "ufficiali" (atti, editti, regolamenti e simili), è possibile comunque cogliere, attraverso di essi, qualche spaccato della vita condotta all'interno delle comunità cenobitiche e avvicinarsi alla comprensione delle classi sociali in gioco e delle lotte di interesse che si scatenavano intorno alle case religiose. D'altra parte, se è vero che i divieti rivelano le pratiche, dietro le specifiche normative emesse dagli ordinari è facile scorgere il perpetrarsi di usanze o infrazioni.

Ad ogni modo, l'analisi della documentazione "privata" (come i carteggi) permette di guardare al di là del punto di vista istituzionale e di cogliere particolari più "intimi", per così dire; sebbene occorra sempre tenere presente i controlli esercitati sulla posta delle monache e i medesimi destinatari delle loro missive (prevalentemente uomini di Chiesa o autorità civili), fattori non poco condizionanti l'immediatezza e la spontaneità della scrittura.

Date le difficoltà nel reperire le fonti, le pubblicazioni di storia locale – anche coeve al periodo preso in esame – si sono rivelate un punto di riferimento imprescindibile poiché contengono comunque molte registrazioni e trascrizioni di documenti andati perduti, supplendo in tal modo alla loro "scomparsa". Questi testi dunque – sebbene vi sia stata adottata una visione molto parziale, quanto non addirittura un tono eccessivamente celebrativo nei confronti di singoli personaggi, famiglie notabili e istituzioni del luogo – si rivelano anch'essi una fonte considerevole di notizie, che necessitano però di essere passate al vaglio della critica.

Preziosissima ad esempio, per il presente studio, è stata la monografia scritta da monsignor Luigi Ippoliti e dedicata alla storia del monastero di S. Andrea Apostolo. Il sacerdote di origine arpinate è stato infatti l'unico ad aver mai avuto il permesso di accedere all'archivio monastico e consultare i libri delle memorie e delle monacazioni

ivi conservati<sup>15</sup>. Benché non vada oltre la sterile celebrazione encomiastica della comunità arpinate, il suo lavoro è comunque importantissimo e costituisce l'unica fonte indiretta del materiale documentario custodito tanto gelosamente dalle suore.

Allo stesso modo, il sacerdote Tommaso Sdoja, autore di una monografia storica sulla città di Pontecorvo, ha dedicato un capitolo della sua opera al locale monastero di S. Maria della Ripa, fornendo notizie che poté desumere anch'egli direttamente da alcuni libri di memorie e monacazioni; libri che la badessa Lucernari, abbandonato il convento dopo la sua chiusura, nel 1906, aveva portato con sé e che la nobile famiglia della donna aveva conservato e permesso poi a Sdoja di consultare<sup>16</sup>. Oggi irreperibili, quei libri sopravvivono nei pochi stralci di cui l'ecclesiastico ha ritenuto opportuno rendere conto.

Le testimonianze raccolte sono innegabilmente poche; eppure, proprio per questo motivo, ancora più importanti, come preziosi cimeli che consentono comunque di tracciare un quadro del sistema dei monasteri femminili della diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo nel XIX secolo; monasteri di cui nulla si conosceva e neppure il *Monasticon Italiae* forniva dati precisi, tralasciando, nella sua breve elencazione, sia S. Maria della Ripa, sia Gesù e Maria<sup>17</sup>.

Si tratta di testimonianze per la maggior parte inedite, con le quali poter ricostruire, in maniera finalmente più completa e precisa, la storia di questi conventi. Il primo capitolo si apre pertanto con una panoramica dei monasteri femminili presenti sul territorio diocesano, intenta a mostrarne le origini talvolta leggendarie, gli assetti istituzionali ed economici, la funzionalità per la società circostante e le pratiche culturali a essi connesse.

Si vede come l'impatto della dominazione francese su questa realtà, che rispose con un utilizzo politico delle devozioni in chiave antirivoluzionaria e con un risoluto conservatorismo, si fosse risolto più che altro in un periodo di semi-anarchia che,

---

<sup>15</sup> Nella Prefazione al suo libro, Ippoliti spiega di aver ottenuto eccezionalmente dall'Ordinario diocesano il permesso di entrare nel monastero insieme a un ingegnere del Genio Civile, venuto a verificare i danni cagionati all'edificio dal terremoto. Fu, insomma, un'occasione unica, che egli seppe cogliere prontamente. Cfr. L. IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea al Colle in Arpino*, Isola del Liri (FR), Macioce & Pisani, 1931.

<sup>16</sup> Cfr. T. SDOJA, *Pons-Curvus. Fascino e storia religiosa di Pontecorvo. Dalle origini al sec. XIX*, Sora (FR), Pasquarelli, 1938, p. 237 e ss.

<sup>17</sup> Cfr. F. CARAFFA, *Monasticon Italiae. I. Roma e Lazio*, Cesena (FC), Centro storico benedettino italiano, 1981.



interrompendo l'attività di monitoraggio dei vescovi sulle comunità religiose, di fatto favorì il consolidamento di alcuni abusi alla disciplina. La restaurazione dunque, con la ripresa di tale attività di monitoraggio, si rivelò di conseguenza, fin dal principio, più difficoltosa del previsto.

Dopo questa “presentazione” dei monasteri femminili della diocesi, nel loro affacciarsi al nuovo secolo, e prima di affrontare il nodo centrale del disciplinamento, si scende nel dettaglio nel secondo capitolo, tentando di guardare più da vicino la vita tanto esteriore quanto interiore di queste comunità, all'indomani della cesura napoleonica. L'analisi di casi particolari permette così di comprendere più a fondo: i legami tra i conventi e il notabilato locale; la vigilanza costantemente mantenuta sulle monache, al fine di salvaguardarne la rispettabilità; la conflittualità con le autorità ecclesiastiche; le divisioni e le lotte intestine, conseguenza di discriminazioni sociali tra le consorelle stesse; le difficoltà della vita claustrale, specialmente per le monache coatte.

Sullo sfondo, una diocesi che, pur nella riunificazione del suo territorio e nel ritorno alla “normalità”, dopo la scomparsa di Napoleone dalle scene, stenta però per tutto il secolo a ritrovare ordine e stabilità. Anzi, abbandonata spesso a se stessa e alle ambizioni del clero locale (per la vacanza della sede vescovile o viceversa per la presenza di pastori forse poco abili a governare il gregge loro affidato), versa in condizioni che si ripercuotono inevitabilmente anche sulle comunità religiose femminili qui presenti e ne condizionano, in un certo senso, l'ordine e la gestione interna, come pure il coinvolgimento in conflitti di potere.

Il terzo capitolo affronta dunque nel dettaglio l'opera di disciplinamento condotta dai vescovi, nel tentativo di rimediare all'abbandono in cui avevano versato le comunità cenobitiche e che ne aveva acuito i casi di infrazione alle norme; tentativo destinato spesso al fallimento dinanzi all'opposizione delle medesime monache, tese a difendere le proprie prerogative e tradizioni e in ciò supportate dal loro stesso parentado.

Si nota la mancanza di un autentico proposito di rinnovamento del monachesimo femminile, che ristagna nel proprio attaccamento al passato e subisce per di più la concorrenza di nuove comunità non claustrali, cui è appunto dedicato il quarto capitolo: le nuove fondazioni di vita attiva, supportate dalla Chiesa in un'ottica di

riconquista cattolica della società, mangiano il terreno attorno ai monasteri, ma a questi ultimi pure guardano come modello organizzativo.

La vita contemplativa subisce chiaramente una svalutazione, di cui è una riprova anche l'affermarsi di espressioni di religiosità individuale, come quella incarnata dalla figura di suor Maria Giustina Quadrini, che lasciò il convento delle benedettine di Arpino alla ricerca di una dimensione diversa, in cui poter vivere la propria spiritualità.

L'Ottocento si rivela dunque un banco di prova molo impegnativo e irto di insidie per il monachesimo femminile, cui le soppressioni postunitarie, come si dimostra nel quinto capitolo, giungono infine ad assestare il colpo più duro. Eppure, dando prova di possedere ancora sufficiente capacità di reazione, tentando di aggirare gli effetti della legislazione, l'istituto monastico riuscì a sopravvivere e a conoscere anche una discreta ripresa nel corso del Novecento.

# I

## Istituti religiosi femminili e territorio

*I.1. Il sistema e i suoi poli: Sora, Pontecorvo, Arpino – I.2. Funzioni simboliche e valenze pratiche – I.3. Una rottura periodizzante: età napoleonica e restaurazione*

Le case religiose – e quelle femminili in particolare – hanno sempre conosciuto un legame molto stretto con il proprio territorio di appartenenza, che ha concorso a determinarne gli elementi distintivi, il prestigio, la stessa sussistenza.

Sarà dunque utile iniziare la nostra indagine, sui monasteri della circoscrizione vescovile di Sora, Aquino e Pontecorvo nell'Ottocento, con una panoramica degli istituti presenti sul territorio diocesano: conoscerne le origini, le caratteristiche, la dislocazione, non permette soltanto di farsene un quadro sufficientemente preciso, ma fornisce anche gli strumenti per capirne più agevolmente l'evoluzione.

Il conservatorismo dei monasteri, la funzione simbolica da essi ricoperta per la società circostante, l'utilizzo pratico che ne hanno fatto le famiglie nobili locali, sono le costanti di un microcosmo sostanzialmente immobile, che ha saputo “resistere” alle riforme imposte dall'alto e che le soppressioni napoleoniche hanno certamente sconvolto, ma non scardinato.

Il XIX secolo si è dunque aperto con una forte cesura, dopo la quale il ritorno al passato sembrava essere divenuto, per la Chiesa come per le istituzioni monastiche, l'opzione più auspicabile, eppure ormai difficilmente realizzabile.

## I.1. Il sistema e i suoi poli: Sora, Pontecorvo, Arpino

Costituitasi all'inizio del XIX secolo, in seguito all'unione di tre distinte diocesi, la circoscrizione episcopale di Sora, Aquino e Pontecorvo è la più estesa del Lazio meridionale e tra le più vaste dell'intera regione. Il suo territorio comprende la media e bassa Valle del Liri e la Valle di Comino, nella provincia di Frosinone – ma un tempo parte dell'antica provincia di Terra di Lavoro (l'attuale Caserta) – e si propaga fino nell'Abruzzo abbracciando tutta la Valle di Roveto, nella provincia di L'Aquila<sup>1</sup>.

In questa zona, le fondazioni monastiche – non solo maschili, ma anche femminili – sono state cospicue, specie in epoca medievale. Eppure, gli istituti femminili ancora persistenti nelle diocesi in questione, agli inizi dell'Ottocento, erano solamente quattro: il monastero di S. Andrea Apostolo, dell'ordine benedettino, e il monastero delle cappuccine, intitolato a Gesù e Maria, localizzati ad Arpino; il monastero delle cisterciensi di S. Chiara, a Sora; e il monastero benedettino di S. Maria della Ripa, a Pontecorvo.

Le loro origini si perdono per lo più nella leggenda: ad esempio, come sottolinea Anna Maria Canopi, «solo una tradizione collega la fondazione del monastero di S. Andrea Apostolo ad Arpino alla figura della sorella di san Benedetto, santa Scolastica»<sup>2</sup>, la quale avrebbe dato vita alla comunità arpinate nel VI secolo, seguendo un'ispirazione divina del fratello<sup>3</sup>; mentre la nascita del cenobio sarebbe in realtà da collocare tra i secoli XI e XII. Allo stesso modo, la fondazione del monastero di S.

---

<sup>1</sup> La circoscrizione, immediatamente soggetta alla Santa Sede, copre una superficie di 1.426 kmq e ha una popolazione di 155.750 abitanti, distribuiti in 39 comuni e 91 parrocchie. Cfr. Diocesi di Sora Aquino Pontecorvo, *Annuario 2008*, supplemento del “Bollettino Ufficiale della Diocesi di Sora Aquino Pontecorvo”, 1 (2008), p. 11; e *Annuario Pontificio 2008*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009.

Delle tre, la diocesi di Sora era la più estesa e comprendeva, oltre la città stessa di Sora, i seguenti centri abitati: Arpino, Castelliri, Fontana Liri, Isola del Liri, Santopadre, Broccostella, Campoli Appennino e Pescosolido, nella media Valle del Liri; Balsorano, S. Vincenzo Valle Roveto, Canistro, Capistrello, Civita d'Antino, Civitella Roveto e Morino, nella Valle di Roveto; Alvito, Casalattico, Casalvieri, Fontechiari, Gallinaro, Picinisco, Posta Fibreno, S. Donato Val Comino, Settefrati e Vicalvi, nella Valle di Comino. La diocesi di Aquino, invece, oltre alla stessa Aquino, comprendeva: Arce, Roccadarce, Castrocielo, Colfelice, Colle S. Magno, Piedimonte S. Germano, Roccasecca, Terelle, Villa S. Lucia, Esperia, Pico e S. Giovanni Incarico, nella bassa Valle del Liri. La diocesi di Pontecorvo, infine, coincideva con il medesimo territorio urbano di Pontecorvo, anch'esso situato nella bassa Valle del Liri.

<sup>2</sup> A. M. CANOPI, *Monachesimo benedettino femminile*, Abbazia di San Benedetto, Seregno, 1994, p. 8.

<sup>3</sup> La leggenda è riportata in IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea*, p. 10.

Maria della Ripa a Pontecorvo viene fatta risalire ai secoli X o XI ed è attribuita alle potenti e illustri abbazie circonvicine di Montecassino o di S. Nicola<sup>4</sup>.

Non vi sono fonti che testimonino la veridicità di queste tradizioni, destinate a rimanere – almeno finora – solamente leggende; ovviamente, esse perseguono lo scopo di fornire lustro a comunità, i cui primordi rimangono ancora in gran parte oscuri. L'utilizzo di simili racconti a scopi propagandistici costituiva, del resto, una pratica molto diffusa e utilizzata di continuo.

Anche il convento di Gesù e Maria, istituito nel Seicento, aveva il suo “mito” di fondazione: si racconta infatti che, non trovandosi delle religiose dell'ordine cappuccino, per dar vita alla comunità, comparve inaspettatamente e provvidenzialmente un ecclesiastico (non identificato nella leggenda), il quale offrì il proprio aiuto e in breve riuscì a trovare due monache del convento di S. Urbano a Roma, disposte a venire ad Arpino ad aprire una nuova casa<sup>5</sup>. Nel racconto, le due suore rispondevano prontamente alla chiamata dell'ecclesiastico, allo stesso modo in cui gli apostoli risposero a Cristo, abbandonando tutto quello che avevano per seguirlo: un sapiente parallelismo, volto a esaltare la nascita del cenobio.

Tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, quando il calo delle vocazioni iniziava a pesare sui monasteri e ad accentuare le rivalità tra loro (per trovare nuove reclute), e quando la vita contemplativa cominciava a essere messa in discussione, per la sua apparente mancanza di un'immediata finalità sociale, l'elaborazione di nuovi miti o la riproposizione di quelli tradizionali servì a riaffermare un prestigio e un'influenza che si temevano di poter perdere.

Così, una delle tante leggende che si iniziarono a tramandare proprio in quegli anni, nel monastero di S. Andrea Apostolo, riguardava s. Leonardo da Porto Maurizio, il frate francescano ideatore della *Via Crucis*, che svolse ben 343 missioni dal 1708 fino alla sua morte, avvenuta nel 1751<sup>6</sup>. Un'iscrizione nella chiesa della Madonna di

---

<sup>4</sup> SDOJA, *Pons-Curvus*, p. 235.

<sup>5</sup> ASDS, *Visite pastorali*, B. 31, Atti della visita del vescovo Tommaso Tagliatela, 30-31 gennaio 1766: «Le Religiose tali quali si trovarono senza portarsi cosa veruna, neppure la Regola, quale poi se la fecero venire Manoscritta dall'istesso Monistero, come si conserva al presente, e vennero a fondare il Monistero di Gesù, e Maria sotto la regola di S. Francesco, e S. Chiara come al presente s'osserva, e si mantiene». La prima badessa fu suor Maria Giovanna Amadei.

<sup>6</sup> S. GORI, *Leonardo da Porto Maurizio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VII, Roma, Città Nuova, 1966, col. 1208-1221.

Loreto, al Castello di Ladislao ad Arpino, ricorda appunto la missione che tenne qui nel 1722, suggellata dalla posa di una croce<sup>7</sup>.

Secondo la tradizione orale, Leonardo in quell'occasione fece visita anche al monastero delle benedettine: si racconta appunto che, dopo aver predicato alle suore e averle confessate, si trattenne un po' più a lungo con la badessa in una vivace conversazione di carattere teologico, durante la quale la madre superiora gli avrebbe manifestato apertamente, a un certo punto, tutto il suo dispiacere, lamentandosi del fatto che il suo cenobio non potesse vantare neppure una santa in tutta la sua lunga storia. Allora Leonardo, che possedeva doti mistiche, si ritirò un momento in preghiera e, mentre era in meditazione, una voce divina gli avrebbe rivelato che erano state molte, in verità, le donne che in questo eremo avevano goduto della grazia celeste; esse, tuttavia, avevano chiesto con immensa umiltà che i segni della loro santità non fossero visibili per alcuno e il Signore le aveva perciò esaudite, lieto di tanta semplicità d'animo. La badessa quindi poteva essere rassicurata: era stata la modestia e la ritrosia a tenere nascoste quelle anime pie<sup>8</sup>.

Curioso notare come certi dettami della *discretio spirituum* siano stati recepiti e impiegati nell'elaborazione di questa leggenda, la cui funzione era chiaramente quella di colmare un vuoto, di supplire alla mancanza di tutte quelle "sante vive", mistiche e visionarie, che in passato avevano costituito una sorta di pubblicità gratuita per tanti conventi, rafforzandone la fama. Al contrario delle *mulierculae*, spesso ritenute vittime di un inganno del demonio, a causa della loro debolezza mentale, e portate a credere di avere un rapporto "speciale" con Dio, di cui gloriarsi, le monache della leggenda erano gli emblemi dell'umiltà e della sottomissione che ci si aspetterebbe dalle vere sante e assolvevano perfettamente al compito di ovviare alla penuria di personaggi in carne e ossa in fama di santità<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> L'iscrizione, posta a lato del portale d'ingresso della chiesa, recita: «S. Leonardo da P. M. lasciò qui il prezioso ricordo della croce che viene rialzata dai PP. Passionisti nella missione del 1879. Lapis testimoni».

<sup>8</sup> La leggenda mi è stata riferita dall'attuale badessa del monastero di Arpino, Maria Cristina Pirro.

<sup>9</sup> A proposito della santità femminile, si vedano: *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991; M. CAFFIERO – G. BARONE – F. SCORZA BARCELLONA, *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni e complementarità*, Torino, Einaudi, 1994; A. JACOBSON SCHUTTE, "Piccole donne", "grandi eroine": santità femminile "simulata" e "vera" nell'Italia della prima età moderna, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 277-301; e A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, p. 431-464.

Allo stesso modo, in quegli anni, nel monastero di S. Maria della Ripa, si prese a tramandare della visita di s. Paolo Della Croce, il padre fondatore dei passionisti, la cui attività missionaria lo aveva portato a viaggiare in tutta la penisola<sup>10</sup>, fino a raggiungere anche il cenobio pontecorvese. Si racconta appunto che, per tutto il tempo che il religioso soggiornò presso il monastero, una monaca completamente sorda, di nome Colomba di Arpino, fosse solita andare a confessarsi da lui e, ogni volta, fosse in grado di riacquistare l'udito per tutta la durata del sacramento<sup>11</sup>.

In realtà, non esistono prove certe della venuta di Paolo Della Croce a Pontecorvo ma, anche in questo caso, l'ideazione del racconto era finalizzata a "reclamizzare" il convento, offrendogli la possibilità di vantare eventi miracolosi e ospiti altrettanto illustri di quelli che sembravano aver sostato nel vicino monastero arpinate.

Dietro queste leggende sembra di potervi scorgere un agonismo latente tra gli istituti religiosi, ciascuno teso a significare la propria maggiore rilevanza rispetto all'altro, perché ciò si sarebbe tradotto – in termini pratici – in maggiori benefici materiali: una più ampia fama portava con sé richieste più numerose di ammissione da parte di fanciulle di famiglie importanti e, di seguito, anche donativi più cospicui o favori di più illustri personaggi.

Al di là di questa mitologia, accortamente confezionata, era comunque l'ubicazione del cenobio a rivestire un peso notevole, ma variabile in base al genere: alla base, vi era chiaramente la ricerca delle condizioni vitali essenziali all'esistenza della comunità, però le case religiose maschili sorgevano spesso anche al di fuori delle mura cittadine, anzi piuttosto distanti da queste ultime, alla ricerca di una solitudine che ne favorisse la completa autosufficienza e uno stile di vita quasi eremitico; mentre quelle femminili erano solitamente ubicate all'interno dei centri abitati, o comunque nelle loro immediate vicinanze, dal momento che limitazioni come la clausura ne impedivano una totale autogestione e le rendevano invece in buona parte dipendenti dal supporto della società circostante<sup>12</sup>.

Inoltre, come nota Di Cola, «i monasteri femminili avevano la più urgente necessità di trovare una difesa efficace da ogni insidia esterna, anzitutto rappresentata dalle

---

<sup>10</sup> E. ZOFFOLI, *Paolo della Croce*, in *Bibliotheca Sanctorum*, X, Roma, Città Nuova, 1968, col. 232-257.

<sup>11</sup> SDOJA, *Pons-Curvus*, p. 261.

<sup>12</sup> G. ROCCA, *Ubicazione delle case religiose. Le congregazioni religiose e la problematica odierna*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, IX, Roma, Paoline, 1997, col. 1433-1434.

innumerevoli bande di predoni che infestavano le campagne e le colline del Lazio»<sup>13</sup>. Era dunque prevalentemente la ricerca di sicurezza e protezione a determinare il luogo della fondazione.

Leggermente diverso è il discorso per le congregazioni femminili sorte nel corso del XIX secolo – di cui si parlerà comunque più diffusamente nel capitolo a esse riservato –, le quali hanno preferibilmente «fissato le proprie residenze dove era possibile realizzare il fine stabilito dalle loro costituzioni»<sup>14</sup>: anch'esse, cioè, sono sorte all'interno dei centri abitati, dove era più facile aprire scuole o centri di assistenza e raccogliere nuove vocazioni; ma l'apostolato sociale, cui erano votate, le spingeva a trovare collocazione anche nei centri più modesti e nelle zone più rurali, per adempiere al fine della "riconversione" della società intera al cattolicesimo, cui le aveva chiamate la Chiesa, nonché per fornire assistenza e istruzione laddove più ve ne fosse bisogno.

Se alcune fondazioni ottocentesche, quindi, si sono concentrate nei centri maggiori della diocesi, trovando la propria collocazione accanto ai preesistenti istituti claustrali, moltissime invece si sono localizzate nei piccoli borghi della Valle di Roveto o della Valle di Comino, che venivano ad assumere le sembianze di un "esotico interno", cui indirizzare una vera e propria attività missionaria.

Prosperi ha notato come, tra Cinquecento e Seicento, si fosse presa coscienza del fatto che le popolazioni italiane dei piccoli villaggi di campagna o di montagna non sapessero nulla di dottrina cristiana, tanto da rendersi bisognose, al pari delle popolazioni indigene di terre lontane, di un'opera missionaria. Tali fasce di popolazione finivano pertanto per costituire una sorta di "esotico interno", appunto. Lo scopo delle missioni era del resto convertire e soccorrere le anime dovunque fosse necessario<sup>15</sup>.

La definizione è, in senso lato, ancora applicabile per l'Ottocento alle piccole realtà locali, cui l'attività apostolica delle congregazioni si rivolgeva; realtà in cui la

---

<sup>13</sup> R. DI COLA, *Topografia e geografia dei monasteri femminili del Basso Lazio*, in *Il monachesimo benedettino femminile in Ciociaria*, "Atti del convegno di studi per il XXV della beatificazione di suor Maria Fortunata Viti", Veroli (3-4 ottobre 1992), a cura di G. D'Onorio, Veroli (FR), Monastero di S. Maria dei Franconi, 1994, p. 87-96. Nel delineare le caratteristiche del territorio, Di Cola parla – non a caso – di preminenza di insediamenti di piccole dimensioni, concentrati sui rilievi collinari sia per ragioni difensive che di più agevole dominio delle valli. Pochi gli agglomerati urbani più consistenti, sorti nelle aree pianeggianti. In genere, i centri abitati non erano molto distanti tra loro, ma non facilmente raggiungibili, a causa delle disagiati condizioni viarie e dei mezzi di trasporto.

<sup>14</sup> ROCCA, *Ubicazione delle case religiose*, col. 1433.

<sup>15</sup> Cfr. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 551 e ss.



popolazione, per quanto non più bisognosa di un indottrinamento, come nel passato, necessitava comunque di assistenza o di una più decisa riconversione ai valori cattolici. Laura Guidi ha perciò parlato di «specializzazione dell'assistenza per aree definite di popolazione»<sup>16</sup>, che avrebbe indirizzato le nuove comunità a rivolgere la loro specifica attività dove veniva maggiormente richiesta.

La scelta del luogo era dunque molto importante e da essa poteva dipendere il futuro stesso delle fondazioni, ma anche semplicemente la fisionomia che esse avrebbero assunto nel tempo. Come evidenziato da D'Ambrosio e Spedicato, infatti,

la dislocazione territoriale del convento, la vicinanza ai mercati, il privilegio dell'insediamento in un'area a forte densità demografica e/o lungo le vie di traffico commerciale o, al contrario, l'isolamento patito in località impervie e montuose e, ancora, le scarse o consistenti donazioni iniziali concorrono a rendere ciascuna realtà conventuale, sul piano patrimoniale e gestionale, unica, cioè non omologabile con nessun'altra<sup>17</sup>.

La tabella e la cartina geografica seguenti permettono di avere un quadro più preciso di tutti gli istituti religiosi femminili della zona e di visualizzarne l'ubicazione nell'ambito del territorio diocesano.

---

<sup>16</sup> L. GUIDI, *L'onore in pericolo. Carità e reclusione femminile nell'Ottocento napoletano*, Napoli, Liguori, 1991, p. 28.

<sup>17</sup> A. D'AMBROSIO – M. SPEDICATO, *Cibo e clausura. Regimi alimentari e patrimoni monastici nel Mezzogiorno moderno (secc. XVII-XIX)*, Bari, Cacucci, 1998, p. 139-140.

Tabella delle case religiose femminili della diocesi

	<b>Denominazione</b>	<b>Località</b>	<b>Ordine</b>	<b>Fondazione</b>	<b>Estinzione</b>
1	Monastero di S. Andrea Apostolo	Arpino	Benedettine	VI secolo, secondo la tradizione. Più probabilmente XI o XII secolo circa.	Tuttora esistente
2	Monastero di S. Maria della Ripa	Pontecorvo	Benedettine	X o XI secolo circa	1907
3	Monastero di S. Chiara	Sora	Damianine o Clarisse, in origine. Cistercensi dal XV o XVI secolo.	XII o XIII secolo circa	1915
4	Monastero di Gesù e Maria	Arpino	Francescane o Cappuccine	1630	1813
5	Congregazione Maria SS. Addolorata	Sora	Laicale	1822	Seconda metà del XIX secolo
6	Istituto delle Adoratrici del Preziosissimo Sangue	Morino	Suore Adoratrici del Sangue di Cristo	1841	XX secolo
7	Istituto delle Suore di S. Luigi	S. Donato Val Comino	Suore di S. Luigi Gonzaga (non riconosciute canonicamente).	1842	1852. Sostituite dalle Suore Adoratrici del Sangue di Cristo.
8	Istituto delle Suore di S. Luigi	Pontecorvo	Suore di S. Luigi Gonzaga (non riconosciute canonicamente).	1842	Seconda metà del XIX secolo circa
9	Istituto S. Giovanna Antida	Sora	Suore della Carità	1844	Tuttora esistente
10	Istituto S. Vincenzo de' Paoli	Arpino	Suore della Carità	1846	Tuttora esistente
12	Congregazione delle Figlie del Cuore Immacolato di Maria	Isola del Liri	Laicale	Metà del XIX secolo circa	Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo
13	Istituto delle Figlie del Sacro Cuore di Gesù	Arpino	Figlie del Sacro Cuore di Gesù	1852	XX secolo
14	Istituto delle Adoratrici del Preziosissimo Sangue	S. Donato Val Comino	Suore Adoratrici del Sangue di Cristo	1852	1866
15	Istituto delle Suore della Carità	Roccasecca	Suore della Carità	1853	Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo
11	Congregazione o Pia Unione di Zitelle di Maria SS. Addolorata	S. Vincenzo Valle Roveto	Laicale	1853	Fine XIX secolo
16	Istituto delle Suore di Nostra Signora del Monte Calvario	Pontecorvo	Suore di Nostra Signora del Monte Calvario	1854	Tuttora esistente

17	Istituto Maria Immacolata	Isola del Liri	Suore della Carità	1856 circa	Tuttora esistente
18	Istituto delle Adoratrici del Preziosissimo Sangue	Balsorano	Suore Adoratrici del Sangue di Cristo	1857	XX secolo
19	Istituto delle Stimmatine e Ritiro delle Orfanelle	Sora	Figlie delle Sacre Stimmate di S. Francesco	1858	XX secolo
20	Istituto delle Figlie del Sacro Cuore di Gesù	Pontecorvo	Figlie del Sacro Cuore di Gesù	Seconda metà del XIX secolo	Tuttora esistente
21	Istituto delle Adoratrici del Preziosissimo Sangue	Casalvieri	Suore Adoratrici del Sangue di Cristo	1860	1869
22	Istituto delle Adoratrici del Preziosissimo Sangue	Civitella Roveto	Suore Adoratrici del Sangue di Cristo	1860	1915. Sostituite nel 1925 dalle Suore della Carità.
23	Istituto delle Adoratrici del Preziosissimo Sangue	Picinisco	Suore Adoratrici del Sangue di Cristo	1860	XX secolo
24	Congregazione di S. Filomena	Balsorano	Laicale	1860	Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo
25	Congregazione di S. Filomena	Casalvieri	Laicale	1860	Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo
26	Congregazione di S. Filomena	Isola del Liri	Laicale	1860	Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo
27	Congregazione di S. Filomena	S. Vincenzo Valle Roveto	Laicale	1860	Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo
28	Congregazione di S. Filomena	Morrea di S. Vincenzo Valle Roveto	Laicale	1860	Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo
29	Istituto delle Adoratrici del Preziosissimo Sangue	Alvito	Suore Adoratrici del Sangue di Cristo	1866	XX secolo
30	Istituto delle Adoratrici del Preziosissimo Sangue	Santopadre	Suore Adoratrici del Sangue di Cristo	1866	1870
31	Pia Associazione del Cuore di Maria	Sora	Laicale	Seconda metà del XIX secolo	XX secolo
32	Istituto delle Adoratrici del Preziosissimo Sangue	Pescosolido	Suore Adoratrici del Sangue di Cristo	1881	Fine XIX secolo

Ubicazione delle case religiose femminili



In sostanza, al di là delle tipicità, si può riscontrare come, quale tendenza generale, gli istituti religiosi femminili si situassero preferibilmente in pieno centro cittadino e si aprissero sovente su piazze o strade preminenti; anche se, in base a quanto sancito dal Concilio di Trento, gli edifici claustrali dovevano essere al tempo stesso sufficientemente isolati, per cui grate alle finestre e, laddove possibile, alte mura separavano e nascondevano i chiostri dal resto della città.

Il monastero di S. Andrea Apostolo sorgeva appunto nell'omonimo quartiere di Arpino, nel quale chiunque provenisse da Napoli accedeva varcando una delle porte principali della città, la Porta di Saturno<sup>18</sup>: oltrepassando la porta, ci si immetteva in via Saturno e si raggiungeva direttamente piazza S. Andrea, sulla quale affacciava l'omonimo complesso monastico, il quale veniva così a occupare tutta la prospettiva di chi, provenendo dal Regno di Napoli, giungeva ad Arpino; una posizione di spicco, dunque, e in qualche modo indicativa del legame che univa il convento alla sua città e della sua funzione rappresentativa del buon ordine e del decoro civici.

La piazza era stata ricavata, nel XVI secolo, dal chiostro antistante la chiesa monacale, allo scopo di creare una sorta di "distanza di sicurezza" tra il convento e gli altri palazzi<sup>19</sup> e forse anche per conferirgli una visibilità maggiore. Nel 1604 furono inoltre costruite, da Francesco e Antonio Addrizza, le alte mura che recingono il monastero, a scopi difensivi e come argini per le frane<sup>20</sup>, tra le prime realizzate a quell'epoca con metodi antisismici<sup>21</sup>.

Il monastero delle cappuccine di Gesù e Maria fu invece fondato grazie al lascito di un cittadino, un tale Michele Grimaldi, il quale predispose che, dopo la sua morte,

---

<sup>18</sup> La porta viene detta anche "di Napoli", proprio perché da essa si dipartiva l'antica via, che conduceva alla città partenopea. Sopra la porta vi è l'iscrizione: «Arpinum a Saturno conditum Volscorum civitatem Romanorum municipium Marci Tulli Ciceronis eloquentiae principis et Caii Marii septies consulis patriam ingredere viator. Hinc ad imperium triumphalis aquila egressa urbi totum orbem subegit. Eius dignitatem agnoscas et sospes esto». Cfr. *Arpino. Storia, arte e cultura*, a cura dell'Associazione "Ex Alunni ed Amici del Tulliano", Subiaco (Roma), Il Torchio, 1991, p. 57.

<sup>19</sup> La piazza, per questa ragione, viene comunemente detta, ancora oggi, "La Chiastra". Cfr. IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea*, p. 45 e ss.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 105. La notizia è desunta dal *Libro spese de le fabbriche*, conservato nell'archivio del monastero, ma non consultabile.

<sup>21</sup> «File orizzontali di mattoni distanti circa 60 cm l'una dall'altra si alternano alla pietra e questo conferirebbe grande solidità»: M. CASAMASSIMA, *Il monastero di S. Andrea*, "Bari Economica", 3 (1992), p. 11-12.

fosse impiegata a tale scopo la sua medesima abitazione<sup>22</sup>. La dimora, adattata per accogliervi le religiose, si trovava proprio al centro della città ed era un grande edificio a tre piani, che affacciava sulla piazza pubblica del mercato, non protetto da alcune mura; una posizione preminente e probabilmente molto vantaggiosa per l'ordine mendicante che vi aveva trovato dimora.

Anche il monastero di S. Chiara a Sora si ergeva nel centro della città, tra la cattedrale di S. Maria Assunta, dalla cui giurisdizione dipendeva, e la chiesa di S. Restituta, praticamente dinanzi alle sedi della curia vescovile e del seminario<sup>23</sup>; fatto che ha quasi certamente influito sulla vita della comunità cisterciense, probabilmente soggetta, di conseguenza, a controlli e ingerenze maggiori, rispetto agli altri conventi, ubicati più lontano dai centri di potere. Innegabile, però, era anche il lustro che derivava dal ruotare così strettamente nell'ambito di influenza della curia, per cui la chiesa monacale, ad esempio, venne utilizzata dai vescovi, fin dal Cinquecento, per tenervi le sacre ordinazioni: sia per l'ampiezza dell'edificio sacro, sia per il conforto spirituale offerto dalle monache e per la loro diligenza nelle cerimonie liturgiche<sup>24</sup>.

Il monastero di S. Maria della Ripa, infine, derivava il suo nome dalla sua collocazione *ad ripas*, appunto, del fiume Liri, su una collina sovrastante, sulla quale si adagiava anche la città di Pontecorvo. A seguito di una frana, il monastero fu riedificato, intorno alla metà del XVIII secolo, poco più avanti rispetto al sito originario<sup>25</sup>; ma la spesa sostenuta per la costruzione del nuovo edificio claustrale e della nuova e più ampia chiesa, ad esso annessa, avevano finito per intaccare

---

<sup>22</sup> «La fondazione del Monistero di Gesù, e Maria fu fatta dalla buona Memoria del E.mo Michele Grimaldi l'anno 1630 come dal suo Testamento, ove l'istituisce erede, ancorché non ancora fondato: Ma dopo la sua Morte eseguì la pia sua disposizione il E.mo Dottore Arciprete esecutore testamentario lasciato dall'anzidetto Grimaldi. Questi mise in buona forma di Monistero la Casa dell'istesso fondatore, volendo, che in essa sua casa, e non altrove si fondasse il Monistero, ed ivi eseguì puntualmente quanto venivale ordinato»: ASDS, *Visite pastorali*, Reg. 31, Atti della visita del vescovo Tommaso Tagliatela, 1766. In *Bollettino storico volsco*, III, a cura di A. Magliari, 1899, ristampato in A. MAGLIARI, *Bollettino storico volsco*, Arpino (FR), Fraioli, 2004, p. 39-41, è trascritto il testamento di Michele Grimaldi del 25 aprile 1624 (consegnato al notaio il 3 settembre 1630 e poi aperto il 7 settembre): «Io Voglio, et così lasso se eseguisca, che del Heredità mia se ne edifichi un Monastero di Cappuccinelle del Ordine di Santo Francesco ad Honore, et laude della M. Santissima e del suo Santissimo figlio alla mia Casa vicino la confraternita della Croce, il quale se habbia da fabbricare con l'Intrate della mia Heredità».

<sup>23</sup> G. COPPOLA, *Nota storica*, in *Archivio del monastero di Santa Chiara di Sora. Inventario (1421-1901)*, a cura della stessa, Sora (FR), Pasquarelli, 2006, p. 19.

<sup>24</sup> P. FILIPPO DELLA S. FAMIGLIA, *Presenza e testimonianza degli ordini e congregazioni religiose a Sora*, Veroli (FR), Abbazia di Casamari, 1974, p. 174.

<sup>25</sup> SDOJA, *Pons-Curvus*, p. 235, 248.

seriamente le finanze della comunità, la quale aveva dovuto domandare il permesso di prelevare del denaro dalla cassa di deposito, per supplire a tutte le spese<sup>26</sup>.

Nel 1841, la «fabbrica» della chiesa non era ancora ultimata e le suore si risolsero a formare un censo passivo per poterla portare a termine, per il quale richiesero la debita licenza alla Congregazione dei vescovi e regolari<sup>27</sup>. Nel 1853, il vescovo Montieri riferiva al cardinale Sermattei Della Genga che la costruzione della nuova chiesa era costata 4000 ducati, fatto che, unitamente alla perdita di alcuni capitali non bene assicurati e all'usurpazione di alcuni fondi, aveva inciso negativamente sul bilancio del monastero, al punto che ogni anno si stentava a «pareggiare l'esito coll'introito, o rimane sempre il primo maggiore del secondo»<sup>28</sup>.

Le rendite di cui disponevano le benedettine pontecorvesi, dunque, sembravano essere poco sufficienti, ma non già per l'esiguità del patrimonio, che era invero molto esteso, quanto per la «disordinata amministrazione» delle religiose, le quali avevano sempre preferito occuparsi direttamente della gestione dei propri beni, senza ricorrere a intermediari; ciò nondimeno, proprio a partire dall'epoca della ricostruzione del convento, le suore iniziarono a nominare un procuratore – talvolta due – incaricato di curare i loro affari, con notevoli miglioramenti per l'economia del pio luogo<sup>29</sup>.

I monasteri erano in effetti dei grandi proprietari terrieri: nel corso del tempo, avevano accumulato consistenti beni mobili e immobili, grazie a lasciti e donazioni, a doti versate al momento delle monacazioni oppure a studiate compravendite<sup>30</sup>. Solitamente, i possedimenti, pur molto variegati e frazionati, erano concentrati nel medesimo territorio urbano di appartenenza del monastero o comunque entro i confini della propria circoscrizione vescovile, che venivano travalicati in pochi casi, a riprova di un legame molto stretto con il territorio.

S. Andrea Apostolo, ad esempio, aveva diverse terre «aratorie», «chiuse», querceti, castagneti, oliveti, orti e case, tutti dati in affitto o a censo, ubicati entro Arpino e negli

---

<sup>26</sup> ASDS, *Atti per luogo, Pontecorvo*, B. 164, fasc. B, Supplica al vicario generale della badessa e delle monache, 17 luglio 1828 – 26 agosto 1828.

<sup>27</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Aprile 1841, Pontecorvo, Monache benedettine.

<sup>28</sup> *Ivi*, Maggio 1853, Pontecorvo, Monache benedettine.

<sup>29</sup> SDOJA, *Pons-Curvus*, p. 266-267.

<sup>30</sup> V. FIORELLI – L. BARLETTA, *Storia religiosa*, Napoli, Guida, 2006 (Le radici e il domani, 2), p. 17.

immediati dintorni e, in particolare, nella zona della Valle di Comino; unica eccezione, una proprietà che si trovava a Napoli<sup>31</sup>.

Più esteso risultava essere invece il patrimonio delle cisterciensi di S. Chiara che, da un'iniziale concentrazione nel territorio di Sora<sup>32</sup>, aveva conosciuto negli anni un incremento notevole, acquisendo beni in tutto il territorio dell'antica circoscrizione vescovile sorana<sup>33</sup> e diversi «tenimenti» nella zona di Roma<sup>34</sup>: si trattava di case, oliveti, vigneti, orti, colture di grano e di alberi da frutta, spesso concessi a privati, che dovevano corrispondere alle monache canoni in denaro o in natura, cui a volte si univano dei donativi<sup>35</sup>.

Perfino la comunità di Gesù e Maria, pur appartenendo all'ordine mendicante francescano cappuccino e professando la primitiva Regola di S. Chiara (che avrebbe dovuto obbligare a una più rigida povertà)<sup>36</sup>, possedeva diverse case e terreni, coltivati a grano o ad alberi da frutto, nel territorio di Arpino. Trova così conferma il principio secondo cui la comunità monastica dovesse possedere o produrre quanto occorreva al proprio sostentamento e che ha fatto paragonare a Gregorio Penco la vita economica del monastero a un sistema curtense: un sistema chiuso, che tuttavia non si esaurisce all'interno del recinto claustrale, ma intrattiene fruttuose relazioni con l'esterno.

---

<sup>31</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 61, fasc. 2, Inventario dei beni, 1641. In IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea*, p. 25, in nota, è riportato uno stralcio dell'*Inventario di tutti i Beni coi Nomi e Cognomi dei coloni, locatari e possessori di essi*, conservato nell'archivio monastico, relativo al periodo compreso tra la fine del XVII e la fine del XVIII secolo, che rende conto dei possedimenti di Arpino e dintorni.

<sup>32</sup> ASMC, *Diplomatico, Varie*, Perg. 414, Inventario di beni, 28 maggio 1515.

<sup>33</sup> APSR, *Platea del venerabile Monasterio di Santa Chiara di Sora*, 1742. La platea venne redatta, per volere della badessa Maria Benedetta Tondi, dal sacerdote Donato De Angelis, agrimensore di Alvito, il quale inventariò tutti i possedimenti del monastero, corredandoli di una pianta e indicando per ogni terreno le dimensioni, i confini e il tipo di coltura.

<sup>34</sup> ASN, *Ministero degli Affari Esteri*, B. 5427, fasc. 1545. *Quadro dimostrativo de' Monisteri, e Luoghi più non soppressi, che posseggono beni nel Regno Italico, nello Stato Romano, e ne' due Principati di Benevento, e Pontecorvo*, 3 marzo 1810. Cfr. anche ASMC, *Patrimonio e amministrazione*, Reg. 31, *Registro delle proprietà e delle rendite del Venerabile Monastero di S. Chiara di Sora per il 1861*.

<sup>35</sup> COPPOLA, *Nota storica*, p. 45-46.

<sup>36</sup> Cfr. F. DE MARETO, *Cappuccine*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975, col. 184-192.



È un mondo chiuso non tanto nella sua attività e nella sua produzione quanto nei suoi interessi e nel suo consumo. È un mondo impenetrabile che nella propria autonomia economica vede una salvaguardia di quella giuridica e religiosa<sup>37</sup>.

Eppure, alla fine del XVIII secolo, anche il monastero di Gesù e Maria – come già quello di Pontecorvo – risultava gravato da numerosi debiti, che sembravano crescere «giornalmente»<sup>38</sup>.

La gestione dei beni, quindi, non sempre sapeva essere sufficientemente accorta, anche quando non era diretta ma delegata a designati procuratori: capitava che la cattiva gestione del patrimonio fondiario o i periodi di siccità, epidemie o simili, rendessero inesigibili canoni e censi; allora le doti, gli assegni familiari, la possibilità di vendere dolci o altri manufatti e di ottenere donativi o lasciti, costituivano preziose risorse economiche aggiuntive, che permettevano alle comunità di sopravvivere<sup>39</sup>.

L'opportunità, per le monache, di contare sugli appoggi delle proprie famiglie o della cittadinanza si rivelava, specie in questi frangenti, fondamentale alla sussistenza del monastero: quali benefattori oppure acquirenti delle religiose, essi erano i maggiori sostenitori dell'economia monastica femminile.

In sostanza, come ha notato Gabriella Zarri, l'«elemento che si può assumere come caratterizzante le istituzioni ecclesiastiche femminili nell'antico regime è la connotazione cittadina, di stretto legame con l'ambiente d'origine delle monache»<sup>40</sup>; una caratteristica che non viene certamente meno con l'avvento dell'età contemporanea e che continuerà per tutto il secolo in questione a rimanere un elemento distintivo delle comunità cenobitiche e determinante per la loro sopravvivenza.

Dal Concilio di Trento in poi, inoltre, la giurisdizione dei monasteri femminili era stata affidata interamente ai vescovi, fatto che contribuì certamente ad accentuare il

---

<sup>37</sup> G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del medioevo*, Milano, Jaca Book, 1983, p. 367-392.

<sup>38</sup> ASDS, *Visite pastorali*, B. 44, Atti della visita del vescovo Giuseppe Maria Sisto y Britto, marzo 1779.

<sup>39</sup> D'AMBROSIO – SPEDICATO, *Cibo e clausura*, p. 151.

<sup>40</sup> G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 44.

carattere locale di un istituto<sup>41</sup>; anche se, questo marcato radicamento nel proprio territorio concorse a rafforzare, in ciascuno, una certa “unicità” e autonomia, gelosamente protette dalle sempre mal tollerate interferenze del clero secolare.

Insomma, ogni convento costituiva un microcosmo a sé stante, la cui caratterizzazione dipendeva dalla localizzazione geografica, dagli apporti della società circostante, dalle vicende vissute dalle religiose che lo abitavano e dalle tradizioni che esse avevano raccolto e trasmesso nei secoli. L'appartenenza a un medesimo ordine o la fedeltà a una medesima regola non creavano alcuna omologazione né tantomeno collaborazione tra le varie case.

In questa fiera indipendenza, il controllo – pur legittimamente – esercitato dai vescovi veniva difficilmente accettato, il più delle volte eluso. È certamente vero che le comunità di donne (per loro natura considerate più deboli) dovessero assolutamente essere sorvegliate; eppure – come vedremo meglio più avanti – i prelati dovettero a lungo fare i conti con comportamenti che essi consideravano indisciplinati, ma che altro non erano che tentativi di resistenza alle loro intromissioni nella vita monacale.

I monasteri femminili non negavano la necessità della tutela maschile, ma sembravano manifestare preferenze per una qualche forma di “protezione”, nei loro riguardi, che non sconfinasse in un'eccessiva ingerenza. Inoltre, sembravano gradire maggiormente la supervisione del clero regolare, rispetto a quello secolare, probabilmente nella convinzione che chi avesse abbracciato il loro medesimo stile di vita potesse mostrare più comprensione per le loro esigenze e più rispetto per le loro autonomie.

Furono presumibilmente anche queste tra le motivazioni alla base della richiesta delle benedettine di S. Andrea Apostolo di essere accolte nella Congregazione Cassinese all'inizio del XVII secolo<sup>42</sup>: la loro aggregazione avrebbe dovuto voler dire la sottomissione a un capitolo generale e, di conseguenza, la possibilità di fare

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>42</sup> Cfr. IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea*, p. 49-50, in cui viene riportato il decreto, del 1616, di ammissione del monastero arpinate alla congregazione monastica: «Ceteriq. Definitores Capituli Generalis Congregationis Casinensis alias Sancte Iustinae de Padua ordinis S. Benedicti. Dilectis nobis Adm. R. R. M. M. D. D. Vigilantiae Danieli Abbatissae, nec non Ioanne Pellegrini Priorissae, et reliquis Monialibus, presentibus, et futuris S. Andree de Arpino in D. S. Singularis affectus vester, ac pium animi studium, quod erga Monasterium nostrum S. Scholasticae de Sublacii geritis postulat, ut vos inter benevolos ipsius Congregationis precipuosq. familiares ascribamus».

riferimento a una guida ferma, diversa dall'ordinario diocesano, in grado di orientarle meglio nella conduzione della loro vita claustrale.

Una congregazione monastica è nient'altro che un'unione tra vari monasteri, sotto uno stesso superiore, finalizzata a farli uscire dal loro isolamento e a imporre loro una riforma disciplinare<sup>43</sup>. La Congregazione Cassinese, appunto, derivava direttamente dalla riforma di S. Giustina, cosiddetta dal nome dal monastero di S. Giustina a Padova, da cui aveva preso inizio per impulso dell'abate Ludovico Barbo<sup>44</sup>.

Inizialmente, tale riforma doveva mirare essenzialmente alla restaurazione morale e materiale del solo monastero padovano, ma in seguito si estese gradualmente anche ad altri cenobi. Nel 1419, tutti i conventi riformati si unirono a formare una Congregazione, che fu appunto detta di S. Giustina. Dopo l'aggregazione di Montecassino, nel 1504, la Congregazione prese il nome di Cassinese, in ossequio all'illustre abbazia che ne era entrata a fare parte<sup>45</sup>.

Lunardi ha sostenuto che furono i monaci della Congregazione Cassinese i «veri artefici» delle riforma monastica di quegli anni, poiché essi «si aggregarono un buon numero di monasteri femminili e adattarono alle monache le proprie costituzioni, secondo lo spirito del Concilio»<sup>46</sup>.

In realtà, per il convento di Arpino si trattò di un'adesione del tutto formale (della riforma, infatti, erano stati accolti semplicemente l'adozione dell'abito nero e l'aggiunta al *Confiteor* dell'invocazione a S. Giustina, oltre a quella abituale a S. Benedetto<sup>47</sup>); un'adesione dettata probabilmente solo dal desiderio di liberarsi dalla soggezione al proprio vescovo, cui si sarebbe dovuto sostituire il capitolo generale.

---

<sup>43</sup> G. BELLUCO, *Congregazione monastica*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975, col. 1551-1553.

<sup>44</sup> «Ludovico Barbo volle uniti i monasteri riformati, presenti e futuri, in una congregazione che, sottratta a ogni ingerenza esterna – e soprattutto alla commenda – offrisse loro in un forte governo centrale (il capitolo generale annuale) ogni possibile garanzia di perseveranza nella nuova vita»: R. PEPI, *S. Giustina di Padova*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Roma, Paoline, 1988, col. 693-702.

<sup>45</sup> Si vedano, in proposito: A. PANTONI, *Congregazione Benedettina Cassinese*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975; PENCO, *Storia del monachesimo*, p. 308-328; PEPI, *S. Giustina di Padova*, col. 693-702; e M. CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, Milano, Mondadori, 2002, p. 157.

<sup>46</sup> Cfr. G. LUNARDI, *Benedettine*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma, Paoline, 1974, col. 1222-1246.

<sup>47</sup> IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea*, p. 46-49.

Inoltre, la scelta di entrare nella Congregazione Cassinese potrebbe essere stata espressione non dell'intera comunità arpinate, bensì delle sole religiose sublacensi che erano giunte, proprio in quegli anni, a dirigere il monastero, dietro istanza del vescovo Girolamo Giovannelli.

Nel 1611, infatti, monsignor Giovannelli ritenne opportuno far venire dal monastero benedettino femminile di S. Giovanni Battista a Subiaco, con la licenza della Congregazione dei vescovi e regolari, due suore competenti, per rieducare all'osservanza della regola benedettina le consorelle di S. Andrea Apostolo<sup>48</sup>: suor Vigilanza Danieli e suor Giovanna Pellegrini raccolsero così l'invito del vescovo sorano, dichiarandosi disposte a dare ogni aiuto «per gloria e servitio de Dio», e nel gennaio del 1612 partirono alla volta del convento arpinate, dove furono nominate rispettivamente badessa e priora, e dove sarebbero rimaste, per lo spazio di tre anni, per riportare sulla retta via quelle “indisciplinate” religiose<sup>49</sup>.

Insomma, la richiesta di diventare membri della congregazione monastica sarebbe rientrata nel programma riformistico portato avanti dalle suore di Subiaco, congiuntamente con il vescovo Giovannelli; pertanto, non rispondente alle reali aspirazioni ed esigenze della comunità di Arpino, ma imposta – ancora una volta – dall'alto e perciò oggetto di contestazioni che, probabilmente, finirono per provocare il fallimento dell'iniziativa.

Al tempo stesso, però, il governo della Congregazione potrebbe non essere stato sufficientemente pervicace o potrebbe essere andato perdendo progressivamente smalto, a dimostrazione di come le tendenze di ciascuna comunità ad autogestirsi prevalessero sempre, anche sui propositi di collaborazione tra di esse.

---

<sup>48</sup> APSA, *Corrispondenza*, cc. sciolte, *Lettera del Vescovo di Sora al P. Abate per l'egresso delle 2 Monache di S. Giovanni al Monastero d'Arpino*, 22 novembre 1611: «Molto Reverendo Padre, la Sacra Congregazione si è contentata che venghino dui monache del monistero di Subiaco per governo di questo mio monistero di Arpino, come anco ne ha scritto a V. P. Io spero che forano opera accetta al Signore Dio». La lettera è la copia dell'originale conservata nell'archivio del monastero di S. Scolastica a Subiaco.

Il convento femminile di S. Giovanni Battista dipendeva appunto da quello maschile di S. Scolastica, nelle cui vicinanze sorgeva, e godeva della sua assistenza spirituale. Si vedano, in proposito, G. FABBRI, *I monasteri di Subiaco. Saggio storico*, Parma, Scuola Tipografica Benedettina, 1972; e G. P. CAROSI, *I monasteri di Subiaco. Notizie storiche*, Subiaco (Roma), Monastero S. Scolastica, 1987.

<sup>49</sup> APSA, *Corrispondenza*, cc. sciolte, Fedi di suor Vigilanza Danieli e di suor Giovanna Pellegrini, 29 gennaio 1612. Anche queste fedi sono le copie delle fedi originali, conservate presso l'archivio monastico di S. Scolastica a Subiaco. Le monache riferiscono di essere giunte ad Arpino dopo tre giorni di viaggio, durante il quale fecero una breve sosta nei monasteri di Anagni e Veroli, con la lettiga messa a loro disposizione dalla duchessa di Sora, Costanza Sforza.

D'altronde, sebbene i monasteri della Congregazione fossero «uniti come in un sol corpo»<sup>50</sup>, essi disponevano pur sempre di notevoli autonomie, che forse alla fine ebbero il sopravvento, a discapito dell'unità e della cooperazione. Senza contare che l'«indipendenza da altri impegni esterni» era ritenuta assolutamente necessaria per il mantenimento della vita regolare e ciò contribuì quasi certamente a mantenere separate tra loro le varie case: la stessa assistenza ai monasteri femminili, ad esempio, rappresentava per le comunità maschili una deroga alquanto rara, da concedere solo nei casi più gravi<sup>51</sup>.

In definitiva, l'effettiva vigilanza delle famiglie religiose femminili restava affidata ai vescovi; ma il principio dell'autonomia di ogni singola casa faceva sì che tale vigilanza non venisse facilmente tollerata dalle religiose, specialmente se osava varcare certi limiti.

La preferenza delle monache per i regolari, però, si manteneva salda; preferenza che, in qualche caso, poteva anche dipendere da ragioni più remote: tanto il monastero di S. Andrea Apostolo, quanto quello di S. Chiara, infatti, erano forse stati, in origine, dei monasteri misti o doppi, per cui la tendenza a prediligere dei religiosi, nel ruolo di propri custodi, era forse anche un retaggio di questa primitiva condizione.

Con il termine “monastero doppio” si definivano appunto due comunità, l'una femminile e l'altra maschile, che si stabilivano a vivere insieme in uno stesso luogo, in edifici rigorosamente separati anche se attigui, e condividevano la chiesa e il patrimonio formando giuridicamente una sola persona<sup>52</sup>. Il “monastero misto”, invece, differiva da quello doppio solamente in quanto uomini e donne si ritrovavano a vivere sotto lo stesso tetto<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> PENCO, *Storia del monachesimo*, p. 312.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 324.

<sup>52</sup> L'origine di questo tipo di aggregazioni in Occidente è generalmente attribuita ai monaci di Luxeuil, i quali, allo scopo di proteggere le religiose e aiutarle nella conduzione dell'istituto, nonché per fornire loro i servizi religiosi, pensarono, intorno al VII secolo, di aggregare un certo numero di monaci agli istituti femminili. Precedenti storici di simili istituzioni erano comunque reperibili in Oriente. Cfr. S. FONAY WEMPLE, *Le donne tra la fine del V e la fine del X secolo*, in *Storia delle donne in Occidente. Il medioevo*, a cura di C. Klapisch-Zuber, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 230-231. Sull'argomento, si vedano anche: S. HILPISCH – E. V. SEVERUS, *Monastero doppio*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VI, Roma, Paoline, 1980, col. 51-51; A. VALERIO, *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia delle Chiese*, Napoli, D'Auria, 1990, p. 68-72, in cui si parla della comunità mista del Goletto; e CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, p. 44-45.

<sup>53</sup> CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, p. 17.

Il XII e il XIII secolo hanno segnato l'apogeo di questo tipo di aggregazioni, tra cui potrebbe essere annoverato anche S. Andrea Apostolo, giacché mostra di possederne le caratteristiche: in documenti del Duecento, infatti, è attestato che le benedettine avessero in comune la chiesa e alcuni beni immobili con dei canonici regolari, cui dovevano rivolgersi per ottenerne il consenso a effettuare vendite o locazioni<sup>54</sup>; una condizione che fu mantenuta probabilmente fino alle soglie dell'età moderna, quando, forse anche a seguito dell'estinzione della comunità maschile, la chiesa monacale fu elevata a parrocchia e affidata a dei sacerdoti<sup>55</sup>.

S. Chiara, invece, come si evince ancora da fonti duecentesche, sorgeva a fianco della prepositura cassinese di S. Germano, officiata da monaci benedettini, il cui «Rettore aveva ingerenza sopra le Monache di detto Monistero»<sup>56</sup>. Alla scomparsa della comunità maschile, la giurisdizione del convento passò – come si è visto – ai canonici della cattedrale di S. Maria Assunta.

I frequenti conflitti, che si dipanarono per tutta l'età moderna e oltre, tra le benedettine e i sacerdoti della contigua parrocchia di S. Andrea Apostolo (prevalentemente intorno alla proprietà e all'utilizzo della chiesa), nonché le

---

<sup>54</sup> In un atto del 31 dicembre 1263 è appunto registrato il rinnovo del fitto di una casa con orto, nei pressi del convento stesso, a Marotta de Grimaldo di Arpino e ai suoi eredi, al prezzo di due *solidos scriatos* e con l'obbligo di offrire una pizza e 10 uova ogni anno a Pasqua e due giornate lavorative alla comunità religiosa; per il rinnovo, la badessa Odda dovette chiedere il consenso, oltre che al *consilium monialium*, anche ai chierici Filippo e Giovanni di Scania. Cfr. APMC, *Monastero di S. Andrea*, Perg. 8.

Che si trattasse di canonici regolari sembrerebbe più probabile, dal momento che, all'epoca, questi venivano solitamente preferiti al clero secolare, la preparazione del quale era invece ritenuta insufficiente. A questo proposito si vedano: MILIS, *Monaci e popolo nell'Europa medievale*, Torino, Einaudi, 2003, p. XII; e CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, p. 44. «I canonici regolari sono per loro natura chierici, che partecipano al sacerdozio di Cristo, salvatore del mondo; essi lo svolgono nella vita comune religiosa ossia nella “società della vita comune” (s. Agostino) per servire il popolo di Dio per la costruzione del corpo di Cristo che è la Chiesa»: C. EGGER, *Canonici regolari*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma, Paoline 1975, col. 46-63.

<sup>55</sup> Intorno alla prima metà del Quattrocento, il villaggio di Montenero sarebbe stato distrutto dal generale Riccio da Montechiaro. In quel drammatico frangente, i sacerdoti fuggiti dal villaggio sarebbero venuti a cercare asilo presso la chiesa annessa al convento benedettino e si sarebbero poi stabiliti definitivamente qui, rimpiazzando i canonici regolari che, intanto, erano forse andati incontro all'estinzione. Nel 1533, come indicherebbe l'iscrizione sull'architrave dell'ingresso alla chiesa (*Templum Divi Andreae MDXXXIII*), vi sarebbe stato adattato il portale dell'abbattuta pieve di Montenero; altri storici, invece, credono che la data sull'entrata indichi che la chiesa avrebbe iniziato a funzionare da quel momento in poi come parrocchia. Cfr. IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea*, p. 38-44.

<sup>56</sup> La notizia è riportata in D. ANTONELLI, *Abbazie, prepositure e priorati benedettini nella diocesi di Sora nel Medioevo (secc. VIII-XV)*, Sora (FR), Pasquarelli, 1986, p. 275. Cfr. inoltre ASDS, *Sora, Beneficio di S. Germano*, B. 40 (collocazione provvisoria), 1871-1873, in cui sono contenute notizie storiche relative alle origini della chiesa di S. Germano.

contrapposizioni sorte tra le cisterciensi di Sora e i canonici della cattedrale (di cui si avrà modo di parlare più avanti), dimostrano quasi certamente la riluttanza delle comunità femminili ad accettare le interferenze del clero secolare, nella gestione della vita conventuale, ma anche la loro incapacità nell'adeguarsi alle mutate condizioni, che avevano visto conferire, dopo Trento, un ruolo più forte ai preti e alle parrocchie, a discapito dei regolari<sup>57</sup>.

Comunque sia, l'adesione – il più delle volte – solamente formale a riforme imposte dall'alto, l'attaccamento alle proprie consuetudini e la salvaguardia della propria indipendenza costituirono, dalla fine del Cinquecento in poi, il segno distintivo dei monasteri, la cui fisionomia e le cui funzioni sembrano conservarsi inalterate per tutto questo lungo arco di tempo, tanto più in opposizione ai cambiamenti epocali che, tra Settecento e Ottocento, stavano interessando la società intera.

Ma quale ruolo rivestivano effettivamente i monasteri all'interno del territorio?

## I.2. *Funzioni simboliche e valenze pratiche*

Un episodio estremamente significativo del ruolo ricoperto dalle comunità religiose per la società circostante fu quello che interessò il monastero di S. Andrea Apostolo ad Arpino, sul limitare del XIX secolo: il convento fu a quell'epoca protagonista di alcuni eventi prodigiosi, che andarono a saldarsi ai fenomeni che, contemporaneamente, stavano interessando l'Italia centrale e che sembravano essere correlati alla calata di Napoleone e delle sue truppe.

Infatti, fin dall'inizio della Campagna d'Italia, si guardava con apprensione crescente all'appressarsi dell'esercito rivoluzionario. Le generalizzate e comprensibili paure del momento vennero però acuite da una leggenda, alimentata e diffusa dagli stessi rappresentanti del clero: una leggenda che narrava di innumerevoli crudeltà e depravazioni, perpetrate dalle milizie ai danni della popolazione inerme.

---

<sup>57</sup> Si attua in questo torno di tempo, come scrive Turchini, la «trasformazione da chierico in curato», alla quale consegue una «valorizzazione del ruolo dell'ufficio». Cfr. A. TURCHINI, *La nascita del sacerdozio come professione*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, a cura di P. Prodi, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 225-256.

Lo scopo era quello di frapporre tra i fedeli e i rivoluzionari francesi un muro di ostilità in cui all'avversione per l'empietà in campo religioso – cadeva su di loro la peggiore di tutte le accuse, quella di ateismo – si unisse una paura molto più terrena, determinata dall'immagine di belve assetate di sangue con cui gli autori e i predicatori più immaginifici li dipingevano. Tale propaganda si era dispiegata su vari fronti, vale a dire utilizzando diversi strumenti di comunicazione e canali di diffusione<sup>58</sup>.

La propaganda messa in atto dalla Chiesa era quindi «tesa a screditare i francesi e i loro simpatizzanti italiani per l'empietà in campo religioso» e, contemporaneamente, a «dimostrare al popolo che solo la fedeltà al pontefice e all'antico regime l'avrebbe messo al riparo dalla vera schiavitù, quella imposta dalle armi francesi»<sup>59</sup>.

Dinanzi all'avanzata delle truppe guidate dal giovane Bonaparte – che, si diceva, andassero rastrellando denaro ovunque, perseguendo la confisca dei beni ecclesiastici, la spoliazione dei luoghi sacri e la distruzione della vita monastica<sup>60</sup> – i timori e le preoccupazioni chiaramente aumentavano; ma, insieme a questi, si andava di pari passo risvegliando un sentimento religioso arcaico, speranzoso in un segno soprannaturale in grado di assicurare gli animi, come una promessa d'aiuto nel pericolo avvertito come oramai imminente<sup>61</sup>.

Ne scaturì una vera e propria “ondata di miracoli”: una fortunata definizione, coniata da Renzo De Felice, che rende molto bene la portata del fenomeno, propagatosi da Ancona e Roma alle altre città dello Stato pontificio, durante tutto il cosiddetto “triennio giacobino”<sup>62</sup>. O si potrebbe parlare, con Plongeron, di una «febbre del miracolo» che contagiò, in realtà, tutta l'Europa cattolica (con caratteri più spirituali e

---

<sup>58</sup> M. CATTANEO, *Gli occhi di Maria sulla rivoluzione. “Miracoli” a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, Roma, Istituto Nazionale di Studi Romani, 1995, p. 11.

<sup>59</sup> M. CATTANEO, *L'opposizione popolare al giacobinismo a Roma e nello Stato pontificio*, in *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, a cura di A. M. Rao, Roma, Carocci, 1999, p. 255-290.

<sup>60</sup> CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, p. 223.

<sup>61</sup> CATTANEO, *Gli occhi di Maria*, p. 42 e ss.

<sup>62</sup> R. DE FELICE, *Paura e religiosità popolare nello Stato della Chiesa alla fine del XVIII secolo*, in *Italia Giacobina*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1965, p. 289-316.



mistici in area germanica e con una più marcata carica politica nell'area latina), in risposta all'«empietà rivoluzionaria»<sup>63</sup>.

Dal fenomeno non restò esente neppure il Regno di Napoli, dove tuttavia è stata osservata una più longeva

presenza di una forte relazione dei singoli e dei gruppi con la sfera del sacro. Un nesso che non si esaurisce certamente nella tradizione devozionale e religiosa gestita attraverso il costante rapporto di dipendenza e di identificazione con la Chiesa storica. Esso infatti si estende agli ambiti del sentimento e del comportamento che sovrastano di gran lunga i limiti imposti dalle forme istituzionali della religione, per addentrarsi in un universo del trascendente nel quale hanno trovato spazio sopravvivenze di antiche tradizioni e devianze, in un coacervo di devozione e superstizione che ha costituito uno dei tratti distintivi della società meridionale<sup>64</sup>.

Come dire, la popolazione del regno mostrava di avere molta più familiarità con il trascendente e il miracoloso, legata com'era ai santuari, ai culti locali, ai santi protettori, a una ritualità più esteriore, talvolta intrisa di pratiche magiche<sup>65</sup>.

Si noti, però, che «quello che molti hanno considerato come manifestazioni di psicosi collettive, di credulità, di superstizione e di fanatismo, spesso altro non era che una delle tante forme in cui si esplicitava la religiosità popolare» e attraverso cui veniva esorcizzata la paura per una minaccia imminente, come – nel caso specifico – l'invasione francese<sup>66</sup>.

La «pioggia di eventi straordinari», che in quegli anni sommerse un'area tanto vasta, era costituita da una ricca tipologia di manifestazioni, che interessarono immagini e statue raffiguranti la Madonna, principalmente, ma anche altri santi: trasfigurazioni di volti, con affiorare di sorrisi o di altre espressioni rassicuranti, movimenti degli occhi, talvolta lacrimazioni e cambiamenti di colore, più raramente

---

<sup>63</sup> B. PLONGERON, *Da Napoleone a Metternich: una modernità in Stato di blocco*, in *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura. X. Le sfide della modernità (1750-1840)*, a cura dello stesso, Roma, Borla, 2004, p. 554-638.

<sup>64</sup> FIORELLI – BARLETTA, *Storia religiosa*, p. 9-10.

<sup>65</sup> J. D. DURAND, *La Chiesa alla ricerca dell'Italia perduta*, in *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura. XI. Liberalismo, industrializzazione, espansione europea (1830-1914)*, a cura di J. Gadille e J. M. Mayeur, Roma, Borla, 2003, p. 541-563.

<sup>66</sup> A. CESTARO, *Il Mezzogiorno fra l'età giacobina e il Decennio francese: aspetti e problemi*, in *Il Mezzogiorno e la Basilicata fra l'età giacobina e il Decennio francese*, a cura di A. Cestaro – A. Lerra, I, Venosa (PZ), Osanna, 1992, p. 19-39.

apparizioni o addirittura cataclismi, che in ogni caso furono interpretati unilateralmente dai fedeli – sia da chi vi aveva assistito, sia da chi ne aveva solo appreso notizia – come i segni della protezione esercitata su di loro dal divino<sup>67</sup>.

In Italia «emerge dunque una marionatura specifica, in cui la collettività delle testimonianze prevale sul protagonismo di singoli visionari» e in cui tutti, a prescindere dal ceto sociale o dal livello d'istruzione, rivelano di possedere un'assoluta fiducia nelle incursioni del soprannaturale nella realtà quotidiana<sup>68</sup>.

Le autorità ecclesiastiche si servirono di tali fenomeni, al fine di tranquillizzare e ricompattare la popolazione, che altrimenti avrebbe rischiato di disgregarsi con il precipitare degli eventi: infatti, «la strategia messa in atto dalla Chiesa mirò piuttosto a ridare, anche attraverso i miracoli, omogeneità alla società, a recuperare l'egemonia culturale su di essa rafforzandone il senso d'identità religiosa»<sup>69</sup>. La religione – come ha notato Marina Caffiero – subiva in tal modo una «politicizzazione in direzione controrivoluzionaria e restauratrice»<sup>70</sup>.

È stato osservato che i miracoli seguivano un andamento per cerchi concentrici, diramandosi da un centro propulsore all'altro: quindi, la fama dei prodigi avvenuti a Veroli e Bauco (l'attuale Boville Ernica)<sup>71</sup>, nello Stato pontificio, si diffuse certamente nelle città confinanti del Regno di Napoli e suscitò nuovi casi eccezionali. La propagazione dei fenomeni, però, non avveniva semplicemente per una sorta di “contagio”, ma anche perché – per dirla con le parole di Massimo Cattaneo – si era innescata «una sorta di gara per poter dire di essere la città preferita della Madonna»: dunque, il verificarsi del miracolo appagava – in un certo senso – l'invidia per le altre località circostanti, che avevano già goduto di tale “privilegio celeste”<sup>72</sup>.

A innescare queste originali forme della pietà popolare era tuttavia principalmente l'evolversi stesso della situazione: all'inizio del 1799 era stata proclamata la repubblica

---

<sup>67</sup> CATTANEO, *Gli occhi di Maria*, p. 67 e ss.

<sup>68</sup> M. CAFFIERO, *Dall'esplosione mistica all'apostolato sociale (1650-1850)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 327-373.

<sup>69</sup> CATTANEO, *Gli occhi di Maria*, p. 194.

<sup>70</sup> Cfr. CAFFIERO, *Dall'esplosione mistica all'apostolato*, p. 365 e ss.; e, della stessa autrice, *Religione e modernità in Italia (secoli XVII – XIX)*, Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2000, p. 175 e ss.

<sup>71</sup> Si veda, in proposito, M. STIRPE, *I “miracoli” del 1796 nella diocesi di Veroli*, in *Studi in onore di Filippo Caraffa*, Anagni (FR), Istituto di Storia e di Arte del Lazio meridionale, 1986, p. 401-434.

<sup>72</sup> CATTANEO, *Gli occhi di Maria*, p. 102.

napoletana ed entro breve i fedelissimi del papa e dei Borboni avevano organizzato la resistenza armata contro i francesi. In questo delicato frangente si concentrarono dunque diversi eventi prodigiosi, tra cui quello che vide appunto protagoniste la città di Arpino e una statua apotropaica, raffigurante la Madonna di Loreto, custodita dalla benedettine del monastero di S. Andrea Apostolo.

Il culto per la Vergine lauretana era molto sentito in queste zone: esso si era esteso oltre i confini delle Marche, dove era nato, dopo il XIV secolo, diffondendosi nel resto dell'Italia e dell'Europa, soprattutto grazie al sostegno del papato. Il santuario di Loreto era stato una delle più importanti mete di pellegrinaggio dell'età moderna, dal momento che costituiva, per la cristianità, un «lembo di Terra Santa in Italia»: secondo la leggenda, infatti, la casa di Nazareth, in cui Maria visse fino alla sua morte, era stata trasportata dagli angeli in questo luogo sicuro, sulle rive dell'Adriatico, dopo che la Palestina era caduta nelle mani degli infedeli<sup>73</sup>.

Tuttavia, si presume sia stato Ugo Boncompagni, duca di Sora e signore di Arpino dal 1637 al 1676, a contribuire alla diffusione del culto tra la popolazione del suo ducato, essendone egli un fervente seguace<sup>74</sup>. A sua volta, il duca potrebbe aver ereditato tale devozione dal suo omonimo avo, eletto papa nel 1572 con il nome di Gregorio XIII, che pure si era adoperato per promuovere la Santa Casa di Loreto nel mondo cristiano<sup>75</sup>: le inclinazioni della famiglia dominante avevano quindi finito per condizionare la religiosità dei sudditi.

Quando, nel 1656, scoppiò un'epidemia di peste a Napoli, una delle più vaste e virulente che la storia ricordi, Ugo Boncompagni decise di offrire in voto al santuario lauretano una lampada d'argento, provvista della quantità d'olio necessaria a tenerla continuamente accesa, se la Madre celeste avesse preservato le sue terre dal flagello.

---

<sup>73</sup> Cfr. L. SCARAFFIA, *Loreto. Un lembo di Terra Santa in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1998.

<sup>74</sup> L. SANTORO, *Origine del culto laureano nello Stato di Sora*, Sora (FR), So.Tim, 2003, p. 18.

Gregorio XIII acquistò il ducato di Sora nel 1579 dal duca Francesco Maria Della Rovere, per donarlo al figlio, Giacomo Boncompagni; quest'ultimo poi, nel 1583, acquistò dai duchi D'Avalos anche i feudi di Aquino e Arpino, che andarono così ad ampliare il possedimento ducale, mantenuto fino al 1796, quando venne acquisito dal Regno di Napoli e annesso alla provincia di Terra di Lavoro. Si vedano, in proposito: A. LAURI, *Per la storia delle famiglie romane: i principi Boncompagni-Ludovisi nel Ducato di Sora*, "Roma", 10, XII (1934), p. 453-462; S. PAGANO, *Fonti per la storia del ducato di Sora nell'archivio Boncompagni Ludovisi*, "Latium", 2 (1985), p. 188-197; e L. ALONZI, *Famiglia, patrimonio e finanze nobiliari. I Boncompagni (secoli XVI-XVIII)*, Manduria-Bari-Roma, Lacaita, 2003.

<sup>75</sup> Gregorio XIII aveva progettato, nel 1581, di erigere a Loreto un "Collegio Illirico" per i chierici del mondo slavo, con cui desiderava si mantenessero i contatti. Il progetto fu poi realizzato dai suoi successori. Cfr. SCARAFFIA, *Loreto*, p. 30-31.

Tutti i comuni del ducato parteciparono all'iniziativa, versando un contributo in denaro, mentre il duca si accollò i due terzi dell'intera spesa<sup>76</sup>.

Si racconta che la peste avesse provocato migliaia di vittime nel Regno di Napoli e anche nello Stato della Chiesa, ma non nel ducato di Sora, posto al confine tra i due<sup>77</sup>: difficile spiegare razionalmente come il dominio dei Boncompagni potesse essere rimasto immune dal contagio, se è vero che accadde ciò e non furono piuttosto alterati i dati circa la percentuale dei decessi; più verosimilmente, funzionarono delle misure cautelative adottate dalle autorità. Tuttavia, per la popolazione era semplicemente avvenuto un miracolo e il culto della Madonna di Loreto ne uscì enormemente rafforzato<sup>78</sup>.

Presumibilmente fu sempre in quegli anni, a cavallo tra Seicento e Settecento, che le benedettine di S. Andrea Apostolo meditarono di eleggere la Vergine lauretana quale loro protettrice: una delle monache, di probabile provenienza marchigiana, il cui nome – a seconda delle leggende – era Gertrude Mattia o Eleonora de Livio Portu Caprera Zappata, chiese al padre scultore di realizzare per lei una statua della Madonna con il bambino in braccio, simile a quella che si trovava al santuario di Loreto e che era opera – si diceva – dello stesso S. Luca<sup>79</sup>; secondo un'altra versione della leggenda, invece, fu il padre della monaca, reduce da un pellegrinaggio a Loreto,

---

<sup>76</sup> Il voto venne confermato tramite un giuramento pubblico, fatto nella chiesa di S. Michele Arcangelo ad Arpino, il 16 luglio 1656. Gli atti originali concernenti il giuramento, redatti dal notaio Giuseppe Antonio Pacifico di Arpino e un tempo conservati a Cassino, sono andati dispersi nel bombardamento del 1944. Sull'episodio, si vedano: E. SANGERMANO, *Della divozione di Arpino alla Vergine SS. Di Loreto Protettrice della Città*, Arpino (FR), Fraioli, 1902, p. 5-6; A. MAGLIARI, *La Madonna di Loreto protettrice di Arpino*, Isola del Liri (FR), Macioce & Pisani, 1927, p. 8-10; e V. PINELLI, *La festa della Madonna di Loreto*, "Quaderni di ricerche su Isola del Liri", 4 (1980), p. 3-14.

<sup>77</sup> F. TUZI, *Memorie storiche massimamente sacre della città di Sora*, Roma, Rossi, 1727, p. 241. Vi è anche un'iscrizione nella chiesa di S. Michele Arcangelo ad Arpino, in ricordo di questo prodigio: «Pestilentia saeva Regnum Neapolitanum anno MDCLVI depopulante senatus populusque Arpinatium Virginis Lauretanae ope invocata votum nuncupavit pro incolumitate civitatis et pestilentia repulsa sopes votum solvit».

A proposito di questa epidemia, si vedano: G. DI MARCO, *Terra di Lavoro nell'anno della peste*, Napoli, Arte Tipografica, 2002; e F. STRALLUZZO, *La peste del 1656 a Napoli*, Napoli, Il Fuidoro, 1957.

<sup>78</sup> Il voto fatto fu onorato l'8 settembre 1656, giorno in cui si celebra la festa della Natività di Maria, e il duca in persona portò la lampada a Loreto, accompagnato dal camerlengo di Arpino, Giuseppe Manente. Da allora in poi si sarebbe festeggiato in queste terre «il giorno dell'ammirabile traslazione di quella Santa Casa» e si sarebbero organizzati annuali pellegrinaggi al santuario lauretano. Cfr. MAGLIARI, *La Madonna di Loreto*, p. 10. Si sarebbe poi detto che nella moltitudine di pellegrini, giunti al santuario lauretano da ogni dove, quelli provenienti dal ducato sorano si distinguessero per essere tra i più pii, quale effetto della profonda riconoscenza che dovevano alla loro divina salvatrice. Cfr. G. SANTARELLI, *Tradizioni e leggende lauretane*, Loreto (AN), Congregazione universale della S. Casa, 1990, p. 59 e ss.

<sup>79</sup> IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine*, p. 56-57.

a riportare in dono alla figlia una statua della Vergine, che si era fatto fare lì appositamente per lei<sup>80</sup>. Questa statua – tuttora conservata nel monastero arpinate – è di dimensioni leggermente più piccole dell'originale, in legno scuro intagliato.

Fu quindi la presenza di questa suora a orientare le sue consorelle verso la devozione della Madonna di Loreto, ma la profonda impressione suscitata dal presunto miracolo della peste doveva aver funzionato da concausa, se non da causa primaria. Allo stesso modo, il successivo verificarsi di altri eventi straordinari in diversi centri del ducato, ivi compresa Arpino, finì molto probabilmente per contribuire al consolidarsi di questa devozione tra le benedettine<sup>81</sup>.

Questo susseguirsi di miracoli, tuttavia, fa pensare che si fosse innescata anche questa volta una sorta di competizione, per accaparrarsi il titolo di città prediletta di Maria. Si ha anzi l'impressione che il convento di S. Andrea Apostolo aspirasse a diventare il vero cuore di questo culto o che gli stessi arpinati ambissero a renderlo tale, facendone una sorta di santuario alternativo a Loreto, con una propria statua tutta da venerare: nei momenti di pericolo, infatti, gli abitanti di Arpino erano soliti domandare la statua in prestito alle suore e si racconta che l'esposizione del simulacro nella parrocchia di S. Michele Arcangelo, insieme alle novene intonate per la Madre celeste, avesse ogni volta scongiurato la minaccia incombente<sup>82</sup>.

Arpino si era così costruita, nel tempo, una vasta e invidiabile fenomenologia di interventi mariani, finalizzata a farne il centro per eccellenza di tale devozione. La statua delle benedettine, che aveva sempre funto da tramite dell'intervento divino, si era così ammantata di una potente sacralità e le monache, a loro volta, avevano assunto le sembianze di vestali, adibite alla sua custodia. In tal modo, il convento arpinate si avviò a divenire il santuario di un portentoso simulacro.

In sostanza, si direbbe che una certa strumentalizzazione dei fatti o una loro interpretazione in chiave miracolistica fu finalizzata a dimostrare la predilezione

---

<sup>80</sup> MAGLIARI, *La Madonna di Loreto*, p. 10-11.

<sup>81</sup> Per quanto riguarda questi miracoli, si vedano: TUZI, *Memorie storiche*, p. 271; L. IPPOLITI, *La Chiesa della Madonna di Loreto al Castello di Arpino. Tradizioni e memorie*, Roma, Tip. Operaia Romana, 1929; A. DI CIOCCIO, *Il santuario della Madonna di Loreto di Fontana Liri*, Veroli (FR), Abbazia di Casamari, 1967, p. 21 e ss.; G. PISTILLI, *Fontana Liri, due centri – una storia*, Sora (FR), Dioscuri, 1988, p. 321-326; A. SIMEONE, *L'iconografia della Madonna di Loreto tra XV e XVI secolo nel Lazio meridionale*, "Latium", 10 (1993), p. 309-324; SANTORO, *Origine del culto laureano*, p. 22 e ss.

<sup>82</sup> È quanto avvenne, ad esempio, in occasione del terremoto del 1727 e di un'epidemia di colera scoppiata nel 1764. Si veda, in proposito, AA. VV. *Il Monastero di S. Andrea. Arpino, storia, arte, spiritualità*, Cittadella di Padova, Artegrafica sociale, 1992, p. 11.

mariana per la cittadina e il suo monastero. È quanto presumibilmente avvenne anche nel 1799, quando sembrava imminente un attacco delle truppe francesi.

Il pericolo corso sarebbe stato cagionato dall'aver preso parte a un'insurrezione generale contro i dominatori stranieri, organizzata da tutte le popolazioni della provincia di Terra di Lavoro (l'attuale Caserta). In particolare il vescovo di Sora, Agostino Colaianni, appoggiò in tutti i modi le insorgenze antifrancesi nella propria diocesi, sostenendo finanche la nomina del brigante Gaetano Mammone a capo-insorgente<sup>83</sup>. Allo stesso modo, anche il vescovo di Aquino, Giuseppe Maria De Mellis, aveva lasciato il palazzo vescovile per rifugiarsi nel piccolo paese di Santopadre, da dove si ritiene tramasse contro gli invasori e intrattenesse una fitta corrispondenza con il noto brigante Michele Pezza, soprannominato Fra Diavolo<sup>84</sup>.

Nel Regno di Napoli, in effetti, forse più che altrove, proprio dalla fine del Settecento, i sovrani borbonici avevano fatto dei prelati uno strumento burocratico fondamentale ed efficiente, in considerazione della grande influenza che avevano sul popolo<sup>85</sup>. Inoltre, a partire dal 1791, la nomina di tutti i vescovi e arcivescovi del regno era stata avocata al re, rimanendo al papa solamente la consacrazione del prescelto

---

<sup>83</sup> A. LAURI, *Sora, Isola Liri e dintorni*, Sora (FR), D'Amico, 1914, p. 65. Mammone, però, si sarebbe abbandonato a crudeltà di ogni genere, adottando una feroce legge marziale; pertanto, monsignor Colaianni arrivò a sconfessarlo, scatenandone le ritorsioni: per salvarsi dai propositi di vendetta del capobanda, il prelado fu perciò costretto a fuggire da Sora.

Sulla vita di Gaetano Mammone, all'anagrafe Gaetano Coletta, si veda *ivi*, p. 63-72; e B. CROCE, *La fine di Mammone*, Napoli, Pierro, 1905.

A proposito delle insorgenze antifrancesi in queste zone, si vedano: M. MONNIER, *Notizie storiche documentate sul brigantaggio nelle provincie napoletane dai tempi di Fra Diavolo sino ai giorni nostri (1861)*, Napoli, Berisio, 1965; F. BARRA, *Cronache del brigantaggio meridionale 1806-1815*, Salerno-Catanzaro, Società editrice meridionale, 1981; J. A. DAVIS, *Rivolte popolari e controrivoluzionarie nel Mezzogiorno continentale*, in *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, a cura di A. M. Rao, Roma, Carocci, 1999, p. 349-368; M. COLAGIOVANNI, *Il triangolo della morte. Il brigantaggio di confine nel Lazio meridionale tra Sette e Ottocento*, Roma, Il Calamo, 2000; G. SEGARINI – M. P. CRITELLI, *Le patriotisme et le courage. La Repubblica napoletana del 1799 nei manoscritti del generale di brigata Antoine Girardon*, Napoli, Vivarium, 2000; e F. BARRA, *Il brigantaggio del Decennio francese (1806-1815). Studi e ricerche*, I, Salerno, Plectica, 2003.

<sup>84</sup> Cfr. P. CAYRO, *Storia Sacra e Profana di Aquino e sua Diocesi*, II, Napoli, Orsino, 1811, p. 270; e L. ALONZI, *Il vescovo-prefetto. La diocesi di Sora nel periodo napoleonico. 1796-1818*, Centro di Studi Sorani "Vincenzo Patriarca", Sora (FR), Printhouse, 1998, p. 144-145.

Sulla vita del brigante di Itri, si vedano: F. BARRA, *Michele Pezza detto Fra' Diavolo: vita, avventura e morte di un guerrigliero dell'800 e sue memorie inedite*, Cava de' Tirreni (SA), Avagliano, 2000; e P. PECCHIA, *Il Colonnello Michele Pezza (fra Diavolo): protagonista dell'Insorgenza in Ciociaria e Terra di Lavoro (1798-1806)*, Fondi (LT), Arti Grafiche Kolbe, 2005.

<sup>85</sup> ALONZI, *Il vescovo-prefetto*, p. 10-15. Si vedano, in proposito, anche le osservazioni contenute in G. ALIBERTI, *Potere e società locale nel Mezzogiorno dell'Ottocento*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

(che era naturalmente avvenuta secondo logiche politiche)<sup>86</sup>: così, Colaianni e De Mellis erano stati certamente scelti per la loro specchiata fedeltà alla dinastia borbonica, fedeltà di cui ora stavano dando prova<sup>87</sup>.

Malgrado alcuni vescovi simpatizzassero apertamente per la repubblica napoletana e scegliessero quindi di collaborare con il nuovo governo, altri – come appunto il vescovo sorano e quello aquinate – rimasero fedeli ai Borboni. Si può dire, quindi, con Antonio Cestaro, che nella Chiesa meridionale si fosse venuto a creare un autentico «scisma politico», che vide contrapposti due gruppi di ecclesiastici (gli uni, sostenitori della repubblica, contro gli altri, strenui difensori del trono e dell'altare), determinando una spaccatura profonda in seno alla società del tempo<sup>88</sup>.

Nello smarrimento generale, però, la posizione assunta dalle personalità più autorevoli finse da ago della bilancia: i vescovi in questione, con la loro coraggiosa resistenza all'autorità costituita, divennero più che mai dei punti di riferimento non solo religioso, ma anche civile, per la popolazione. Inoltre, come ha sottolineato Alonzi, risulta degno di nota il fatto che «l'unità territoriale alla quale gli insorgenti fecero riferimento – in mancanza di un quadro amministrativo stabile – fu la circoscrizione diocesana»<sup>89</sup>; fatto che mette in evidenza la funzione di spicco assunta dagli ordinari e che probabilmente contribuì a ricongiungere gli abitanti di questi territori intorno ai loro rispettivi pastori.

Per tentare di sedare la rivolta scoppiata in queste zone, nel marzo del 1799 una spedizione punitiva era partita da Roma. Per giorni si combatté nella zona compresa tra Castelliri e Veroli, ma i francesi erano per numero e abilità soverchianti gli insorti e, dopo aver messo a ferro e fuoco quelle zone, all'inizio di aprile giunsero a occupare Isola del Liri; da lì, il 17 dello stesso mese, mossero direttamente contro Arpino<sup>90</sup>.

Si dice che allora la statua della Madonna di Loreto fosse domandata nuovamente in prestito alle suore e posta fuori la porta della città, insieme alle immagini sacre di s.

---

<sup>86</sup> F. SCADUTO, *Stato e Chiesa nelle Due Sicilie. Dai Normanni ai nostri giorni (secc. XVI-XIX)*, Palermo, Amenta, 1887, p. 274.

<sup>87</sup> Ad Agostino Colaianni fu affidata la cura pastorale della diocesi di Sora nel 1797; mentre, nel 1798, Giuseppe Maria De Mellis fu deputato a reggere la circoscrizione episcopale di Aquino e Pontecorvo. Cfr. C. MARSELLA, *I vescovi di Sora*, Sora (FR), D'Amico, 1934, p. 210; R. RITZLER – P. SEFRIN, *Hierarchia catholica*. VI. 1730-1799, Padova, Messaggero, 1958, p. 94, 385; e ALONZI, *Il vescovo-prefetto*, p. 39.

<sup>88</sup> CESTARO, *Il Mezzogiorno fra l'età giacobina e il Decennio francese*, p. 25.

<sup>89</sup> ALONZI, *Il vescovo-prefetto*, p. 68.

<sup>90</sup> MAGLIARI, *La Madonna di Loreto*, p. 17 e ss.

Michele Arcangelo e s. Pietro Martire, santi abitualmente invocati dagli arpinati nei momenti di bisogno. La popolazione, chiusa dentro le mura, si preparava a fronteggiare l'attacco come meglio poteva.

Improvvisamente, però, i francesi, ormai giunti dinanzi alla città, invece di attaccare batterono in ritirata, spaventati – si racconta – dalla comparsa di un grandissimo esercito. Di questo fatto lasciò testimonianza scritta un converso certosino dell'abbazia di Trisulti, frate Giuseppe Di Palma, il quale lo aveva udito raccontare da due comandanti delle truppe francesi che, dopo il fallito tentativo di assalto ai danni di Arpino, si erano fermate nella certosa prima di fare ritorno a Roma:

Da lì a pochi giorni ripassò [...] la detta Armata di minor numero colli suddetti due Comandanti, li quali dissero non solo a me, ma anche alla presenza di altre persone che erano meco, le precise parole: Noi siamo giunti coll'Armata vicino alla città d'Arpino e propriamente nel sito denominato Campo Santo, o sia Cemeterio; mentre stavamo lì accampati, e s'era destinato di proseguire la marcia per detta città d'Arpino, in quello stesso punto vedessimo discendere dal monte dove ci si vede un casale grosso un esercito di uomini tutti vestiti di bianco nel numero di circa nove in dieci mila. In veder ciò, facessimo la ritirata e siamo tornati in dietro, come lei vede<sup>91</sup>.

La tradizione locale aggiunse poi alla leggenda un particolare: la Madonna stessa sarebbe apparsa, sotto le sembianze di una pastorella dalla carnagione scura, alle schiere nemiche, invitandole ad andarsene e indicando quella straordinaria milizia apparsa dal nulla che, altrimenti, non avrebbe lasciato loro alcuna via di scampo<sup>92</sup>. Così, come fu registrato in una cronaca cittadina dell'evento, redatta da un certo Nicola Addrizza, «quel giorno Arpino, per testimonianza stessa dei francesi, fu salvata dalla Madonna di Loreto e dalle anime del Purgatorio», ovvero la pastorella e i soldati vestiti di bianco<sup>93</sup>.

Non risulta che il prodigio in questione sia stato in seguito sottoposto a verifica, per ricevere l'approvazione pontificia, ma l'essersi salvati era per gli arpinati un dato di

---

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 22-23.

<sup>92</sup> Cfr. *ivi*, p. 11 e *Il Monastero di S. Andrea*, p. 11.

<sup>93</sup> SANGERMANO, *Della divozione di Arpino alla Vergine*, p. 18. Un'altra iscrizione, che si trova anch'essa nella chiesa di S. Michele Arcangelo, testimonia quanto avvenuto: «Virginis Lauretanae praesidio implorato anno MDCCIC Gallorum exercitum ab oppugnando Arpino absterruere conspectae militum copiae quas mirum in modum fictas et simulatas per praestigias ante oculos posuit Virgo Lauretana».



fatto più che sufficiente, per credere con fiducia a una concreta irruzione del divino nella loro vita quotidiana, allo scopo di soccorrerli in quel difficile frangente: tutti i cittadini, senza esclusioni di ceto e di livello culturale, sembravano convinti di essere stati protetti dalla Madonna, che aveva così risposto alle loro ardenti suppliche. «La voglia di “leggere” in senso rassicurante i miracoli era evidentemente troppo forte»<sup>94</sup>.

Certamente la Chiesa aveva maggiori interessi – e vantaggi – nell’avvalorare episodi che fossero semplici, palesi e, soprattutto, comprovabili, onde evitare le critiche degli scettici. Non a caso, si scelse di avallare quasi esclusivamente i fenomeni di roteazione degli occhi, che interessarono le immagini mariane (in quanto “simboli unificanti”), e si ricorse alla scientificità di un procedimento investigativo, volto a comprovare l’assoluta autenticità dell’evento soprannaturale verificatosi: «si trattava sia di una tattica difensiva, che teneva conto del mutamento dei tempi, sia forse di una concessione inconsapevole alla cultura laica»<sup>95</sup>.

Tuttavia, da questa «prudenza della Chiesa nell’acceptare il miracolo» derivava anche «un bisogno di supplire in altro modo a ciò che così si perdeva sul piano della rassicurazione e del sostegno psicologico»<sup>96</sup>, cui evidentemente, a livello periferico e popolare, si cercava di rispondere con una religiosità più visionaria e stupefacente. Eppure, lasciare che simili eventi non ottenessero un riconoscimento ufficiale, ma fossero comunque ritenuti autentici dai più, rientrava forse nella medesima strategia, volta a creare quanto più possibile unione tra i fedeli, pur tra le diverse forme che le devozioni assumevano a seconda dei luoghi.

Così, il 3 dicembre 1801, il Consiglio comunale proclamò la Madonna di Loreto patrona di Arpino, con la seguente motivazione:

Avendo questa città sperimentata della grande ed efficace protezione presso la Vergine SS. ma di Loreto in diversi rincontri ed angustie e trovandosi eletta in meno principale con li altri santi, così hanno stimato eleggere per principale protettrice detta Vergine SS. ma di Loreto, conforme unanimemente l’hanno eletta<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> CATTANEO, *Gli occhi di Maria*, p. 55.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>96</sup> FIORELLI – BARLETTA, *Storia religiosa*, p. 139.

<sup>97</sup> La delibera, contenuta nel “Libro dei consigli o parlamenti”, un tempo conservato presso l’archivio comunale di Arpino e poi andato disperso, si trova trascritta in MAGLIARI, *La Madonna di Loreto*, p. 30-31. Un’altra iscrizione nella chiesa di S. Michele Arcangelo resta a commemorazione dell’evento:

Il vescovo Agostino Colaianni ratificò la delibera il 2 gennaio 1802, stabilendo la celebrazione della festa il 10 dicembre di ogni anno (come già avveniva a Loreto), ma è pressoché sicuro che tale festa si onorasse già dalla seconda metà del Seicento, in seguito al primo miracolo operato nel ducato dalla Vergine<sup>98</sup>.

Nella proclamazione della patrona trovava espressione e compimento l'orgoglio della municipalità: se infatti Loreto era un "lembo di Terra Santa in Italia", Arpino sembrava voler diventare "un lembo di Loreto nel Lazio", una città cui Maria aveva accordato la sua speciale protezione, salvandola prima da altre calamità e ora da quella minaccia francese che non aveva risparmiato neppure la sua casa nelle Marche: nel 1797, infatti, Napoleone con il suo esercito aveva profanato il santuario lauretano e ne aveva trafugato le suppellettili; fatto che aveva suscitato una profonda impressione tra i fedeli e aveva costituito un duro colpo per l'economia di quel luogo di culto<sup>99</sup>. Due anni dopo, la medesima sorte sarebbe dovuta toccare ad Arpino che, invece, a differenza di Loreto e di tante altre città della penisola, scampò all'assalto.

Si ignorano i motivi – indubbiamente strategici – per i quali l'esercito transalpino avesse infine deciso di non attaccare questa cittadina; in ogni caso, si volle leggere il fatto in chiave miracolistica e farne il simbolo di un presupposto privilegio celeste: chiaramente, la città era fermamente intenzionata a dimostrare di poter vincere quella "gara", per poter affermare di essere la città preferita di Maria e, per giunta, la novella Loreto.

Se la sacralità del santuario di Loreto era stata violata e il simulacro della Madonna, ivi venerato, portato via come un trofeo, i suoi misteriosi poteri si erano nel frattempo come trasferiti nella statua custodita dalle benedettine di Arpino e si erano qui manifestati contro gli infedeli, per proteggere quei cittadini a lei così devoti; o almeno era questo che si voleva lasciare intendere. Ma al di là delle palesi ambizioni, è evidente che l'esaltazione dell'episodio svolgeva anche un'importante funzione catartica: quasi un rito collettivo, attraverso cui esorcizzare inquietudini e angosce e riuscire a fronteggiare non solamente un fatto in sé concreto, come l'avanzata di un

---

«Virginem Lauretanam ob magna officia conlata Arpinatum patronam anno MDCCCII populus una voce clamitavit decurionum ordo cunctis suffragiis decrevit Episcopus rite probavit et dixit».

<sup>98</sup> MAGLIARI, *La Madonna di Loreto*, p. 7. A Loreto, il 10 dicembre, si celebra l'anniversario della "venuta" della Santa Casa in Italia, festa istituita da papa Clemente VIII nel 1598. Si veda, in proposito, SCARAFFIA, *Loreto*, p. 30.

<sup>99</sup> SCARAFFIA, *Loreto*, p. 63.

esercito invasore, ma piuttosto gli ideali rivoluzionari di cui quell'esercito era portatore.

Come ha giustamente sottolineato Anna Maria Rao,

a unificare le insorgenze italiane appare soprattutto la paura, non tanto dei francesi né degli stranieri in quanto tali – anche se informazioni, voci e propaganda svolgono certamente un loro ruolo in tal senso – quanto soprattutto degli sconvolgimenti in corso nella grande crisi di fine secolo, della perdita dei riferimenti preesistenti, senza che si riesca a intravedere – o sperare – un mondo diverso<sup>100</sup>.

È dunque la secolarizzazione che avanza a intimorire, qui dove sembra sopravvivere più tenacemente una religiosità arcaica e semplice, come traspare dalle forme culturali in uso. È la secolarizzazione che avanza a mettere in allarme monasteri aggrappati alle proprie tradizioni e privilegi e che a questi ultimi si avvinghiano ancora più strettamente, tentando di resistere al cambiamento. È a questa secolarizzazione, portata come un vessillo dalle truppe d'oltralpe, che laici e comunità religiose si oppongono congiuntamente.

Ecco allora che la “resistenza” in convento si manifesta innanzi tutto nelle forme del prodigioso e del profetico, saldandosi alla pietà popolare e ancorandosi a un passato che si vuole a tutti i costi preservare da un presente e da un futuro per lo più oscuri. Inoltre, il monastero di S. Andrea Apostolo, attraverso il presunto prodigio operato per mezzo del simulacro mariano, riaffermava la propria funzione simbolica di custode e, al tempo stesso, di tramite del divino; nonché la sua valenza per la comunità civile e il ruolo spirituale importantissimo ricoperto dalle sue monache, in opposizione ai tempi nuovi, che andavano negando valore alla vita contemplativa.

In questo particolare caso, tuttavia, il convento arpinate aveva assunto – ed era fermamente intenzionato a mantenere – un ruolo pubblico ancora più importante: quello di santuario della loro celeste patrona; non semplice tramite, ma dimora stessa del divino.

Esemplificativo di tale ruolo è anche l'annuale celebrazione del 10 dicembre. Se però a Loreto i fedeli passano la notte tra il 9 e il 10 in preghiera, in simbolica attesa

---

<sup>100</sup> A. M. RAO, *Folle controrivoluzionarie. La questione delle insorgenze italiane*, in *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, a cura della stessa, Roma, Carocci, 1999, p. 9-36.

dell'arrivo della Vergine, e in altre zone dell'Italia centrale si fanno processioni notturne per commemorare l'evento soprannaturale (ossia l'avvento della casa di Nazareth, condotta dagli angeli)<sup>101</sup>, ad Arpino la processione si svolge alla luce del giorno, secondo caratteristiche peculiari: la statua delle benedettine viene trionfalmente trasportata – su trono processionale, raffigurante la Santa Casa sorretta dai cherubini<sup>102</sup> – dal monastero, passando attraverso la città, fino alla chiesa di S. Michele Arcangelo, dove rimane per un mese, quale fulcro delle celebrazioni natalizie; solo dopo l'epifania viene infine riportata a S. Andrea Apostolo in solenne processione.

Sembra che la durata dell'esposizione del simulacro a S. Michele Arcangelo sia stata a mano a mano prolungata, nel corso del tempo, da qualche giorno a un mese, per soddisfare le richieste della cittadinanza, mai abbastanza paga di poter venerare l'immagine sacra<sup>103</sup>.

Il tratto saliente della spiritualità ottocentesca – come evidenziato da Pietro Stella, ricorrendo alle parole di s. Alfonso Maria De' Liguori – sembra dunque essere il ricorso massiccio al «gran mezzo della preghiera», per ottenere la salvezza<sup>104</sup>: una pratica che, però, era nient'altro che una persistenza del passato e che, per meglio conseguire il proprio fine, aveva sempre coinvolto e ancora coinvolgeva anche e soprattutto i conventi di religiose.

Infatti,

i monasteri femminili sono strettamente legati alla struttura cittadina: essi sono investiti di una funzione di protezione verso la comunità, grazie alla funzione intercessoria della preghiera delle monache<sup>105</sup>.

L'orazione, l'ascesi, la mortificazione della carne, il distacco dai beni terreni, sono sicuramente pratiche che tendono al raggiungimento della perfezione spirituale. Al di là di questa finalità "individuale", però, esiste uno scopo "collettivo": la suora – non più

---

<sup>101</sup> SCARAFFIA, *Loreto*, p. 82.

<sup>102</sup> Il trono fu realizzato nel 1756, primo centenario del miracolo della peste, ed è opera dello scultore tirolese Michele Stolz. Cfr. SANGERMANO, *Della divozione di Arpino alla Vergine*, p. 6-7.

<sup>103</sup> MAGLIARI, *La Madonna di Loreto*, p. 32.

<sup>104</sup> P. STELLA, *Prassi religiosa, spiritualità e mistica nell'Ottocento*, in *Storia dell'Italia religiosa. III. L'età contemporanea*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory e A. Vauchez, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 115-142.

<sup>105</sup> L. FERRANTE – M. PALAZZI – G. POMATA, *Introduzione*, in *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazioni nella storia delle donne*, a cura degli stessi, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988, p. 27.

donna terrena ma vergine consacrata a Dio e potenziale santa – funge quasi da mediatrice con il divino e ne può ottenere il soccorso a favore della comunità tutta, sia religiosa sia civile, di cui fa parte.

Il ruolo pubblico che le religiose rivestono è dunque puramente simbolico, ma estremamente rilevante: le loro invocazioni possono ottenere la protezione e la salvezza per il proprio convento e la propria città, la loro condotta esemplare può essere altresì presa a modello dalle altre donne e ispirare comportamenti più virtuosi; in una parola, esse rappresentano un bene prezioso per la pace e l'ordine sociale.

La vita contemplativa, insomma, non è del tutto fine a sé stessa e non si esaurisce in sé stessa, ma investe del suo potenziale purificatorio e tutelare la cittadinanza intera; un potenziale che, il più delle volte, si esplica attraverso eventi prodigiosi, che puntellano la funzione e l'esistenza stessa dei monasteri. Il leggendario e il miracolistico sono quindi elementi persistenti e caratteristici, attraverso cui l'istituto religioso non solo consolida la propria fama e il proprio prestigio, bensì manifesta più chiaramente la propria mansione di detentore e intermediario del sacro presso la popolazione.

Apparentemente in contraddizione con questa potente funzione simbolica, i monasteri possedevano anche una valenza pratica, che potrebbe apparire riprovevole agli occhi di noi contemporanei: essi costituivano la risposta alla domanda posta dalle *élites* cittadine: che fare delle fanciulle escluse dal mercato matrimoniale? La loro collocazione in un istituto religioso appariva come la soluzione ideale, che consentiva di conservare inviolato l'onore tanto delle ragazze, quanto del loro parentado.

I monasteri costituivano insomma un ricovero dignitoso per quelle figlie che le strategie familiari, preoccupate di salvaguardare i propri patrimoni, preferivano non dover destinare a un dispendioso matrimonio<sup>106</sup>. All'origine stessa di alcune fondazioni poteva esservi adombrata tale finalità. Così, la notizia riportata in una visita pastorale del 1779 potrebbe essere attendibile o quanto meno verosimile: a proposito della genesi del convento di S. Andrea Apostolo, il vescovo Giuseppe Maria Sisto y Britto registrava che sarebbe nato come «Conservatorio di zitelle»<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> Cfr. Zarri, *Recinti*, p. 52 e ss.

<sup>107</sup> ASDS, *Visite pastorali*, B. 44, Atti della visita del vescovo Giuseppe Maria Sisto y Britto, marzo 1779: «Notizie certe in rapporto alla fondazione del suddetto monastero non vi sono per essere molto antico. Si tiene che prima sia stato fondato a Conservatorio di zitelle».

I conservatori erano propriamente degli istituti di beneficenza, destinati ad accogliere le donne impossibilitate da problemi economici a procurarsi una dote per il matrimonio o per il convento, nei quali la loro verginità potesse essere custodita e l'onore delle loro famiglie di conseguenza protetto. Simili istituti, nati prevalentemente all'inizio dell'età moderna, erano generalmente eretti e gestiti da privati o da confraternite, ma dietro di essi si poteva scorgere un'intera cittadinanza preoccupata di vigilare sulle fanciulle "in pericolo" di comprometersi<sup>108</sup>.

È molto probabile, però, che monsignor Sisto y Britto non usasse il termine conservatorio *strictu sensu* in quel contesto (essendo S. Andrea Apostolo di fondazione molto più antica dei conservatori cinquecenteschi), ma intendesse semplicemente delineare la funzione precipua dell'istituzione: quella di offrire un'alternativa e un riparo sicuro alle donne che non potevano sposarsi.

A conferma di questo impiego del monastero, si potrebbe anche prendere un'usanza, notata dal vescovo Tommaso Tagliatela in occasione della sua visita pastorale del 1766 e di cui volle lasciare notizia per la sua singolarità: sembra che nell'omonimo quartiere di Arpino, in cui si ergeva il convento di S. Andrea Apostolo, i matrimoni si celebrassero esclusivamente in sagrestia oppure a casa degli sposi, con l'autorizzazione della curia vescovile, mai nella chiesa parrocchiale annessa all'edificio claustrale, «per rispetto delle monache»<sup>109</sup>; un'usanza molto antica, introdotta verosimilmente per non turbare o semplicemente per non incuriosire coloro che avevano optato – o avevano dovuto optare – per una vita di castità e isolamento.

Anche per quanto concerne il convento di S. Chiara, Giovanni Battista Picichelli, autore settecentesco di una monumentale opera sul Regno di Napoli, descrivendo la città di Sora, riferiva che qui «al sesso donnesco si mantien chiuso un monistero»<sup>110</sup>,

---

<sup>108</sup> G. ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina*, in *Donne e Fede*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 193-196: «Destinati non soltanto a preservare la verginità delle fanciulle attraverso la sorveglianza affidata a personale femminile laico o affidato a quelle istituzioni religiose che non richiedono clausura, ma anche a fornire attraverso il lavoro una dote sufficiente per collocare le fanciulle in matrimonio o in convento, i conservatori possono considerarsi una delle espressioni tipiche della nuova politica assistenziale cittadina volta a limitare i disagi sociali connessi con il fenomeno della pauperizzazione e con il dilagare della mendicizia».

<sup>109</sup> ASDS, *Visite pastorali*, Vol. 31, Atti della visita del vescovo Tommaso Tagliatela, gennaio-febbraio 1766.

<sup>110</sup> G. B. PICICHELLI, *Il Regno di Napoli in prospettiva*, Napoli, 1783, ristampato in G. B. PICICHELLI, *Il Regno di Napoli in prospettiva*, I, Napoli, Arnaldo Forni, 1997, p. 122.

alludendo chiaramente al vantaggio di poter disporre di un simile ricovero per il sesso debole.

Al medesimo scopo sembrava essere nato anche il monastero di Gesù e Maria: infatti, in base alle disposizioni testamentarie del suo fondatore, Michele Grimaldi, con il denaro da lui lasciato si sarebbero dovute mantenere gratuitamente in convento «venti zitelle», lasciando pagare una dote per l'ammissione solamente alle postulanti di famiglie agiate; disposizioni che avrebbero agevolato le giovani di più umili natali e consentito loro di trovare una collocazione adeguata. Tuttavia, sembra che le volontà del Grimaldi non fossero poi state rispettate, dal momento che nel monastero si accolsero sempre «le sole benestanti»<sup>111</sup>.

I monasteri, quindi, erano e restavano – e ciò vale ancora per tutto l'Ottocento – «appannaggio delle nobili famiglie cittadine»<sup>112</sup> ed espediente attraverso il quale assicurare alle proprie figlie nubili una salda e sicura posizione sociale. Pur nella mancanza iniziale di vocazione, queste donne erano chiamate a consacrare se stesse a Dio e a diventare modelli esteriori di rettitudine per tutte le altre; impossibilitate a disporre liberamente della propria vita, si adeguavano a una scelta loro imposta e trovavano forse una realizzazione nell'assolvere all'autorevole funzione di intermediatrici del sacro, loro assegnata dalla pietà popolare.

Per secoli, dunque, le illustri casate del territorio hanno fornito reclute a questi conventi, legando sovente il proprio nome a una specifica comunità religiosa. All'origine di questi legami vi poteva essere, talvolta, un episodio particolare: gli Addrizza, ad esempio, originari del milanese, allacciarono rapporti con la comunità di S. Andrea Apostolo da quando Francesco e Antonio avevano costruito, all'inizio del XVII secolo, le mura di recinzione dell'edificio claustrale e una diga per la raccolta delle acque, ad uso del mulino di proprietà delle monache; opere così ben fatte da resistere a una tremenda alluvione che si abbatté sulla città proprio al termine dei lavori. Racconta lo storico locale Ippoliti, che le benedettine furono allora talmente grate ai due, per la buona riuscita di quelle costruzioni, da offrirsi di mantenere gratis nell'educandato una ragazza della loro famiglia<sup>113</sup>; e così sembra che, da allora in poi,

---

<sup>111</sup> ASDS, *Visite pastorali*, Reg. 49, Atti della visita del vescovo Agostino Colaianni, 1798-1801.

<sup>112</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 57

<sup>113</sup> IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea*, p. 106.

tra le professe di questo convento, non sia mai mancata una donna proveniente dalla casata degli Addrizza.

In ogni caso, come ha giustamente affermato Gabriella Zarri, «l'origine sociale delle monache, la loro appartenenza a nobili casate, costituisce un legame con la famiglia e con la città che non può essere spezzato»<sup>114</sup> e per il mantenimento del quale la clausura rappresenta un ostacolo che può facilmente essere aggirato.

Gli affari economici del monastero, ad esempio, venivano solitamente amministrati, nelle vesti di procuratori, dai membri delle stesse casate di provenienza delle monache. Pertanto, al vantaggio di offrire ricovero alle figlie escluse dal matrimonio, il convento assommava anche le rendite ricavate dalla diretta gestione del suo ricco patrimonio. D'altra parte, anche le regole prevedevano che vi fossero persone esterne adibite alla cura delle questioni economiche, così da lasciare più tempo libero alle religiose, per dedicarsi alle sole questioni spirituali<sup>115</sup>.

Il raggiungimento, da parte delle suore, delle più elevate cariche di governo, unito alla nomina a procuratori dei loro congiunti, permettevano inoltre di «stornare a favore della famiglia una consistente parte delle rendite ecclesiastiche», per non parlare del prestigio ricavato dall'occupare i più alti uffici monastici<sup>116</sup>: è evidente come tutto ciò compensasse, per queste donne, il fatto di aver dovuto lasciare il secolo e permettesse di mantenere saldi i rapporti col parentado, pur all'interno della clausura.

Ai familiari delle suore era altresì possibile entrare liberamente in convento, malgrado i vescovi avessero tentato di limitare gli accessi ai parlatori e di riservarli ai soli congiunti di primo e secondo grado; e, a loro vantaggio, le suore commettevano spesso anche spoliazioni di beni oppure confezionavano doni di vario tipo.

---

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>115</sup> Cfr. ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, *Regola del Padre San Benedetto compendiate per quella parte che spetta alle Monache del Venerabile Monastero della Città di Arpino secondo li particolari Statuti e Consuetudini*, 1774, p. 23: «Potendosi le cose temporali fuor del Monastero fare anche trattare dal Procuratore, Fattori, Parenti, e da altre Persone dabbene, ed esperte in tali affari più delle Monache, ed in tal guisa potrà la Celleraria con animo più quieto e tranquillo pensare all'anima propria».

<sup>116</sup> «Il conseguimento delle cariche maggiori è quasi sempre remunerativo per le famiglie d'origine delle *ufficiali*; e anche quando, per la povertà del monastero o per la temporaneità degli uffici, il conseguimento dell'abbaziato o del priorato non costituisca un investimento economico, esso rappresenta pur sempre uno *status* appetibile per motivi politici o di prestigio»: Zarri, *Recinti*, p. 59 e ss.



Le cappuccinelle del monastero di Gesù e Maria, ad esempio, erano talmente avvezze a prendere dai depositi monastici ogni sorta di generi commestibili, per donarli ai parenti o agli amici, al punto che – come raccontava lo stesso vescovo Sisto y Britto, negli atti di una sua visita – si era sparsa in tutta la diocesi la seguente voce: «chi fa una Monica in detto Monistero, assicura il mantenimento di sua Casa»<sup>117</sup>.

Per quanto le religiose agissero «coll'illusione di far tutto per carità, e per limosina», si temeva che la comunità, in tal modo, sarebbe corsa inesorabilmente verso la propria distruzione; come in effetti avvenne, ma più per una cattiva gestione delle proprie risorse che – o non soltanto – per le depredazioni incontrollate effettuate dalle suore a vantaggio dei propri consanguinei<sup>118</sup>.

La legislazione ecclesiastica, comunque, non poteva non intervenire a correggere questo stato di cose: infatti,

le indicazioni del Concilio di Trento che, almeno sulla carta auspicavano il recupero di modalità rigide per la clausura, costringevano i vescovi ad imporre ai conventi delle loro diocesi la chiusura definitiva di quei canali che continuavano a tenere in vita il rapporto profondo tra le monache e la vita dei gruppi sociali dai quali provenivano, per riconvertire l'orientamento delle professe ad una aspettativa di ascesi e di obbedienza<sup>119</sup>.

Ma quei canali, ancora nell'Ottocento, continuavano a restare aperti; anzi, sembravano essere divenuti sempre più parte integrante e strutturale dell'istituzione monastica stessa, almeno in questa diocesi di periferia.

### I.3. Una rottura periodizzante: età napoleonica e restaurazione

Le comunità claustrali si presentavano dunque, all'inizio del XIX secolo, ancora strettamente annodate al proprio passato e alle proprie tradizioni e piuttosto restie a

---

<sup>117</sup> ASDS, *Visite pastorali*, B. 44, Atti della visita del vescovo Giuseppe Maria Sisto y Britto, 13-15 marzo 1779.

<sup>118</sup> Cfr. *infra*, p. 34.

<sup>119</sup> FIORELLI – BARLETTA, *Storia religiosa*, p. 58.

cedere troppo terreno dinanzi all'opera di disciplinamento delle autorità ecclesiastiche, condotta nel corso dei secoli precedenti, peraltro con risultati alle volte molto scarsi.

Le soppressioni napoleoniche giunsero tuttavia a interrompere una continuità di vita che, fino ad allora, era stata serbata pressoché intatta e a provocare – come sostiene Miele – il «sovvertimento totale del vecchio mondo conventuale meridionale»<sup>120</sup>: nel 1806, Giuseppe Bonaparte veniva appunto nominato Re delle due Sicilie e, nel 1807, il nuovo re dichiarava soppressi tutti i monasteri del regno, assestando il colpo più duro mai dato alla vita religiosa durante tutta l'età moderna<sup>121</sup>.

È stato calcolato che i conventi chiusi furono circa 1500 su un totale di 2000, ma non esiste tuttora una cifra esatta. I motivi addotti per la chiusura erano meramente pratici: in primo luogo, eliminare le comunità religiose equivaleva a eliminare degli “elementi ostili” al regime; inoltre, gli edifici recuperati potevano essere impiegati per usi pubblici e, soprattutto, i beni sottratti avrebbero potuto fornire nuove risorse economiche allo Stato<sup>122</sup>.

Eppure, la soppressione napoleonica avrebbe risparmiato alcuni istituti, specialmente nei piccoli centri, nei quali le monache dirigevano educandati, svolgendo «una funzione sociale evidentemente insostituibile»<sup>123</sup>. Pertanto, S. Andrea Apostolo ad Arpino, S. Maria della Ripa a Pontecorvo e S. Chiara a Sora, in grazia dei loro pensionati, sarebbero sfuggiti all'ondata abolizionista di quegli anni.

In realtà, abbiamo la certezza che solo il convento di Sora fosse stato mantenuto, come si evince da un «Quadro dimostrativo de' Monisteri, e Luoghi pii non soppressi, che posseggono beni nel Regno Italico, nello Stato Romano, e ne' due Principati di Benevento, e Pontecorvo», redatto nel 1810 dall'intendente della provincia di Terra di Lavoro, il duca d'Alanno<sup>124</sup>.

Tuttavia, in una lettera del consigliere provinciale Angelo Incagnoli, nella quale si rimarcavano i meriti delle comunità di Sora e Arpino, si riportava la notizia che

---

<sup>120</sup> M. MIELE, *Soppressioni. 1806-8*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Roma, Paoline, 1988, col.1850-1854.

<sup>121</sup> CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, p. 224.

<sup>122</sup> M. MIELE, *Ricerche sulla soppressione dei religiosi nel regno di Napoli (1806-1815)*, “*Campania Sacra*”, 4 (1973), p. 1-144.

<sup>123</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 143.

<sup>124</sup> ASN, *Ministero degli Affari Esteri*, B. 5427, fasc. 1545.

entrambi i conventi sarebbero stati lasciati aperti dai francesi<sup>125</sup>. Presumibilmente, allora, il monastero delle benedettine di Arpino non figurava nell'elenco dell'intendente solo in quanto non possedeva beni nei territori designati; mentre è più probabile che il convento di Pontecorvo, anch'esso assente dall'anzidetto elenco, sia invece incorso nella soppressione, pur non essendo state trovate prove sicure al riguardo.

Il monastero di Gesù e Maria ad Arpino, al contrario, pur non possedendo un educandato, fu almeno momentaneamente serbato, presumibilmente perché non dotato di un capitale appetibile: come scriveva il duca d'Alanno, infatti, gli ordini religiosi mendicanti della provincia erano stati tenuti in vita e di essi non si rispondeva «poiché vivendo di limosina nulla hanno»<sup>126</sup>. Sappiamo, però, che le cappuccinelle possedevano delle proprietà ad Arpino, le quali erano forse state svendute, nel frattempo, per sanare i loro debiti.

Già da tempo, infatti, questo monastero «minacciava rovina» e alla fine del secolo precedente era stato perfino evacuato e sottoposto a ingenti lavori di restauro; ma i debiti contratti per la sua ristrutturazione non poterono essere del tutto soddisfatti e continuarono a gravare a lungo sulla comunità, che andò così incontro a un impoverimento progressivo e – a quanto pare – irreversibile<sup>127</sup>. Nella consapevolezza che la comunità religiosa avrebbe comunque finito con l'estinguersi, entro breve, il nuovo governo reputò probabilmente superfluo comminarne allora la soppressione.

Evidentemente, poi, mantenere aperti questi istituti claustrali non contraddiceva l'idea di religione socialmente utile, veicolata dalla politica napoleonica: infatti, come ha detto Naselli, «riguardo ai monasteri femminili, Napoleone è di parere che bisogna mantenerne alcuni sia per l'istruzione delle fanciulle, sia per offrire un opportuno ricovero alle vedove o alle donne separate dai mariti, come pure per cercare la redenzione delle ragazze perdute»<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> COPPOLA, *Nota storica*, p. 24.

<sup>126</sup> Cfr. ASN, *Ministero degli Affari Esteri*, B. 5427, fasc. 1545; e *ivi*, *Intendenza di Napoli. Primo versamento. Culto*, B. 770, fasc. 1296, *Per sapere se li Monasteri non soppressi posseggono beni nel Regno Italico, nello Stato Romano e ne due Principati di Benevento, e Pontecorvo*, gennaio 1810.

<sup>127</sup> ASN, *Segreteria di Stato dell'Ecclesiastico, Dispacci ed espedienti di consiglio*, fasc. 227, *Budget del Reale Monistero delle Cappuccinelle sotto il titolo di Gesù e Maria del Comune di Arpino*, 1745.

<sup>128</sup> C. A. NASELLI, *Soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Contributo alla storia religiose del primo Ottocento italiano. 1808-1814*, Roma, Pontificia Università gregoriana, 1986 (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, 52), p. 18.

In questa vasta zona, che all'epoca non poteva contare su altre infrastrutture, atte ad accogliere le anzidette "eccedenze" femminili, questi quattro monasteri rivestivano chiaramente un ruolo fondamentale, tale da poterne aver assicurato la conservazione: come infatti ha scritto Gian Michele Fusconi a proposito dell'educandato gestito dalle benedettine di Pontecorvo – ma il medesimo discorso è valido anche per gli educandati gestiti dalle benedettine di Arpino e dalle cisterciensi di Sora – esso rappresentò a lungo l'unica istituzione educativa femminile della città e dei dintorni<sup>129</sup>.

Senza contare che le donne rimaste sole e prive di mezzi venivano talvolta accolte nei conventi in qualità di oblate, ricevendo così ricovero e protezione in cambio dei servizi che potevano fornire alla comunità. Come Giovanna Mazzoli che, sola e a cinquant'anni suonati, nel 1842 fece domanda per essere ammessa a S. Andrea Apostolo come oblata<sup>130</sup>. E come Cecilia Macciocchi che, nel 1837, domandò il permesso di restare a dimorare nel convento di Sora «per tutto il tempo di Sua Vita» come convivente<sup>131</sup>: un compromesso che, molto probabilmente, toglieva la famiglia dall'imbarazzo di dover provvedere a una figlia sola e non più in età da marito e dava la possibilità alla ragazza di trovare una sistemazione sicura, ma senza gli obblighi e le limitazioni che la solenne professione avrebbe comportato.

Insomma, perfino questi istituti claustrali, apparentemente "oziosi", avevano una chiara utilità sociale, come si è già avuto modo di vedere. La soppressione delle case religiose, dunque, non è stata affatto «generalizzata», come si crederebbe, ma certamente molto frequente; alle comunità risparmiate, tuttavia, fu vietato di effettuare nuove professioni e vestizioni, condannandole comunque – di fatto – all'estinzione<sup>132</sup>.

Dinanzi alla durezza di queste leggi, i conventi opposero innanzitutto una "resistenza morale"<sup>133</sup>: non sono state reperite testimonianze – almeno per l'area presa

---

<sup>129</sup> G. M. FUSCONI, *Pontecorvo. Appunti e documentazione per una storia della città e della chiesa di Pontecorvo dalle origini alla fine del Medioevo*, Montecassino (FR), Pubblicazioni Cassinesi, 1998 (Studi e documenti sul Lazio meridionale, 7), p. 412.

<sup>130</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 3, Istanza di Giovanna Mazzoli al papa, 1842.

<sup>131</sup> ASMC, *Monache*, B. 5, fasc. 5, Ammissione di Cecilia Macciocchi in convento, 1837-38. Cfr. anche ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Novembre 1837, Sora, Cecilia Macciocchi.

<sup>132</sup> D. MENOZZI, *L'organizzazione della Chiesa italiana in età napoleonica*, in "Cristianesimo nella storia", 14, I (1993), p. 69-97.

<sup>133</sup> Cfr. NASELLI, *Soppressione napoleonica*.

in considerazione – di appoggi concreti, forniti dalle monache, alle bande armate o anche a singole personalità, impegnate nella lotta contro gli “empi stranieri”; quasi certamente, esse diedero un supporto meramente spirituale alle popolazioni, veicolando un messaggio di coesione e di fedeltà ai valori cristiani – come fecero le benedettine di Arpino, attraverso il presunto miracolo della Vergine lauretana – e di rifiuto per le idee rivoluzionarie; mentre, all’interno delle mura claustrali, esse cercarono di proseguire a menare la consueta vita monastica, contrapponendola – come avevano sempre fatto, del resto – a qualsivoglia cambiamento.

Come ha notato Carlo Fantappiè, «una maggiore coesione di gruppo e un maggior attaccamento alla vita conventuale si riscontrò nelle monache di clausura»; tali che, nonostante la chiusura del loro istituto, «alcune piccole schiere non vollero abbandonare il monastero e si accontentarono di vivere nelle foresterie o nelle case del demanio acquistate o prese in affitto per loro conto da parenti e benefattori»<sup>134</sup>.

Nei quattro monasteri delle diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo, non incorsi – forse con la sola eccezione di S. Maria della Ripa – nella soppressione, fu presumibilmente più semplice conservare stili di vita e consuetudini, nonostante le difficoltà del momento. Anzi, l’inevitabile allentamento dei controlli sulla disciplina interna, da parte delle autorità ecclesiastiche, a cagione dalla situazione, fornì l’occasione a queste religiose per mantenere, se non rafforzare, usi e costumi – come quello delle celle, ad esempio – che gli interventi dei superiori non erano riusciti, fino ad allora, a eliminare.

Così l’interregno napoleonico, con l’interruzione delle visite pastorali e perfino l’allontanamento dei vescovi filo-borbonici – come appunto Agostino Colaianni e Giuseppe Maria De Mellis – dalle loro sedi, troncò una lunga opera di disciplinamento che, in seguito, sarebbe stato più arduo riprendere.

Anche Cosimo Semeraro ha sostenuto che le comunità femminili risentirono meno di quelle maschili dei contraccolpi della politica napoleonica, grazie a maggiori capacità di resistenza e reazione<sup>135</sup>. È altrettanto vero, però, che i contraccolpi inferti alle comunità maschili furono, al confronto, più vigorosi: moltissimi i monasteri soppressi solamente in questa zona, come quello dei barnabiti ad Arpino, dei

---

<sup>134</sup> C. FANTAPPIÈ, *Il monachesimo moderno tra ragion di Chiesa e ragion di Stato. Il caso toscano. XVI-XIX sec.*, Firenze, Olshki, 1993, p. 301.

<sup>135</sup> Cfr. C. SEMERARO, *Restaurazione, Chiesa e società: la seconda ricupera e la rinascita degli ordini religiosi nello Stato Pontificio: Marche e Legazioni: 1815-1823*, Roma, Las, 1982.

passionisti a Sora o dei carmelitani a Isola del Liri, i cui beni furono in gran parte affittati o rivenduti<sup>136</sup>.

Inoltre, bisogna tenere conto del fatto che le religiose, una volta fuoriuscite dai loro monasteri, non avevano altre possibilità che trovare rifugio presso le proprie famiglie d'origine e proseguire le loro vite in uno statuto ambiguo e pericoloso per la loro rispettabilità, senza conoscere le alternative professionali, che invece i loro colleghi maschi avevano la facoltà di scegliere. Dunque, la preservazione della comunità monastica, di cui facevano parte, era per queste donne, il più delle volte, la loro stessa ragione di vita: perfino chi vi era entrata per costrizione poteva riguardare al convento come un luogo capace di offrire una sicurezza, una protezione e perfino una reputazione, che una vita vissuta nel secolo non avrebbe potuto garantire.

Tuttavia, le diminuite risorse economiche non rendevano certamente facile la sussistenza di una comunità monastica e moltiplicavano le defezioni: comprensibilmente, non tutte erano disposte a sopportare una vita di stenti e preferivano perciò lasciare il convento. Basti questo dato: da uno stato delle anime del 1810, risulta che a S. Andrea Apostolo vi fossero ancora venticinque suore; un numero tutto sommato piuttosto consistente, ma se si confronta con quanto registrato in un precedente stato delle anime del 1783 – quindi precedente allo scoppio della bufera rivoluzionaria – in cui la comunità monastica risultava composta di ben quarantasei membri, il tracollo risulta più che evidente<sup>137</sup>.

Altro dato interessante, però, è rappresentato dalla presenza – attestata ancora dallo stato delle anime del 1810 – di una giovane novizia originaria di Sora, una tale Restituta (al secolo Maria Luigia) Carnevale; segno che la comunità religiosa riusciva a eludere i controlli del governo e ad accogliere nuove postulanti, che potessero garantirne la futura sopravvivenza.

Se tuttavia le suore erano relativamente libere di gestire la propria vita monastica, altrettanto non può dirsi delle questioni finanziarie e burocratiche. Infatti, nel tentativo di controllare più accuratamente le entrate dei monasteri superstiti, un decreto di Gioacchino Murat del 1812 stabiliva quanto segue:

---

<sup>136</sup> Cfr. ASCS, *Fondo preunitario*, Serie XII, *Culto*, B. 621, *Enti religiosi soppressi*, 1810; e ASN, *Corporazioni religiose soppresse*, Sora, 1805-1807.

<sup>137</sup> Cfr. APSA, *Stati delle anime*, Reg. 1783, 1810.

In ogni comune vi sarà una commissione incaricata di dirigere l'Economia di tutti i monasteri di Religiose possidenti dello stesso Comune. Questa commissione sarà composta di un Ecclesiastico tra i più elevati in dignità, che ne sarà il Presidente, e di due principali proprietari, che saranno scelti in ogni anno dal nostro Ministro del Culto sulla presentazione del Ordinario quanto all'Ecclesiastico, dal intendere quanto a due proprietari. Le loro funzioni sono gratuite. Le commissioni sud. invigileranno principalmente alla retta amministrazione dei beni, e delle rendite di detti Monasteri, all'esercizio de' loro diritti ed azioni; ad assicurare le percezioni ed a regolare le spese in dettaglio. Ciascuna commissione tostoché sarà stabilita dirigerà al nostro Ministro del Culto per mezzo del Ordinario del luogo, uno stato generale de beni e delle rendite di ciascuna casa Religiosa con un progetto delle spese<sup>138</sup>.

Da queste disposizioni emerge come, da parte del governo francese, si prestasse maggiore attenzione agli aspetti economici; mentre, al di là di questi controlli di natura prettamente amministrativa, le comunità religiose sembravano svincolate da altre ingerenze, il che consentì loro di riuscire abbastanza facilmente a sopravvivere, salvaguardando le proprie autonomie e tradizioni.

Tutti i monasteri della diocesi, comunque, superarono pressoché indenni il decennio francese, ad eccezione del monastero di Gesù e Maria, le cui finanze apparivano talmente disastrose che, malgrado i tentativi dei superiori di risollevarle, un decreto del 21 ottobre 1813 ne ordinò la chiusura:

Il monastero delle Cappuccinelle di Arpino è soppresso. Le religiose che vi sono godranno una pensione eguale a quella delle religiose degli altri monasteri soppressi. È in loro arbitrio di stare nelle case dei loro congiunti; o di andare in altri monasteri a loro scelta<sup>139</sup>.

Benché nel 1810 si fosse decisa la chiusura di tutti i monasteri femminili, che non raggiungevano i dodici membri<sup>140</sup>, nel 1813 la comunità delle cappuccinelle ne contava, per l'appunto, ancora dodici, per cui non avrebbe potuto essere soppressa. È stato sostenuto che le suore furono «vittime dei notabili locali», i quali, rifiutandosi di

---

<sup>138</sup> ASDS, *Rapporti Stato/Chiesa*, B. 4 (collocazione provvisoria), Real Decreto, 30 Luglio 1812.

<sup>139</sup> ASN, *Segreteria di Stato dell'Ecclesiastico, Registri correnti*, Vol. 1404, c. 239-240, Real Decreto, 21 ottobre 1813.

<sup>140</sup> MIELE, *Ricerche sulla soppressione*, p. 72.

alloggiare nelle proprie case le truppe francesi, acquarterate ad Arpino, costrinsero quella comunità a cedere ai militari l'utilizzo del proprio istituto claustrale<sup>141</sup>.

Una volta sgombrato dalle truppe poi, l'edificio risultò ridotto in uno stato tale da essere oramai inutilizzabile, senza i debiti interventi di ristrutturazione; ma, non permettendo «i mezzi pecuniari» del monastero di affrontare una spesa simile, né di mantenere ancora con decoro le religiose rimaste, si decise di procedere alla chiusura del chiostro<sup>142</sup>.

Evidentemente, la cittadinanza arpinate aveva maggiori interessi a tutelare il monastero di S. Andrea Apostolo, cui riconosceva una funzione sociale e simbolica ancora importantissima e con cui aveva recentemente rinsaldato i legami, attraverso la statua apotropaica della loro celeste patrona, custodita dalle benedettine; mentre l'altro monastero cittadino, quello di Gesù e Maria, che negli ultimi anni era andato progressivamente svalutandosi in termini di prestigio e di ricchezza, fu in qualche modo abbandonato al proprio destino.

Lo sperpero delle risorse e la relativa indifferenza in cui fu lasciato, segnarono dunque la fine di questo cenobio. L'edificio sarebbe in seguito divenuto sede del Real Collegio Tulliano, la cui gestione venne poi affidata ai gesuiti<sup>143</sup>, riconvertendolo in tal modo a una funzione più utile per la cittadinanza.

Fu questo l'ultimo atto di un periodo travagliato: dopo la disfatta di Napoleone, il 17 giugno 1815 Ferdinando IV di Borbone faceva infatti ritorno nella città partenopea, accolto dal canto del *Te Deum*, eseguito nelle chiese di tutte le diocesi del Regno di Napoli<sup>144</sup>. La restaurazione, che seguì, promise di ristabilire l'antico regime,

---

<sup>141</sup> ALONZI, *Il vescovo-prefetto*, p. 188.

<sup>142</sup> ASN, *Segreteria dell'Ecclesiastico, Registri correnti*, Vol. 1403, c. 188-189, Lettera del ministro del culto al ministro delle finanze, 7 agosto 1813.

<sup>143</sup> Cfr. ASV, *Congregazione del Concilio, Relationes Dioecesium*, 67b, Aquino-Sora-Pontecorvo, Relazione del vescovo Giuseppe Montieri, 1842: «Regale Arpini Collegium vulgo Tullianum elegantissime forma ubi prius Sanctimoniales Cappuccinae degebant, Societati Iesu adjudicantur». Cfr. anche *Amministrazione generale della cassa di ammortizzazione e del demanio pubblico*, B. 937, *Locale delle Cappuccinelle di Arpino dato al Collegio Tulliano*.

Per la storia del Collegio, si vedano: D. COSSA, *Memoriale intorno all'origine e alla natura del Ginnasio Liceo Convitto Tulliano di Arpino, ed intorno ai rapporti col Governo e col Comune*, Arpino (FR), Fraioli, 1895; AA. VV. *Il "Tulliano" 1814-1989. Una presenza significativa*, Monte S. Giovanni Campano (FR), Canettieri, 1990; e *Il Tulliano. Storia di un istituto plurisecolare. 1820-2000*, a cura dell'Associazione "Ex Alunni ed Amici del Tulliano", Arpino (FR), Ponticelli, 2003.

<sup>144</sup> ASDS, *Rapporti Stato/Chiesa*, B. 8 (collocazione provvisoria), Ritorno del re, 1815.



cancellando i segni lasciati dalla rivoluzione; ma, benché la crisi fosse durata per lo spazio di pochi anni, il ritorno alla normalità fu più difficoltoso del previsto.

Il primo passo consistette nell'unificazione delle sedi episcopali, come era già stato ventilato da tempo: esisteva infatti un progetto borbonico di riduzione delle diocesi del regno, previsto fin dal 1741 nel "Trattato di accomodamento", dal momento che vi erano «parecchi piccolissimi Vescovati provveduti di sì scarse rendite, che i Vescovi non possono mantenersi colla decenza dovuta al grado loro»; vescovati che avrebbero assolutamente dovuto essere accorpati, per risolvere il problema. Così, dopo varie trattative, oltrepassata la battuta d'arresto segnata dalle coeve vicende belliche, si giunse infine all'accordo, stipulato il 16 febbraio 1818 a Terracina, tra il cavaliere Medici (rappresentante del re Federico I) e il cardinale Consalvi (rappresentante di Pio VII)<sup>145</sup>.

Le tre diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo furono dunque ufficialmente unificate il 27 giugno 1818 con la Bolla *De utiliore dominicae*<sup>146</sup>, sebbene la Bolla papale finisse con il sancire sulla carta un accorpamento che, in pratica, era stato realizzato già prima di quella data: infatti, dopo la morte del vescovo aquinate Giovanni Maria De Mellis, nel 1813, il vescovo sorano Agostino Colaianni fu designato vicario capitolare di Aquino e Pontecorvo, divenendo di fatto, seppure non ancora ufficialmente, «il primo vescovo ad esercitare insieme la sua giurisdizione sulle tre antiche diocesi»<sup>147</sup>.

Seguita a breve la morte di Colaianni, nel 1814, era stato il vicario capitolare Cassiodoro Margarita a reggere per ben quattro anni le tre circoscrizioni, sino alla loro unione formale e all'elezione del nuovo vescovo, nel 1819, nella persona di Andrea Lucibello<sup>148</sup>. Eppure, questi anni trascorsi sotto la medesima amministrazione non bastarono a generare uniformità né a cancellare secoli di rivalità tra le sedi vescovili: infatti, nel momento stesso in cui si decise l'aggregazione di Aquino e Pontecorvo alla più antica diocesi di Sora, gli aquinati non mancarono di avanzare proteste.

---

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 246 e ss. Cfr. inoltre F. BARRA, *Il problema della ristrutturazione delle circoscrizioni diocesane del regno di Napoli tra Decennio e Restaurazione*, in *Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele De Rosa*, a cura di A. Cestaro, Napoli, Ferraro, 1980, p. 537-573.

<sup>146</sup> *Bullarii romani continuatio*, VII, Prato, Aldina, 1852, p. 1771-1776: «Unio ecclesiarum Aquinatensis, et Pontis Curvi ecclesiae episcopali Soranae. Episcopalem vero ecclesiam Aquinatensem, aliamque jam eidem unitam episcopalem Pontis Curvi in ditione status Nostri ecclesiastici sitam, alteri episcopali ecclesiae Soranae aequae principaliter respective in perpetuum unimus».

<sup>147</sup> ALONZI, *Il vescovo-prefetto*, p. 202.

<sup>148</sup> MARSELLA, *I vescovi di Sora*, p. 221-222

Per quanto fosse stato concesso alle sedi episcopali più antiche o insigni, che avrebbero dovuto essere soppresse, di conservarsi come “concattedrali”, sorsero inevitabilmente rimostranze, tese a dimostrare il maggior prestigio o importanza storica dell’una rispetto all’altra. I canonici della cattedrale di Aquino, pertanto, scongiurarono incessantemente il papa «che questa antichissima Chiesa, e Diocesi sia annoverata tra le altre prescelte, e provviste del proprio Pastore, né permettere che sia destinata tra le oscure». Considerata

la sua Antichità, la dignità della Chiesa Cattedrale, che pareggia colle prime Chiese d’Italia, e riflettendo seriamente alla grande, grandissima estensione della sua Diocesi, senza di far motto de’ molti luoghi, che la compongono, grandi abbastanza, e numerosi, si spera di non dover soggiacere a veruna circoscrizione, che anzi, avvenendone nelle limitrofe Diocesi, che una di esse si debba aggregare alla Diocesi di Aquino, come l’accessorio al suo principale, come la parte al suo tutto<sup>149</sup>.

Nelle parole dei canonici prevaleva l’orgoglio di provenire da una sede vescovile illustre. Soggiacere ai sorani era evidentemente inaccettabile, per cui si tentò di dimostrare che la fondazione della chiesa aquinate fosse stata di molto anteriore a quella della chiesa di Sora, dal momento che la serie dei vescovi di Aquino iniziava nel 586 con un tale Costantino, mentre il primo vescovo sorano era stato un certo Tofane nel 787. Ma, per tutta risposta, i canonici della cattedrale di Sora denunciarono come assolutamente erronee simili notizie, asserendo che la loro chiesa fosse addirittura «di fondazione apostolica» e potesse vantare santi martiri come s. Giustiano e s. Restituta<sup>150</sup>.

In ogni caso, le proteste caddero nel vuoto e infine Aquino e Pontecorvo, pur mantenute come concattedrali, furono accorpate a Sora, di cui era stata avvalorata la maggiore antichità<sup>151</sup>. L’episodio, però, aveva marchiato la nascita della nuova diocesi

---

<sup>149</sup> ASV, *Archivio della Nunziatura apostolica di Napoli*, Scat. 4, *Notizie storiche della diocesi di Aquino, Suppliche per la conservazione della sede vescovile (1818)*.

<sup>150</sup> ASDS, *Unione delle diocesi di Sora-Aquino-Pontecorvo*, B. 11 (collocazione provvisoria), Lettera del capitolo della cattedrale di Sora al segretario della Congregazione concistoriale, duplicato del 1870.

<sup>151</sup> Il primo vescovo di Sora, di cui si abbia testimonianza, è s. Amasio, che resse la circoscrizione dal 337 al 355. Molto probabilmente, però, la diocesi ebbe altri vescovi prima del IV secolo, figurando già come una comunità cristiana definita nel II secolo. Cfr. MARSELLA, *I vescovi di Sora*, p. 1-48.

e lasciava già intuire tutte le difficoltà che si sarebbero frapposte, prima di giungere a un'unione che non fosse solamente formale ma effettiva.

Il novello vescovo, Andrea Lucibello, ebbe il suo bel da fare per ricomporre in unità il disperso gregge lui affidato, ma anche per ripristinare l'ordine, sconvolto dalla dominazione napoleonica e dai quattro anni di vacanza della sede vescovile, cui il vicario Cassiodoro Margarita non era riuscito a supplire adeguatamente con il suo governo.

La situazione si presentava drammatica, nelle parole dello storico locale Marsella:

I benefizi ecclesiastici venivano conferiti a soggetti immeritevoli sotto larvata simonia, le stesse sacre ordinazioni, all'insaputa del vescovo, venivano segretamente mercanteggiate dai suoi fidi cooperatori di governo, le chiese giacevano nell'abbandono più desolante, il clero, salvo poche lodevoli eccezioni, menava una vita secolaresca punto conforme al suo divino ministero. Regnava dunque il massimo disordine<sup>152</sup>.

Questa era la diocesi che monsignor Lucibello, a 65 anni suonati, si ritrovò a reggere. Egli fece comunque del suo meglio per risollevarne le sorti, per quanto il coacervo di interessi localistici, unito alle contrapposizioni che continuavano a dividere la popolazione, seppur riunita ormai in una sola diocesi, rappresentassero evidentemente degli ostacoli difficili da abbattere come da aggirare.

L'ultima visita pastorale era stata effettuata nel 1805 da monsignor Colaianni<sup>153</sup>, per cui il novello vescovo ripartì da lì, intraprendendo nel 1820 la sua prima visita<sup>154</sup>, per valutare l'entità dei danni provocati dagli ultimi anni di anarchia e tentare quindi di porvi rimedio. Sulla base delle situazioni più o meno gravi, che poté constatare, nel 1828 indisse un Sinodo diocesano, in occasione del quale furono emanate delle normative disciplinari, volte a risanare i costumi della popolazione tanto laica quanto ecclesiastica<sup>155</sup>.

Nel ripristinare i monasteri, sembrò conveniente, innanzi tutto, «salvare l'esistenza d'ogni Istituto», accordando comunque le preferenze verso quelle comunità che

---

<sup>152</sup> MARSELLA, *I vescovi di Sora*, p. 223.

<sup>153</sup> ASDS, *Visite pastorali*, B. 55, Atti della visita del vescovo Agostino Colaianni, settembre-ottobre 1805.

<sup>154</sup> *Ivi*, B. 57, Atti della visita del vescovo Andrea Lucibello, 1820-1823.

<sup>155</sup> Cfr. *ivi*, *Sinodi diocesani*, Vol. 3-4, Sinodo del vescovo Andrea Lucibello, 1828-1829.

avevano «dato prova di più specchiata osservanza»<sup>156</sup>. Il ristabilimento della regolare vita monastica non fu però semplice: i costumi, infatti, si erano pericolosamente rilassati e anche «là où la continuité s'est maintenue generalment il n'est plus très vivant, et parfois il n'est plus très fidèle a l'esprit authentique»<sup>157</sup>.

La parentesi napoleonica, insomma, si era risolta in un periodo di sostanziale anarchia che, se da una parte aveva danneggiato l'opera di disciplinamento condotta fino a quel momento dagli ordinari, troncadola di netto, al tempo stesso aveva favorito – in qualche modo – le monache che, vedendo allentati i controlli su di loro, poterono più facilmente continuare a praticare i propri immemorabili usi e costumi, tanto biasimati dai prelati, ma tenacemente conservati a dispetto degli interventi riformistici. In queste condizioni, riprendere un'attività disciplinare, che non era stata capace neppure in passato di sortire successi effettivi e duraturi, era evidentemente molto complicato.

La ripresa fu comunque dura anche per le cattive condizioni materiali in cui versavano i conventi. Il 27 dicembre 1815, fu pertanto emesso un «Regolamento Per la Amministrazione dei beni, e delle rendite dei Monisteri Claustrali di Donne», con cui si ordinava ai procuratori di ciascun convento di redigere annualmente uno «Stato generale dei beni e delle rendite», un «prospetto delle Spese da farsi nell'anno, seguente» e uno «Stato di censo» che, preventivamente esaminati e approvati dalla badessa insieme alle sue «Discrete», sarebbero dovuti essere presentati al vescovo. Sulla base di questi, si sarebbe così potuto provvedere «ai bisogni ordinarij e fissi del Monistero», mentre si sarebbe dovuto disporre di un «fondo di Spese imprevedute» per poter provvedere ai «bisogni eventuali e possibili». Inoltre, probabilmente memori di quanto accaduto al monastero di Gesù e Maria ad Arpino, si dispose che: «se il Monistero si trovasse gravato da debiti, esso Ordinario non permetterà, che si faccia cumulo d'interessi arretrati, ma come meglio potrà, disporrà che si estinguano i capitali»<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 158, *Monache. Restrizioni de Monasteri*, 1818.

<sup>157</sup> R. AUBERT, *La restauration monastique dans l'Europe occidentale du XIXe siècle*, "Revue benedictine", 83 (1973), p. 9-32.

<sup>158</sup> ASDS, *Rapporti Stato/Chiesa*, B. 5 (collocazione provvisoria), *Regolamento Per la Amministrazione dei beni, e delle rendite dei Monisteri Claustrali di Donne*, 27 dicembre 1815.

Nonostante gli sforzi tesi a sanare l'economia monastica e a ripristinare la disciplina, specie attraverso la ripresa delle visite e dei controlli vescovili, comunque – per dirla con Fantappiè – «l'organismo monastico usciva dal periodo rivoluzionario e napoleonico decurtato dei vasti patrimoni accumulati nei secoli, diviso al proprio interno dalle numerosissime defezioni e incerto sul proprio destino per la mancanza di membri e per la scarsità di mezzi»<sup>159</sup>.

L'incertezza finiva per radicare ancor più le comunità claustrali nel proprio passato remoto e per farle chiudere a riccio davanti all'avanzare della secolarizzazione, non certo interrotta dalla scomparsa di Napoleone dalle scene, bensì proseguita sino allo sfociare dei moti risorgimentali; non solo, ma i ripetuti tentativi di regolamentazione – cui i vescovi furono chiamati più assiduamente nel periodo della restaurazione – continuarono a essere vissuti come imposizioni intollerabili e come ispirati a principi estranei alla vita della comunità e perfino al suo spirito autentico.

La restaurazione aveva così fallito nella possibilità di superare il conflitto che, da Trento in poi, si era instaurato tra monache e autorità ecclesiastiche per la gestione della vita conventuale; per giunta, aveva finito per lasciare «due nodi irrisolti: quello dell'osservanza regolare e quello della vita comune come quintessenza dello stato religioso»<sup>160</sup>.

Come vedremo meglio più avanti, nei monasteri in questione, per tutto l'Ottocento, si continuerà ancora a non seguire esattamente le regole e a praticare vita particolare, così come le religiose erano state abituate a fare per secoli; né ci si mostrerà accondiscendenti con le normative vescovili, in quanto vissute dalle monache come turbative della quiete e della consuetudine conventuali.

Secondo Giancarlo Rocca, la restaurazione avrebbe dovuto percorrere una «linea obbligata», consistente nel: «da una parte, ridare legittimità alle fondazioni claustrali; dall'altra, tener conto dei nuovi orientamenti che rispondono ai tempi»<sup>161</sup>. La preoccupazione di ripristinare la disciplina prevalse invece su una più adeguata rivalutazione della vita contemplativa e si risolse, per giunta, in una riproposizione dei dettami tridentini, senza operare un rinnovamento più profondo del monachesimo femminile.

---

<sup>159</sup> FANTAPPIÈ, *Il monachesimo moderno*, p. 303.

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 335.

<sup>161</sup> ROCCA, *Le nuove fondazioni religiose femminili*, p.123.

Il mondo monastico dell'Ottocento, insomma, era in prevalenza «un mondo superstite» e «per giunta smarrito e incentro sul proprio avvenire», che si aggrappava al passato, in un disperato tentativo di «autoconservazione»<sup>162</sup>. Uno sguardo ravvicinato alla vita esteriore e – soprattutto – interiore di questi monasteri permetterà di rendersene meglio conto.

---

<sup>162</sup> PENCO, *Spiritualità monastica*, p.336-374.

## II

### Vivere in monastero nell'Ottocento

II.1. Salvaguardia dell'onore e conflitti di potere – II.2. “Un'affollata prigione con ampio giardino” – II.3. Tentativi di evasione

Prima di approfondire il discorso sull'opera di disciplinamento, ripresa durante la restaurazione nel tentativo di ristabilire l'ordine precedente alla cesura napoleonica, è bene soffermarsi a osservare più da vicino i monasteri femminili e cercare di capire come si svolgesse la vita quotidiana al loro interno e cosa effettivamente esigesse un intervento fattivo dei superiori.

Sempre in bilico tra la salvaguardia del proprio onore (capitale sociale di fondamentale importanza) e le lotte di potere con le autorità ecclesiastiche locali – come ci dimostra l'analisi di un caso particolare – gli istituti religiosi femminili si configuravano prevalentemente, ancora in pieno Ottocento, come ricettacoli di non maritate, con tutte le conseguenze che ne derivavano.

Prigioni cui doversi adattare o da cui provare a evadere, per coloro che vi erano state inviate contro la propria volontà, oppure luoghi di meditazione e asceti, per chi avesse scelto spontaneamente di consacrarsi a Dio; in ogni modo, luoghi privilegiati di un'élite tanto sociale che spirituale, ma non esente da una certa conflittualità intestina.

## II.1. Salvaguardia dell'onore e conflitti di potere

Un presunto episodio scandaloso, verificatosi nella prima metà del XIX secolo nel monastero di S. Chiara a Sora, ci offre uno spaccato della diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo e di uno dei suoi più illustri istituti claustrali in un travagliato momento storico; un episodio, benché circoscritto, comunque indicativo delle dinamiche sociali in cui le comunità religiose femminili erano iscritte.

A testimonianza del fatto sono rimaste solamente due denunce: l'una, datata 21 aprile 1836, diretta dalla badessa del monastero di S. Chiara, Maria Francesca Tronconi, all'abate di Montecassino, don Celestino Gonzaga da Napoli; l'altra, anonima, datata 26 aprile 1836, indirizzata al nunzio apostolico, monsignor Gabriele Ferretti<sup>1</sup>.

Le denunce sono molto pesanti: in esse si accusa il canonico Basilio Fortuna, membro del Capitolo della Cattedrale di S. Maria Assunta a Sora e confessore ordinario delle monache di S. Chiara, di aver abusato di tre religiose in confessionale e di averle messe incinte; una di loro, una tale Iacobelli, sembra essere già prossima al parto – come asserisce la badessa con comprensibile «orrore» – per cui bisogna assolutamente intervenire per porre «riparo ad un terribilissimo guaio e sconcerto grande accaduto in questo monastero»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 44, *Risultato falso un fatto scandaloso nel Monastero delle Benedettine di Sora*, 1836.

In realtà l'ordine di appartenenza della comunità religiosa di Sora risulta essere quello cistercense dal XVI secolo circa. Cfr. ASDS, *Libro Verde*, p. 35. Eppure la stessa badessa Tronconi, nella sua denuncia, specifica che l'ordine di appartenenza della sua comunità è quello benedettino, per cui si potrebbe ipotizzare che: a) la notizia riportata sul *Libro Verde* è errata e la comunità apparteneva in realtà all'ordine benedettino sin dal XVI secolo; b) la comunità è passata dall'ordine cistercense al benedettino in un'epoca successiva, ma non vi sono testimonianze al riguardo; c) dal momento che le cistercensi seguivano comunque la regola di s. Benedetto, vi era probabilmente da parte delle religiose stesse l'abitudine a definirsi anche come benedettine nel senso, appunto, di seguaci di s. Benedetto; e a conferma di quest'ultima ipotesi, si può riscontrare che anche in altri documenti le suore venivano denominate con molta ambivalenza cistercensi o benedettine.

<sup>2</sup> ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 44, *Risultato falso un fatto scandaloso nel Monastero delle Benedettine di Sora*, Denuncia della badessa Tronconi, 21 aprile 1836.

Di questa suora soltanto, prossima al parto, viene fornito semplicemente il cognome: «Iacobelli». Nel 1836, nel monastero di S. Chiara, risultavano esserci due religiose coriste con questo cognome: Maria Filomena Iacobelli e Maria Crocifissa Iacobelli, molto probabilmente imparentate tra loro e originarie di Casalvieri, un piccolo paese della diocesi. Cfr. ASMC, *Monache*, B.5, fasc. 1, *Elenco delle coriste*, 1836. La badessa Tronconi si riferisce evidentemente a una delle due nella sua denuncia. Non è stato purtroppo possibile identificare le altre religiose coinvolte.



Nonostante le indagini condotte, non sono stati reperiti verbali di interrogatori, referti medici, relazioni né lettere del nunzio o di altri delegati a indagare sul caso, insomma alcuno dei documenti che avrebbe dovuto normalmente produrre la macchina investigativa messa in moto dalle due denunce. Il caso fu semplicemente archiviato come «falso», ma non ci è dato sapere in quale maniera si giunse alla sentenza. È possibile che la documentazione sia stata distrutta una volta appurato che il misfatto non era realmente accaduto, conservando solamente le denunce scritte, come voleva la prassi; o, più probabilmente, si procedette a un semplice rapporto verbale sull'accaduto, da riportare alle autorità ecclesiastiche competenti.

Ma davvero non vi era stata alcuna *sollicitatio ad turpia* da parte del confessore? O non si trattò piuttosto di un tentativo di occultare un fatto scandaloso, che avrebbe screditato non solo il buon nome del monastero, ma anche quello delle autorità, tanto ecclesiastiche che civili, preposte a vegliare sulla salvaguardia di tale buon nome? E se davvero l'increscioso episodio in realtà non si era mai verificato, a che pro suscitare tanto clamore per nulla e rischiare in tal modo il pubblico ludibrio? Danneggiare la reputazione di un membro del Capitolo e, conseguentemente, anche quella di tutti i suoi confratelli, anche a rischio di veder compromessa persino la comunità di religiose, quali motivazioni, quali interessi poteva nascondere?

L'onore restava un valore fondamentale per la società ottocentesca e la sua difesa, specialmente nel caso delle donne, un dovere da cui non poter assolutamente prescindere, in quanto «veicolo dell'onore di famiglie, gruppi, istituzioni»<sup>3</sup>: una donna disonorata era motivo di discredito per i suoi congiunti e per tutti coloro cui veniva demandato il compito di “custodirla”, poiché era l'emblema imbarazzante del fallimento dei tutori della sua buona condotta e ne chiamava direttamente in causa le corresponsabilità.

«Mobili nel corpo e irrequiete nell'anima, le donne vanno dunque custodite». Nel corso dei secoli, e ancora nel XIX secolo, è questa la parola d'ordine: «custodia»; che

---

<sup>3</sup> GUIDI, *L'onore in pericolo*, p. 42. Tale concezione dell'onore metteva al primo posto l'integrità fisica della donna, per cui il controllo sociale esercitato sulle donne si esplicava prevalentemente come «controllo sul corpo»: ZARRI, *Recinti*, p. 22 e ss. Sul fondamentale valore che la purezza femminile rivestiva ancora agli occhi della società ottocentesca e l'assoluta necessità di salvaguardare questa virtù, si vedano anche: M. DE GIORGIO, *Il modello cattolico*, in *Storia delle donne. L'Ottocento*, a cura di G. Fraisse e M. Perrot, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 155-191; e A. GROPPI, *Una gestione collettiva di equilibri e materiali. La reclusione delle donne nella Roma dell'Ottocento*, in *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazioni nella storia delle donne*, a cura di L. Ferrante, M. Palazzi e G. Pomata, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988, p. 130-147

«sta ad indicare tutto ciò che può e deve essere fatto per educare le donne ai buoni costumi e per salvare la loro anima: reprimere, sorvegliare, rinchiudere, ma anche proteggere, preservare, curare». E sono le autorità maschili, tanto civili quanto ecclesiastiche, ad essere chiamate «a governare e a custodire le donne, le quali non devono far altro che favorire questa custodia praticando tutta la gamma delle virtù della sottomissione»<sup>4</sup>.

La tutela dell'onore femminile si realizza quindi «come controllo “dall’alto”, messo in atto da autorità statali e religiose volte a conformare i comportamenti morali e sociali della popolazione», ma anche come «controllo “dal basso” di gruppi familiari, sociali e comunitari, che cercano di regolare e definire, attraverso pratiche di autogestione o di cogestione, propri *standards* di comportamento fruttiferi rispetto a esigenze, o strategie, di esistenza o di sopravvivenza»<sup>5</sup>.

Se effettivamente nel monastero di S. Chiara si era verificato un abuso *in actu sacramentali* e tre monache erano rimaste gravide, l'onore di quelle religiose, della loro comunità monastica, delle rispettive famiglie d'origine e degli ecclesiastici loro superiori, era in pericolo di venire gravemente compromesso. E se, come affermava l'anonimo accusatore del confessore, lo scandalo si era ormai «reso quasi pubblico per questa Città»<sup>6</sup>, diventava allora indispensabile intervenire al più presto per porre un pronto rimedio o almeno per contenere e limitare il più possibile i danni<sup>7</sup>.

La Chiesa aveva elaborato nel corso dei secoli una vasta e dettagliata procedura da adottare nei casi di sollecitazione, procedura che aveva trovato una sistemazione definitiva proprio nel secolo precedente nella Costituzione *Sacramentum Poenitentiae* del 1 giugno 1741<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> C. CASAGRANDE, *La donna custodita*, in *Storia delle donne. Il Medioevo*, a cura di C. Klapisch-Zuber, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 88-128.

<sup>5</sup> GROPPI, *Una gestione collettiva*, p. 131.

<sup>6</sup> ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 44, *Risultato falso un fatto scandaloso nel Monastero delle Benedettine di Sora*, Denuncia anonima, 26 aprile 1836.

<sup>7</sup> «Quando l'onore delle casate e della città è già compromesso da uno scandalo pubblico», allora diventa indispensabile intervenire: ZARRI, *Recinti*, p. 73.

<sup>8</sup> P. PALAZZINI, *Sollecitazione*, in *Enciclopedia cattolica*, XI, Firenze, Sansoni, 1953, col. 940-943. A proposito della *sollicitatio*, si vedano anche PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 508-542; G. ROMEO, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenese del primo Seicento*, Napoli, Le Lettere, 1998 (Le Vie della Storia, 38), p. 163-197; e, dello stesso autore, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 74-82 e 98-99.

Questo crimine era divenuto formalmente di competenza dell'Inquisizione con un decreto del 10 luglio 1614, in seguito al preoccupante aumento dei casi<sup>9</sup>. Tuttavia, le difficoltà e i contrasti connessi alla trattazione di una questione tanto delicata e scottante, unitamente alla progressiva femminilizzazione delle pratiche religiose, resero estremamente più complicata l'opera repressiva del Sant'Ufficio; anzi, «i sacerdoti che volevano ottenere piaceri proibiti attraverso la confessione sembra che potessero continuare a farlo con una certa impunità»<sup>10</sup>. Nondimeno, particolarmente nel corso del XVIII e del XIX secolo, si cercò di intervenire con pugno di ferro contro i sollecitatori.

Secondo quanto stabilito da papa Benedetto XIV nella Costituzione *Sacramentum Poenitentiae*, le vittime di abusi in confessionale, come tutti coloro che fossero venuti a conoscenza del fatto, erano obbligati a denunciare il colpevole, vista la gravità del reato e il pericolo che potesse essere reiterato<sup>11</sup>. Vi era tuttavia una certa ripugnanza nello sporgere denunce di questo tipo, per il timore di incorrere nel discredito, per cui capitava sovente che le vittime non segnalassero affatto l'accaduto o si risolvessero a farlo solo dopo che era trascorso diverso tempo<sup>12</sup>.

Con la Costituzione si era tentato di inculcare in modo definitivo il dovere della denuncia, ma venivano comunque contemplate delle scusanti per non aver adempiuto a tale obbligo e ciò è indicativo di un atteggiamento comprensivo da parte delle autorità, verso donne che altrimenti avrebbero visto compromesso il loro onore, unico capitale sociale di cui potevano disporre<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, p. 616. A coronamento del decreto, nel 1622, la Costituzione *Universi dominici gregis* di Gregorio XV «obbligò gli inquisitori e i vescovi di tutto il mondo cattolico a punire i responsabili di adescamento in confessione in modo molto severo», nel tentativo di arginare le infauste e inattese conseguenze di una frequentazione sempre più assidua del confessionale da parte delle donne, all'indomani della Controriforma: G. ROMEO, *L'Inquisizione*, p. 74-75.

<sup>10</sup> DEL COL, *L'Inquisizione in Italia*, p. 617. Cfr. anche ROMEO, *L'Inquisizione*, p. 77.

<sup>11</sup> Dal momento in cui si viene a conoscenza di una *sollicitatio ad turpia* si ha un mese di tempo per denunciare il colpevole, altrimenti si incorre nella scomunica *nemini reservata*. La presentazione di una denuncia oltre gli anzidetti termini viene giustificata solo in motivati casi di impossibilità o di impedimento del denunciante. Cfr. PALAZZINI, *Sollecitazione*, col. 941.

<sup>12</sup> «Non erano poche le volte in cui il confessore sollecitante rimaneva impunito o più spesso non denunciato»: DEL COL, *L'Inquisizione in Italia*, p. 617. Prospero nota come il rifiuto da parte delle vittime a denunciare era spesso e volentieri tollerato dalle autorità, le quali riconoscevano le enormi difficoltà incontrate dalle donne nel dover rivelare abusi subiti, per il disonore che ne sarebbe derivato anzitutto per loro stesse: cfr. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 520 e ss.

<sup>13</sup> PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 527 e ss.

Anche nel caso in questione, probabilmente, la paura e la vergogna avevano spinto le tre monache a tacere; ma la gravidanza, rendendo infine visibile a tutti l'infamia che avevano creduto di poter celare, le costrinse invece a rivelare il misfatto alla loro superiora e a un'altra persona – verosimilmente un sacerdote – che non è stato possibile identificare, i quali da questo momento avevano l'obbligo di sporgere denuncia per loro conto. Il grave pericolo di infamia e il forte disagio delle vittime, nei confronti del personaggio di cui avevano subito gli abusi, avrebbe giustificato il ritardo con cui le lettere d'accusa erano state inoltrate.

Sebbene gli esposti siano stati fatti per lettera, cioè in forma semplice ossia extragiudiziale e perciò non «sufficiente per soddisfare all'obbligo della denuncia, né per procedere contro il presunto reo», in questi casi le autorità competenti erano comunque autorizzate a intraprendere delle indagini e la denuncia giudiziale poteva essere rinviata a un secondo momento, dopo che la veridicità delle accuse era stata appurata<sup>14</sup>.

Una volta avviata l'inchiesta, bisognava procedere in modo da tutelare le donne coinvolte e colpire i responsabili, ma allo stesso tempo si doveva evitare di «ledere l'immagine del clero» e di «incrinare la fiducia nella confessione»<sup>15</sup>, e questo in un momento storico in cui tale pratica sacramentale veniva da più parti messa in discussione, proprio per i “rischi” che comportavano i legami instaurati tra donne e sacerdoti in confessionale. Nei primi decenni dell'Ottocento si sviluppò, infatti, un ampio dibattito intorno alla valenza della confessione, per via della profonda influenza che il prete era in grado di esercitare sulla donna: secondo Jules Michelet, autore del testo *Le pretre, la femme et la famille* (pubblicato per la prima volta a Parigi nel 1845), il confessore ha la signoria sull'animo della donna, dopodiché non gli resta che il corpo; un potere tale da minacciare la vita familiare borghese e il rapporto tra moglie e marito<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> PALAZZINI, *Sollecitazione*, col. 942. La denuncia giudiziale deve essere fatta in forma scritta o a voce, al Sant'Ufficio o al vescovo o a un loro delegato, e deve indicare con precisione: generalità del denunciante e del denunciato, modalità, tempo e luogo del misfatto.

<sup>15</sup> PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 526.

<sup>16</sup> Cfr. E. SAURER, *Donne e preti. Colloqui in confessione agli inizi dell'Ottocento*, in *Ragnatele di rapporti*, p. 253-281. Su Michelet e le sue riflessioni sul rapporto tra confessori e donne, cfr. A. OLIVIERI, *L'atelier di Jules Michelet: storia, tempo e immaginazione. Un saggio di metodologia*, Milano, Unicopli, 2001. A proposito della «crise de la pratique de la confession» si veda anche P. BOUTRY, *Réflexions sur la confession au XIXe siècle: autour d'une lettre de soeur Marie-Zoé au curé d'Ars (1858)*, in *Pratiques de la*

Operare *sine strepito ac figura iudicii* poteva allora rivelarsi la strategia vincente: tutto – dall'interrogatorio dei denunciati e dell'accusato all'emanazione della sentenza e delle pene da comminarsi – avrebbe dovuto svolgersi nella segretezza più assoluta<sup>17</sup>.

Ipotizzando che il canonico Basilio Fortuna si fosse realmente macchiato di questo crimine, si provvide molto probabilmente a risolvere il caso entro il “foro interno”, ossia in ambito non contenzioso, bensì privato<sup>18</sup>, evitando un processo pubblico che altrimenti avrebbe suscitato eccessivo scalpore – tre suore incinte del loro confessore ordinario! – e si sarebbe infine rivelato lesivo dell'onore di quanti erano coinvolti nella faccenda. Dunque, le tre religiose furono plausibilmente fatte partorire in gran segreto, magari con la complicità di qualche medico o levatrice compiacente, e i loro figli – se nati vivi – forse affidati a qualche orfanotrofio, con tutta la discrezione che il caso esigeva<sup>19</sup>; mentre si presero i dovuti provvedimenti contro il canonico, comminandogli una punizione che non avesse pubblica risonanza, ma costituisse nondimeno un giusto ed efficace castigo.

Chi abusava del sacramento della penitenza poteva incorrere in un'ampia gamma di pene, comprendenti la sospensione dalle proprie funzioni, la privazione di tutti i benefici e dignità o, nei casi più gravi, la degradazione; ma se il reo ammetteva la

---

*Confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, a cura del Groupe de la Bressière, Parigi, Cerf, 1983, p. 225-238.

<sup>17</sup> Cfr. PALAZZINI, *Sollecitazione*, col. 942; e PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 538. Le regole imponevano il massimo di segretezza e di attenzione, poiché era in gioco l'onore delle famiglie e quello del clero, entrambi fortemente arroccati in difesa del loro prestigio e della loro reputazione.

<sup>18</sup> Il foro interno, altrimenti detto “della coscienza”, o “privato” o *forum Dei*, abbraccia le relazioni private del cristiano con Dio e a tali relazioni si riferisce essenzialmente la giurisdizione esercitata entro tale foro. Tra il XVIII e il XIX secolo si tende però a distinguere il foro interno in sacramentale o penitenziale ed extrasacramentale o della coscienza, intendendo con ciò la possibilità di esercitare la giurisdizione entro il sacramento della penitenza o anche al di fuori di esso. Il fine era in ogni caso quello di far affiorare “spontaneamente” l'ammissione di colpa e il pentimento nel presunto reo. Cfr. J. FERNÁNDEZ, *Foro interno e foro esterno*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, IV, Roma, Paoline, 1977, p. 146-155. Si veda in proposito anche PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 476-484.

<sup>19</sup> L'infanticidio o l'abbandono di figli illegittimi sembrano essere state praticate con una certa frequenza fin dall'antichità. Si veda in proposito J. BOSWELL, *L'abbandono dei bambini in Europa occidentale*, Milano, Rizzoli, 1991, che al presente costituisce ancora uno dei pochi studi complessivi sull'argomento.

Per quanto riguarda specificatamente la condizione degli orfani nella zona in questione, è possibile trovare qualche cenno in LABORATORIO DIDATTICO DELLA STORIA, *Forme assistenziali a Sora nei secc. XVIII-XX*, Sora (FR), Corsi, 2005, p. 79 e ss. In ogni caso, l'apertura di nuovi orfanotrofi nel corso del XIX secolo (tra cui quello diretto dalle suore Stimmatine a Sora nel 1858) potrebbe essere indicativa di un fenomeno sociale che non accennava a diminuire. Cfr. *supra*, p. 216-217.

propria colpa e mostrava sincero pentimento, veniva trattato con meno rigore e, una volta assolto dalle censure, poteva essere gradatamente riabilitato<sup>20</sup>. Se quindi don Basilio aveva confessato *coram Deo* quanto commesso e si era umiliato al cospetto delle autorità, poteva essere stato solo provvisoriamente sospeso e quindi riammesso alle sue funzioni dopo aver fatto ammenda. Del resto, risulta che egli abbia ricoperto la carica di canonico penitenziere del Capitolo della Cattedrale sino al 1848, ma non si è conservata alcuna documentazione attestante l'epoca della sua nomina<sup>21</sup>.

Inoltre, un'attenuante alla colpa del canonico, ragionevole motivo di una riduzione della pena, poteva provenire dal pregiudizio circa la "pericolosità" insita nel sesso femminile, da presunte provocazioni di cui avrebbe potuto essere stato vittima lo stesso sacerdote e che avrebbero comportato delle sanzioni anche per le tre monache "tentatrici"<sup>22</sup>.

In effetti, una delle probabili religiose violentate non figura tra le coriste riunitesi nel 1839 per l'elezione della nuova badessa, ma ricompare poi negli elenchi delle votanti per le successive elezioni<sup>23</sup>; né risultano domande di escaustazione da parte della suora in questione per quegli anni, ragion per cui doveva essere sempre rimasta nel monastero: è dunque possibile che questa religiosa, per aver "istigato" in qualche modo don Basilio, fosse stata temporaneamente sospesa o privata della voce attiva e passiva o rinchiusa in carcere, come prevedeva la regola nei casi di condotta immorale<sup>24</sup>. Ma che la sua assenza alle elezioni del 1839 fosse la conseguenza di una

---

<sup>20</sup> PALAZZINI, *Sollecitazione*, col. 941. Romeo registra un progressivo «ammorbidente delle pene» comminate ai sollecitatori a partire dal Seicento, a fronte di un ampliamento del numero di «delitti ritenuti meritevoli della pena capitale»: Cfr. ROMEO, *L'Inquisizione*, p. 81. La relativa "bonarietà" con cui venivano trattati i sacerdoti è probabilmente da ricollegare alla volontà di tenerne celati i misfatti e di non danneggiarne la pubblica fama.

<sup>21</sup> G. SQUILLA, *La Cattedrale di Sora dal 1100 al 1961*, Veroli (FR), Abbazia di Casamari, 1961, p. 118.

<sup>22</sup> Cfr. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 525

<sup>23</sup> Si tratta di suor Maria Crocifissa Iacobelli che, pur presente tra le coriste che all'inizio del 1836 elessero suor Maria Francesca Tronconi alla carica di badessa, non presenziò poi alle elezioni del 1839, in cui la Tronconi fu riconfermata per il triennio successivo di badessato. Cfr. ASMC, *Monache*, B.5, fasc. 1, Elenchi delle coriste, 1836, 1839.

<sup>24</sup> ASMC, *Statuti e regole*, Reg. 2, *Regola del Patriarca S. Benedetto compendiata secondo l'antica consuetudine del venerabile monastero di Santa Chiara della città di Sora per ordine dell'Illustrissimo e Reverendissimo Monsignor D. Agostino Colajanni Vescovo di Sora e alla S. Sede immediatamente soggetto, Prelato Domestico di S.S. Assistente al Soglio Pontificio, Abate della Reale Badia de SS. Sette Fratelli dello Stato di Atri, e Cavaliere Inclito del Real Ordine Costantiniano di S. Giorgio*, 1804, p. 61: «La misura della pena, ovvero della correzione corrisponda sempre al peso della colpa. Resterà per tanto al giudizio, ed all'arbitrio dell'Abbadessa di destinare il gastigo a quelle, che mancano. [...] le

sospensione o di problemi di salute o di altre cause del tutto estranee alla vicenda del 1836 non è purtroppo comprovabile.

In ogni modo, assumendo la tesi dell'autenticità del reato, risolvere in via del tutto riservata l'intera faccenda permetteva senz'altro di nascondere più agevolmente le malefatte dell'ecclesiastico, evitando così di offendere il pubblico pudore o di ledere l'onore delle istituzioni coinvolte. E una volta archiviato il caso come falso, in città e nei dintorni si sarebbe diffusa la confortante notizia che niente di grave era mai realmente accaduto, ma si era trattato nient'altro che di calunnie e si sarebbe così messo a tacere chi già gridava allo scandalo. Il massimo riserbo in cui avvolgere l'intera faccenda era dunque la *conditio sine qua non* l'ordine sociale avrebbe potuto essere mantenuto e l'increscioso episodio, potenziale fattore di disordine, opportunamente occultato.

Eppure era possibile riuscire a celare un fatto tanto grave, senza che nulla trapelasse? Possibile che le autorità ecclesiastiche preferissero semplicemente proteggere i colpevoli pur di non veder compromessa la reputazione del clero e alimentate le critiche contro la pratica della confessione? Ci si aspetterebbe l'imposizione di una pena esemplare, volta a dimostrare come la Chiesa fosse in grado di colpire un sacerdote che osava macchiarsi di tali crimini e come simili azioni vergognose non costituissero che una rara eccezione a una pratica sacramentale altrimenti ineccepibile. Ma la Chiesa di solito non amava la pubblicità e optava preferibilmente per una condotta estremamente più cauta e per l'occultamento di episodi potenzialmente pregiudizievoli della sua immagine<sup>25</sup>.

Fermo restando che la segretezza delle procedure doveva essere la regola, tuttavia la gravità della situazione esigeva effettivamente una prudenza tale da far sparire qualsiasi prova di quanto avvenuto nel monastero di S. Chiara? Tale da spingere a fare in modo che l'accaduto risultasse clamorosamente fasullo? Certo è possibile.

---

incorreggibili si tengano incarcerate [...] e le Converse incorreggibili se non hanno fatto professione siano cacciate via, né più si riaccettino, ma se sono professe, siano poste in carcere».

<sup>25</sup> Cfr. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 194 e ss.; e DEL COL, *L'Inquisizione in Italia*, p. 768: «D'altra parte il Sant'Ufficio non aveva bisogno di imporre in modo forte la visione cattolica del mondo, [...] perché nel contesto italiano non erano presenti importanti o temute minoranze ebraiche o musulmane, e i cardinali e gli inquisitori locali non avevano necessità di riaffermare il loro potere e prestigio». Anzi, il timore e l'ossequio nei confronti delle autorità ecclesiastiche erano sempre – nonostante tutto – molto forti.

Non sono rari i casi di occultamento di prove processuali – anche nella stessa diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo – finalizzate alla salvaguardia dell'onore di persone e istituzioni coinvolte in un episodio scabroso: nel 1740 ad esempio, nel monastero di S. Andrea Apostolo ad Arpino, un mastro d'atti della corte ducale di Sora fu accusato di aver intrattenuto una relazione con due religiose; per evitare che si creasse uno scandalo, il vicario foraneo pensò bene di omettere dal processo alcune testimonianze e sottoporle all'attenzione del solo vescovo, auspicando una risoluzione strettamente “privata” della questione «per il rispetto del Monastero»<sup>26</sup>.

Ma è altrettanto possibile che il caso sia stato archiviato come falso perché di fatto era tale. E se non vi era stata sollecitazione, le denunce potevano comunque essere autentiche, nel senso che potevano essere state fatte in assoluta buona fede, nella convinzione che l'abuso di cui si era venuti a conoscenza fosse stato realmente perpetrato: in tal caso le tre religiose, che si proclamavano vittime del loro confessore, potevano essere state spinte a incolpare ingiustamente il canonico per questioni di vendetta personale, ad esempio, o per svariate ragioni che è possibile solamente ipotizzare e che potevano essere rimaste del tutto estranee anche a chi aveva presentato gli atti d'accusa per conto delle tre. Le indagini, appurata l'innocenza del confessore, avrebbero infine portato a comminare delle sanzioni solo per quelle monache mendaci<sup>27</sup>.

Un caso analogo – ed emblematico – si era verificato non molti anni prima, ancora nel monastero di S. Andrea Apostolo ad Arpino: nel 1821 due religiose coriste e un'educanda avevano accusato il confessore ordinario di molestie, ma le accuse si erano poi rivelate infondate e le medesime tre avevano ritirato le denunce, asserendo d'essersi sbagliate e di aver semplicemente frainteso il sacerdote. Sembra che in realtà una delle coriste avesse architettato tutto con la complicità delle altre due, poiché voleva vendicarsi del confessore: costui infatti, nel 1820, aveva denunciato per abusi un prete, parente della suora, e infangato così il buon nome della sua famiglia; la religiosa corista perciò non desiderava altro che ripagarlo con la stessa moneta<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Cfr. ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 61, fasc. 4. Le testimonianze omesse dal processo in questo caso si sono fortunatamente conservate.

<sup>27</sup> L'eventuale sospensione ipotizzata per la suddetta monaca potrebbe essere riconducibile forse a questo caso e trattarsi dunque di una punizione inflittale per aver calunniato il sacerdote.

<sup>28</sup> Cfr. ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 61, fasc. 4. Un anno dopo, forse provata dal trattamento riservatole in conseguenza della sua macchinazione ai danni del confessore, la corista inoltrò una



Altrimenti, non solo il fatto in sé ma anche le stesse denunce dovevano essere false, intenzionalmente redatte dalla badessa e da un ignoto complice per calunniare Basilio Fortuna; e non solo: le accuse sembravano infatti voler coinvolgere in uno scandalo, più che il confessore, l'intero Capitolo della Cattedrale, andando ben oltre la sola imputazione di *sollicitatio ad turpia* per segnalare invece tutte le scellerataggini che avrebbe commesso quel collegio di canonici.

Dunque, il proposito dei denuncianti poteva ben essere quello di smascherare una reale condotta illecita dei sacerdoti (condotta fino ad allora facilmente mantenuta grazie a uno stato di omertà, ma ormai non più tollerata) oppure quello di lederne l'immagine pubblica, pur non essendovi a fronte alcuna azione empia, ma unicamente la ferma volontà della comunità di S. Chiara di danneggiarli, di ridimensionarne le facoltà e magari svincolarsi dal controllo che da anni esercitavano anche sul monastero, nelle vesti di officianti, confessori e procuratori.

Comunque, a prescindere dall'intenzionalità con cui furono scritte, le denunce finivano per portare a galla una situazione di forte conflittualità tra l'autorità esercitata dai canonici e le autonomie gestionali della comunità religiosa: in sostanza, sembrerebbe inequivocabile che le monache abbiano tentato di porre fine a un'ingerenza, quella dei preti, per loro ormai inaccettabile.

La stessa condotta del vescovo aveva probabilmente creato o quantomeno alimentato simili contrasti: da tempo, infatti, monsignor Andrea Lucibello era lontano dalla sede episcopale, essendosi ritirato ad Amalfi, sua terra d'origine, a motivo della sua malferma salute<sup>29</sup>. La sua prolungata assenza fu causa di torbidezze e disordini nella diocesi e di furenti reclami da parte della popolazione per l'«imbecillità» del proprio pastore<sup>30</sup>.

---

supplica al papa per essere trasferita in un monastero della vicina diocesi di Montecassino, «per quiete di sua coscienza, e per rinvenire la perduta tranquillità di spirito»: ASV, *Congregazione dei vescovi e regolari, Positiones monialium*, Novembre 1822, S. Germano, Placida Scafi.

<sup>29</sup> Nominato vescovo di Sora, Aquino e Pontecorvo nel marzo 1819, all'età di 66 anni, Andrea Lucibello non era certo sembrato fin dall'inizio la persona più adatta a riportare l'ordine nella diocesi, rimasta priva di guida per circa quattro anni dopo la morte del precedente vescovo, Agostino Colajanni. L'età avanzata, i problemi di salute, nonché le grandi difficoltà incontrate nella direzione del gregge affidato alle sue pastorali cure, lo spinsero infine ad abbandonare la sede vescovile. Cfr. C. MARSELLA, *I Vescovi di Sora*, p. 220-230.

<sup>30</sup> ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 44, *Reclami contro il Vescovo per la di lui continua assenza dalla Diocesi*, 1834-1836.

Uno storico locale descrive in questi termini il «pessimo stato» in cui versava la circoscrizione episcopale di Sora, Aquino e Pontecorvo nella prima metà del secolo:

il clero faceva il piacer suo; dei due vescovi precedenti, il Lucibello, colpito da apoplezia, aveva lasciato tutti in balia di se stessi, e il Mazzetti, sfiduciato dalla troppa ampiezza delle tre diocesi e della palese corruzione dei preti, aveva rinunciato al vescovato. Basta dire che il Nunzio Apostolico Ferretti, venuto a Sora nel 1836, descrisse con foschi colori a Gregorio XVI le cose ecclesiastiche sorane, dicendo pure che *ordinationes et beneficia pretio comparantur*<sup>31</sup>.

Dunque, per ordine del papa, il 2 marzo 1836 il nunzio apostolico Ferretti fu inviato dal vescovo inottemperante, per convincerlo a rinunciare al vescovato<sup>32</sup>. Alla presenza dello stesso canonico Basilio Fortuna – presenza, la sua, oltremodo significativa – e del canonico Francesco Maria Renzi, monsignor Lucibello fu così costretto a sottoscrivere un atto di rinuncia, che era stato rogato dal notaio Francesco Savona il 29 febbraio 1836<sup>33</sup>.

Si procedette poi immediatamente all'elezione del vicario capitolare nella persona del canonico Giuseppe Annoni, che avrebbe retto la diocesi fino alla scelta del nuovo vescovo<sup>34</sup>: costui, sosteneva l'anonimo autore di una delle due denunce, altri non era che «un pazzo, un ubriaco, creato apposta dal Capitolo per fargli prestare la sola

---

<sup>31</sup> LAURI, *Sora, Isola del Liri e dintorni*, p. 76. Giuseppe Mazzetti successe a Lucibello nell'agosto 1836, «ma gli mancava il necessario vigore indispensabile a fronteggiare i gravi disordini che travagliavano le diocesi, perciò scoraggiato, dopo aver soltanto rivolta un'epistola pastorale al clero ed al popolo, rinunciò all'ardua impresa rimettendo il mandato allo stesso Pontefice Gregorio XVI che lo aveva preconizzato vescovo»: MARSELLA, *I Vescovi*, p. 231.

<sup>32</sup> MARSELLA, *I Vescovi*, p. 229. Quasi certamente la visita del nunzio citata da Lauri fu effettuata nel mese di gennaio o di febbraio del 1836, per verificare lo stato in cui si trovava la diocesi e prendere poi i provvedimenti che seguirono (la forzata rinuncia di monsignor Lucibello al vescovato).

<sup>33</sup> ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 44, Rinuncia di Mons. Lucibello al Vescovato: «Considerando la sua grave età, di oltre ottant'anni, e gl'incomodi di salute, accui va' soggetto, tali da impedirgli l'esatta, e fedele cura laboriosissima delle tre Sedi Vescovili di Sora, Aquino e Pontecorvo, di cui è per la grazia di Dio, e della Santa Sede Apostolica legittimo Vescovo fin dall'Anno mille ottocento diecinnove, è venuto nella determinazione di rinunciare, come di fatti rinuncia nelle mani di Sua Santità il Sommo Pontefice Gregorio decimo sesto, felicemente Regnante, alla cura Spirituale, ed ai diritti temporali del Vescovato di Sora, Aquino e Pontecorvo, sin'ora da Lui legittimamente posseduto». La Santa Sede approvò l'atto di rinuncia con Breve pontificio del 16 marzo 1836. Andrea Lucibello sarebbe morto solo pochi mesi dopo, il 27 luglio. Cfr. MARSELLA, *I Vescovi*, pp. 229-230.

<sup>34</sup> MARSELLA, *I Vescovi*, p. 230.

firma»<sup>35</sup>; insomma un uomo di paglia dietro il quale i canonici di S. Maria Assunta si sarebbero nascosti per essere liberi di esercitare in maniera smodata il proprio potere. Sembra plausibile, anzi, che la stessa rinuncia al vescovato di monsignor Lucibello possa essere stata sapientemente manovrata da questi sacerdoti, allo scopo di poter infine spadroneggiare sulla città di Sora o addirittura sull'intera diocesi, grazie anche e soprattutto alla nomina a vicario di un loro uomo.

È a questo inaccettabile strapotere che le monache tentarono di sottrarsi, forse al punto da costruire uno scandalo, che avrebbe dovuto screditare il Capitolo *face au monde* e avrebbe svelato la terribile «Anarchia de Preti»<sup>36</sup> cui erano soggette.

La denuncia anonima – redatta probabilmente da una delle stesse religiose oppure da un loro congiunto, un ecclesiastico o un semplice concittadino affiliato alla loro causa – aveva dunque come obiettivo quello di mettere a conoscenza il nunzio apostolico del fatto che «gli Canonici della Cattedrale sono tanti despoti» e che «vendette private, abusi di potere, usurpazione di cariche, sollecitazioni in confessione, formano il loro governo»<sup>37</sup>, per ottenerne un intervento disciplinatore.

La scelta di presentare una denuncia in forma anonima poteva anche essere un sottile stratagemma, con cui far risaltare ulteriormente il clima di terrore in cui vivevano, ma poteva pure essere stata dettata da un'autentica paura di ritorsioni da parte dei canonici. In ogni caso, una sconcertante inabilità e una dura condizione di oppressione prorompono dalle parole dell'anonimo accusatore:

Ma che fare? Non farei altro, che attirarmi l'odio di costoro, e soffrire una persecuzione. Costui è uno del Capitolo per cui non vi caverei nulla. Se credessero alle censure non opererebbero in tal maniera. Il Vicario lo sa, e finge di non sapere<sup>38</sup>.

Sebbene il comportamento di questi ecclesiastici possa essere stato solo enfatizzato dalle parole dell'accusa e non essere in realtà tanto scellerato, è comunque chiaramente percepibile l'insofferenza delle religiose per questa autorità esterna.

---

<sup>35</sup> ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 44, *Risultato falso un fatto scandaloso nel Monastero delle Benedettine di Sora*, Denuncia anonima, 26 aprile 1836.

<sup>36</sup> *Ivi*, Denuncia della badessa Tronconi, 21 aprile 1836.

<sup>37</sup> *Ivi*, Denuncia anonima, 26 aprile 1836.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

Pertanto la badessa Tronconi, autrice della denuncia indirizzata all'abate di Montecassino, ribadiva di non poter tollerare di «stare soggetta più ai Preti» e domandava espressamente di potersi mettere sotto la «protezione» dell'Archicenobio cassinese<sup>39</sup>: una richiesta per nulla sorprendente ma motivabile con la consapevolezza di non potersi sottrarre a un'autorità maschile, in quanto donne<sup>40</sup>, e con l'aspettativa di trovare almeno nei monaci benedettini una guida più sicura e accondiscendente, trattandosi di una comunità cenobitica come la loro, seguace della medesima Regola<sup>41</sup>; oltre a ciò, ottenere sostegno e tutela dalla potente abbazia di Montecassino si sarebbe certamente rivelato molto vantaggioso per la comunità di S. Chiara e avrebbe potuto costituire un'ulteriore occasione per affrancarsi delle ingerenze del clero secolare.

Sporgere false denunce però voleva dire incorrere in pesanti sanzioni<sup>42</sup>. Tuttavia, se i denunciati mostravano di essere all'oscuro della falsità delle accuse, come pure delle censure, e la denuncia veniva presentata in forma semplice e non giudiziale, ciò poteva costituire una scusante a una condotta altrimenti deplorabile e severamente punita<sup>43</sup>.

Quindi, benché non si possa escludere del tutto l'eventualità che i denunciati abbiano agito in assoluta buona fede, nondimeno è ammissibile che si siano invece comportati in maniera estremamente calcolata: cioè ben sapendo che, imputando il reato per mezzo di una semplice lettera e simulando in modo credibile un atteggiamento ingenuo e spaurito, non sarebbero stati quasi certamente puniti o al

---

<sup>39</sup> ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 44, *Risultato falso un fatto scandaloso nel Monastero delle Benedettine di Sora*, Denuncia della badessa Tronconi, 21 aprile 1836.

<sup>40</sup> Come ha sottolineato Zarri, è la «condizione sponsale» che caratterizza la donna: siano esse «spose di Cristo o spose degli uomini», in ogni caso tale condizione sta a significare «la soggezione della donna all'uomo». Tale condizione di vita è propria di «una società in cui permane prioritaria la volontà della disciplina sociale e incontrastato il potere delle chiese e delle credenze religiose»: ZARRI, *Recinti*, p. 29-30. Si vedano in proposito anche M. E. WIESNER, *Le donne nell'Europa moderna 1500-1750*, Torino, Einaudi, 2003; e VALERIO, *Cristianesimo al femminile*.

<sup>41</sup> Non a caso la badessa scriveva fiduciosa all'abate di Montecassino: «siamo Benedettine anche noi»: ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 44, *Risultato falso un fatto scandaloso nel Monastero delle Benedettine di Sora*, Denuncia della badessa Tronconi, 21 aprile 1836.

Del resto, «ribellioni al vescovo, brevi papali disattesi, ricorsi ai superiori generali e ai protettori degli ordini religiosi costellano la storia delle riforme dei monasteri femminili» e sono normalmente i mezzi a cui le religiose ricorrono quando non vogliono sottostare a un'autorità sgradita. Cfr. ZARRI, *Recinti*, p. 74. Insomma le suore, pur accettando la visione androcentrica dominante, dimostrano di sapersi avvalere di quella stessa visione per sfruttarla a proprio vantaggio, cogliendo gli spazi d'azione lasciati loro.

<sup>42</sup> «La denuncia di s. contro i sacerdoti innocenti acquista una speciale malvagità che giustamente la Chiesa punisce con gravissima pena», *specialissimi modo riservata*: PALAZZINI, *Sollecitazione*, col. 942

<sup>43</sup> «Concordemente si ritiene che l'ignoranza, purché non affettata, supina o crassa, scusi dall'incorrere nelle censure»: PALAZZINI, *Sollecitazione*, col. 942

limite sarebbero andati incontro a più blandi castighi, nel momento in cui si fosse assodato che le loro accuse erano infondate<sup>44</sup>. La determinazione a liberarsi del giogo imposto dal Capitolo poteva aver spinto a concepire il complotto, scegliendo con lucidità di correre i rischi che avrebbe comportato metterlo in pratica.

Insomma, il caso di sollecitazione potrebbe anche essere stato montato ad arte dalle stesse monache, presumibilmente con l'ausilio di qualche ecclesiastico, parente o concittadino altrettanto stanco di sottostare alla “tirannia” di quei preti<sup>45</sup>: una sapiente trama ordita al solo scopo di portare all'attenzione dei vertici ecclesiastici le sopraffazioni e gli abusi, veri o presunti, di cui si erano macchiati i canonici di S. Maria Assunta e di ottenere in questo modo un intervento censorio dall'alto e un conseguente affrancamento da un'autorità avvertita come molesta.

In mancanza di fonti, è difficile stabilire anche con approssimazione quanto avvenne nel 1836 nel monastero di S. Chiara a Sora: che si sia realmente verificato un abuso del sacramento della confessione (opportunamente occultato dalle autorità per tutelare l'onore delle parti sociali coinvolte nella faccenda) oppure che si sia trattato di una messa in scena (opera di sole alcune monache risentite con il confessore per ragioni personali o di un'intera comunità insofferente dell'autorità esercitata dal Capitolo della Cattedrale), tutte le ipotesi possono essere egualmente valide.

Quel che invece sembra emergere con sufficiente chiarezza, al di là di ogni congettura, è una situazione di estremo abbandono e degrado della diocesi, in cui la mancanza di una guida ferma aveva consentito al clero locale di accaparrarsi una consistente fetta di potere e ai monasteri di mantenere o addirittura di accrescere le proprie autonomie: la disciplina di una comunità religiosa, infatti, come di un intero corpo di fedeli, «è garantita, e condizionata, dal diverso grado di autorità, potere giurisdizionale, attenzione alla cura d'anime dei vescovi che si succedono nelle varie diocesi»<sup>46</sup>; mentre la prolungata vacanza della sede episcopale di Sora, Aquino e

---

<sup>44</sup> PALAZZINI, *Sollecitazione*, col. 943. Per essere assolti dalle censure, era necessario ritrattare formalmente le false accuse e quindi riparare ai danni arrecati, nei limiti del possibile.

<sup>45</sup> La forte connotazione cittadina dei monasteri e gli stretti legami che le monache mantenevano con il proprio parentado, pur all'interno della clausura, costituivano un'importante fonte di supporto per le comunità religiose femminili e una sicura rete di alleanze su cui poter contare in determinati frangenti. Cfr. ZARRI, *Recinti*, p. 82 e ss. ; ed E. NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani (secoli XVI-XVII)*, Milano, Franco Angeli, 2001, p. 20 e ss.

<sup>46</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 45.

Pontecorvo e, in ugual misura, la reggenza di un pastore non sufficientemente di polso e troppo avanti con gli anni, come era monsignor Lucibello, produssero una generale “rilassatezza dei costumi” e uno stato di diffuso disordine.

In tale situazione di semi-anarchia potevano facilmente nascere dei conflitti, come emerge nel caso specifico, tra parti che rivendicavano ciascuna la propria porzione di dominio sul territorio circostante o anche soltanto i propri diritti: perché reale o fittizia che fosse la sollecitazione, genuine o premeditate che fossero le denunce, quel che le lettere d'accusa delineano è il quadro – seppure a tinte forti – di una realtà fatta di contrasti, lotte di potere, ricerca di alleanze con cui fronteggiare o magari riuscire a soverchiare l'avversario.

Inoltre, in un'epoca in cui la progressiva secolarizzazione della società ne minacciava da vicino la stessa esistenza e la concorrenza delle nuove fondazioni di vita attiva sottraeva loro linfa vitale, gli istituti claustrali sembravano più che mai arroccati in difesa della propria valenza storica, sociale e religiosa. Così il monastero di S. Chiara, attraverso questa strenua resistenza alle ingerenze del clero locale, riaffermava semplicemente, ancora una volta, le proprie autonomie e consuetudini.

## II.2. “Un'affollata prigione con ampio giardino”

Al di là della conflittualità che poteva opporre il microcosmo monastico alle autorità ecclesiastiche locali e al di là delle esigenze di tutelare sempre il buon nome della comunità religiosa, ci si chiede come trascorressero effettivamente le giornate all'interno di un monastero nel XIX secolo.

Nella sua autobiografia, George Sand (pseudonimo di Amandine Aurore Lucile Dupin) descriveva in questi termini la sua reclusione nel convento delle agostiniane inglesi di Parigi: «c'était bien réellement la prison, mais la prison avec un grand jardin et une nombreuse société»<sup>47</sup>.

La ragazza era stata mandata dalla nonna nell'istituto parigino nel 1817, affinché ricevesse un'educazione adeguata. La sua costituisce, dunque, una delle non molte testimonianze dirette – di cui si sia a conoscenza – sulla vita interna di un monastero

---

<sup>47</sup> G. SAND, *Histoire de ma vie*, VI, Saint-Cyr-sur-Loire, la Simarre, 1999, p. 115.

di clausura nell'Ottocento, benché esprimesse pur sempre il punto di vista di un'educanda forzata, la quale non poteva di conseguenza che guardare alla sua reclusione nel convento come a una «pénitence»<sup>48</sup>.

Era normale collocare in educandato le fanciulle, per farle istruire dalle suore tanto alla vita coniugale quanto alla vita religiosa, a seconda del destino che la famiglia aveva scelto per loro. Vi venivano abitualmente mandate ancora bambine, visto che le regole non prescrivevano espressamente un'età minima per le «putte» da porre «in serbanza», anche se in genere, secondo disposizioni conciliari e vescovili, non dovevano essere minori di 7 anni<sup>49</sup>.

Accadeva talvolta che la norma non fosse rispettata: ad esempio, nel 1841 e nel 1856, a S. Andrea Apostolo furono ammesse rispettivamente Giulia Marini e Cristina Tocci, entrambe di 6 anni<sup>50</sup>; mentre, nel 1884, a S. Maria della Ripa entrò come educanda Rosalinda Carrocci, all'età di soli 4 anni<sup>51</sup>. Di solito, però, le bambine venivano inviate in educandato non appena compiuta l'età richiesta e, in ogni caso, potevano essere così plasmate fin da piccolissime e facilitate a interiorizzare il loro destino.

Come infatti affermavano la badessa e la priora di S. Maria della Ripa,

è stato sempre in uso in questo Venerabile Monastero di tenere in educazione delle fanciulle appartenenti alle primarie famiglie della città. Il motivo perché si sono tenute e si tengono tuttora e per dar loro una educazione cristiana, e per avvezzarle gradatamente alla vita monacale, affinché volendo esse abbracciare lo stato Religioso, ne conoscano più da vicino le obbligazioni, e si dispongono con piacere ad addossarsene il peso<sup>52</sup>.

All'interno del monastero, le allieve vivevano separate dalle altre monache né potevano entrare in contatto con altri se non con le loro maestre – questo almeno

---

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, p. 111.

<sup>49</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 174.

<sup>50</sup> Cfr. ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Giugno 1841, Sora, Giulia Marini; e *ivi*, Dicembre 1856, Sora, Cristina Tocci.

<sup>51</sup> SDOJA, *Pons-Curvus*, p. 257.

<sup>52</sup> ASDS, *Vescovi*, B. 10, Supplica della badessa Benedetta Lucernari e della priora Maria Teresa Bergamaschi al vescovo Paolo De Niquesa, 6 gennaio 1873.

secondo un'attenta e preoccupata legislazione vescovile<sup>53</sup> – ed erano inoltre sottoposte alle medesime norme cui erano sottoposte le professe: «nous étions cloîtrées», scriveva infatti George Sand, «dans toute l'acception du mot»<sup>54</sup>. Le educande finivano così per rappresentare, *in nuce*, una piccolissima società claustrale, in cui la maggior parte di esse veniva già addestrata alla futura vita monacale.

Molte ragazze, quindi, rimanevano in convento ben oltre il tempo delegato alla loro educazione e prendevano poi i voti, confermando quella tendenza generale, evidenziata da Martine Sonnet, per cui il pensionato costituiva spesso «l'anticamera del noviziato». E così, «le giovani precocemente destinate al chiostro dai genitori, spesso per motivi finanziari di risparmio sulla dote, passano dalla classe delle pensionanti a quella delle novizie senza avere il tempo di uscire a respirare l'aria del mondo»<sup>55</sup>.

Inoltre, a S. Chiara si permetteva alle ragazze di restare in educandato al massimo fino ai 25 anni, mentre di solito tale limite era fissato ai 18 anni<sup>56</sup>: la norma permetteva certamente alle famiglie di avere più tempo per trovare una collocazione sociale alle proprie figlie e, qualora non potessero combinare per loro un matrimonio adeguato, piuttosto che riprenderle in casa nubili – con tutti i rischi che ciò avrebbe comportato – lasciavano piuttosto che prendessero il velo.

È quanto presumibilmente avvenne per Maria Tersigni, ad esempio, la quale, avendo superato il limite d'età consentito per rimanere in educandato, nel 1837 aveva inoltrato delle istanze al papa, per ottenere il permesso di restare ugualmente nel convento di Sora, fino a quando non avesse potuto vestire l'abito di conversa<sup>57</sup>: unica sistemazione possibile, forse, per una ragazza non più in età da marito e priva di alternative.

Non stupisce, pertanto, il ricorso alla metafora della prigionia, nel descrivere simili esperienze. Si trattava però, secondo Vittoria Fiorelli, pur sempre di «prigioni dorate,

---

<sup>53</sup> Si vedano, in proposito, le normative emesse dai vescovi sorani: ASDS, *Visite pastorali*, Reg. 48, Atti della visita del vescovo Agostino Colaianni 1798-1804; *ivi*, Reg. 49, Atti della visita del vescovo Agostino Colaianni 1798-1801; *ivi*, Reg. 70, Atti della visita del vescovo Raffaele Sirolli, 1892-1893; e ASMC, *Visite pastorali*, Vol. 8, *Copia della Santa Visita dell'anno 1820*.

<sup>54</sup> SAND, *Histoire de ma vie*, VI, p. 114.

<sup>55</sup> M. SONNET, *L'educazione di una giovane*, in *Storia delle donne in Occidente. Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di N. Zemon Davis e A. Farge, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 119-155.

<sup>56</sup> Cfr. ZARRI, *Recinti*, p. 174.

<sup>57</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Novembre 1837, Sora, Maria Tersigni.



che servivano ad alleviare il peso di una scelta imposta dalle opportunità familiari. Ecco perché queste nobili recluse dedicavano tanto spazio e tante energie alla decorazione e all'ingrandimento sia delle strutture conventuali nel loro insieme che delle singole celle e delle cappelle private»<sup>58</sup>: eleganti arredi, così come ampi cortili e giardini, permettevano loro di vivere nel decoro confacente al proprio *status* e ne mitigavano – anche se, probabilmente, non a sufficienza – la prigionia.

Ma come si viveva davvero in un monastero nell'Ottocento? L'impressione che si ricava dall'analisi delle fonti a disposizione è quella di un microcosmo chiuso nel suo immobilismo e come sospeso nel tempo, la cui quotidianità era scandita – allora come nei secoli precedenti – dagli impegni prescritti dalla regola e da usi e costumi sedimentati (come quello di confezionare dolci per parenti e amici, ad esempio), gelosamente serbati, malgrado la contrarietà degli ordinari; un microcosmo autosufficiente e fermamente intenzionato a conservare la propria autosufficienza, a dispetto dell'imposizione di una normativa rigida che, preferibilmente, ne avrebbe limitato le autonomie.

In sostanza, come sostenuto da Laura Guidi, «le donne recluse emergono come soggetti intenti a gestire la propria posizione subalterna, senza identificarsi totalmente col ruolo deferente che esibiscono»<sup>59</sup>; esse mostrano altresì – come vedremo meglio anche nel capitolo successivo – di possedere una certa tenacia nella difesa delle proprie prerogative, pur non arrivando mai a negare la posizione socialmente e sessualmente marginale cui si volevano relegate.

A ben guardare, però, tra i membri di una famiglia religiosa femminile, non sempre regnava quella coesione di gruppo e quella complicità che piuttosto ci si aspetterebbe e che – come nel citato episodio delle cisterciensi e dei canonici della cattedrale di Sora – sarebbe stata utile a fronteggiare i comuni problemi e a difendere i comuni interessi. Al contrario, erano le incomprensioni, i contrasti e le gelosie a caratterizzare molte volte i rapporti intercorrenti tra le consorelle, per i quali il piccolo mondo chiuso e autoreferenziale del convento fungeva da cassa di risonanza.

L'identità di sesso o l'appartenenza alla medesima comunità alle volte non erano sufficienti a creare legami «orizzontali», ossia paritetici e solidaristici, tra le monache;

---

<sup>58</sup> FIORELLI – BARLETTA, *Storia religiosa*, p. 57.

<sup>59</sup> GUIDI, *L'onore in pericolo*, p. 18.

proprio come nella società, così anche nel convento era necessaria anche l'appartenenza al medesimo ceto sociale e, malgrado questa, potevano comunque esserci ulteriori elementi di disparità, come la provenienza, la mansione ricoperta all'interno dell'istituzione e perfino l'età<sup>60</sup>. Fondamentalmente, però, era la dote a svolgere la più potente «funzione discriminatoria»<sup>61</sup>.

Benché si possa considerare inaccettabile dare un prezzo alla professione religiosa, il versamento di una dote, al momento della monacazione, venne riconosciuto come una prassi necessaria dal Concilio di Trento, quale mezzo di sostentamento per le comunità claustrali<sup>62</sup>. L'assegno dotale, in effetti, costituiva una delle principali fonti di reddito per i conventi ma, oltre a ciò, aveva finito con il diventare un mezzo di selezione delle candidate: infatti, pur essendo inferiore alla dote matrimoniale, quella monastica era comunque elevata, tanto da essere alla portata solamente delle famiglie benestanti<sup>63</sup>.

In conseguenza di un impegno tanto oneroso, che non tutti potevano assumersi, si era innescato un «processo di aristocratizzazione delle coriste»<sup>64</sup>, che non conobbe – tutto sommato – variazioni significative, neppure nel corso del XIX secolo: sicché, l'accesso alla classe delle monache di coro (interamente dedite alla vita contemplativa, una volta emessi i voti solenni) restava ancora un privilegio, riservato alle giovani ricche o di rango elevato.

La maggior parte delle monache alloggiate nei monasteri della diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo, proveniva appunto dalle famiglie notabili della stessa città, in cui l'istituto claustrale sorgeva, o delle località limitrofe. I cognomi che si incontrano scorrendo gli elenchi delle comunità sono sempre gli stessi, si alternano e si rincorrono negli anni, tessendo la trama dei rapporti che legavano ogni convento con determinate casate della zona: rapporti di convenienza, che garantivano all'uno prestigio e protezione e alle altre ricovero per le figlie “che maritar non puonsi”.

---

<sup>60</sup> FERRANTE – PALAZZI – POMATA, *Introduzione*, p. 35.

<sup>61</sup> D'AMBROSIO – SPEDICATO, *Cibo e clausura*, p. 188.

<sup>62</sup> CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, p. 181.

<sup>63</sup> G. ROCCA, *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX – XX*, Roma, Città Nuova, 1993, p. 18.

<sup>64</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 133.

Benché nell'Ottocento queste "prigioni" fossero un po' meno affollate rispetto ai secoli precedenti – in conseguenza delle vicissitudini patite durante l'età napoleonica prima e per la concorrenza delle nuove congregazioni poi – la tendenza riscontrata non era comunque in diminuzione: a S. Chiara a Sora erano ancora le famiglie Tuzi, Tronconi, Ferrante, Mancinelli, Macciocchi, Branca, o Turco, a destinare giovani alla vita monacale; a S. Andrea Apostolo o a Gesù e Maria, ad Arpino, troviamo principalmente donne appartenenti alle famiglie Quadrini, Battiloro, Infanciulli, Spaccamela, Cossa, Polsinelli, Segneri o Cardelli. A S. Maria della Ripa a Pontecorvo, infine, sono i nomi altisonanti degli Aloisi, Lucernari, Gismondi, Carrocci o Bergamasco a predominare.

Nettamente separate dalle aristocratiche coriste, vi erano poi le converse: a questa classe avevano accesso le donne che «provenivano dalla campagna o dai ceti più bassi e in ogni caso entravano con una dote minore o anche senza dote», emettendo voti semplici oppure senza emettere voti; erano addette alle mansioni più umili del monastero ed «erano praticamente a servizio delle coriste, quasi come domestiche»<sup>65</sup>. Esse si distinguevano spesso anche visivamente dalle loro compagne di origini altolocate: secondo la regola vigente a S. Andrea Apostolo, infatti, dovevano indossare il velo bianco, mentre le coriste portavano il velo nero; inoltre, dovevano mangiare e dormire in appositi spazi a loro deputati<sup>66</sup>.

Anche nel convento delle cappuccinelle di Arpino – così come in altri del medesimo ordine – si contemplava tale distinzione tra coriste e converse, benché la regola di S. Chiara professata prevedesse che tutte le monache prendessero i voti solenni e avessero lo stesso grado<sup>67</sup>.

Le regole stabilivano anche quale dovesse essere il numero massimo di monache, che un monastero potesse ospitare; un limite che doveva essere quanto più possibile rispettato, per impedire che un'esuberanza delle accessioni pesasse troppo sulle rendite della comunità: infatti, «la povertà, nel senso monastico di assenza di proprietà privata e assenza di potere, non ambiva a, e non ammetteva di, trasformarsi in povertà reale. La politica di contenimento degli afflussi serviva a mantenere al

---

<sup>65</sup> ROCCA, *Donne religiose*, p. 17. In proposito, si veda anche CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, p. 91.

<sup>66</sup> Cfr. ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60. fasc. 1, *Regola del Padre San Benedetto*, 1774, p. 36-39.

<sup>67</sup> DE MARETO, *Cappuccine*, col. 187.

monastero il carattere di luogo ospitale riservato a un gruppo scelto»<sup>68</sup>. Anche questo espediente, insomma, finiva per rimarcare il carattere elitario della comunità religiosa.

Era prevista, inoltre, un'ulteriore distinzione tra le professe originarie della medesima città, in cui era ubicato il convento, e quelle native di altre città: queste ultime dovevano versare una dote più cospicua che, chiaramente, solo le famiglie più facoltose potevano permettersi di pagare. Nei quattro monasteri della diocesi, la dote per le cittadine oscillava tra i 250 e i 350 ducati, mentre quella per le forestiere era compresa tra i 350 e i 450 ducati; inoltre, le cittadine non dovevano essere generalmente più di 25 o 30, mentre alcuna limitazione numerica era prevista per le forestiere, ma si esigeva che se ne ricevessero soltanto quante permettevano le effettive capacità e le rendite del monastero; tuttavia, si prevedeva sempre la possibilità – con le debite licenze – di accogliere delle professe in soprannumero<sup>69</sup>.

Per quanto riguardava le converse, invece, la cui dote oscillava tra i 50 e i 70 ducati, se ne ammettevano di solito «secondo il bisogno, e numero delle Monache che vi sono», essendo delle semplici «sorelle serventi, le quali devono attendere alla vita attiva, ed occuparsi in opere di servizio del Monastero in generale e secondo li loro rispettivi Officj servire anche in particolare le Monache»<sup>70</sup>.

Le medesime classificazioni tra cittadine e forestiere vigevano naturalmente anche per le educande e ne determinavano la quantità delle accettazioni, compatibilmente con le «capacità del luogo», e l'entità della retta annuale da pagare, solitamente di 20 e 30 ducati circa<sup>71</sup>.

Ha scritto Sdoja che «le principali famiglie di Pontecorvo e dei paesi limitrofi si facevano un vanto di mandare le loro figlie nel monastero di S. Maria a Ripa, delle

---

<sup>68</sup> MILIS, *Monaci e popolo*, p. 69. In proposito, si veda anche G. ZARRI – F. MEDIOLI – P. VISMARA CHIAPPA, *De monialibus*, (*Secoli XVI-XVII-XVIII*), in “Rivista di storia e letteratura religiosa”, 34 (1998), p. 643-715.

<sup>69</sup> Cfr. ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, *Regola del Padre San Benedetto*, 1774, p. 33-35; ASMC, *Statuti e regole*, Vol. 4, *Statuto di vita comune da praticarsi nel Monastero di Santa Chiara in Sora*, 1852, n.n.; e ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Maggio 1853, Pontecorvo, Monache benedettine.

<sup>70</sup> Cfr. ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, *Regola del Padre San Benedetto*, 1774, p. 36; e ASMC, *Statuti e regole*, Vol. 4, 1852, n.n.

<sup>71</sup> Cfr. ASMC, *Monache*, B. 5, fasc. 5, Educande; e ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, *Regola del Padre San Benedetto*, 1774, p. 39-43.

quali alcune rimanevano poi Religiose»<sup>72</sup>; un'asserzione ugualmente valida per gli educandati degli altri monasteri diocesani, che mantenevano così un forte carattere elitario.

In definitiva, tanto la dote quanto la «prefissione del numero» finivano per costituire degli elementi di selezione, che restringevano il campo alle sole donne provenienti dall'aristocrazia locale<sup>73</sup>. All'interno del microcosmo monastico si ricreavano, in tal modo, le medesime divisioni di classe vigenti nella società circostante; divisioni che né le esortazioni all'unità, contenute nei regolamenti, né i tentativi di omologazione, intrapresi dai superiori, furono mai in grado di rimuovere del tutto.

Finanche la solenne e sontuosa cerimonia di professione di fede delle coriste rimarcava, fin dall'ingresso nella comunità religiosa, l'appartenenza sociale di ciascuna: a S. Chiara, ad esempio, erano invalsi l'uso di far accompagnare la novella professa da una nobile matrona e di ostentare uno sfarzo negli ornamenti e una ricchezza nell'abbigliamento, che erano verosimilmente finalizzate a mettere in risalto il prestigio della famiglia d'origine della monacanda<sup>74</sup>.

Gli eccessi della cerimonia ne compromettevano la vera essenza e crucciavano di certo i prelati. Eppure, non risulta vi sia mai stata alcuna azione pastorale, diretta almeno a ridimensionare la fastosità di simili rituali, mantenuti forse in ossequio alle nobili casate o forse reinterpretrati alla stregua di riti di passaggio, attraverso cui si sarebbe dovuto rinunciare alle vanità del mondo per abbracciare una vita ascetica.

Nel 1829 vi era stato un tentativo, da parte del governo borbonico, di arginare gli sperperi, in considerazione di una difficile congiuntura economica, seguita al cosiddetto “decennio francese”:

Sua Maestà ha osservato, che il religioso impegno di conservare siffatte Istituzioni, per la ripristinazione delle quali il patrimonio regolare ha fatto non lievi sacrifici, vada ad essere attraversato dagli ostacoli, che si frappongono dalle Comunità Religiose degli

---

<sup>72</sup> SDOJA, *Pons-Curvus*, p. 254.

<sup>73</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 130.

<sup>74</sup> Per quanto riguarda il cerimoniale, si veda ASMC, *Statuti e regole*, Reg. 1: *Formola Di vestire Novizie sì Coriste che Converse con la metodo Di far la Professione sotto la Regola di S. Benedetto Nel Venerabile, ed antico Monastero di Santa Chiara della città di Sora, Di nuovo ristampato a proprie spese dalla Molto Illustre, e Molto Reverenda Signora D. Felice Vittoria Carrara Da Sora attuale Priora in detto Monastero, dedicato Al merito Sublime dell'Illustrissimo e Reverendissimo Monsignore D. Gabriele De Marchis degnissimo vescovo della città di Sora, Napoli, Abate, 1732.*

stessi Monisteri per la fissazione di vistosa dote, e per l'esorbitanti spese, che si pretendono nelle monacazioni per feste, pietanze alle Monache, e complimenti: il che ha dato luogo anche a reclami, poiché le Famiglie ancorché nobili negli attuali tempi non possono erogare una tanta spesa, senza impoverirsi. Su di tali riflessi La Maestà Sua desidera, che se Le presenti un piano da valere per sistema generale nelle vestizioni, e professioni monastiche, fissandosi le somme, che debbano assegnarsi in dote, e quelle spese, che si giudicheranno di pura necessità<sup>75</sup>.

Nonostante ciò, le cerimonie si continuarono a svolgere nel medesimo lusso, con cui erano state celebrate fino ad allora e, generalmente, con il benessere dei vescovi che, solo in determinate circostanze si permisero di opporre dei veti: quando, ad esempio, non venisse mantenuto un certo decoro, come in occasione di una vestizione nel monastero di Sora, durante la quale il vescovo Montieri, «avendo scorto che una delle Matrone elegantissimamente vestita non era coperta a rigore di modestia, fecela per mezzo del cerimoniere avvisare che si covrisse bene, mentre in opposto non avrebbe potuto permettere che si fosse colla monacanda appressata al trono»<sup>76</sup>.

Ma, al di là del fastoso cerimoniale, il successivo ingresso in clausura non corrispondeva necessariamente a una vita di asceti e rigore assoluti, perché il ritiro e l'isolamento avevano bisogno di una mitigazione. Così, all'interno del monastero, ogni corista aveva la sua cella, il proprio spazio personale, da allestire a proprio piacere e in cui trascorrevva effettivamente la maggior parte della sua esistenza quotidiana, non essendo in vigore, in alcuno dei monasteri della diocesi, la vita in comune.

Nella propria stanza, ogni monaca non si ritirava solamente la notte, per dormire, ma era qui che spesso mangiava (pasti appositamente cucinati per lei), scriveva, (lettere, memorie o magari un diario), leggeva (presumibilmente solo opere agiografiche e devozionali consentite, ma non si esclude che potesse avere accesso anche a certa letteratura "profana"), si intratteneva con le compagne (almeno con quelle con cui aveva legami familiari o una qualche "affinità elettiva"), ricamava o cuciva. Le ore da trascorrere nella comunità si riducevano così ai momenti di preghiera o alla partecipazione alle funzioni liturgiche e, al di fuori degli impegni

---

<sup>75</sup> ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 160, *Progetto del Real Ministero per ridurre le spese nelle monacazioni*, 1829.

<sup>76</sup> *Saggio di pratica pastorale ossia memorie sulla vita episcopale di monsignor Giuseppe Montieri, vescovo di Sora, Aquino e Pontecorvo, per un ecclesiastico suo familiare*, Napoli, Accattoncelli, 1870, p. 74.

dettati dalla regola, ci si poteva ritrovare a passeggiare o a discorrere insieme nei cortili e nei giardini, oppure a consumare i pasti in refettorio, qualora il convento li somministrasse. A rompere la monotonia quotidiana, probabilmente, solo le visite in parlatorio di parenti e amici, se ne ottenevano la debita licenza.

La cella era dunque – in un certo senso – il luogo dell'individualità femminile. Molto suggestiva e pregnante, al riguardo, la rappresentazione che ne dà Chiara Frugoni: «il luogo dove finalmente una donna ha *una stanza per sé*, con le parole di Virginia Wolf, è la cella del convento»<sup>77</sup>. Ma poteva ben essere anche il luogo di una dolorosa solitudine.

Si trattava in ogni caso di un fattore materiale e simbolico di divisione tra le suore, eppure tollerato dalle autorità, in quanto dimostratosi ineliminabile: a S. Andrea Apostolo, vennero addirittura realizzate nuove stanze private per le religiose, secondo il volere della regina Maria Carolina, la quale, dopo aver visitato il convento nel 1796 insieme al consorte Ferdinando di Borbone, si era lasciata convincere dalla preghiera delle monache a ordinare l'avvio dei lavori<sup>78</sup>.

Soprattutto, la cella, insieme alle altre “comodità” di cui una monaca poteva godere, si configurava come una sorta di «compensazione a posteriori», che doveva servire a rendere più tollerabile la reclusione nel monastero<sup>79</sup>: un privilegio da tollerare, dunque, più che un abuso da sopprimere.

Svariati “agi” venivano poi mantenuti per il vantaggio delle aristocratiche recluse, per quanto ritenuti dai superiori non confacenti a una religiosa: a S. Chiara a Sora, ad esempio, sembra che ogni monaca avesse la propria lavandaia, una consuetudine da eliminare, come sottolineava il vescovo Andrea Lucibello, in quanto apportava «disesto nell'ordine di Religiosità e di tranquillità d'animo»; inoltre, ciascuna disponeva di una certa quantità di cenere e legna per il forno, che utilizzavano per cuocere ciambelle o pane destinato all'uso personale; spesso, poi, le religiose erano solite ordinare in cucina la preparazione di determinate pietanze, di loro gradimento, o raccogliere frutta e fiori dal giardino<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> C. FRUGONI, *La donna nelle immagini, la donna immaginata*, in *Storia delle donne. L'Ottocento*, a cura di G. Fraisse e M. Perrot, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 424-457.

<sup>78</sup> IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine*, p. 126-127. La notizia è stata desunta dal *Libro delle memorie* del monastero, oggi non più consultabile.

<sup>79</sup> D'AMBROSIO – SPEDICATO, *Cibo e clausura*, p. 184.

<sup>80</sup> ASMC, *Statuti e regole*, fasc. 3, Riforma della regola, s. d. [post 1820].

Insomma, per quanto tutto ciò servisse a risarcire queste donne di una certa perdita di libertà, certamente era anche fonte di disordini interni poiché, come notava ancora il vescovo Lucibello, se ciascuna finiva per agire senza misura né regola, «vi nascerebbero pure tentazione di mal contento nelle altre Religiose, e talora fomento di male esempio, e d'insubordinazione»<sup>81</sup>.

Altro motivo di disparità era rappresentato dalla possibilità di disporre di un assegno annuale (il cosiddetto “annuo livello”), corrisposto dai propri familiari, che variava a seconda delle possibilità economiche della famiglia e che andava a incrementare l'assegno dotale. Oltre a ciò, le monache potevano procacciarsi denaro attraverso la vendita di cibarie, da loro stesse preparate, o di prodotti realizzati a mano, come piccole opere di ricamo o di cucito. In tal modo, si trovavano a disporre di una certa somma personale che, in monasteri in cui vigeva la vita particolare, consentiva loro innanzitutto di provvedere ai propri fabbisogni e poi di effettuare committenze o acquisti di vario genere.

Insomma, come già notato da Gabriella Zarri,

il ricavato del lavoro costituisce per le professe una integrazione dell'assegno personale che frequentemente viene versato dalla famiglia all'atto della monacazione, oppure, nel caso delle religiose meno ricche, rappresenta il mezzo con cui possono acquistare il vestiario o fare doni ai parenti, ai superiori e agli amici. Talvolta il “peculio” delle singole monache è impiegato a favore del monastero, specialmente nella costruzione di altari o nell'acquisto di arredi sacri e paramenti liturgici<sup>82</sup>.

Oltre ai fattori di divisione fin qui descritti, anche la stessa organizzazione gerarchica interna poteva diventare fonte di antagonismi tra le monache: le regole, infatti, stabilivano l'«ordine, che le Sorelle devono tenere de loro gradi nella Religione» e che prevedeva il «primo luogo» per la badessa e poi, a seguire, la priora, le decane, le maestre di novizie, la celleraia e poi tutte le altre «secondo il loro grado dell'ammissione»<sup>83</sup>; senza contare, per queste ultime, la possibilità di assurgere a

---

<sup>81</sup> *Ibidem.*

<sup>82</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 92-93.

<sup>83</sup> Cfr. ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, *Regola del Padre San Benedetto*, 1774, p.46-49; e ASMC, *Statuti e regole*, Reg. 2, *Regola del Patriarca S. Benedetto*, 1804, p. 54.



cariche temporanee, come quelle di «settimanarie della cucina» o di «settimanaria lettora».

Chiaramente, coloro che si ritrovavano a ricoprire un gradino più alto nella scala gerarchica non sempre si rivolgevano con la dovuta “magnanimità” verso le loro “sottoposte”, a dispetto dei continui richiami all’umiltà e a dimostrazione del fatto che, per quanto tale organizzazione interna fosse funzionale alla direzione del monastero, in alcuni casi poteva originare delle contrapposizioni.

Nonostante si prescrivesse di non tener conto dell’età anagrafica o del ceto sociale, ma solo degli anni di professione e del posto ricoperto in religione, come pure si raccomandasse di usare obbedienza e carità «scambievole»<sup>84</sup>, per una donna di nobili natali o di una certa età, ad esempio, non era raro che simili norme andassero strette e pretendesse comunque il rispetto confacente al suo rango e ai suoi anni; l’assurgere alle più alte cariche, quindi, poteva essere visto alla stregua di un riconoscimento dovuto, cui si univa la possibilità di esercitare un certo potere all’interno del cenobio.

D’altronde, il poter vantare origini altolocate o il poter disporre di un ricco assegno familiare o ancora il poter ricoprire incarichi importanti, con tutti i benefici che ne conseguivano, erano elementi che si trasformavano in potenti fattori di differenziazione e quindi di contrasto. Perché

nel mondo delle tutte eguali, i fondamenti stessi della disciplina e dell’ordine vacillavano se un piccolo fazzoletto ricamato introduceva dimensioni di differenza individuale, di competizione e di invidia, rivelando un malessere collettivo che il livellamento di tutte – in un tenore di vita vissuto come insoddisfacente – teneva sotto controllo, ma non eliminava<sup>85</sup>.

Questo, tuttavia, è un discorso applicabile soprattutto alle monache coatte, a quelle cioè che erano state costrette alla vita claustrale e vi sfuggivano – per quel che potevano – attraverso le piccole distrazioni (come un vezzoso fazzoletto, appunto) che una certa disponibilità economica individuale o le attenzioni dei propri familiari consentivano loro. Ma anche per coloro che si trovavano nel monastero per una sincera

---

<sup>84</sup> Cfr. ASMC, *Statuti e regole*, Reg. 2, *Regola del Patriarca S. Benedetto*, 1804, p. 56-57.

<sup>85</sup> GUIDI, *L’onore in pericolo*, p. 105.

vocazione, delle consorelle che introducevano elementi di differenza, ostentando ricercati accessori, potevano costituire una fonte di discordia.

Senza contare che potevano sempre sorgere delle opposizioni intorno a questioni di gestione interna o di amministrazione delle risorse, ad esempio, oppure per il favore da accordare o meno a una riforma promossa dai superiori. La corsa alle cariche più elevate, soprattutto, ingenerava forti tensioni e antagonismi (come si vedrà meglio più avanti). In ogni caso, rivalità anche accese, personali e non, finivano sovente per turbare la quiete del microcosmo monastico.

L'aspirazione a una società ordinata, però, investiva ogni aspetto della realtà quotidiana, ivi comprese le comunità religiose femminili, fatte particolare oggetto di controlli e regolamentazioni, affinché la loro rispettabilità e sacralità fossero perfettamente conservate e potessero così continuare a fungere da esempio per la comunità dei fedeli.

Si imponeva pertanto un modello ideale di monaca – i cui requisiti fondamentali dovevano essere l'«obbedienza» e la «modestia» – per il raggiungimento del quale si consideravano condizioni imprescindibili il rafforzamento della clausura e l'abbattimento di

tutti i ponti con il mondo esterno, finanche quelli epistolari, quelli familiari e quelli con gli animali domestici, assolutamente vietati, in modo da cancellare in loro [*cioè nelle religiose*] qualsiasi affetto umano, al fine di formarne donne completamente dedite all'adorazione e alla preghiera, cioè alla funzione cui erano destinate per impetrare il perdono divino per i peccati degli uomini<sup>86</sup>.

Un modello che non teneva affatto conto, però, della presenza di monache coatte all'interno dei conventi o della necessità dei contatti con l'esterno, per la sussistenza stessa delle comunità religiose, e che quindi era difficilmente praticabile.

---

<sup>86</sup> FIORELLI – BARLETTA, *Storia religiosa*, p. 128. Circa la riflessione ottocentesca sulle caratteristiche che il monaco e la monaca esemplari avrebbero dovuto possedere, si vedano i saggi di: G. LE MAITRE, *Théologie de la vie monastique selon Dom Guéranger*, "Revue Mabillon", 50 (1961), p. 165-191; B. REETZ, *Les principes fondamentaux de la vie monastique et benedictine d'après le Reverendissime D. Maur Wolter*, p. 213-236; e T. CHESQUIERE, *L'apostolat monastique selon Monseigneur Van Caloen*, p. 237-247; tutti contenuti in "Revue Mabillon", 50 (1961).

Molto forte, nei territori del Regno di Napoli, era stata l'influenza del pensiero di Alfonso Maria de' Liguori<sup>87</sup>. La sua opera in due tomi, *La vera sposa di Gesù Cristo, cioè la monaca santa per mezzo delle virtù proprie di una religiosa*, pubblicata per la prima volta a Napoli nel 1760, costituì ancora per tutto il secolo successivo un punto di riferimento essenziale. I capisaldi sono stati così riassunti da Marcella Campanelli:

Consacrazione totale a Dio, desiderio di perfezione, mortificazione interiore, obbedienza, modestia, povertà, umiltà in tutti i suoi gradi, verità in tutte le sue manifestazioni, rispetto della regola, pazienza e rassegnazione alla volontà divina, orazione mentale, silenzio e amore della solitudine, lettura spirituale, frequenza della comunione e visita al SS. Sacramento, obbligo di amare Gesù<sup>88</sup>.

Un programma di vita, nel suo complesso, facilmente attuabile e che, in sostanza, non implicava eccessive restrizioni.

Il biografo di monsignor Montieri riferisce come il prelado – indubbiamente il più scrupoloso e rigoroso tra quelli succedutisi al seggio episcopale di Sora nel corso dell'Ottocento – fosse «imbevuto» degli insegnamenti di Alfonso de' Liguori e ne seguisse in particolare le massime impartite nell'opuscolo *Riflessioni utili a' Vescovi per la pratica di ben governare le loro Chiese tratte dagli esempi de' vescovi zelanti ed approvate coll'esperienza*, stampato a Napoli nel 1745<sup>89</sup>.

Per quanto concerneva i monasteri, nell'opuscolo si raccomandava di verificare la sincerità della vocazione delle postulanti, di vigilare attentamente sull'osservanza, di introdurre la vita comunitaria, di non concedere licenze per parlare con le monache e di proibire a queste ultime di detenere denaro per uso personale<sup>90</sup>: disposizioni ampiamente disattese negli istituti religiosi della diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo, per cui monsignor Montieri si adoperò attivamente per la loro attuazione.

Tuttavia, Henze ha osservato che le opere di Alfonso de' Liguori veicolavano «una morale probabilistica, che si contrappone al rigorismo senza cadere nello opposto

---

<sup>87</sup> Cfr. C. HENZE, *Alfonso Maria de' Liguori*, in *Bibliotheca Sanctorum*, I, Roma, 1961, col. 837-859; e O. GREGORIO, *Alfonso Maria de Liguori*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma, Paoline, 1973, col. 482-488. È possibile consultare online l'opera omnia di Alfonso de' Liguori, all'indirizzo: <http://www.intratext.com/IXT/ITASA0000/>

<sup>88</sup> M. CAMPANELLI, *Clero e cultura ecclesiale a Sant'Agata dei Goti agli inizi del Settecento*, "Archivio storico per le provincie napoletane", 110 (1992), p. 95-152.

<sup>89</sup> Cfr. *Saggio di pratica pastorale*, p. 26.

<sup>90</sup> Le raccomandazioni sono contenute nel capitolo I, paragrafo VI.

estremo lassistico. Egli dichiara esplicitamente e non senza coraggio la sua posizione d'equilibrio, fondata su una sostanziale aderenza al pensiero di s. Tommaso e degli “autori classici così antichi come moderni”, ma aliena da un cieco ossequio all'autorità e integrata da ripensamenti originali»<sup>91</sup>; un equilibrio che Montieri non seppe facilmente mantenere e che, anzi, in diverse occasioni abbandonò a favore di una maggiore severità, considerandola forse l'espedito più adatto al risanamento del regime conventuale.

Oltretutto, i timori per il sovvertimento dell'ordine costituito, per l'allentamento o, peggio, per la perdita di potere temporale e spirituale, avevano finito indubbiamente con l'irrigidire le posizioni dei prelati, fermamente intenzionati a non rinunciare – neppure in minima parte – alla giurisdizione esercitata sui monasteri femminili e assolutamente restii a riconoscere le – pur legittime – rivendicazioni di autonomia di queste istituzioni: la preoccupazione principale era rafforzare sia la presenza della Chiesa sul territorio sia il suo controllo dei comportamenti non solo religiosi, ma anche morali.

L'applicazione di principi che prevedevano, innanzi tutto, la totale sottomissione all'autorità ecclesiastica, non poteva che incontrare resistenze, per via del coacervo di interessi e tradizioni che andava a intaccare, né trovò mai completa attuazione: la vita monastica era spesso scandita, nella sua quotidianità, da antagonismi e gelosie interne, nonché da insubordinazioni ai superiori; la distanza tra la realtà e il modello era dunque veramente grande e rimarcata anche da certa stampa.

Il 1 marzo 1790, infatti, in Francia, era uscito un libello satirico, intitolato *Lettre du diable au pape, sur la suppression des règles dans les communautés des filles*, attribuito al *pamphlétaire anticlérical* Antoine Rocher: firmandosi con lo pseudonimo di *Satan*, l'autore dell'operetta esortava il papa a mettere un freno all'imposizione di normative incongrue, come la stretta clausura, e lo avvertiva che «d'jà nombre de ces chastes filles se sont données à moi»<sup>92</sup>.

Il libello era indubbiamente figlio del clima intellettuale dell'epoca, piuttosto incline a dileggiare apertamente una religione ritenuta oscurantista e bigotta. Nondimeno,

---

<sup>91</sup> HENZE, *Alfonso Maria de' Liguori*, col. 850.

<sup>92</sup> *Lettre du diable au pape, sur la suppression des règles dans les communautés de filles. Extraite de la correspondance de Lucifer avec le chef de l'Église et l'arcaboutant du catholicisme*, par Moromon, imprimeur du diable, 1790.

esso sembrava dare voce anche a tutte le monache, nonché a buona parte della società civile e ad alcuni membri del clero stesso, che avevano sempre contestato le rigide posizioni assunte dalla Chiesa a partire dal Concilio di Trento in poi; posizioni che – di fatto – avevano provocato più episodi di indisciplina di quanti ne avrebbero dovuti eliminare.

In realtà, però, la mentalità monastica, lungi dallo “sposare” lo spirito dei tempi, restava saldamente ancorata al passato, cercando anzi di proteggersi da tutte le influenze esterne che avrebbero rischiato di snaturarla. Inoltre, anche all’interno dei monasteri vi era una certa tensione al raggiungimento del modello ideale proposto dalla Chiesa; tensione che non apparteneva esclusivamente a chi aveva volontariamente preso il velo: tutte – insieme alle autorità civili e religiose – erano perfettamente consapevoli dell’immagine di decoro e austerità che un convento doveva sempre trasmettere e per veicolare la quale veniva fatto il possibile, giungendo perfino a occultare i misfatti, se necessario (come si è visto, infatti).

Le monache erano tenute a menare vita esemplare poiché fungevano da «parametri di riferimento» per le donne di tutti i ceti; le infrazioni, secondo quanto ha affermato la studiosa Francesca Mediolì, dovevano essere «sempre occultate, ove possibile, per non creare uno scandalo che andava contro l’ideale dell’esempio»<sup>93</sup>. D’altro canto, il comportamento esteriore era ritenuto una proiezione, un rispecchiamento della probità interiore<sup>94</sup>.

Pertanto, la buona condotta costituiva un requisito imprescindibile per l’accesso al monastero e la selezione delle candidate avveniva anche su questa base, onde evitare di introdurre potenziali elementi di disordine.

Così, l’istanza avanzata nel 1847 da Raffaella Cossa di Arpino, per essere ammessa come novizia nel convento di S. Andrea Apostolo, venne respinta a causa della pubblica fama che circondava la ragazza: i suoi vicini di casa, infatti, sostenevano che la giovane non era affatto adatta alla vita conventuale, dal momento che avevano osservato in lei una

---

<sup>93</sup> ZARRI – MEDIOLI – VISMARA CHIAPPA, *De monialibus*, p. 683.

<sup>94</sup> Il concetto costituisce il filo conduttore dell’opera a cura di P. PRODI, *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, Bologna, Il Mulino, 1992.

inclinazione manifesta al matrimonio, poiché non fa che vagheggiare giovane che di frequente visita la casa di essa, allorché ne è uscito lo ha accompagnato con cortesie e dalla finestra ha continuato cogli occhi e ciò è di notizia di molti. Dippiù i discorsi da questa fatti si raggiravano sempre sulle vanità sul conto di altre che amoreggiano e sul merito di giovani fidanzati e nella propria casa si è coltivata sull'esempio di altra sorella maggiore quale per più anni è stata in corrispondenza di amoreggiamento con un giovine Angelo Incagnoli<sup>95</sup>.

La fanciulla non poté negare l'evidenza, tuttavia raccolse numerose testimonianze sulla «notabile ritiratezza» con cui aveva vissuto negli ultimi mesi, senza più avvicinare quel giovane e senza dare «ammirazione di amoreggiamento come pel passato», poiché aveva scoperto di volersi dedicare completamente a Dio. Solamente un anno dopo, nel 1848, dopo aver prodotto prove sufficienti a dimostrarne la serietà e onestà di proponimenti, fu finalmente accolta in convento come probanda e, dopo due anni di noviziato, nel 1850, poté infine pronunziare i solenni voti<sup>96</sup>.

Allo stesso modo, il capitolo delle benedettine di S. Andrea Apostolo si oppose alla vestizione di Vittoria Castrucci, proveniente da una nobile famiglia di Alvito, a causa del contegno da lei tenuto in educandato. Così scriveva, infatti, la badessa Colomba Cossa al vescovo Andrea Lucibello, nel novembre 1832:

La prego ancora, e la prevengo di non cedere alle premure, de Signori Castrucci, gli quali faranno di tutto perché resti Religiosa, fra noi la sorella di Don Giacomo. Questa, Monsignore mio Caro, è in età di anni 28, niente istruita nel leggere, e per molt'altri motivi nulla in piacere della Comunità, la quale se viene a nuovo Capitolo, è totalmente negativo<sup>97</sup>.

Vittoria Castrucci, dal canto suo, si ostinava a non volersene andare dal monastero e si affannava a chiedere continui permessi per potervi rimanere in qualità di educanda, fino a quando non fosse stata autorizzata a vestire l'abito religioso<sup>98</sup>: cosa

---

<sup>95</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 61, fasc. 1, Lettera dell'abate Sangermano al vescovo Giuseppe Maria Montieri, 1847.

<sup>96</sup> *Ivi*, B. 60, fasc. 3, Accettazione di Raffaella Cossa, 1850.

<sup>97</sup> *Ivi*, B. 61, fasc. 1, Lettera della badessa Colomba Cossa al vescovo Andrea Lucibello, novembre 1832.

<sup>98</sup> Cfr. ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Gennaio 1832, Sora, Vittoria Castrucci; e *ivi*, Marzo 1833, Sora, Vittoria Castrucci.

che non avvenne, a quanto risulta, poiché, come sosteneva ancora la badessa Cossa in una lettera per monsignor Lucibello, datata 12 marzo 1833, la giovane era

inetta nell'agire, e molte inquietezze, e disturbi a recati nella nostra Comunità. Oltre altri giusti motivi che non posso dare a un foglio. Avendo la medesima in tal guisa dato saggio della sua condotta, e vedendo l'animo della Comunità, che chiamando un nuovo Capitolo, si dell'età, come delle Leggi della S. Congregazione, era negativo, non ho voluto per motivi prudenziali esporre la Famiglia, e la Giovine, ad un rifiuto. Ma il mio regolare operato, ha avuto il solito esito, e compenso, che sa dare l'umana ingratitude<sup>99</sup>.

La madre superiora consentì dunque che la ragazza restasse in convento per tutto il mese di marzo, rimettendosi poi all'intercessione del prelado per la risoluzione della questione. Dal momento che non è stata più rinvenuta traccia alcuna della presenza della giovane alvitana nel convento arpinate, è facile supporre che abbia infine fatto ritorno nella casa di famiglia o abbia forse chiesto la facoltà di accedere a un altro istituto religioso. A S. Andrea Apostolo, il comportamento tenuto in educandato ne aveva irrimediabilmente pregiudicato l'ammissione tra le monache di coro, nonostante le origini altolocate.

Ciò dimostra che, nell'Ottocento, l'accesso al monastero non era affatto diventato più facile o lassista: non solo i nobili natali ma – anzi soprattutto – i costumi morigerati restavano i presupposti indispensabili per poter prendere il velo, perché altrimenti l'istituto avrebbe veduto decrescere il proprio prestigio e buon nome, accogliendo con troppa facilità le postulanti, specialmente quelle che avrebbero potuto trasformarsi in elementi di disturbo per la quiete monastica.

Gli antagonismi tra i membri delle comunità religiose erano però ugualmente piuttosto frequenti – a dimostrazione di come anche i mezzi preventivi adoperati non fossero poi sempre efficaci – e determinavano situazioni che potevano anche rendere insopportabile la vita nel convento. Accadeva, allora, che il desiderio di evadere dalla “prigione” divenisse così prepotente da rendersi deleterio, qualora non trovasse una valvola di sfogo; perché per giunta – come aveva affermato George Sand – «les précautions étaient le seul stimulant au désir de la liberté»<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 61, fasc. 1, Lettera della badessa Colomba Cossa al vescovo Andrea Lucibello, 12 marzo 1833.

<sup>100</sup> SAND, *Histoire de ma vie*, VI, p. 115.

La possibilità, per le recluse, di andare soggette a restrizioni minime o di godere determinate prerogative rappresentava senz'altro uno spiraglio vitale al mantenimento di un equilibrio sempre precario; nei casi estremi, però, solo l'esclusione (ossia la fuoriuscita autorizzata di una suora dal proprio convento) poteva fornire un qualche sollievo.

### II.3. Tentativi di evasione

Nel luglio 1848, la badessa di S. Chiara, Maria Francesca Tronconi, informava il vescovo Montieri del fatto che la religiosa corista Maria Giuseppa Ferrante, benché sopravvissuta al colera che l'aveva colpita tempo prima, aveva riportato – come dire – dei “danni permanenti” a causa della malattia: il suo fisico e, specialmente, il suo sistema nervoso risultavano essere stati gravemente compromessi, al punto che la suora dava «segno da divenir in breve frenetica, se pure la morte non la previene». Non poteva essere lasciata sola neanche un momento – spiegava ancora la badessa Tronconi – che altrimenti la si sarebbe vista vagare per il monastero «semivestita» e andare la notte «a frastornare le correligiose»; né i medici erano stati in grado di trovare una cura adeguata, per cui ne suggerivano un «cambiamento dell'aria»<sup>101</sup>.

Suor Maria Giuseppa, al secolo Maria Adelaide Ferrante, aveva all'epoca quasi 27 anni, essendo nata a Civita d'Antino il primo dicembre 1821 da Antonio Ferrante – esponente di un'antica e blasonata famiglia proveniente dallo Stato pontificio, stabilitasi qui nella seconda metà del XVI secolo – e della sua seconda moglie, Maria Panicoli, nobildonna di Alvito<sup>102</sup>.

Sembra che la ragazza avesse contratto il colera nel 1837, mentre cominciò a manifestare i primi segni di un «sommo abbattimento nervoso» solo due anni dopo aver sofferto l'anzidetta malattia, probabilmente in concomitanza con il suo ingresso in noviziato. Eppure, prese ugualmente i voti – quasi certamente una volta compiuti i 21

---

<sup>101</sup> ASMC, *Corrispondenza*, B. 98, fasc. 6, Lettera della badessa Maria Francesca Tronconi al vescovo Giuseppe Maria Montieri, luglio 1848. Si veda, in proposito, anche: ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Settembre 1848, Sora, Maria Giuseppa Ferrante.

<sup>102</sup> Cfr. ASMC, *Corrispondenza*, B. 100, fasc. 1, Estratto di nascita di Maria Adelaide Ferrante, 1821; e A. FERRANTE, *Famiglia Ferrante*, Roma, Vivarelli, 1977, p. 29.



anni, come prescrivevano le regole, e quindi presumibilmente nel 1842 – ma, con il passare del tempo, «si rese isterica e finalmente divenne folle», senza che alcuno dei «metodi curativi» adoperati le avesse portato alcun sollievo<sup>103</sup>.

Dunque, benché le sue precarie condizioni psicofisiche siano state facilmente ricondotte al morbo da cui era stata contagiata a 16 anni, potrebbero anche essere state la risultante di una monacazione forzata: i referti medici parlavano infatti di un «temperamento sanguigno colerico», che lascerebbe supporre delle incomprensioni di fondo e delle tensioni piuttosto accese con le proprie compagne; senza contare che, «allorché era sana di mente», sembrava fosse piuttosto «dedita ai scrupoli, ed alla vita solitaria», manifestando quindi, fin dal principio, un certo disagio per la vita in comunità<sup>104</sup>.

In ogni caso, nel 1849 se ne richiese l'«egresso» dal monastero<sup>105</sup>. Non sappiamo, però, quanto suor Maria Giuseppa poté beneficiare di questa temporanea fuoriuscita dalla clausura, mentre è possibile che la sua malattia mentale avesse ormai raggiunto uno stadio tale, che neppure i suoi familiari furono più in grado di assicurarle il necessario conforto. In seguito a una terapia – a quanto pare – fallimentare, non si vide altra alternativa che farla tornare a S. Chiara.

Nell'agosto 1853, tuttavia, i medici che l'avevano in cura ritennero fosse ormai indispensabile mandarla al manicomio di Aversa, dove soltanto avrebbe potuto ricevere le cure adattate al suo caso; mentre, al momento, le sue consorelle non avevano potuto far altro che rinchiuderla in una stanza del convento, lasciandola in un isolamento che, per quanto potesse apparire vantaggioso al bene e alla pace della comunità, avrebbe comunque rischiato di esacerbare ulteriormente la malattia mentale della giovane<sup>106</sup>.

La segregazione aveva senza dubbio aggravato le condizioni della ragazza, ma l'internamento ad Aversa rischiava di essere perfino peggio. Il padre, Antonio Ferrante, naturalmente angustiato per la sorte della figlia, indirizzò pertanto al vescovo un'accigliata lettera, nel settembre di quello stesso anno:

---

<sup>103</sup> ASMC, *Corrispondenza*, B. 100, fasc. 1, *Corrispondenza uffici statali*, Certificato medico, 1853.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Gennaio-Febbraio 1849, Sora, Maria Giuseppa Ferrante.

<sup>106</sup> ASMC, *Corrispondenza*, B. 100, fasc. 1, *Corrispondenza uffici statali*, Certificato medico, 1853.

Avendo il Venerabile Monistero di Santa Chiara determinato d'inviare mia figlia Maria Giuseppa al manicomio d'Aversa era mio dovere chiarire come fossero trattate quelle infelici, che eran quivi a mezza piazza. Praticate all'uopo delle indagini da fonte sicura ho avuto che tutte le donne a mezza piazza sono alla rinfusa rinchiusse in cameroni, ed essendo in gran parte dell'infima classe della societ , e per lo pi  impazzate per amore   agevole immaginare le oscenit  che proferiscono, le indecenze che commettono, le contumelie che si cambiano. In tale posizione capace di far voltare un assennato, la povera Maria Giuseppa per infermit  di squisita sensibilit  finirebbe di perdere e senno, ed anima<sup>107</sup>.

Il genitore paventava gli effetti negativi che tale soluzione avrebbe comportato per la giovane, di cui si rischiava, in questo modo, di provocare «l'intera rovina»; ma era anche chiaramente preoccupato della perdita di onorabilit , cui la pericolosa mescolanza con altre donne di ceto inferiore, per giunta deviate, avrebbe facilmente portato la figlia e, insieme a lei, tutta la famiglia Ferrante. Antonio era, d'altra parte, un uomo politico di spicco (nel 1832 era stato presidente della Commissione Distrettuale di Avezzano, mentre nel 1848 era stato eletto deputato del Parlamento borbonico<sup>108</sup>) e non poteva esporre se stesso e il proprio casato al discredito.

Per ovviare a un simile pericolo, lo stesso capofamiglia suggeriva dunque di tenere sua figlia «chiusa in una camera [*del monastero*], o collocarla in Aversa a piazza intera»: pagando una retta pi  elevata, infatti, la ragazza avrebbe potuto godere di una stanza privata e di un trattamento di riguardo, scongiurando cos  i rischi della promiscuit  con le altre pazienti del manicomio.

Ci  nondimeno, la questione economica non era da sottovalutare. Si domandava infatti Antonio Ferrante:

Chi ne sopporter  le spese? Se   vero, come l'  incontrastabile, che colla professione la donna rinuncia a tutti i diritti sopra i beni di famiglia, e mediante la dote, il corredo, ed il vitalizio il Monistero assume l'obbligo di provvedere a tutti i bisogni della medesima, la quistione non pu  dar luogo a due opinioni. Ma, si risponde, nello Stato attuale il mantenimento   pi  costoso. E che perci ? In simili circostanze sarebbe un padre disobbligato provvedere i mezzi necessari per rinsanire un figlio, o raddolcirne almeno la

---

<sup>107</sup> *Ivi*, Lettera di Antonio Ferrante al vescovo Giuseppe Maria Montieri, settembre 1853.

<sup>108</sup> FERRANTE, *Famiglia Ferrante*, p. 30.

posizione, adducendo esserne il mantenimento addivenuto più costoso? E ne saranno dispensate le Religiose? È questo il caso di ricorrere al fondo delle imprevedute, o restringere altre spese per adempire un dovere di giustizia. Conclusione. Se il Monistero persisterà nel proposito di mandare Maria Giuseppa a mezza piazza, non dovendo io cooperare al mal di Lei, [*suo fratello*] Manfredi non l'accompagnerà, né io in alcun modo contribuirò al mantenimento della stessa. Ove poi mettasi a piazza intera, sebbene anche in questo caso conosca non essere a nulla tenuto, pure non mi rifiuterò ad una modica contribuzione<sup>109</sup>.

Accadeva spesso che l'esclaustrazione fosse semplicemente un espediente, mediante cui il monastero si liberava dal peso economico – non sempre sostenibile – di dover provvedere a tutte le cure necessarie a una religiosa effettivamente inferma, della quale avrebbero così dovuto tornare a farsi interamente carico i propri congiunti; né questi ultimi – come si è visto – erano sempre disposti a sobbarcarsi simili spese, peraltro elevate, mettendo a repentaglio i propri patrimoni.

Ignoriamo quale sia stata la sorte di suor Maria Giuseppa: scompare dagli elenchi della comunità di Sora degli anni successivi, probabile indizio di un raggiunto accordo tra le consorelle e il padre per il suo trasferimento ad Aversa oppure della sua reclusione in una stanza all'interno del convento, dove, con ogni probabilità, concluse miseramente la propria esistenza, nel silenzio e nel nascondimento imposti dalla necessità imperante di tutelare il buon nome del casato e del monastero.

Proprio in quegli stessi anni, in cui si decideva del destino di suor Maria Giuseppa, le monache di S. Chiara si trovarono a fare i conti anche con un'altra religiosa fuoriuscita dalla clausura per motivi di salute: suor Maria Giustina, al secolo Anna Bastardi, originaria di una famiglia benestante di Sora, entrata in clausura nel 1837 all'età di 21 anni<sup>110</sup>.

Caso vuole che la famiglia Bastardi si sarebbe imparentata, pochi anni dopo, proprio con i Ferrante, attraverso il matrimonio di Pietro Bastardi con Emilia Ferrante, sorella di quella suor Maria Giuseppa, la cui pazzia la fece addirittura

---

<sup>109</sup> ASMC, *Corrispondenza*, B. 100, fasc. 1, *Corrispondenza uffici statali*, Lettera di Antonio Ferrante al vescovo Giuseppe Maria Montieri, 1853.

<sup>110</sup> Cfr. ASMC, *Monache*, B. 5, fasc. 3, Ammissione di Maria Giustina Bastardi in convento; ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Agosto 1838, Sora, Giovanni Battista Bastardi; e *ivi*, Settembre 1838, Sora, Maria Giustina Bastardi.

cancellare dagli alberi genealogici, quasi fosse stata soltanto una vergogna, di cui si volesse eliminare ogni traccia<sup>111</sup>.

Suor Maria Giustina, però, ebbe un destino di gran lunga migliore di quello riservata alla giovane Ferrante: a causa di un malore, era stata costretta due volte all'«egresso» nel corso del 1852 e, dopo una proroga ottenuta nel 1853, fece ritorno in convento – a quanto risulta – del tutto ristabilita, né abbandonò più in seguito il cenobio sorano, dove continuò a dimorare per tutta la sua esistenza<sup>112</sup>.

Comunque, le dispendiose spese sostenute per le terapie, cui era stata sottoposta allorché malata, erano gravate interamente sul padre, Giovanni Battista Bastardi, il quale, pretendendo di essere risarcito dal monastero, così scriveva nel febbraio 1854 alla badessa Maria Raffaele Turco:

Le Monache come individui di una famiglia Religiosa debbono godere delle rendite del Monastero, ed a norma di quanto la imperiosa necessità comanda profittarne. Maria Giustina Monaca di Santa Chiara deve esser mantenuta, assistita, e curata a spese di cotesto luogo Pio<sup>113</sup>.

La giovane Bastardi era stata in cura a Napoli, presso alcuni medici della città, accompagnata dalla sorella e dal fratello, per questioni di «decenza». Il padre aveva così domandato alla badessa Turco di essere rimborsato almeno del costo del viaggio ma, non essendo la comunità nella possibilità – almeno così si dichiarava – di fornire al momento la cifra richiesta, che ammontava a circa 105 scudi, la badessa domandò tempo per mettere insieme la somma di soli 60 scudi, che avrebbe se non altro coperto poco più della metà delle spese.

Giovanni Battista Bastardi, tuttavia, poco disposto a venire incontro alle cisterciensi di S. Chiara, pretese di essere invece risarcito non solo dell'intera somma, ma anche di altri 100 scudi, che erano serviti al mantenimento della figlia per tutto il tempo che era rimasta fuori dal monastero, e arrivò quasi a minacciare la madre superiora, qualora mancasse di saldare il debito:

---

<sup>111</sup> Crf. FERRANTE, *Famiglia Ferrante*, p. 39.

<sup>112</sup> Cfr. ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Marzo-Aprile 1852, Sora, Maria Giustina Bastardi; *ivi*, Novembre 1852, Sora, Maria Giustina Bastardi; e *ivi*, Aprile 1853, Sora, Maria Giustina Bastardi.

<sup>113</sup> ASMC, *Corrispondenza*, B. 98, fasc. 7, *Corrispondenza badesse*, Lettera di Giovanni Battista Bastardi alla badessa Maria Raffaele Turco, febbraio 1854.

Dove a lei non piaccia di rivalermi delle due su indicate somme avrà il dispiacere di essere tradotta in giudizio per una causa così giusta. Dietro ciò io non dovrei punto movermi dalla richiesta delle due paghe; ma se ella sodisferà fra cinque giorni la prima somma, forse mi piecherò a lasciare la seconda. Favorirà riscontrarmi in proposito al più presto per mia norma, senza oltrepassare il termine di giorni due. Non vedendo suo riscontro, me lo procurerò mediante l'Usciere. Sia più certa che ciò non si pretende per interesse, ed in prova potrà ricordare che io nulla chiesi quando ne la prima volta uscì dal Monastero Maria Giustina. Le presenti domande partono dai modi non urbani che ella ha con me praticati<sup>114</sup>.

Non conosciamo purtroppo, anche in questo caso, l'esito della vicenda. Certo è che in quegli anni la comunità religiosa di Sora si era venuta a trovare in notevoli difficoltà: una proprietà era stata seriamente danneggiata da un'alluvione, degli affittuari avevano dilazionato i pagamenti e c'era anche chi pretendeva di essere risarcito del denaro che gli spettava: come Vincenzo Simoncelli, che si lamentava appunto con il procuratore Carlo Schiavi del fatto che il monastero fosse «ricco» e, per di più, «un corpo morale, che deve riconoscere i doveri del pagamento» ed era pertanto tenuto a saldare il debito che aveva contratto con lui<sup>115</sup>.

Frangenti critici condizionavano dunque l'esistenza delle comunità e ne determinavano talvolta, o semplicemente ne complicavano, le pratiche di escaustrazione di alcuni membri. Comunque, malattie vere o presunte, fisiche e soprattutto psichiche, continuavano a far uscire le monache dai conventi, per lassi di tempo molto variabili, celando a volte, dietro il convenzionale formulario delle istanze, malcelati desideri di evasione.

L'escaustrazione sembrava essere divenuta un'abitudine sempre più diffusa, specialmente nel corso XIX secolo. Giancarlo Rocca ne ha attribuito le cause a una vita religiosa poco o per nulla "stimolante", citando a riprova una «circolare del 1840 della S. C. dei Vescovi e Regolari, indirizzata ai vescovi del Regno, nella quale la Congregazione esprime il suo stupore di fronte ai tanti permessi concessi a monache di

---

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> ASMC, *Corrispondenza*, B. 99, fasc. 4, *Corrispondenza procuratori*, Lettera di Vincenzo Simoncelli al notaio Schiavi, 1854.

clausura di uscire dal monastero per curarsi: o i medici sono troppo compiacenti – conclude la Congregazione – o i vescovi troppo benigni»<sup>116</sup>.

Molto spesso, però, dietro le domande di escaustrazione, si nascondevano donne sposate o estremamente provate dalla vita claustrale, cui erano state costrette dalle politiche familiari o cui potevano essere divenute insofferenti per le difficoltà che questa comportava o per i continui contrasti con le consorelle. Così, con l'aiuto di medici concilianti, esse tentavano di produrre le prove necessarie a ottenere l'agognato permesso di ritornare nel secolo, fosse anche per un breve arco di tempo, in modo da poter almeno – in un certo senso – “riprendere fiato”.

Non a caso, quindi, tanto nelle istanze delle suore quanto nelle prescrizioni mediche che le accompagnavano, la più adeguata ed efficace terapia proposta era andare a “prendere l'aria di fuori”; un'aria generalmente definita più “salubre”, rispetto a quella che si poteva respirare all'interno del monastero, e che spesso veniva identificata con “l'aria nativa”, ovverosia con il clima più familiare e rilassato della casa paterna o del proprio paese d'origine.

Eppure, il formulario cui si ricorreva in questi casi era, tutto sommato, piuttosto stereotipato. Né si può escludere che le patologie diagnosticate dai dottori potessero essere autentiche e ingenerate da fattori reali (come un'epidemia che aveva colpito la città), ereditari (nel caso di un'affezione congenita, magari manifestatasi solamente in età adulta) o, eventualmente, emozionali (e, in tal caso, la malattia sarebbe stata una conseguenza delle situazioni di forte disagio o di stress vissute da queste donne in convento).

Può risultare ulteriormente illuminante, al riguardo, il caso di una corista di S. Maria della Ripa a Pontecorvo, suor Maria Gertrude di Monaco, originaria di Piedimonte S. Germano, di cui purtroppo ignoriamo tanto l'anno della monacazione quanto l'autenticità della vocazione. Quasi sicuramente, però, proveniva da una famiglia benestante, dal momento che aveva potuto permettersi di pagare la dote di 350 ducati richiesta alle forestiere, per essere ammesse come coriste nel convento pontecorvese.

Nel 1826 suor Maria Gertrude aveva rivolto direttamente al papa una richiesta di escaustrazione, adducendo a motivo una sua «aberrazione di mente»: i certificati

---

<sup>116</sup> G. ROCCA, *Le nuove fondazioni religiose femminili in Italia dal 1800 al 1860*, in *Problemi di storia della Chiesa dalla Restaurazione all'Unità d'Italia*, Napoli, Dehoniane, 1985, p. 129.

medici attestavano, infatti, che la donna era affetta da «frenesia, o sia mancanza di cervello», per cui necessitava di ritirarsi nel suo paese d'origine, in casa dei genitori, per essere curata e accudita<sup>117</sup>. Poi, una volta creduta ristabilita o, forse, per l'impossibilità di domandare ulteriori proroghe, fece ritorno a S. Maria della Ripa, ma le sue condizioni di salute tornarono presto a comprometersi.

Nel 1837, infatti, il delegato apostolico informava il cardinal prefetto della Congregazione dei vescovi e regolari del fatto che un «morbo asiatico» stesse infestando la città Pontecorvo; dovendo adottare la misura di «disinfettazione delle merci, e de Locali», il delegato domandava pertanto il permesso di effettuare una disinfestazione anche del complesso monastico di S. Maria della Ripa<sup>118</sup>. È probabile, quindi, che suor Maria Gertrude – può darsi già debilitata nel fisico – avesse contratto la malattia e non sia stata più in grado, neanche in seguito, di riacquistare perfetta salute.

Oltre ciò, si aggiungeva una condizione materiale che, nel complesso, non doveva essere delle più rosee: nell'ottobre del 1838, infatti, la religiosa scrisse dal monastero una lunga lettera al novello vescovo, Giuseppe Maria Montieri, rallegrandosi di avere ottenuto la «tanto sospirata grazia di avere un buon Pastore nella nostra Diocesi, per rimediare alle tante inveterate piaghe, che vi sono» e, confidando nella sua bontà, lo metteva al corrente delle sue «tante tribolazioni» e ne domandava sollievo:

La grazia, che le chiedo è questa, che siccome io per la morte del mio unico Fratello Erede di mia Casa, sono rimasta abbandonata da tutti, poiché tutta la roba se la sono divisa le mie Sorelle, e per Erede Universale poi, gli Vecchi di Casa già morti si hanno eletto un ragazzo di un'altra Casa di Monaco, per loro beneplacito, per così mantenere il loro Casato, e di me non ne fecero menzione, secondo, come ora dicono gli Eredi, i quali con eccessiva ingratitudine se ne vengono con mille bugie; ma io chiamo Gesù Cristo in testimonio, e le dico. Domine vim patior, responde pro me. Io dunque supplico V. S. Ill.ma, e R.ma, che con assoluta autorità comandi alli detti Eredi che mi diino Cento docati per Casa, per assegnamento, ed accrescimento del mio annuo livello, fuori della Casa, per non dipendere più da loro, giacché non me lo danno quasi mai, e così resterà assicurato il presente che è di dodici docati, e sarà assicurato in mano mia lo avvenire,

---

<sup>117</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Giugno 1826, Pontecorvo, Gertrude Monaco.

<sup>118</sup> *Ivi*, Novembre 1837, Pontecorvo, Monastero delle benedettine.

per mia quiete la quale è a me tanto necessaria, tanto più perché con gli anni andiamo sempre incontro al peggio. Io quando feci la rinuncia, non avevo né età, e né esperienza, e perciò mi feci guidare dal Fervore, e dalla inconsiderazione; ma ora vedo, che i dodici docati non mi bastano, senza la Casa, non essendovi nel Monastero vita Comune, e né potere per somministrarci tutto il bisognevole<sup>119</sup>.

Le difficoltà finanziarie, in cui – come si evince dalla missiva – versava il convento, non permettevano evidentemente di provvedere al sostentamento di tutte le religiose e di praticare la vita in comune che, comunque, non era mai stata introdotta, nonostante i richiami dei superiori. In questo stato di cose, ciascuna monaca doveva provvedere a se stessa e al proprio fabbisogno, per cui il «livello» corrisposto dai propri familiari era chiaramente vitale.

Inoltre, nonostante l'assegnamento dotale implicasse la rinuncia all'eredità, non erano rari i casi – come appunto quello di suor Maria Gertrude – in cui delle donne tentavano tutti i mezzi per recuperare almeno una porzione dei beni lasciati dai propri familiari defunti. Ne nascevano talora delle cause giudiziarie, in cui le religiose potevano contare alle volte sull'appoggio dell'istituzione monastica, interessata anch'essa alle possibili entrate di nuovi utili; qualche altra volta, al contrario, consorelle gelose di veder aumentare la disponibilità di denaro di una di loro, ingeneravano opposizioni, negando il loro appoggio alla causa.

La religiosa di Monaco, nel rivolgersi direttamente al novello vescovo, mostrava di non possedere supporto né da parte della sua comunità né da parte di altri parenti o amici; anzi, sosteneva che la badessa medesima impediva le venisse dato il denaro che le spettava. Nel novembre del 1843, tornò pertanto a scrivere una lettera a monsignor Montieri, per domandarne ancora l'intervento:

Io vi scrissi dopo la prima personale vostra visita quattro volte; ma siccome non ebbi risposta, anzi la risposta me la diede l'Abbadessa con sollevarmi contro tutto il Monistero, e tutto il Paese, quale mise tutto a farmi le poste perché, vanno di accordo contro il Superiore. Io poi dunque feci ricapito del P. Biancheri Rettore di S. Marco, e nemmeno ho veduto niente. Essendo Oppressa dal male ho impegnato anche il mio fratello Matteo di Monaco, e la malizia delle Monache nemmeno mi fa dare udienza.

---

<sup>119</sup> ASDS, *Atti per luogo, Pontecorvo*, B. 164, fasc. B, Lettera di Gertrude di Monaco al vescovo Giuseppe Maria Montieri, ottobre 1838.



Penso adesso di parlarvi a voce, e dirvi, che se V. S. Ill.ma e R.ma non provvederà alli miei bisogni spirituali, e temporali con aggiustare il Monistero io vi dico, che al Tribunale di Dio ne sarete risponsabile di me<sup>120</sup>.

Il vescovo aveva iniziato la sua prima visita pastorale della diocesi nel 1839, ma non sappiamo se in occasione del suo sopralluogo a S. Maria della Ripa avesse avuto o meno l'opportunità di parlare con suor Maria Gertrude e di rassicurarla, né se avesse avuto effettivamente modo di riscontrare qualche abuso, poiché gli atti di quella visita al monastero pontecorvese mancano dall'archivio diocesano<sup>121</sup>.

La suora lasciava inoltre intendere che altre quattro missive, da lei indirizzate al prelato, potessero essere state intercettate dalla madre superiora, presumibilmente per via dei contenuti compromettenti; e, per giunta, non soltanto la comunità religiosa, ma anche l'intera cittadinanza sembrava coalizzarsi contro di lei, nel fare ostruzionismo: a quanto pare, perché le sue lettere contenevano diverse notizie relative alla condotta immorale tenuta sia dalle religiose sia da altre personalità pontecorvesi, per cui si cercò chiaramente di evitare che raggiungessero la curia sorana.

Certamente è possibile che la religiosa di Monaco enfatizzasse i fatti a proprio favore e seguisse una sua linea strategica, volta a ottenere il consenso del vescovo e a recuperare infine la sua porzione di eredità paterna. Ma è altrettanto possibile che le sue accuse non fossero totalmente infondate.

Monsignor Montieri, del resto, si era fatto presto conoscere – e detestare – dalla maggior parte della popolazione diocesana per il suo «esagerato rigore»<sup>122</sup> ed era chiaro che non avrebbe tralasciato di verificare una testimonianza come quella di suor Maria Gertrude. Così, nell'appurare la veridicità delle affermazioni della suora, il monsignore avrebbe comunque dovuto svolgere dei controlli e avrebbe così potuto rilevare eventuali violazioni da correggere o punire: l'effettiva mancanza di vita comunitaria, ad esempio, per quanto tollerata dai suoi predecessori, rappresentava in ogni caso un'inadempienza, a cui il presule avrebbe dovuto porre rimedio.

---

<sup>120</sup> ASDS, *Atti per luogo, Pontecorvo*, B. 164, fasc. B, Lettera di Gertrude di Monaco al vescovo Giuseppe Maria Montieri, novembre 1843.

<sup>121</sup> Cfr. ASDS, *Visite pastorali*, B. 59, Atti della visita del vescovo Giuseppe Maria Montieri, 1839-1853.

<sup>122</sup> FERRI, *Un vescovo nella bufera*, p. 25.

Era dunque l'intervento del vescovo e la sua intromissione nella vita del convento e nei suoi rapporti con la cittadinanza che si miravano a scongiurare, perché avrebbero pregiudicato usi e costumi consolidati e ormai irrinunciabili.

Nel 1843, suor Maria Gertrude scriveva infatti:

Oltre del male mi ritrovo abbandonata, ed abborrita da tutte, specialmente da quando ho scritto a V. E. perché vi fuggono come il Demonio fugge la Croce, e non vi possono sentire nominare per timore, che mettiate la vita Comune, ed il buon Ordine. Godono in menare una vita stentata, e dissipata, piena di traffichi, e corrispondenze. Le Paesane poi si fanno venire dei pranzi Ogni giorno, e noi a guardare a loro. E poi mi insultano dicendo fatevi aggiustare dal nostro Vescovo, che tu tanto difendi. L'Abbadessa sta accordata con le Monache per negarvi tutto, la quale si vanta, che tiene a favor suo il P. Melocchero Amico del Vescovo, il quale con le sue bugie non vi ha fatto mai mettere le mani alla nostra riforma, perché l'Abbadessa a danno del Monistero sta arricchendo la Casa del Melocchero, del quale tiene il Fratello per Procuratore, che non è buono a niente, e lo tiene senza tenere Capitolo mai con le Monache. Così fa negli altri Capitoli; essa vuol far da Papa<sup>123</sup>.

Il cibo stesso, dunque, si trasformava in fattore discriminante, se alcune soltanto potevano permettersi di comprare pietanze più raffinate: ecco in che modo le differenti risorse economiche, di cui ciascuna monaca disponeva, potevano far nascere invidie e litigi. Così, a causa delle difficoltà che per lei comportava il condurre vita particolare, per via dei mezzi che aveva a disposizione e che giudicava evidentemente insufficienti, suor Maria Gertrude propendeva piuttosto per la vita in comune, contrapponendosi però, in tal modo, alle sue consorelle.

Il mantenimento dello stile di vita delle benedettine di Pontecorvo sembrava comunque assicurato dalla stessa badessa, con la complicità del vicario generale Angelo Meloccaro. Per di più, quest'ultimo, grazie anche alla nomina di suo fratello a procuratore del monastero, sembrava si fosse potuto appropriare di una consistente fetta delle ricchezze monastiche, in cambio forse della protezione fornita alle monache: suor Maria Gertrude, vessata ed emarginata dalle sue consorelle, scontava così la

---

<sup>123</sup> ASDS, *Atti per luogo, Pontecorvo*, B. 164, fasc. B, Lettera di Gertrude di Monaco al vescovo Giuseppe Maria Montieri, 1843.

colpa di aver violato questo tacito accordo e di aver coinvolto il vescovo nelle faccende private della comunità.

Continuava infatti la suora:

Quando V. E. fa qualche ordine, non solo che [*la badessa*] se la prende con me solamente, ma lo fa osservare anche a me sola per dispetto, e alla Comunità non glielo dice affatto. Di quando disse di noi V. E. nel Sinodo non ne sappiamo noi nemmeno una Sillaba, e perciò ve lo replico, e ve lo giuro, che vi sarebbe necessaria una Superiora forastiera come dice anche la nostra Regola, e non già come dicono le sue parenti, e parziali, cioè che la vogliono fare perpetua, sebbene campasse quanto Noè, per non farli spendere tanti denari alli dolci in Ogni Ordinazione. [...] L'Abbadessa per timore di restituirmi la dote, va facendo l'inferno contro di me, inventando calunnie continue; si è accordata con tutte le Monache per farmi restare, e comparire bugiarda, perché fuggono la riforma, l'una è peggiore dell'altra, e mi dispiace che qui si verifica il detto di S. Girolamo, cioè che i Monasterj mal regolati sono tanti inferni, e quelli, che vi abitano sono tanti Diavoli. Desiderano di farmi morir subito, e non mi fanno credere ne al Medico, ne a Confessori, e ne a veruno altro. Io ho detto, e giuro, e Dio ne è il Testimonio, che io stando in Piedemonte godeva perfetta salute, perche andava bene lo stomaco andava bene tutto, e qui in Pontecorvo sta male lo stomaco sta male tutto, essendo che la cattiva digestione mi guasta il Sangue, la testa, e le viscere spesso spesso, e loro vogliono far dire alli Medici che è uno Asterisimo. Tutta questa Città era piena di febre Epitemica, io solo tengo l'Asterisimo; dopo che io veniva quasi meno per la Colica; vedete che sorte di bestie, e traditori<sup>124</sup>.

Per quanto enfatizzata dalle parole di suor Maria Gertrude, la situazione nel monastero pontecorvese doveva essere comunque incandescente e verteva verosimilmente intorno alla questione delle riforme monastiche: favorevoli e contrarie si erano forse scisse in partiti contrapposti, di cui il più consistente era evidentemente quello delle contrarie, strette intorno a una badessa che era stata già rieledda tre volte alla carica abbaziale, grazie alle opportune licenze.

Accusava infatti la corista di Monaco, che costei

fa sempre come vuole essa di modo che l'elezione non si puole chiamare mai Canonica, perché noi siamo Regolari e Papa Gregorio XIII proibisce alla Badessa dopo il Triennio

---

<sup>124</sup> *Ibidem*.

del superiorato suo di esercitare altro Ufficio; ma questa non solo che la fanno Abbadessa senza il Capitolo a voti pieno, come dovrebbe la seconda volta essere, perché essere regolare; ma resta sempre per Priora, e Depositaria, e per il terzo Triennio, che non puole essere Superiora essa si scambia con qualche sua amica e, così governa sempre essa<sup>125</sup>.

Stratagemmi analoghi venivano utilizzati spesso: a S. Andrea Apostolo ad Arpino, ad esempio, nel 1826 era stata riconfermata alla carica di badessa suor Romualda Nota, per il terzo triennio consecutivo. Monsignor Andrea Lucibello, però, chiamò allora in ballo la Congregazione dei vescovi e regolari, facendo presente che vi era del «malcontento di varie Religiose cui dispiace vedere come perpetuata la carica in persona d'un sol soggetto»; inoltre, il prelado sembrò non ritenere del tutto valida l'elezione, in quanto era stata condizionata da «un certo rispetto» o timore nei confronti di suor Romualda<sup>126</sup>. Ma la sua elezione fu infine convalidata, poiché le sue consorelle avevano dimostrato di apprezzarne il buon governo ed erano riuscite ad ottenerle la necessaria dispensa<sup>127</sup>.

Nel 1858, invece, monsignor Montieri aveva esposto nuovamente alla Congregazione dei vescovi e regolari i suoi dubbi circa l'abitudine riscontrata, tanto a S. Andrea Apostolo quanto a S. Chiara, che la nuova badessa aveva di eleggere come «Priora o sia Vicaria la Badessa che è uscita d'Ufficio»; sistema con cui poteva essere mantenuta una certa continuità di governo<sup>128</sup>.

Insomma, eludendo la normativa, se una suora riusciva a procurarsi numerose sostenitrici, era in grado non solo di assurgere alla carica più elevata, ma di detenere il potere più a lungo dei tre anni canonici. Il partito a lei favorevole ne traeva chiaramente benefici: alla badessa spettava di diritto la nomina della priora, della celleraia, della maestra di novizie e di tutte le altre ufficiali; ovvio che scegliesse, per debito o riconoscenza, coloro che l'avevano appoggiata, condividendo con loro la gestione del monastero. La formazione di un partito avverso, con la propria candidata

---

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Giugno 1826, Sora, Monache di S. Andrea.

<sup>127</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 2, Elezioni della badessa, 1826.

<sup>128</sup> ASMC, *Monache*, B. 5, fasc. 1, Lettera del cardinale Della Genga al vescovo Giuseppe Maria Montieri, 1858.

da opporre, era logica e consequenziale al desiderio di procacciarsi il medesimo prestigio e i medesimi vantaggi, che il ricoprire certi incarichi poteva procurare.

Suor Maria Gertrude ed alcune altre consorelle avrebbero desiderato che al seggio abbaziale sedesse «una Monaca Savia forastiera, come dice il nostro Padre S. Benedetto nella sua Regola, quando non si ritrova come lui la vuole, come già accade nel nostro povero Monistero per corona di tutte le nostre disgrazie»; ma, non trovando accoglienza la loro istanza, anzi dal momento che veniva addirittura fatta «tenere per testa ridicola chi voleva la forestiera», esse si decisero poi a sostenere suor Metilde Pompei al badessato, riuscendo a farla eleggere nel 1845.

Anziché poter cantare vittoria, ben presto dovettero ricredersi sul conto di suor Metilde e tentare di ottenerne la rinuncia alla carica, poiché

si ha fatta vingere a regali ad alle amiche, come fa anche lo Abate di S. Paolo, che la visitano, e la regalano, e perciò ha fatto cento spropositi, e ci fa stare sotto a quelle medesime, che noi ci abbiamo nemicate per inalzare essa<sup>129</sup>.

La loro candidata, insomma, era stata “corrotta” dalla parte avversa. Senza contare che – sempre secondo quanto riferisce suor Maria Gertrude – suor Metilde intratteneva una “scandalosa” amicizia con il medico designato per le monache, dal quale si faceva prescrivere certificati che non la obbligassero alla frequenza del Coro e le consentissero di mangiare carne, anche nei periodi di digiuno; oltretutto, sembrava fosse anche in rapporti di amicizia con l’abate della chiesa di S. Paolo a Pontecorvo, definito un «ribelle del Vescovo», per una non meglio specificata questione giudiziaria che lo vide coinvolto, ma da cui era uscito indenne, con una sentenza di innocenza.

La delusione di suor Maria Gertrude era chiaramente forte, ma le accuse nei confronti di colei che tanto aveva deluso le sue aspettative, solidarizzando con le “avversarie”, erano forse volutamente gonfiate. Tuttavia, non riuscendo più a raggiungere in alcun modo il vescovo, la suora decise di indirizzare una missiva al canonico penitenziere, pregandolo di consegnarla poi a Montieri, in modo che il prelado fosse messo al corrente di

---

<sup>129</sup> ASDS, *Atti per luogo, Pontecorvo*, B. 164, fasc. B, Lettera di Gertrude di Monaco al canonico penitenziere, 1845.

quando è crudele [*suor Metilde*], perché tiene quel finto ben parlare e poi non sa nemmeno leggere bene, tiene l'ipocrisia nel labro, e poi se ne fa una voltata di spalle di quanto dice, basta che mangi essa, e non cerca altro. Il Monastero lo ha dato in mano alle sue amiche, e le più discole, specialmente parlo di quel diavolo mascherato della Bergamasco, che tiene il titolo di Serpente di cento faccie. La prima a mormorare del governo era essa ma ora che è successo questo sproposito ha cambiato linguaggio<sup>130</sup>.

Rivalità e tradimenti scandivano dunque la corsa alle cariche più elevate del monastero: mentre Maria Gertrude di Monaco e alcune compagne rinnegavano Metilde Pompei, sostanzialmente per il fatto di averle tradite e di essersi riavvicinata al partito avversario, altre, come Maria Teresa Bergamasco, sceglievano convenientemente di restare “fedeli” alla neoletta badessa. Rimanere in minoranza, oltretutto, voleva dire esporsi alle ritorsioni del partito vincente e allora la vita in convento poteva davvero diventare – più che una prigione – un vero inferno.

Frustrata nei suoi tentativi, rivelatisi tutti vani, probabilmente isolata e bistrattata, non tollerando ulteriormente di restare a S. Maria della Ripa, nel 1854 la religiosa di Monaco domandò e infine ottenne l'autorizzazione a uscire dalla clausura, in quanto – come riportato nei referti medici – era «affetta da edemazia universale con attacchi asmatici, che minacciano una possibile idrotorace o idropericardia»<sup>131</sup>; diagnosi che verosimilmente mascherava la forte situazione di disagio vissuta dalla donna.

Non completamente all'oscuro della faccenda, ma probabilmente impossibilitato a intervenire prima sia per i problemi di salute sia per le recenti vicende risorgimentali (che avevano portato scompiglio nella diocesi, causando perfino la fuga delle religiose dai loro monasteri e dello stesso vescovo dalla sede episcopale<sup>132</sup>), monsignor Montieri

---

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> ASDS, *Atti per luogo, Pontecorvo*, B. 164, fasc. B, Esclaustrazione di Gertrude di Monaco, 1854.

<sup>132</sup> «Arrivò la preoccupante notizia che Garibaldi, inseguendo l'esercito borbonico che si ritirava dalla difesa di Roma, era in territorio Ciociaro e tutti i timorati fuggivano davanti alle torme di volontari repubblicani che incalzavano il nemico. Il fuggi-fuggi generale aveva contagiato finanche le monache di clausura che a Bauco, Sora, Pontecorvo avevano abbandonato in massa il monastero»: FERRI, *Un vescovo nella bufera*, p. 20. Cfr. inoltre M. FERRI, *La Ciociaria borbonica negli anni della rivoluzione (1848-1849)*, in *Il 1848-49 nel territorio dell'attuale provincia di Frosinone*, “Atti del convegno di studio tenuto ad Arpino, Sora, Monte San Giovanni Campano e Veroli” (17 dicembre 1993 – 29 gennaio 1994), a cura di E. M. Beranger e A. Viscogliosi, Sora (FR), Pasquarelli, 2003.

non rinunziò comunque a imporre la propria autorità sul monastero pontecorvese, cercando di introdurre innanzitutto la pratica della vita comunitaria.

Oltre a ciò, il vescovo aveva riscontrato la riprovevole usanza in base alla quale, a cena, in luogo di servire il cibo, il monastero somministrasse l'equivalente in denaro alle religiose. Si pretese, pertanto, che venissero invece servite pietanze decorose e confacenti alla regola professata, allo stesso modo in cui si ordinò di procurare alle inferme tutto ciò di cui avessero bisogno, senza che fossero più costrette loro stesse e a proprie spese a provvedersi del necessario<sup>133</sup> (come aveva infatti denunciato suor Maria Gertrude).

Tali provvedimenti, tuttavia, furono ben presto disattesi, con la giustificazione che le scarse rendite del convento non permettevano di provvedere al fabbisogno di tutte le religiose. Né la visita del prelado a Pontecorvo, nel 1859, gli consentì di riprendere le redini della situazione e di attuare le sue finalità riformistiche non solo per il monastero ma anche per la cittadinanza, che aveva osservato essere ridotta in un eccessivo "rilassamento morale": per ben due volte – l'una mentre percorreva in carrozza le strade della città, l'altra mentre era alla finestra del suo alloggio – un colpo di archibugio gli fu esploso contro, senza però riuscire nell'intento<sup>134</sup>.

Uomo dal «carattere inflessibile» e dalla «volontà ferrea», monsignor Montieri, a dispetto della sua debole costituzione, era portato ad agire con grande vigore e fermezza, conscio del fatto che solo un atteggiamento simile gli avrebbe consentito di governare al meglio una circoscrizione vescovile tanto disastrosa, al punto da aver convinto dell'impossibilità di risanarla il suo medesimo predecessore, Giuseppe Maria Mazzetti, il quale aveva infatti rinunciato all'incarico dopo solamente un anno<sup>135</sup>.

Le visite pastorali e *ad limina* – istituzione ripresa da Montieri nel 1838, a circa 34 anni di distanza dall'ultima *visitatio*, effettuata da monsignor Colaianni<sup>136</sup> – e i due

---

<sup>133</sup> *Saggio di pratica pastorale*, p. 199.

<sup>134</sup> *Ivi*, p. 495-497.

<sup>135</sup> MARSELLA, *I Vescovi*, p. 234. In un quadro della situazione presentato al re Ferdinando, monsignor Mazzetti tratteggiava a tinte molto forti la decadenza morale della popolazione della diocesi, la «rozzezza dei costumi», l'ignoranza e il proliferare di vizi anche tra il clero. Solo un'istruzione adeguata, nell'opinione del monsignore, avrebbe potuto produrre miglioramenti nella condotta del popolo.

<sup>136</sup> Cfr. ASV, *Congregazione del Concilio, Relationes Dioecesium*, B. 67b, Aquino-Sora-Pontecorvo, Relazione del vescovo Agostino Colaianni, ottobre 1804, e Relazioni del vescovo Giuseppe Maria Montieri, 1842-1858; ASDS, *Visite ad limina apostolorum*, B. 1, fasc. 3, Relazioni del vescovo Giuseppe Maria Montieri, 1838-1856.

sinodi diocesani del 1843 e del 1848<sup>137</sup>, furono gli strumenti privilegiati della sua opera di controllo e regolamentazione. A questi metodi “ufficiali”, se ne accompagnavano però altri meno convenzionali, che prevedevano, ad esempio, il ricorso al carcere duro per piegare la “cattiva indole” di alcuni soggetti (come meretrici o bestemmiatori) e l’impiego dei sacerdoti come informatori – attraverso la violazione del segreto confessionale – della condotta improba dei fedeli<sup>138</sup>.

Eppure, i metodi – per così dire – “inquisitoriali”, l’austerità dimostrata, le eccessive proibizioni imposte e le severe punizioni comminate ai contravventori, suscitarono un tale astio nei confronti del presule da far parlare lo storico locale Marsella di «violenta persecuzione», quanto non addirittura di «guerra spietata, accanita» contro la sua persona<sup>139</sup>, con chiaro riferimento agli attentati di cui era stato vittima, presumibilmente opera di facinorosi avversari al suo operato oppure di frange insofferenti di essere sottoposte alla curia sorana.

Non si trattava infatti di un caso isolato: ad Aquino, avevano attentato anche alla vita del vescovo Andrea Lucibello e sette erano stati i cittadini accusati di aver ordito il complotto e giustiziati per questo motivo<sup>140</sup>. La congiura probabilmente era figlia del malcontento di alcuni diocesani nei confronti del presule o forse nasceva tra le file di chi si sentiva più duramente colpito negli interessi da alcune disposizioni vescovili. Tuttavia, non è escluso che non vi fosse nulla di personale nei confronti di Lucibello e che l’assassinio avrebbe dovuto rappresentare più che altro un atto dimostrativo: un atto, cioè, che dava voce alle proteste degli aquinati, i quali rifiutavano ancora di accettare l’accorpamento della loro sede vescovile a quella di Sora.

Ragioni egualmente valide e applicabili al caso di Giuseppe Maria Montieri. E non a caso, forse, in seguito a simili tentativi criminosi, viste e considerate le enormi difficoltà poste dalla gestione della diocesi, il vescovo Montieri si persuase che l’unica strada praticabile fosse quella di ottenere la separazione delle sedi di Aquino e

---

<sup>137</sup> ASDS, *Sinodi diocesani*, Vol. 5-8, Sinodi del vescovo Giuseppe Maria Montieri, 1843-1850.

<sup>138</sup> Cfr. ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari*, *Archivio Segreto*, 1842-1846; e *ivi*, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 85, 1839-1845.

<sup>139</sup> MARSELLA, *I Vescovi*, p. 235.

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 229.



Pontecorvo da quella di Sora, per la qual cosa si adoperò da allora in poi alacramente<sup>141</sup>.

Come notava lo stesso biografo del monsignore, infatti,

la sola diocesi di Sora, e per la sua importanza e per la sua estensione, era più che sufficiente a tenere occupato qualunque buon Vescovo, al quale poi fu forza dividere le sue cure con due altre Diocesi, le quali e per la indole al mal piegato di non pochi diocesani, e per la dominante licenza erano soprammodo difficili<sup>142</sup>.

Non riuscì, tuttavia, il vescovo nel suo intento e, data la situazione, che sembrava oramai irrimediabilmente compromessa, e per la sua sicurezza personale, il papa tolse a Montieri la giurisdizione su Pontecorvo, affidandola temporaneamente a un delegato apostolico<sup>143</sup>.

Le “ragnatele di rapporti” tra i monasteri e il notabilato locale intrappolavano così le medesime autorità ecclesiastiche e soffocavano le singole voci – come quella di Maria Gertrude di Monaco, appunto – che osavano levarsi contrastanti. I conflitti, d'altronde, erano abbastanza frequenti e sorgevano principalmente per questioni di pertinenza sulla gestione del monastero. Ma, interne o esterne (alla comunità) che fossero le contese, a farne maggiormente le spese erano di norma gli anelli più deboli della catena: suore che mal si adattavano al sistema o che si trovavano in contrasto con un gruppo più numeroso e compatto di consorelle, per cui evadere dalla “prigione” non restava – alle volte – che l'unica alternativa.

---

<sup>141</sup> ASV, *Archivio della Nunziatura apostolica di Napoli*, Scat. 91, *Premure per far dividere le Diocesi di Aquino e Pontecorvo da quella di Sora (1852)*.

<sup>142</sup> *Saggio di pratica pastorale*, p. 3-4.

<sup>143</sup> FERRI, *Un vescovo nella bufera*, p. 26.

### III

## Il governo dei monasteri

III.1. Un nuovo disciplinamento? Adattamenti e resistenze – III.2. Controllo e correzione: le visite pastorali – III.3. Regole e legittimazione della tradizione

Abbiamo visto come la vita interna dei monasteri non fosse perfettamente conforme alle regole e come fosse peraltro scandita, alle volte, da contrasti tra le consorelle medesime, oltre che con le autorità ecclesiastiche locali.

La parentesi napoleonica aveva certamente rappresentato un periodo di semi-anarchia, che non aveva fatto altro che provocare un ulteriore allentamento della disciplina. Di qui gli interventi dei vescovi ottocenteschi, volti a ripristinare l'ordine nei conventi posti sotto la propria giurisdizione.

L'opera di disciplinamento condotta, tuttavia, si saldava a quella portata avanti nei secoli precedenti, che mai era giunta a un successo duraturo e definitivo, a causa di un adesione meramente formale o, talvolta, di una vera e propria refrattarietà da parte delle monache alle normative loro dettate.

Strumenti principali dell'attività riformistica restavano comunque le visite pastorali, attraverso cui monitorare la condotta delle religiose e porre, laddove se ne riscontrasse la necessità, i rimedi o le precauzioni opportuni; nonché la produzione di regole scritte, cui uniformarsi, nelle quali però, accanto all'imposizione dei dettami della Chiesa, si trovava a coesistere, non senza stridori, il rispetto per le consuetudini di ciascuna comunità.

### III.1. Un nuovo disciplinamento? Adattamenti e resistenze

Il noto decreto *De regularibus et monialibus*, emanato nel dicembre 1563, nella sessione XXV del Concilio di Trento, esigeva il ripristino della disciplina all'interno delle comunità religiose nelle quali era pericolosamente decaduta, come era stato da tempo denunciato sia in ambito cattolico che in ambito protestante. Ciò «comportò un lento e assiduo lavoro di insegnamento, di persuasione, di professionalizzazione delle monache», che andava ben oltre la semplice imposizione della stretta clausura, con l'erezione di mura e grate volte a “separare” gli edifici monastici dai palazzi circostanti<sup>1</sup>.

Certamente l'obbligo della clausura, ratificato da Pio V nella costituzione *Circa pastoralis* del 29 maggio 1566 e da applicarsi indistintamente per tutte le case religiose, costituì la novità più vistosa introdotta dal Concilio e la sua attuazione fu tenacemente perseguita dalle autorità ecclesiastiche<sup>2</sup>.

Nelle diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo, come in tutte le altre diocesi della penisola, fu prontamente avviata un'ampia impresa edilizia, al fine di «garantire isolamento – e relativa sacralità – allo spazio monastico»<sup>3</sup>: le finestre dei conventi furono munite di gelosie, cancellate protessero i cori da cui le suore assistevano alle funzioni sacre, inferriate attraverso cui effettuare i colloqui furono poste nei parlatori, ruote di legno adottate per introdurre qualunque cosa in monastero e alte cinta murarie erette intorno agli edifici claustrali; contemporaneamente, gli spazi interni si arricchirono di chiostri e giardini, per offrire una sorta di diversivo alle recluse.

---

<sup>1</sup> G. ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina*, p. 177-225. Sul decreto conciliare e la sua applicazione si vedano anche: R. CREYTENS, *La Riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, “Atti del Convegno storico internazionale”, Trento (1963), Roma, Herder, 1965, p. 45-79; ZARRI – MEDIOLI – VISMARA CHIAPPA, *De monialibus*, p. 643-715; ZARRI, *Recinti*, p. 100-130. Per l'edilizia conventuale post-tridentina si vedano: H. HILLS, *Invisible City: The Architecture of Devotion in Seventeenth-Century Neapolitan Convents*, Oxford, Oxford University press, 2004; e J. F. AMBURGER, *Art, Enclousure and the Cura Monialium: Prolegomena in the Guise of a Postscript*, “Gesta”, 31 (1992), p. 108-134.

<sup>2</sup> L'obbligo della clausura era stato già sancito nel 1298 da papa Bonifacio VIII, nella costituzione *Periculoso*, ma il Concilio lo estese a tutte le monache senza distinzione. Cfr. CREYTENS, *La Riforma dei monasteri femminili*, p. 62 e ss.; F. CUBELLI, *Clausura. Clausura e legislazione*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975, col. 1174-1178; e F. MEDIOLI, *La clausura delle monache nell'amministrazione della Congregazione romana sopra i Regolari*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII*, a cura di G. Zarri, Verona, Il Segno, 1997, p. 249-282.

<sup>3</sup> ZARRI – MEDIOLI – VISMARA CHIAPPA, *De monialibus*, p. 697.

Ma al di là di questi interventi materiali, al confronto più semplici e immediati da realizzare, la clausura comportava l'adozione di innumerevoli altre precauzioni e restrizioni, cui le suore non erano affatto avvezze: l'accesso ai parlatori, ad esempio, venne severamente regolato, limitato ai soli parenti di primo e secondo grado, mentre una suora "ascoltatrice" avrebbe dovuto assistere agli incontri; nemmeno ai confessori o ai medici fu più consentito entrare in monastero, previa licenza dei superiori ecclesiastici; e si intimò alle religiose di rinunciare a qualsiasi proprietà individuale e di assoggettarsi alla vita comunitaria.

Convincere le suore ad accogliere il nuovo stile di vita, però, risultò molto difficile: i vescovi divennero i «primi responsabili del buon governo delle monache» – un ruolo fino ad allora detenuto dai superiori degli ordini religiosi maschili – ma, nonostante l'autorità loro conferita dal Tridentino, finirono spesso per scontrarsi con monasteri che non si rassegnavano alla perdita delle proprie autonomie e cercavano di sfuggire al controllo; inoltre, consapevoli della necessità di un periodo di transizione, non potendo pretendere dalle monache la subitanea accettazione delle riforme, optarono in molti per un'opera di disciplinamento più lenta e graduale<sup>4</sup>.

L'imposizione dei dettami tridentini richiese dunque tempi molto più lunghi del previsto, appunto per le difficoltà intrinseche nel far accettare alle religiose norme dissimili da quelle che avevano professato. Quel che però potrebbe sorprendere è che ancora nell'Ottocento, nelle tre diocesi ormai riunite, si possa trovare una situazione sostanzialmente immutata: all'interno delle mura claustrali resisteva ancora una certa dose di indocilità, per cui i presuli si vedevano ancora costretti a intervenire per ristabilire l'ordine.

Questo paradossale stato di cose può far pensare a una condizione di "Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen", ovvero a "contemporaneità del non contemporaneo": in effetti, come ha detto Albrecht Burkardt, il monastero costituisce «un terreno particolare, capace di favorire la "contemporaneità del non contemporaneo", l'accadere, cioè, di fenomeni che complessivamente si ritengono di per sé esauriti»; e pur non avendo tale asserzione una validità generale, è fuori di dubbio che molte volte «i conventi restavano un nucleo conservativo, nel quale si serbavano

---

<sup>4</sup> Cfr. ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina*, p. 215; e CREYTENS, *La Riforma dei monasteri femminili*, p. 69 e ss.

attitudini, costumi e tradizioni che altrove avevano raggiunto il loro culmine un secolo prima»<sup>5</sup>.

Tipica di luoghi e tempi caratterizzati da una certa instabilità, come poteva essere la diocesi oggetto del presente studio nel XIX secolo, questa permanenza del passato nel presente si configurerebbe anche come una forma di resistenza inconsapevole da parte delle monache nei confronti della secolarizzazione che avanza. La «bufera rivoluzionaria», d'altronde, aveva concorso al rafforzarsi della volontà di più strettamente riannodarsi al proprio ieri, per quanto lontano, respingendo un oggi dalle caratteristiche troppo diverse e ancora confuse<sup>6</sup>.

Pertanto, dopo la parentesi napoleonica – durante la quale si era verificato, inevitabilmente, un allentamento della vigilanza sui monasteri e un'ulteriore diffusione degli abusi alla disciplina post-tridentina, nelle comunità sfuggite alle soppressioni –, una nuova opera di disciplinamento dovette essere intrapresa e portata avanti per tutto l'Ottocento, in un continuo sforzo – per dirla con le parole del vescovo Andrea Lucibello – volto a «scuotere la mondana polvere» e a cercare di “rieducare” le monache, guidandole pazientemente al raggiungimento di «quell'apice di perfezione religiosa, a cui con fervore aspirate, e che Noi tanto bramiamo di veder'adempita»<sup>7</sup>.

Anche Giovanni Lunardi ha segnalato tale stato di cose, notando la persistenza di alcune «ombre» all'interno dei monasteri – malgrado i generali miglioramenti apportati dall'azione del Concilio – e l'infiltrarsi per giunta, nel corso del XVIII secolo, di «un certo costume mondano» tra le monache e il lento progredire del decadimento, che raggiunse il suo apice durante il secolo seguente<sup>8</sup>. Una situazione da cui la diocesi in questione non risulta certo indenne.

Con loro grande rammarico, infatti, i vescovi sorani continuavano a riscontrare, in occasione delle periodiche visite ai conventi sottoposti alla propria giurisdizione, i

---

<sup>5</sup> A. BURKARDT, «*Il Convento stregato*». *Il caso di Maria Renata Singer alla luce delle recenti indagini storiografiche*, in *Aufklärung cattolica ed età delle riforme. Giovanni Battista Graser nella cultura europea del Settecento*, a cura di S. Luzzi, Rovereto, Accademia roveretana degli Agiati, 2004, p. 111-131. Il concetto di “contemporaneità del non contemporaneo” è stato formulato dai filosofi tedeschi Ernst Bloch e Reinhardt Koselleck. Cfr. P. ANDERSON, *Storia d'Europa: l'Europa oggi*, Torino, Einaudi, 1993, p. 863-864.

<sup>6</sup> G. PENCO, *Spiritualità monastica. Aspetti e momenti*, Bressio di Teolo (PD), Edizioni Scritti Monastici, 1988, p. 364.

<sup>7</sup> ASMC, *Visite pastorali*, Vol. 8, *Copia della Santa Visita dell'anno 1820*.

<sup>8</sup> G. LUNARDI, *Benedettine*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma, Paoline, 1974, col. 1222-1248.

medesimi “abusi” messi in luce dai loro predecessori nei secoli passati: assenza di vita comunitaria, accesso ai parlatori di persone non strettamente congiunte alle suore, apertura indiscriminata della porta della clausura, violazione del silenzio nelle ore prestabilite; pertanto, si vedevano costretti a dare continue disposizioni alle religiose, nel tentativo di ricondurle all’osservanza<sup>9</sup>.

In aggiunta, un nuovo decreto *De Sanctimonialibus* (in parte esplicitamente ricalcato sull’omonimo decreto emanato dal vescovo Matteo Gagliani nella prima metà del XVII secolo) fu promulgato nella sessione III del Sinodo diocesano del 1828: in esso si ribadì nuovamente il dovere di attenersi con «solertia» a quanto fissato nel noto decreto tridentino, troppo sovente disatteso fino ad allora<sup>10</sup>.

Si dovette quindi rammentare a ciascuna religiosa di essere «castam, obedientem, pauperramque», e di “custodire” la «regularis Clausura», rimarcando il fatto che: «januae tam interiores quam exteriores maxima custodiantur diligentia; nec aperiantur» e «nemo sub poena excommunicationis absque nostra, vel nostri Vicarii Generalis expressa licentia audeat ad Monasteria accedere pro colloquendo ad Crates cum ipsis Monialibus, Novitiis, Conversis, et Educandis, exceptis Consanguineis in primo, et secundo gradu»; per di più «nec pueri, nec puellae cujuscumque sint aetatis introducantur in Monasterium Monialium»; e anche nel caso di confessori e medici, che con licenza dovessero accedere alla clausura, «non introducantur, nisi associati a duabus Monialibus, quae, quoad fieri potest, ex senioribus deputentur». Infine, si prescrisse che la «vita comunis quoad fieri potest omnino servetur, praesertim in Mensa quae non careat spirituali lectione, nec in ea omittatur lectio unius ex Capitulis Regulae et Constitutionis»<sup>11</sup>.

I decreti sinodali costituiscono generalmente l’apice dell’attività pastorale, la risposta a una situazione della quale si era già preso atto, soprattutto attraverso le ricognizioni ai monasteri, e per la quale essi avrebbero dovuto costituire un rimedio. Eppure, anche dopo il Sinodo, l’emanazione di normative da parte dei vescovi non si arrestò, ma proseguì fino alle soglie del XX secolo: molte volte ciò si risolse in una

---

<sup>9</sup> ASDS, *Visite pastorali*, B. 48-72, Atti delle visite dei vescovi Agostino Colaianni, Andrea Lucibello, Giuseppe Mazzetti, Giuseppe Maria Montieri, Paolo De Niquesa, Ignazio Persico e Raffaele Sirolli, 1798-1896.

<sup>10</sup> ASDS, *Sinodi diocesani*, Vol. 4, Sinodo del vescovo Andrea Lucibello, 1828, p. 154-161.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

ratifica di disposizioni date in precedenza; quasi sempre, però, il ricorso a simili misure era determinato dal continuo riscontro di una scarsa disciplina nelle monache e solo in pochi casi si trattò di interventi puramente precauzionali, atti alla conservazione di un ordine che troppo spesso, invece, non c'era.

Mary Laven ha sostenuto che «il reiterarsi dei disordini» è indice del «fallimento» dei mezzi con cui la riforma tridentina fu messa in atto<sup>12</sup>: non si può negare, infatti, che non si raggiunse mai un successo pieno e definitivo, mentre le norme continuavano ad essere largamente contravvenute, sovente adottate solo esteriormente, ma nella pratica seguite per lo più con alcuna aderenza e ben poca convinzione. Questo perché i monasteri, arroccati in difesa delle proprie autonomie e delle proprie consuetudini, avevano assunto un atteggiamento tutt'altro che passivo, anzi si erano opposti all'attività riformatrice, come a ogni altra ingerenza esterna, vivendola come un'imposizione inaccettabile e pregiudicante il loro tradizionale modo di vivere.

Probabilmente, però, una delle ragioni principali, per cui non vi fu mai un completo adeguamento alla regolamentazione ecclesiastica, risiede non solo in una inadeguatezza dei mezzi impiegati o nella resistenza che le monache seppero loro opporre – coadiuvate in ciò dalle loro stesse famiglie di origine – ma anche nella consapevolezza posseduta, tanto dai laici quanto da buona parte del clero, che molte donne non erano entrate in convento per devozione ma su iniziativa dei propri familiari<sup>13</sup>.

Come si poteva ricorrere, allora, al pugno di ferro, con una popolazione monastica femminile innegabilmente composta – non del tutto, bensì in considerevole parte – da fanciulle prive di autentica vocazione religiosa? Come non avvertire l'esigenza di mitigare le misure di rigore con un po' di mitezza? Con simili presupposti, era normale che alla «rigidità normativa» corrispondesse «un'ampia trasgressione entro certi limiti tollerata e strutturale»<sup>14</sup>.

Insomma, non è tanto una questione di ostinazione o di «cattiva volontà delle monache», come ha giustamente detto Raimond Creytens, oppure di mancanza di zelo

---

<sup>12</sup> M. LAVEN, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 36.

<sup>13</sup> E. S. VAN KASSEL, *Vergini e madri tra cielo e terra. Le cristiane nella prima età moderna*, in *Storia delle donne in Occidente. Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di N. Zemon Davis e A. Farge, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 179.

<sup>14</sup> GUIDI, *L'onore in pericolo*, p. 17.

in chi la riforma doveva applicarla: la verità è che quelle direttive causavano «veri e propri problemi d'ordine umano, sociale, economico-finanziario e anche politico», di cui tutte le parti coinvolte si rendevano perfettamente conto, finendo per esserne inevitabilmente condizionate nel loro agire<sup>15</sup>.

Non si poteva ignorare che la clausura stessa, benché considerata il presupposto fondamentale dello stato monacale, l'unica condizione in grado di assicurare la perfetta conservazione della virtù femminile, si traduceva praticamente in un'autentica prigionia per tutte coloro che avevano scelto di prendere il velo per «costrizione». E nel XIX secolo i casi di monacazioni forzate, per quanto in diminuzione, erano ancora abbastanza frequenti, a dimostrazione del fatto che la politica di controllo delle vocazioni, escogitata dalla Chiesa, poteva essere facilmente elusa e i conventi proseguire a essere impiegati dalla nobiltà cittadina come «ridotto di quelle che maritar non puonsi»<sup>16</sup>.

Risulta evidente, allora, quanto fosse opportuno fare ricorso a una certa flessibilità: le libertà – per quanto parziali – di cui godevano le professe avevano sempre rappresentato degli accorgimenti attraverso i quali poter rendere più tollerabile l'imposizione della vita monastica; per cui, malgrado l'urgenza di interventi moralizzatori, volti a impedire potenziali o effettivi scandali pregiudicanti l'onore delle persone e delle istituzioni interessate, quelle libertà, in molti casi, sono state preferibilmente e con molta elasticità serbate<sup>17</sup>.

Così, per esempio, se alcune donne del luogo si accostavano al monastero di S. Andrea Apostolo, senza le debite autorizzazioni, si riprovava l'episodio, si rammentava l'esistenza di un veto, ma non risulta si sia mai giunti a infliggere realmente le minacciate punizioni. All'indomani del richiamo all'ordine, quelle donne proseguivano a fare visita alle claustrali, magari adoperando semplicemente maggiore moderazione e accortezza, persuase com'erano – tanto esse quanto le suore – di non essere comunque responsabili di alcuna grave pecca.

Presumibilmente, in questo caso, non si voleva – o non si poteva – spezzare una rete di relazioni e solidarietà tra donne, sulla quale a un certo punto si preferì chiudere un occhio pur continuando a biasimarla, costituendo un'infrazione alla clausura, ma ben

---

<sup>15</sup> CREYTENS, *La Riforma dei monasteri femminili*, p. 71.

<sup>16</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 43 e ss. Cfr. inoltre ZARRI – MEDIOLI – VISMARA CHIAPPA, *De monialibus*, p. 687 e ss.

<sup>17</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 72-73.



sapendo che si trattava di un'abitudine tutto sommato "innocente", non troppo pregiudizievole per il pubblico decoro e che non avrebbe perciò comportato conseguenze pericolose per la reputazione del pio luogo. All'autorità episcopale non restò allora altro da fare che rassegnarsi e constatare come «Sanctimoniales tamen in S. Andrea civitatis Arpini cum feminis extraneis quem admodum in antecessum non ostantibus meis dispositionibus sine licentia colloqui pergunt»<sup>18</sup>.

Certamente l'onore restava un capitale sociale di fondamentale importanza e la sua salvaguardia, cui erano demandate tanto le istituzioni civili che ecclesiastiche, un dovere da cui non poter assolutamente prescindere. Tuttavia, non ci si poteva ridurre a un esercizio di potere troppo soffocante od opprimente; piuttosto, conveniva adottare un atteggiamento lungimirante e talvolta persino indulgente, se necessario: insomma, bisognava essere pronti a rimediare alle violazioni più compromettenti ma, al tempo stesso, attenti al mantenimento di certi "privilegi" goduti dalle monache, specie quando questi privilegi potevano presentare un utile tornaconto.

Si pensi al "traffico" di generi commestibili (dolci di vario tipo, principalmente ciambelle, pasta, pane ma anche grano, farina, polli) che i monasteri della diocesi intrattenevano con la gente del luogo: sebbene generalmente biasimato e ripetutamente proibito dai vescovi, che lo consideravano un pericoloso mercimonio in cui la virtù delle religiose rischiava di macchiarsi, restava innegabilmente una fonte di profitto e come tale in varia misura tollerato.

Senza contare che tali donativi potevano avere un'importante funzione "diplomatica":

Quasi tutte le comunità tradizionalmente provvedono infatti alla preparazione di determinate specialità da corrispondere spesso in segno di riconoscenza, ma anche come evidente *captatio benevolentiae* della variegata schiera di ecclesiastici e personaggi che ruotano attorno al monastero. Si tratta essenzialmente di dolciumi e di cibi particolari che ciascuna casa religiosa regala, secondo consuetudine, in determinate circostanze dell'anno<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> ASV, *Congregazione del Concilio, Relationes Dioecesium*, B. 67b, Aquino-Sora-Pontecorvo, Relazione del vescovo Giuseppe Maria Montieri, 26 luglio 1858. L'usanza persistette e venne segnalata anche dal successore di monsignor Montieri. Cfr. ASDS, *Visite ad limina apostolorum*, B. 1, fasc. 4, Relazione del vescovo Paolo De Niquesa, 24 novembre 1875.

<sup>19</sup> D'AMBROSIO – SPEDICATO, *Cibo e clausura*, p. 35-36.

Così, nel 1779, le cappuccinelle del monastero di Gesù e Maria insorsero contro alcuni decreti emanati per loro dal vescovo Giuseppe Maria Sisto y Britto, in particolare contro la proibizione di preparare ciambelle, pasticci o altri alimenti «per gl'esteri»: le religiose si giustificarono asserendo che ciò capitava raramente e solo per persone verso cui avevano «gran obbligatione» – persone che erano comunque solite “contraccambiarle” in qualche modo – e chiedevano pertanto la rimozione del veto. Monsignor Britto, in seguito alle loro decise proteste, «per vieppiù quietare le loro coscienze, e togliere ogni angoscia spirituale», si risolse allora ad assumere una posizione meno intransigente e a consentire l'usanza; tuttavia, precisò che si praticasse con i soli congiunti e «coll'obbligo però alli parenti sudetti di dover dare al Monastero le legna necessarie, e tutt'altro, che ne occorrerà, acciò il luogo non resti danneggiato», impedendo in tal modo che altri personaggi, ivi compresi alcuni membri del clero, profittassero delle suore<sup>20</sup>.

E ancora il vescovo Andrea Lucibello, a seguito della sua visita del 1820 al monastero di S. Chiara, proibì alle cistercensi di continuare gli scambi di generi alimentari, trovandovi «il male di perdita di tempo, di distrazioni, di mancanze di regola, e di dispendio del pio luogo»; ma ammettendo un'eccezione: «resterà alla conoscenza della Badessa la vera necessità, e la vera convenienza, onde potersi la Religiosa prestare in rare circostanze a qualche vero bisogno della propria famiglia, o di altri per eseguire lavori di pasta»<sup>21</sup>. Mentre, nel 1832, seguitandosi l'usanza, monsignor Lucibello si limitò a raccomandare alle cistercensi di astenersi «dal lavorare o far lavorare delle paste per uso estraneo dal Luogo», perlomeno in occasione delle maggiori solennità previste dal calendario liturgico, onde evitare «quel dissipamento interno che male fa all'istituto di perfezione»<sup>22</sup>.

Quasi sempre, insomma, la ricerca di un compromesso garantiva la stabilità e l'ordine e scongiurava compromettenti fenomeni di ribellione da parte delle suore e degli stessi cittadini interessati; per di più, meglio disponeva tanto le une quanto gli altri nei confronti dell'autorità, facilitandone di conseguenza la lenta ma assidua opera

---

<sup>20</sup> ASDS, *Visite pastorali*, B. 44, Atti della visita del vescovo Giuseppe Maria Sisto y Britto, 3-11 marzo 1779.

<sup>21</sup> ASMC, *Statuti e regole*, B. 3, Riforma della regola, s. d. [post 1820].

<sup>22</sup> ASDS, *Vescovi*, B. 1, fasc. 2, Decreti del vescovo Andrea Lucibello, 12 maggio 1832.

di disciplinamento. L'altra faccia della medaglia era naturalmente il rischio di vedere perpetrate, nonostante tutto, abitudini biasimate.

Un'usanza radicata e riprovata come quella delle celle, ad esempio, persisteva tanto all'indomani del Concilio di Trento che ben oltre quella data, fino in pieno Ottocento; una persistenza tale da far parlare Elisa Novi Chavarria di «resa incondizionata» delle autorità ecclesiastiche, le quali finirono per accettarne l'uso «in nome della consuetudine e della quiete della vita monastica»<sup>23</sup>.

Come si è già avuto modo di vedere, la cella è, per definizione, «un microcosmo tendenzialmente autosufficiente»: un ambiente proprio, all'interno del monastero, dove la suora poteva dormire, consumare i pasti, dedicarsi a lavori di maglia o di cucito, leggere o scrivere, ricevere le sue consorelle; talvolta la arredava a suo piacimento – più o meno riccamente, a seconda delle possibilità – e in qualche caso aveva l'opportunità di trasmetterla in eredità alle generazioni future<sup>24</sup>.

Eliminare questi alloggi privati avrebbe comportato interventi architettonici notevoli, che non sempre era possibile realizzare (per questioni economiche o per il rischio di provocare danni strutturali all'assetto degli edifici), ed è probabilmente anche per questa ragione, oltre che per il rispetto di una consuetudine o della *quies* di una comunità, che le autorità ecclesiastiche si risolsero a mantenerle.

Si optò allora per la promulgazione di norme che ne regolamentassero almeno l'uso: richiami al voto di povertà e alla pratica della vita comunitaria; proibizione di qualunque abuso, con la minaccia di castighi; ingiunzioni alle suore a non entrare nelle stanze delle altre, ma a ritirarsi ciascuna nella propria, esclusivamente per dormire; nel caso del monastero di Gesù e Maria, si ricorse perfino all'istituzione di monache «discrete», incaricate di vigilare la notte per i corridoi e riportare ai superiori gli eventuali «sconcerti» riscontrati<sup>25</sup>.

Tuttavia, per quanto “normalizzato”, l'uso delle celle continuava a garantire il mantenimento di una certa vita particolare; senza contare che le norme, con cui le autorità immaginavano di poter contenere gli eccessi, potevano essere facilmente disattese. In definitiva, «le occasioni in cui le monache conducevano attività di tipo

---

<sup>23</sup> E. NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani (secoli XVI-XVII)*, Milano, Angeli, 2001, p. 122.

<sup>24</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 84 e ss.

<sup>25</sup> ASDS, *Visite pastorali*, Reg. 49, Atti della visita del vescovo Agostino Colaianni, 1798-1801.

comune erano dunque prevalentemente momenti ricreativi o cerimonie di carattere pubblico, ma la vita ordinaria aveva come ambito privilegiato la cella»<sup>26</sup>.

Malgrado l'ideale della vita in comune non sia essenziale alla vita consacrata, essendo possibile per ciascun individuo perseguire la perfezione mediante altre forme di vita (come quella eremitica), e malgrado il "relativismo" di tale concetto (che può assumere valenze diverse a seconda della tipologia di comunità religiosa cui si applica o delle situazioni contingenti), il Concilio di Trento ne sancì per la prima volta l'obbligatorietà nel 1563 – come abbiamo visto –, in particolar modo per le monache di clausura, fissandone i tre punti cardinali:

1) comune ordine del giorno; 2) uguaglianza e povertà di tutti riguardo al vitto, abito e arredamento dell'abitazione, evitando tutto il superfluo, ma essendo, allo stesso tempo, assicurati del necessario; 3) rinuncia del singolo religioso a qualsiasi bene proprio; uso, invece, povero e dipendente dei beni della comunità<sup>27</sup>.

I monasteri si uniformarono a quanto stabilito a Trento ma, anche in questo caso, a dispetto dei controlli, vigeva una certa dose di trasgressione; tanto che, ancora nel XIX secolo, la vita in comune era ben lungi dall'essere la norma nei conventi italiani e Pio IX, nel breve *Multiplices inter*, emanato il 10 giugno 1851, doveva ribadirne nuovamente l'assoluta necessità e importanza, proibendone ogni violazione<sup>28</sup>.

Di fatto, però, le numerose eccezioni erano in larga parte tollerate; anche nella diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo dove, pur ribadendo quanto fosse "desiderabile" l'introduzione di tale *modus vivendi* tra le famiglie religiose, i vescovi optavano in linea di massima per un atteggiamento piuttosto permissivo.

Nella convinzione, basata sugli scarsi risultati ottenuti, che la troppa indulgenza avesse compromesso l'opera di disciplinamento delle suore, il vescovo Giuseppe Maria Montieri preferì invece ricorrere a tutta la sua autorità per imporre la vita comunitaria ai monasteri sotto la sua giurisdizione, ottenendo però anch'egli esiti incerti. Infatti, solo le cistercensi di S. Chiara, a differenza delle altre comunità della

---

<sup>26</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 96.

<sup>27</sup> H.-M. STAMM, *Vita comune. Dal concilio di Trento a oggi*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, X, Roma, Paoline, 2003, col. 325-328. Cfr. inoltre G. ROCCA, *Vita comune*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, X, Roma, Paoline, 2003, col. 270-274.

<sup>28</sup> STAMM, *Vita comune. Dal concilio*, col. 327.

diocesi, mostrarono di accogliere «prontamente, e spontaneamente» l'esortazione del loro pastore: il 4 novembre 1851, quasi all'unanimità, deliberarono l'adozione della nuova forma di vita; dopo un periodo di prova, Montieri fece redigere uno *Statuto di vita comune da praticarsi nel Monastero di S. Chiara in Sora*, da lui stesso approvato il 30 ottobre 1852, con la raccomandazione alle consorelle di rileggerlo all'inizio di ogni mese, affinché si imprimesse meglio nelle loro menti e non ne venisse mai meno l'osservanza<sup>29</sup>.

Lo Statuto stabiliva quale doveva essere l'arredamento (frugale e privo di qualunque cosa superflua) delle "abitazioni" di ciascuna religiosa, come pure l'abbigliamento (sobrio e scevro da qualunque vanità) e forniva un elenco preciso dei capi e degli oggetti a disposizione di ogni suora, perché non vi fossero disparità tra loro; inoltre, fissava le ore di lavoro da svolgere in comune, imponendo di dedicarsi esclusivamente a lavori "donneschi" (come maglia, ricamo o cucito), e disponeva le quantità e le qualità di cibi che il monastero doveva somministrare nella mensa comune<sup>30</sup>.

Tuttavia, non molto tempo dopo, le cistercensi rivolsero delle istanze alla Congregazione dei vescovi e regolari per ottenere il permesso di tornare alla vita particolare, «adducendo per motivo il grande dissesto economico» in cui versava l'istituto<sup>31</sup>: è stata riscontrata, in effetti, l'esistenza di un «nesso inscindibile» tra la mancanza di mezzi di una comunità religiosa e l'assenza di vita comunitaria all'interno della stessa poiché, qualora le entrate non fossero bastate al sostentamento delle professe, queste ultime avrebbero dovuto necessariamente «provvedere al proprio mantenimento con il lavoro e le sovvenzioni familiari»; anche se «al tempo stesso il sistema privatistico contribuisce ad impoverire il "comune"»<sup>32</sup>.

Montieri, prevedendo i rischi, aveva stabilito che nessuna monaca, dal momento dell'approvazione dello Statuto del 1852 in poi, avrebbe più dovuto percepire l'annuo livello, «ma quelli che vi sono si mettono in comune colle rendite del Monastero». La misura era stata presa per impedire che le suore disponessero di somme personali da

---

<sup>29</sup> ASMC, *Statuti e regole*, Vol. 4, *Statuto di vita comune*, 1852.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> ASMC, *Licenze*, B. 7, Istanza del cardinal prefetto della Congregazione dei vescovi e regolari al vicario capitolare Ignazio Carnevale, [29] aprile 1863.

<sup>32</sup> Cfr. ZARRI, *Recinti*, p. 84.

spendere a proprio piacimento ma, diminuendo così il “potere d’acquisto”, per bilanciare i conti, il monsignore decise di aumentare a 100 ducati la dote pagata dalle professe, rimpinguando così la cassa comune<sup>33</sup>. Non considerò, però, che il coevo calo delle vocazioni avrebbe comunque influito negativamente sulle condizioni economiche del cenobio.

Sicché uno stato “miserevole” delle finanze monastiche fu la giustificazione, reale o fittizia, adottata dalle cistercensi per tornare a menare vita particolare come, infine, furono autorizzate a fare dal vicario capitolare Ignazio Carnevale, il quale aveva dovuto ammettere:

Non evvi dubbio alcuno che l’anima degl’Istituti Religiosi sia la vita comune [...] mi sforzo per sostenerla dove trovasi in osservanza, o per introdurla dove manca: ma quando quegli sforzi restano vinti dalla necessità proveniente dall’insufficienza de mezzi, debbono anch’essi arrestarsi, ed attendere dalla Provvidenza circostanze più felici<sup>34</sup>.

Anche il monastero delle Benedettine di Pontecorvo si sarebbe mostrato disposto ad imitare quelle di Sora, nell’adottare la vita comunitaria, se solo la «scarsa della rendita non fosse stata d’impedimento alla salutare intrapresa»<sup>35</sup>: motivazione grazie alla quale le benedettine furono autorizzate a proseguire a menare vita particolare.

In definitiva, trovando la maniera di svincolarsi dalle disposizioni vescovili, all’interno delle mura dei conventi si proseguiva a menare uno stile di vita non troppo rigido, che potesse rendere più tollerabile la clausura e che dalle monache non veniva percepito assolutamente come erroneo, in quanto “legittimato” dalla tradizione e “strutturale” all’istituzione stessa, ovverosia utile a garantirne la sopravvivenza.

Ciò in netto contrasto con le autorità ecclesiastiche, che invece vedevano in questi comportamenti un’insubordinazione da ricondurre nei giusti canoni imposti dalla Chiesa. In linea di massima, però, si protendeva per un atteggiamento più prudente e comprensivo, cercando più che altro di contenere e correggere ogni devianza, piuttosto che imporre in maniera drastica l’osservanza delle leggi: un atteggiamento che poteva

---

<sup>33</sup> ASMC, *Statuti e regole*, Vol. 4, *Statuto di vita comune*, 1852.

<sup>34</sup> ASMC, *Licenze*, B. 7, Lettera del vicario capitolare Ignazio Carnevale al cardinal prefetto della Congregazione dei vescovi e regolari, 21 maggio [1863].

<sup>35</sup> Qui si intende, ovviamente, «impresa». Cfr. *Saggio di pratica pastorale*, p. 198.

pericolosamente rasentare il lassismo e che – probabilmente è vero – facilitava la reiterazione degli “abusi”.

Nuoce anche il fatto, evidenziato da Paola Vismara Chiappa, che «l'intento di sottoporre i monasteri femminili alla giurisdizione episcopale, sottraendoli all'influsso dei regolari, appare più forte che non la volontà di corretta e totale applicazione delle norme tridentine»<sup>36</sup>. Nuoce soprattutto perché la volontà di avocare a sé il controllo delle case religiose finì per rivoltarsi contro il clero stesso: la ritrosia delle suore nell'accettare la tutela dei secolari, ritenendoli meno idonei a tale compito rispetto ai regolari, si fece con il passare del tempo sempre più forte ed esplose in svariate forme di protesta.

Nel 1838 la nomina del nuovo confessore per le benedettine del monastero di S. Maria della Ripa scatenò i malumori della comunità:

Le Monache per verità sono generalmente perciò inquiete, e non manifestano quella fiducia, che dovrebbero avere verso il novello Padre Spirituale, per cui pochissime sono quelle, che nelle scorse Sante Feste si siano accostate ai Sacramenti. Non voglio giustificare il loro controgenio, ma conviene compatirle per la loro natural debolezza, e per la circostanza della Clausura, che non permette di ricevere altrove dei conforti<sup>37</sup>.

Così scriveva il padre passionista Meloccaro Dottrio, ex confessore ordinario delle benedettine, al vescovo Giuseppe Maria Montieri, in una lettera datata 8 gennaio 1839. Le suore, infatti, si rifiutavano di accettare il sacerdote scelto dal loro pastore e facevano istanza per l'assegnazione di «una Persona Religiosa, come più intesa delle loro pratiche Regolari», in qualità di nuovo confessore del monastero<sup>38</sup>: quella «sfiducia verso i regolari», generalmente nutrita dal clero secolare, non era dunque affatto condivisa dalle monache, che invece li consideravano più preparati e più disponibili a capirle, se non per il fatto che condividevano il loro medesimo stile di vita<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> ZARRI – MEDIOLI – VISMARA CHIAPPA, *De monialibus*, p. 708.

<sup>37</sup> ASDS, *Vescovi*, B. 7, Lettera di padre Meloccaro Dottrio al vescovo Giuseppe Montieri, 8 gennaio 1839.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 80.

Sia detto per inciso poi, ma forse proprio il confessore – più del vescovo che, in fin dei conti, esercitava solo diritti di visita e di controllo – avrebbe potuto essere il vero “fautore della riforma”, per la sua funzione di autentica guida spirituale di una comunità e per quel sacramento della penitenza che gli consentiva, frequentemente e più che ad altri, di entrare in contatto più profondo con le suore e con la vita che si conduceva all’interno del convento. Sono noti a tutti, però, i rischi connessi alla “dipendenza” che finiva per instaurarsi tra donne e confessori, tra i quali il più nefasto restava sicuramente l’abuso *in actu sacramentali* o *sollicitatio ad turpia*; ed è probabilmente proprio a causa di questi rischi che la promozione della riforma non poté mai usufruire fino in fondo di tale canale privilegiato<sup>40</sup>.

Dall’episodio del 1838-39 emerge anche una certa considerazione per l’asprezza della vita claustrale, unita alla constatazione dell’inferiorità femminile, come attenuanti della condotta tenuta dalle monache e questioni da tenere presenti nelle disposizioni da prendere a loro riguardo. In realtà le religiose stesse, pur accettando la visione androcentrica dominante, dimostravano di sapersi avvalere di quella visione per sfruttarla a proprio vantaggio: «proprio perché queste si riconoscevano inferiori e non del tutto responsabili di sé, rivendicavano protezione», nonché comprensione e perdono per le infrazioni eventualmente commesse<sup>41</sup>.

Sicché il ricorso a espressioni di contrizione per la loro “naturale debolezza” (alle quali queste donne ricorrevano abitualmente per motivare un loro modo d’agire repressibile) rappresentava agli occhi dei superiori un’ammissione d’umiltà tale da scongiurare il ricorso a pene più severe nei loro confronti; ma, almeno in alcuni casi, potrebbe essersi trattato di una strategia consapevole, attraverso cui riuscire a garantirsi sufficiente libertà d’azione e di iniziativa, unitamente a una certa dose di “impunità”.

Quanto detto fin qui potrebbe far pensare a un corpo ecclesiastico non sufficientemente autorevole o capace, ma l’estrema cautela adoperata non deve trarre in inganno: l’operato degli episcopati fu solitamente molto attento e assiduo, mai del tutto scevro da una buona dose di severità, ma all’incessante ricerca di una simmetria tra due estremi (la benevolenza e la durezza), nella speranza di conseguire per questa

---

<sup>40</sup> Cfr. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 508-542; e SAURER, *Donne e preti*, p. 253-281.

<sup>41</sup> GUIDI, *L’onore in pericolo*, p. 55.



strada risultati più profondi e duraturi. D'altronde l'ausilio della forza, oltre che risultare inadatto, tenuto conto di tutti i fattori sociali ed economici che ne sarebbero risultati danneggiati, appariva pericoloso laddove provocava l'effetto contrario a quello desiderato: una resistenza ancora più accanita da parte delle monache e delle loro famiglie d'appartenenza e disordini più grandi di quelli che si cercava di eliminare.

Il vescovo Giuseppe Maria Montieri – come si è visto – è la dimostrazione che non sempre l'inflessibilità produce gli effetti voluti: tra il 1842 e il 1846, una grande quantità di lettere di lamentela e di denuncia nei suoi confronti e nei confronti dei suoi fiancheggiatori – tra le quali anche quelle delle benedettine di S. Andrea Apostolo – sommersero la Congregazione dei vescovi e regolari, ricche degli appellativi più coloriti per il pastore, che con eccessiva intransigenza voleva riportare l'ordine nella sua diocesi<sup>42</sup>. Una delle accuse più ricorrenti – rivoltagli anche dalle suore – era quella di pretendere la violazione del segreto della confessione, per ricevere dai sacerdoti un rapporto dettagliato di qualunque comportamento immorale apprendessero durante il sacramento e provvedersi così di un appiglio per i suoi interventi repressivi; inoltre, sembra che il prelado arrivasse a sospendere o addirittura a scomunicare chiunque non si sottomettesse ai suoi ordini<sup>43</sup>.

Non è stato possibile appurare se le accuse fossero fondate o se si trattasse, almeno per buona parte, di calunnie. Tuttavia, i metodi “polizieschi” di monsignor Montieri, assolutamente sgraditi alla maggioranza della popolazione diocesana, gli costarono – come sappiamo – ben due attentati alla vita (avvenuti entrambi nell'estate del 1859 a Pontecorvo<sup>44</sup>), unitamente a una diffusa e tenace ostilità nei suoi confronti, che incrinò per sempre le possibilità di successo della sua opera di disciplinamento, come vedremo meglio anche in seguito.

Del resto, un rigore che all'indomani di Trento appariva tanto più necessario per fronteggiare il cosiddetto “morbo ereticale” – ma che andò a mano a mano scemando con la diminuzione del pericolo – tanto più appariva sproporzionato in un momento

---

<sup>42</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Archivio Segreto*, 1842-1846. Si veda, in particolare, la lettera del 22 ottobre 1842, firmata «Sora avvilita», nella quale Montieri viene addirittura definito – tra le altre cose – «origine di tutti i mali», «satanasso più che infernale», «peste, e flagello delle tre diocesi», «eresiarca, che non riconosce gli ordini di Roma» e «mostro crudele».

<sup>43</sup> Cfr. *ibidem* e *ivi*, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 85, Istanze al nunzio apostolico degli abitanti della diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo, 1839-1845.

<sup>44</sup> Cfr. *infra*, p. 119.

storico in cui, malgrado i nuovi pericoli connessi alla progressiva secolarizzazione della società, stava maturando negli ambienti ecclesiastici la coscienza della fallacità di simili mezzi. Evidentemente, però, Montieri riteneva che la “rilassatezza dei costumi”, di cui era vittima il gregge affidato alle sue pastorali cure, esigesse il ricorso al pugno di ferro, senza considerare che tale scelta avrebbe potuto rivelarsi controproducente.

Un perfetto equilibrio tra rigidità e tolleranza avrebbe probabilmente sortito migliori risultati, ma a parte le difficoltà nel mantenere questo equilibrio e le capacità necessarie, di cui non tutti i vescovi succedutisi negli anni a capo della diocesi erano dotati, resta il fatto che i monasteri non erano affatto disposti a rinunciare alle proprie autonomie e tradizioni, e non per puro “capriccio”, ma perché su di esse si fondava la loro stessa esistenza.

Ricorro alle parole di Willibrord Witters per chiarire il concetto:

I tratti fondamentali del diritto monastico sono, innanzi tutto, l'autonomia dei monasteri, la carica abbaziale e il voto di stabilità monastica (che, di fatto, costituisce la “famiglia monastica” autonoma), e la storia ha mostrato la difficoltà della loro attuazione, dovuta ai pericoli dell'isolamento e ai danni causati da una centralizzazione troppo ampia. L'isolamento dei monasteri presentava i rischi di un ripiegamento totale su se stessi e di un'eccessiva subordinazione alla personalità del rispettivo capo nonché al contesto ambientale per il mantenimento di un certo livello di vita monastica e la difesa da indebite ingerenze. [...] Ma d'altra parte, l'autonomia dei monasteri richiede anche il rispetto delle loro fisionomie particolari<sup>45</sup>.

Ossia, ogni comunità monastica è unica e a sé stante, pur professando più comunità una medesima regola: ciascuna famiglia religiosa possiede infatti un proprio «modo collettivo di agire, fondato sulla tradizione, consentito dalla comunità che lo pratica e avente ordinariamente forza di legge», e come tale deve essere salvaguardato al pari della regola, che ne costituisce invero soltanto la base legislativa e il punto di riferimento. Di più tale modo collettivo d'agire, comunemente definito *consuetudo*, in assenza di una regola scritta – ed è precisamente questo il nostro caso, come si vedrà meglio più avanti – ne fa, per così dire, le veci<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> W. WITTERS, *Costituzioni monastiche*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, Roma, Paoline, 1976, col. 198-204.

<sup>46</sup> Cfr. A. BERTOLA, *Consuetudine*, in *Enciclopedia cattolica*, IV, Firenze, Sansoni, 1950, col. 423-427; *Consuetudini*, in *Dizionario ecclesiastico*, I, Torino, Utet, 1953, p. 714-715; e L. DONNAT - W. WITTERS,

Qui risiede la contraddizione in termini per cui presumibilmente alcuna riforma riuscì ad attecchire completamente nei monasteri di questa – come forse di altre – diocesi: se la stessa consuetudine che si vuole sradicare è la legge, come giustificare un intervento fattivo delle autorità ecclesiastiche, volto a eliminare ciò che invece dovrebbe essere tutelato? E seppure la legge stessa ammette la possibilità di essere riformata, come convincere di tale necessità coloro la cui vita da quella legge è regolata e la cui ferma opinione non ammette il cambiamento, anzi considera una pura prevaricazione il fatto che si modifichi un ordine vigente, che è garanzia di sopravvivenza e stabilità?

Eppure le leggi che regolano la vita monastica – siano esse scritte o meno, desunte da una regola classica e/o derivate dalla tradizione – non sono del tutto immutabili, possono “evolvere” nel tempo, anzi chiedono esse stesse alla comunità cenobitica che le pratica di essere riadattate, all’occorrenza, alle diverse circostanze che la vita può proporre; ma spetta alla comunità, appunto, rielaborarle a seconda delle proprie esigenze o dei frangenti in cui si trova invischiata.

Qui starebbe allora il vero nodo della questione: come riuscire a fare in modo che dei religiosi o delle religiose accettino un’ingerenza esterna, finalizzata ad apportare delle modificazioni alla regola che, nella loro ottica, spetterebbero all’abate o alla badessa di concerto con i loro confratelli e consorelle? Per quanto deputato alla tutela dei conventi, al clero secolare era davvero concesso arrivare a prevaricarne l’autonomia, pur di non abbandonarli a un isolamento eccessivo e altrimenti pericoloso? Senza contare che intrusioni indebite – in quelle interazioni di tipo familiare e “professionale”, che si instaurano di solito all’interno di un gruppo religioso – potevano provocare «frustrazioni, tensioni e disfunzionalità: infatti ove venga meno la serenità, l’equilibrio e l’armonia [...] là viene meno materialmente e spiritualmente la vita della comunità o dell’intero Ordine»<sup>47</sup>.

Al fine di evitare simili degenerazioni, l’abbandono dell’inflessibilità a favore della condiscendenza appariva forse come l’unica via praticabile: sebbene il timore di scandali giustificasse, anzi richiedesse l’intervento della Chiesa, per raggiungere una

---

*Consuetudini monastiche*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975, col. 1692-1695.

<sup>47</sup> S. BURGALASSI, *Comunità. Aspetto sociologico*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975, col. 1380-1382.

sua efficacia l'intervento doveva ovviamente essere mirato, ma mai troppo duro o invasivo, piuttosto sempre molto cauto e misurato. L'operato delle autorità ecclesiastiche avrebbe dovuto cercare, almeno in linea di massima, di non imporsi con la forza, bensì di infiltrarsi a poco a poco e cercare di convogliare il mutamento – cui per necessità potevano essere sottoposte le regole di vita di un monastero – verso sentieri prestabiliti.

Si trattava appunto di un'opera di disciplinamento più discreta, dilazionata nel tempo, da dosare con costanza ma, soprattutto, con prudenza, per non rischiare di irritare le comunità religiose o le *élites* locali loro connesse, ottenendo conseguentemente effetti contrari a quelli perseguiti.

Uno degli strumenti privilegiati di quest'opera restava la visita pastorale.

### III.2. Controllo e correzione: le visite pastorali

La visita pastorale è una cerimonia e un atto giuridico attraverso il quale il vescovo afferma la propria autorità e si informa sullo stato della sua diocesi al fine di consolidare le regole della vita cristiana e di sopprimere eventuali abusi. In alcuni casi egli raccoglie le informazioni recandosi di persona sul posto, altre volte invece ricorre all'intermediazione di delegati. In altri casi si informa attraverso questionari inviati prima della visita canonica che investono lo stato temporale e spirituale di ogni parrocchia. Tali questionari sono a volte completati da memorie più dettagliate, redatte direttamente dai parroci. La visita pastorale è pertanto sempre sia un atto d'autorità sia un atto amministrativo<sup>48</sup>.

Le parole di Marie-Hélène Froeschlé-Chopard illustrano in modo chiaro ed efficace la valenza delle visite pastorali, potenti strumenti nelle mani dei vescovi per controllare la condotta del gregge affidato alle loro pastorali cure e per correggerne ogni devianza dai dettami della Chiesa. L'imposizione di un ordine e un modello comportamentale “catholically correct” sono il fine ultimo di una pratica che, dunque,

---

<sup>48</sup> M. H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Il vescovo in visita, amministratore e attore della Riforma cattolica*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 111-144.

può strutturarsi in maniera «metodica e amministrativa» ma anche «riformatrice, sistematica»<sup>49</sup>.

Emblematiche al riguardo sono le parole del vescovo Paolo De Niquesa, contenute nell'editto emanato il 15 agosto 1873:

Fra le gravi e molteplici sollecitudini che lo Spirito Santo ha imposto all'Ufficio del Vescovo, viene annoverata quella della visita pastorale della propria Diocesi; visita che il grand'esemplare dell'Episcopato Cattolico S. Carlo Borromeo chiama il principal dovere del Pastore Diocesano, come quella che si ritiene essenzialmente necessaria alla salute del suo gregge [...] Per la qual cosa il sacro Concilio Tridentino ha ingiunto ai Vescovi di non tralasciare la visita Pastorale delle rispettive Diocesi, il cui scopo principale dev'essere diretto ad introdurre nel popolo la sana ed ortodossa dottrina, espellere gli errori e le eresie se mai vi allignassero, difendere e tutelare i buoni costumi, e correggere i malvagi, accendere nei Diocesani l'amore alla santa religione, alla pace, e alla innocenza, col mezzo di fervide esortazioni ed opportune ammonizioni, e stabilirvi tutto ciò che il luogo, il tempo e l'occasione permette, e la prudenza dei visitatori crede espediente per lo bene spirituale dei fedeli<sup>50</sup>.

Pur essendo una pratica molto antica, la visita di tutte le chiese e conventi compresi nei rispettivi territori diocesani fu definitivamente riconosciuta come un “diritto”, oltre che come un dovere, spettante ai vescovi, nel novembre 1563, nella sessione XXIV del Concilio di Trento. Si trattò di una novità istituzionale assoluta: il vescovo divenne responsabile di tutti gli enti religiosi femminili della circoscrizione lui assegnata e un primario «amministratore e attore della Riforma», insignito di un'autorità senza precedenti, ma non illimitata<sup>51</sup>.

Abbiamo visto come le autonomie e i privilegi di cui godevano i monasteri e la resistenza delle monache a qualunque tentativo di ingerenza rappresentassero una barriera, talvolta insormontabile. Oltre a ciò, era massiccia l'opposizione delle più importanti casate del territorio – dalle cui fila provenivano prevalentemente le professe –, la cui preoccupazione principale risiedeva nella divulgazione di eventuali

---

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 126-127.

<sup>50</sup> ASDS, *Lettere pastorali, editti, circolari*, B. 1, fasc. 4, Editto del vescovo Paolo De Niquesa, 15 agosto 1873.

<sup>51</sup> Cfr. L. FINI, *Visita pastorale*, in *Enciclopedia cattolica*, XII, Firenze, Sansoni, 1954, col. 1494-1498; G. ZARRI, *Ordini religiosi e autorità episcopale: le visite pastorali a chiese esenti e monasteri*, in *Fonti ecclesiastiche*, p. 347-368; FROESCHLÉ-CHOPARD, *Il vescovo in visita*, p. 111.

disordini svelati dalla visita e nel disonore che ciò avrebbe comportato per tutti gli attori sociali coinvolti: suore, famiglie, istituzioni<sup>52</sup>.

Autorità ecclesiastiche e civili erano solitamente coese contro il pericolo dell'indisciplina, ma alla comunanza di intenti si accompagnavano di tanto in tanto, all'atto pratico, dei conflitti di competenza, per i quali Roberto Bizzochi ha coniato la felice espressione: «con-dominio fra Stati e Chiesa» per il controllo della collettività. Per di più, «la visita costituisce essa stessa una potenziale causa di conflitto, perché è un'istituzione che si sovrappone ad altre», le quali «pretendono in effetti in molti casi di essere esenti dall'autorità dell'ordinario»<sup>53</sup>.

Inoltre, perfino il papato era restio a concedere ai vescovi più ampi poteri, ma ne legittimava gli interventi *tanquam Sedis Apostolicae delegati*: una formula che, pur rafforzandone l'autorità, nella realtà la delimitava, subordinandola sempre e comunque alla Santa Sede. E la stessa creazione dell'apposita Congregazione sopra i vescovi e regolari rimarcava il fatto che l'ultima parola, in fatto di riforma, sarebbe comunque dovuta spettare alle più alte gerarchie ecclesiastiche<sup>54</sup>.

Su questo terreno irto di ostacoli dovevano necessariamente muoversi i pastori, il cui strumento privilegiato per scoprire eventuali abusi – perpetrati dal gregge loro affidato – e quindi combatterli, restava comunque la visita. L'imperativo doveva essere «conoscere per governare», come sostenuto da Cecilia Nubola<sup>55</sup>.

In base a quanto stabilito dai padri congregati a Trento, questa ispezione di luoghi e persone doveva essere effettuata ogni anno o, qualora la diocesi fosse troppo vasta, ogni due anni<sup>56</sup>.

L'ampiezza delle circoscrizioni vescovili di Sora, Aquino e Pontecorvo, unita alle disagiati condizioni viarie e alla natura montuosa del territorio – che causavano non poche difficoltà nel raggiungere i centri abitati, ubicati prevalentemente sulle alture – costringeva a optare per una più agevole ripartizione in diverse aree circoscritte, da perlustrare una alla volta. In tal modo, però, la singola visita finiva per essere

---

<sup>52</sup> Cfr. GUIDI, *L'onore in pericolo*, p. 42; ZARRI, *Ordini religiosi e autorità episcopale*, p. 353-364; ZARRI, *Recinti*, p. 22 e ss.

<sup>53</sup> R. BIZZOCCHI, *Conflitti di giurisdizione negli antichi stati italiani*, in *Fonti ecclesiastiche*, p. 267-275.

<sup>54</sup> Cfr. FINI, *Visita pastorale*, col. 495; e ZARRI, *Ordini religiosi e autorità episcopale*, p. 353.

<sup>55</sup> C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1575-1581)*, Bologna, Il Mulino, 1993.

<sup>56</sup> FROESCHLÉ-CHOPARD, *Il vescovo in visita*, p. 118.

prolungata ben oltre l'anno previsto; anzi, spesso e volentieri si finiva per impiegare anche più anni per portarla a termine e, dopo l'unione dei tre episcopati, la situazione non poté che peggiorare.

La suddivisione delle diocesi più estese in una certa quantità di parti più piccole, da poter visitare ciascuna annualmente, era una prassi piuttosto comune e non era nemmeno disapprovata dalla Santa Sede che, al contrario, in questi casi stabiliva che la visita intera si compisse ogni cinque anni<sup>57</sup>. Tuttavia, risulta evidente che in tal modo il vescovo tornava a ispezionare un convento anche dopo un lasso di tempo molto ampio, con grave discapito del mantenimento della disciplina. A ciò si aggiungano altri fattori, come una guerra, una calamità o una malattia, che talvolta portavano alla sospensione della visita e alla sua ripresa a distanza di periodi anche piuttosto lunghi.

Gli sconvolgimenti che attraversarono tutta la penisola nel corso dell'Ottocento (dall'invasione francese alla difficile restaurazione, passando per le guerre risorgimentali fino ad arrivare all'unità d'Italia) e che interessarono da vicino anche questa zona, unitamente alla prolungata e ripetuta vacanza della sede vescovile<sup>58</sup>, dovuta ai più svariati motivi: oltre a quelli «puramente politici», vi erano «la salute precaria, la difficoltà del viaggio, l'isolamento geografico della sede, la precaria situazione delle mense, il dissesto dei palazzi vescovili e dei seminari, l'insicurezza delle strade e la massiccia presenza del brigantaggio»; tutto ciò finì con l'indebolire la funzione riformatrice della visita pastorale<sup>59</sup>.

Tutto sommato non è forse solo una questione di “inadeguatezza dei mezzi” – anzi la visita, come strumento di controllo e correzione, poteva essere molto efficace – quanto piuttosto di agenti esterni, non debitamente calcolati né previsti, che mortificavano e finivano spesso con l'annullare inesorabilmente ogni tentativo di regolamentazione delle comunità religiose. Non per nulla il vescovo Giuseppe Maria Montieri si adoperò in ogni modo per la separazione delle tre diocesi, nella consapevolezza che la loro eccessiva estensione poneva troppe difficoltà gestionali ed era sicuramente uno degli elementi che potevano pregiudicare l'operato di chi doveva tenerne le redini<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> FINI, *Visita pastorale*, col. 495.

<sup>58</sup> La sede rimase vacante: dal dicembre del 1814 al marzo del 1819; dal febbraio del 1837 al settembre del 1838; e dal novembre del 1862 al novembre del 1872.

<sup>59</sup> M. MIELE, *Il governo francese di Napoli*, p. 453-481.

<sup>60</sup> ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 91, *Premure per far dividere le Diocesi di Aquino e Pontecorvo da quella di Sora*, 1852.

Era naturale allora che qualche volta vicari, delegati, confessori e sacerdoti, e perfino semplici cittadini, nelle vesti di osservatori esterni della condotta delle monache, divenissero spesso un prezioso supporto all'attività di controllo e repressione dei malcostumi, nonché una valida compensazione all'irregolarità con cui la visita veniva inevitabilmente condotta, per le anzidette ragioni.

Così, ad esempio, qualche anno dopo la visita pastorale del 1820 al monastero di S. Chiara, il procuratore del tempo, il canonico Ferdinando Mancinelli, aveva preso nota di alcune "pecche" commesse dalle cistercensi, probabilmente non rilevate dalla visita, in prevalenza relative all'assenza di vita comunitaria, ai "traffici" di generi alimentari e al mancato rispetto del silenzio; ne informava, perciò, il vescovo Andrea Lucibello per mezzo di un «esposto», suggerendo la maniera più adeguata con cui ricondurre le consorelle «a miglior perfezione»<sup>61</sup>.

Mentre, nel 1863, «varie voci che correivano relativamente al Monastero di Donne Benedettine di Arpino» – quasi certamente appartenenti ad alcuni abitanti del luogo o a qualche sacerdote che aveva avuto accesso al convento – giunsero all'orecchio del vicario capitolare Ignazio Carnevale, spingendolo a recarsi personalmente sul posto, per verificare la situazione: accertatosi «con dolore» della presenza, tra le suore, di «idee tralignanti dalla vita monastica, e dirò propriamente idee suggerite dalla corruzione de' tempi», ne faceva rapporto al cardinale Nicola Paracciani Clavelli, prefetto della Congregazione dei vescovi e regolari, auspicandone un intervento moralizzatore, che in effetti non tardò a venire, comminando al vicario

di prendere all'uopo quei provvedimenti che crederà opportuni e di dare quelle disposizioni che nel Signore stimerà confacenti a togliere la causa dell'indicati sconcerti, con ingiunzione di fare quindi relazione alla S. C. delle misure che avrà adottate. Non mancherà noi anche a nome di questa S. Congregazione di ammonirle gravemente della loro non lodevole condotta, esortandole ad essere memori dello spirito di loro vocazione, et a seguire quel tenore di vita che tanto si addice alle Spose dell'Agnello divino, i cui esempj di umiltà, di obbedienza, e di mortificazione, non dovranno mai perdere di vista<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> ASMC, *Statuti e regole*, B. 3, *Esposto fatto a monsignor vescovo*, s. d. [post 1820].

<sup>62</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Febbraio 1863, Sora, *Circa le monache benedettine*.



Gli episodi citati ci danno la misura del vigilante controllo che il clero e la popolazione stessa mantenevano abitualmente sui monasteri del territorio, al fine di proteggerne il buon nome. Ma a parte gli innegabili vantaggi che tale cooperazione – laddove funzionava – poteva arrecare, la visita restava in ogni caso una pratica importantissima e indispensabile, che riassumeva in sé «tutta l'attività pastorale legata alla funzione episcopale», malgrado le dette limitazioni di cui soffriva<sup>63</sup>.

In particolare, il vescovo Ignazio Persico sottolineava come:

La santa Visita delle Comunità religiose ha sempre prodotto salutari effetti, poiché l'esperienza ci ammaestra ed i Dottori della Chiesa ci dicono che con essa svelandosi i difetti in cui si cade più per umana fragilità che per malizia e gli abusi e le inosservanze contro la regola che affievoliscono lo spirito religioso, ci allontanano dalla via della perfezione e santificazione, le anime votate a Dio vengono richiamate alla regolare osservanza da quelle disposizioni che il Superiore crede giusto innanzi al Signore di emanare per la maggior gloria di lui, e la salute delle anime<sup>64</sup>.

Dunque questa ispezione, atta a “svelare i difetti”, prendeva solitamente avvio dalla chiesa annessa al monastero, per constatarne lo stato di conservazione, ponendo particolare attenzione agli altari, alle reliquie e alle sepolture; si passava poi a verificare il rispetto della clausura e dell'isolamento del «sito», mediante l'accurato esame dell'intero edificio monastico; infine, si concludeva con l'interrogatorio delle religiose, investigando a fondo sui loro comportamenti e pensieri<sup>65</sup>.

Purtroppo, questo interrogatorio entrava a far parte raramente del verbale della visita, che preferibilmente indugiava sulle condizioni degli stabili e degli arredi; mentre solo sul finire del secolo si optò più spesso per l'invio di questionari, da compilare dai diretti interessati, probabilmente per le complicazioni che, nel dopoguerra dell'Italia, si frapponevano all'effettuazione di tale pratica pastorale.

Si trattava comunque di un'inchiesta molto ampia ed estremamente metodica, al cui fondo permaneva sempre, al di là delle finalità riformatrici, un «reale valore

---

<sup>63</sup> FROESCHLÉ-CHOPARD, *Il vescovo in visita*, p. 117.

<sup>64</sup> ASDS, *Visite pastorali*, Vol. 66, Atti della visita del vescovo Ignazio Persico, 1880-1881.

<sup>65</sup> Cfr. ZARRI, *Ordini religiosi e autorità episcopale*, p. 365-368; FROESCHLÉ-CHOPARD, *Il vescovo in visita*, p. 120-126.

statistico»<sup>66</sup>. Al termine, a prescindere o meno dalle eventuali infrazioni riscontrate, venivano abitualmente rilasciati degli «ordini» per le religiose, affinché – come affermava il vescovo Colaianni – «il loro fervore non si rallenti giammai, ed affinché osino più agevolmente crescere nella perfezione»: era questo il culmine e lo scopo finale di tutta l'indagine condotta<sup>67</sup>.

Sebbene l'urgenza di ricondurre alla disciplina le comunità religiose fosse chiaramente molto più forte nell'età della Controriforma, tuttavia essa sembra farsi sentire di nuovo fortemente nel periodo in esame: dagli atti delle visite ottocentesche emerge infatti come alcune norme non fossero mai entrate pienamente nell'uso comune, continuandosi a riscontrare – come è stato visto – i medesimi “abusi e inosservanze” del passato; abusi e inosservanze che, tra l'altro, avevano trovato nuova linfa vitale durante l'interregno napoleonico. Le disposizioni lasciate dai visitatori, pertanto, indugiavano ancora molto sulla clausura, oltre che sulla vita religiosa della comunità, in una prolungata opera di disciplinamento.

In generale, i vescovi sorani dovettero continuare ininterrottamente a porre l'accento sulla “pericolosità” dei parlatori, troppo spesso non compresa, ingiungendo alle monache di recarvisi solo con il permesso della badessa e di trattenersi nelle conversazioni per brevi lassi di tempo<sup>68</sup>. L'invito alla “moderazione”, nell'utilizzo del parlatorio, si traduceva poi espressamente nell'intimazione a eliminare «i discorsi profani, e molto più i discorsi di Mondo, atti solamente a dissipare lo Spirito», e a badare «di discorrere in maniera, che il discorso sia di edificazione a Secolari»<sup>69</sup>.

Costante era il richiamo al rispetto del silenzio nei tempi prestabiliti, troppe volte infranto, «come uno de' principali mezzi per l'osservanza, ed il buon ordine ne' Monasteri»<sup>70</sup>; altrimenti, «senza una tal moderazione, qual diversità passerebbe fra una Religiosa e la ciarliera Plebe mondana? Quind'è che per la stessa ragione dee esser sempre proibito il ciarlare; ma deve usarsi soltanto il parlare, che consiste nel dire le più poche parole che siano necessarie ad esprimere l'occorrente, con trattenersi

---

<sup>66</sup> M. VENARD, *L'istituto delle visite pastorali tra storia sociale e storia religiosa. Riflessioni sull'esempio francese*, in *Fonti ecclesiastiche*, p. 95-110.

<sup>67</sup> ASDS, *Visite pastorali*, Reg. 49, Atti della visita del vescovo Agostino Colaianni, 1798-1801.

<sup>68</sup> *Ivi*, Reg. 70, Atti della visita del vescovo Raffaele Siroli, 1892-1893.

<sup>69</sup> *Ivi*, Reg. 49, Atti della visita del vescovo Agostino Colaianni, 1798-1801.

<sup>70</sup> ASMC, *Visite pastorali*, Vol. 8, *Copia della Santa Visita dell'anno 1820*.

dal dir altre parole inutili per l'esterno, ma sempre malefiche per un cuore consacrato già a Dio»<sup>71</sup>.

Insistente era pure il richiamo al voto di povertà, per cui si rammentava alle suore di non mantenere alcuna proprietà individuale e di non disporre «di denaro, o di altra cosa di valore, senza l'intelligenza del Vicario, e della Badessa, i quali daranno quelle Licenze, che sarà lecito, e permesso di dare secondo i Canon»<sup>72</sup>. Per quanto poi concerneva i «traffici» con persone esterne, rammentando «il timore ed il tremore» che dovrebbero ispirare i luoghi di culto, si proibiva «espressamente di cacciare dal communichino oggetti che non fossero sacri, e molto meno rinfreschi caffè ed altre cose da complimentare; con cui si appalesa il poco conto che si fa della casa del Signore»<sup>73</sup>.

La posta doveva essere controllata, non permettendo che «escano mai Carte, o Lettere aperte, o suggellate, senza che le veda La Madre Badessa, a cui debbano presentarsi assolutamente tanto Le Lettere, che escono, quanto quelle, che entrano»; mentre alle educande non era consentito intrattenere alcuna corrispondenza, neppure con i proprio familiari, restando tale compito affidato alla loro maestra<sup>74</sup>. Inoltre le educande, trattandosi in prevalenza di consanguinee delle professe, dovevano rimanere relegate nell'apposito educandato ed «essere in tutto separate dalle Monache», impedendo quei contatti che troppo di frequente, invece, vi erano<sup>75</sup>.

Una delle condizioni imprescindibili per la salvaguardia della clausura, non sempre rispettata, doveva essere la chiusura della porta del monastero, da non aprirsi mai «se non ne' puri casi di necessità, proibendo ivi i discorsi, quali potranno farsi nelle Ruote, o ne Parlatorij», ma anche qui con le debite cautele<sup>76</sup>. Proprio la porta, infatti, era ritenuta «un pericoloso veicolo potenziale di contaminazione della comunità», poiché rappresentava un «tramite fra la promiscuità della strada e l'ordine controllato dell'istituzione»<sup>77</sup>.

---

<sup>71</sup> *Ivi*, *Statuti e regole*, B. 3, Riforma della regola, s. d. [post 1820].

<sup>72</sup> ASDS, *Visite pastorali*, Reg. 49, Atti della visita del vescovo Agostino Colaianni, 1798-1801.

<sup>73</sup> *Ivi*, Vol. 66, Atti della visita del vescovo Ignazio Persico, 1880-1881.

<sup>74</sup> *Ivi*, Reg. 49, Atti della visita del vescovo Agostino Colaianni, 1798-1801.

<sup>75</sup> *Ivi*, Reg. 48, Atti della visita del vescovo Agostino Colaianni, 1798-1804.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> GUIDI, *L'onore in pericolo*, p. 67.

Altrettanto importante era verificare sempre le condizioni di battenti, grate e ruote, che talvolta risultavano “indecorose”. E all’occorrenza si ordinava, per esempio, che «in quelle finestre [*del convento*], che hanno la prospettiva dirimpetto ad altre case, dalle quale [*le suore*] possono esser vedute, si facciano le gelosie di legno fisse, fino alla metà delle dette finestre dalla parte inferiore, e resti l’altra parte delle finestre dalla parte superiore senza gelosia; affinché possa l’aria entrare nelle loro stanze, avendo noi cura non solamente del loro spirito, ma bensì della loro sanità corporale»<sup>78</sup>.

Infine, per porre un argine a quella vita particolare abitualmente condotta dalle monache nelle loro celle, si comandava che ciascuna, «dopo ritirata in stanza, vadi a dormire e non si trattenga in camera a lavorare»; e che «niuna vada vagando» per le stanze delle altre consorelle, mentre tutte le «trasgredienti» dovevano assolutamente essere punite<sup>79</sup>.

Tutti questi decreti, emanati al termine delle visite pastorali, si configuravano, per ammissione stessa dell’autorità episcopale, come «modificazioni che tendano al miglior regime spirituale e temporale» della comunità religiosa<sup>80</sup>: erano cioè degli “emendamenti”, semplici aggiunte o varianti alle costituzioni monastiche, senza la pretesa di imporsi su queste ultime né tanto meno di soppiantarle; per questo motivo, gli atti delle visite erano infarciti di richiami all’osservanza non solo della regola ma anche dei decreti stessi, a cercare di sottolinearne l’eguale valore agli occhi delle monache, al fine di renderli loro più accettabili.

E quand’anche avessero la soddisfazione di constatare un comportamento più disciplinato, nelle comunità religiose che visitavano, i vescovi si premurarono di riconfermare ogni volta gli emendamenti dati in precedenza, ben sapendo quanto poco sarebbe potuto bastare per deviare dalla retta via. I ripetuti inviti ad affiggere tali ordinanze in una bacheca del convento, affinché acquisissero maggiore visibilità, e ad accompagnarsi spesso con la loro lettura erano i mezzi attraverso cui si sperava potessero divenire più facilmente assimilabili.

Era stato probabilmente il vescovo Matteo Gagliani, all’inizio del XVIII secolo, il primo a ordinare alle suore di rileggere una volta al mese i regolamenti per i

---

<sup>78</sup> ASDS, *Visite pastorali*, Reg. 49, Atti della visita del vescovo Agostino Colaianni, 1798-1801.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> ASDS, *Vescovi*, B. 1, fasc. 2, Editto del vescovo Andrea Lucibello, 12 maggio 1832.

monasteri<sup>81</sup>. Il sistema adottato dal prelado fu poi ripreso anche dai suoi successori che – per dirla con le parole di Andrea Lucibello – riconobbero «per inveterata esperienza» come fosse «lo più conducente a salutari fini»<sup>82</sup>.

Lo “slancio riformatore”, insomma, non veniva mai meno, ma poteva talvolta tradursi in una volontà di intromissione più ampia nella vita cenobitica, di modificazione più profonda dei costumi praticati da una comunità, che di conseguenza veniva fortemente osteggiata dalle dirette interessate.

Benché fosse ritenuto «un dovere del nostro pastorale ufficio di lasciare alcuni stabilimenti per risecare, e troncare que’ leggieri disordini, che involontariamente si sono per pura fragilità introdotti», di fatto i vescovi non disponevano del potere di valicare determinati confini<sup>83</sup>: per esempio, quando intimavano «che niente si aggiunga, ne si scemi, e niente si muti, o si alteri», circa le disposizioni date, «sino a nostro nuovo scrutinio, e stabilimento, che a Noi riserbiamo. Così pure nessuna mutazione facciasi di qualunque genere, o sorta, senza il nostro intervento direttamente»; ciò poteva equivalere a una presa di posizione legittima agli occhi degli ecclesiastici, ma incompatibile con le autonomie gestionali di un cenobio<sup>84</sup>.

Certamente le monache non negavano l’autorità dell’ordinario; anzi, talvolta poteva crearsi un clima di collaborazione, quando era necessario apportare delle varianti alle regole monastiche: così nel 1835 le cistercensi di S. Chiara «a pieni voti hanno stimato di esporre alcune piccole eccezioni che esse fanno alla Regola», riguardanti i giorni e gli orari in cui effettuare «l’orazione mentale» e recitare «la compieta», alle quali il vescovo Lucibello concesse volentieri il proprio beneplacito<sup>85</sup>.

Tuttavia, nel momento in cui l’autorità episcopale osava restringere l’autonomia di una famiglia religiosa, attraverso l’imposizione di nuove disposizioni per la vita conventuale, non condivise dalle suore, o la rimozione coatta di usanze praticate *ab immemorabili*, la reazione non si faceva attendere. Difatti, è stato ampiamente riscontrato come

---

<sup>81</sup> *Ivi*, *Visite pastorali*, Vol. 12, Atti della visita del vescovo Matteo Gagliani, 1703-1704.

<sup>82</sup> *Ivi*, *Vescovi*, B. 1, fasc. 2, Editto del vescovo Andrea Lucibello, 12 maggio 1832.

<sup>83</sup> *Ivi*, *Visite pastorali*, Reg. 49, Atti della visita del vescovo Agostino Colaianni, 1798-1801.

<sup>84</sup> ASMC, *Visite pastorali*, Vol. 8, *Copia della Santa Visita dell’anno 1820*.

<sup>85</sup> *Ivi*, *Licenze*, B. 7, Lettera del vescovo Andrea Lucibello al cardinal prefetto della Congregazione dei vescovi e regolari, 8 agosto 1835.

insubordinazioni collettive ebbero luogo in casi nei quali un diritto consuetudinario di una comunità veniva leso, un'abitudine sconvolta. Erano rivolte, pertanto, a conservare piuttosto che a sovvertire, a riprova che le comunità di internate si identificavano nelle loro norme consuetudinarie<sup>86</sup>.

Può risultare illuminante, al riguardo, un episodio verificatosi nel settembre del 1840 ad Arpino, quando il vescovo Giuseppe Maria Montieri, dopo aver visitato il monastero di S. Andrea Apostolo, emanò alcuni decreti per le monache, la cui disciplina aveva osservato essere in pericolosa «decadenza»<sup>87</sup>.

Raccomandandosi «a Gesù Cristo perché ci dia lume a stabilir le cose con prudenza per lo vantaggio delle Spose sue», il prelado: aveva disposto la chiusura del «così detto Parlatorio sporco», più piccolo e meno «decente» dell'altro; aveva ribadito che i colloqui in parlatorio dovessero avvenire esclusivamente con i consanguinei e alla presenza di una «Ascoltatrice», mentre chiunque altro, anche donna, avrebbe dovuto domandare licenza a un delegato del vescovo; aveva deciso l'apposizione di un catenaccio alla porta della clausura, le cui chiavi dovevano essere ritenute da una persona di sua fiducia, affinché la porta restasse sempre serrata; inoltre, aveva intimato di servirsi unicamente della ruota per introdurre «merci» nel monastero o eventualmente comunicare al bisogno con persone esterne, ma sempre alla presenza di una «Rotara», appositamente designata. Infine,

essendo che i Secolari stessi sono scandalizzati per gli enormissimi abusi, che per lo passato vi erano circa il preparare, e mandare in regalo robe commestibili, e circa il vendere il vino, per il che l'asilo delle Spose di Gesù Cristo veniva in certo modo tramutato in bottega di Pasticciere ad anche in Cantina, per ora veniamo ad ordinare, che nella Novena del Santo Natale, e dalla Domenica delle Palme sino a quella in Albis, il forno stia perfettamente chiuso, e le Religiose in cambio di affaccendarsi a preparar cose, che servono per la gola, si preparino coll'Orazione, e colla Mortificazione a ricevere da Dio maggior copia di grazie nel contemplare i più teneri, ed augusti Misteri. E dippiù

---

<sup>86</sup> GUIDI, *L'onore in pericolo*, p. 86.

<sup>87</sup> Cfr. ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Archivio Segreto, Vescovi-Monache*, 1853, Decreti del vescovo Giuseppe Montieri per il monastero di S. Andrea Apostolo, 17 settembre 1840; e *ivi*, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 56, *Decreti circa il Monastero di S. Andrea di Arpino (1840)*.

proibiamo affatto che in altri tempi si preparino, o regalino robe da servire in occasione di parti, di nozze, e di pranzi<sup>88</sup>.

Le disposizioni date da Montieri non discostavano poi molto da quanto i suoi predecessori avevano già deliberato in passato, e non solo per il monastero di S. Andrea Apostolo, ma anche per gli altri conventi della diocesi; eppure, questa volta provocarono veementi reazioni di protesta, probabilmente per il rigore con cui si pretese fossero osservate – «sotto gravissime pene», minacciava il vescovo – oppure più semplicemente, come scrisse uno storico locale, poiché «urtarono i preti e i secolari interessati»<sup>89</sup>.

In seguito all'imposizione di quei decreti, la badessa Maria Colomba Cossa «strenue insurrexit» contro l'autorità episcopale e fu perciò sospesa<sup>90</sup>. Chiamata allora in causa la Congregazione dei vescovi e regolari, con studiata accortezza, le benedettine esposero la situazione al cardinal prefetto Costantino Patrizi nei termini seguenti:

il Vescovo di Sora Mons. Giuseppe Montieri ha fatto nascere un grande allarmo nel Monastero, un gran scompiglio in tutte le Religiose, ed un gran Scandalo in tutta la Città; stante che il Medesimo sta praticando tutti i mezzi di violenze affinché le Religiose riformino la Regola professata; ha sospeso per quest'oggetto la Madre Badessa Sig.a Maria Colomba Cossa Religiosa prudentissima amata da tutta l'intera Comunità perché non ha potuto coartare la Comunità di accettare le ingiuste innovazioni sulle Regole professate, come nel II Capitolo della medesima nella I parte vieta. Ha eletta una Presidente, innovazione somma in quel Monastero perché le Regole non ne parlano affatto. Ha suscitato uno scisma fra le Religiose che non osservano più alcuna regola, perché alla Presidente non credono di poter ubbidire in coscienza come non eletta da loro, e come carica mai intesa nel loro Monastero giusta il Cap. III della Regola. il Confessore non più si è accostato al Monastero, ha fulminata scomunica a tutte le persone senza eccezione di alcuno, che vanno a visitare le Religiose, insomma nel Monastero ha messo un inferno, uno scompiglio generale. Le Religiose non fanno altro che piangere, che sospirare, non dormono s'affannano giacché altro non vogliono che

---

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> A. LAURI, *Sora, Isola del Liri e dintorni*, p. 78.

<sup>90</sup> Cfr. ASDS, *Visite ad limina apostolorum*, B. 1, fasc. 3, Relazione del vescovo Giuseppe Maria Montieri, 1842; e ASV, *Congregazione del Concilio, Relationes Dioecesium*, B. 67b, Aquino-Sora-Pontecorvo, Relazione del vescovo Giuseppe Maria Montieri, 30 novembre 1846.

vivere, e morire in quella Regola che hanno giurata, e professata, e per cui hanno fatto i voti<sup>91</sup>.

Le benedettine avevano dunque vissuto la vicenda come un atto di prevaricazione nei confronti dei propri statuti e tradizioni, nonché un attentato al loro quieto vivere. Senza contare che divieti come quello di confezionare dolci, vino o altri generi commestibili da regalare – e, in qualche occasione, da vendere – le danneggiava da un punto di vista sociale e “diplomatico” – nonché economico.

Seppure le trasformazioni della società determinano necessariamente l’emanazione di nuove norme o quantomeno la modificazione di quelle vigenti per adattare alle mutate condizioni, il rispetto delle consuetudini di una comunità religiosa – come è stato già sottolineato – deve rimanere un imperativo imprescindibile; e quantunque l’indisciplinatezza di un gruppo di monache richieda l’intervento delle autorità, ciò si intende debba risolversi nel ricondurre le renitenti all’osservanza delle regole professate e non nell’innovare tali regolamenti.

Ora le suore di S. Andrea Apostolo, insinuando che i decreti emanati dal vescovo fossero assolutamente contrari alle costituzioni e consuetudini da loro seguiti e fossero stati loro imposti con un’eccessiva durezza, finirono per sollevare una questione spinosa: «Possono i Vescovi di loro volontà, riformare la Regola di un Corpo Religioso, giurata nell'atto della professione?». La Congregazione dei vescovi e regolari sembrò rispondere in maniera negativa alla domanda, ritenendo che un tale potere spettasse semmai al solo pontefice e relegando il vescovo al ruolo di mero sottoposto, eppure prezioso esecutore dei dettami di Sacra Romana Chiesa<sup>92</sup>.

Dunque, pur non misconoscendone il ruolo di “padre e pastore” del gregge lui affidato, la Congregazione non sembrò accogliere di buon grado il fatto che un ordinario potesse in qualche modo usurpare delle prerogative che non gli spettavano, modificando espressamente la regola di un monastero, né sembrò tollerare «i mezzi di rigore» adottati da Montieri; preferiva, piuttosto, che si adoperasse la «persuasione» nel riportare sulla retta via delle monache indisciplinate, nella convinzione che, con un

---

<sup>91</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Archivio Segreto, Vescovi-Monache*, 1853, Lettera delle benedettine di S. Andrea Apostolo al cardinal prefetto Costantino Patrizi, s. d. [1840].

<sup>92</sup> *Ivi*, Memoriale, s. d. (allegato a una supplica delle benedettine di S. Andrea Apostolo per il papa).



atteggiamento inclemente, lungi dall'ottenere risultati positivi, al contrario «si distrugga il buono coll'irritare le Religiose, e turbare la loro pace»<sup>93</sup>.

Emergono qui tutti i limiti impliciti nell'attività episcopale: se i prelati non erano autorizzati a valicare i confini imposti dalle autonomie monastiche e dagli stessi vertici romani, tutto il castello delle riforme, pazientemente costruito, finiva inesorabilmente per sgretolarsi; e se «la preoccupazione comune era di conservare la pace in convento», molto più che ristabilire la disciplina, chiaramente qualunque disposizione diveniva inapplicabile, qualora finisse per turbare la *quies* di una comunità<sup>94</sup>.

Le benedettine di Arpino erano probabilmente consapevoli di ciò, per questo accusarono il loro vescovo di aver apportato «innovazioni» del tutto indiscriminate e «contrarie» – sostenevano – «agli usi, e consuetudini, ed alla Regola dalle medesime professata»<sup>95</sup>: era alla portinaia che competeva tenere in custodia la chiave del portone, non ad altri; le cariche di “ascoltatrici” e “rotare” non erano mai state introdotte e non se ne vedeva la necessità; e non vi era stato alcun mercimonio di cibo o vino prodotti dal monastero, ma esclusivamente la loro offerta, normalmente consentita, ad alcune personalità e per puro “complimento”.

Oltretutto, la comunità religiosa incolpò Montieri di aver annullato i privilegi di cui godeva: aveva cioè privato la madre superiora della facoltà di concedere i permessi di entrare in clausura, avocando questo diritto al suo vicario; aveva riservato a sé la nomina del confessore del monastero, mentre per antichissima consuetudine il vescovo si limitava ad approvare il confessore liberamente scelto dalla badessa insieme alle sue consorelle; inoltre, aveva loro imposto per confessore un uomo di sua fiducia, il quale avrebbe dovuto violare il segreto della confessione per riferirgli quanto avveniva

---

<sup>93</sup> *Ivi*, Ingiunzione della Congregazione dei vescovi e regolari al vescovo Giuseppe Montieri, 21 dicembre 1840.

<sup>94</sup> J. OBERSTE, *Visita. La visita canonica*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, X, Roma, Paoline, 2003, col. 114-122.

<sup>95</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Archivio Segreto, Vescovi-Monache*, 1853, Supplica delle benedettine di S. Andrea Apostolo alla Congregazione dei vescovi e regolari, s. d. [1840]. La supplica è sottoscritta dalla badessa Colomba Cossa, dalla priora Caterina Battiloro e dalle monache: Marianna Antonangeli, Maria Teresa Incagnoli, Maria Eletta Prudenzi, Maria Raffaella Fiorentini, Maria Lucia Quadrini, Maria Metilde Lorini, Maria Elena Rotondi, Maria Giustina Quadrini, Maria Clotilde Quadrini, Maria Angelica Addrizza, Maria Celeste Belmonte, Maria Nazarena Annessi, Maria Luigia Spaccamela, Maria Romualda Caricchia, Maria Filomena Baccari e Maria Rosa Rotondi.

in convento; infine, aveva tentato di introdurre con la forza la vita comune, pur non essendo questa prevista dai loro statuti<sup>96</sup>.

Leggendo tra le righe delle suddette denunce, scopriamo in che modo i dettami della Chiesa potessero essere elusi: ad esempio, anche se la bolla *Inscrutabili* di Gregorio XV, emessa nel 1623, aveva conferito ai vescovi il diritto di approvare e rimuovere i confessori<sup>97</sup>, nel monastero arpinate l'ostacolo veniva facilmente aggirato, permettendo alle suore di eleggere a tale carica una persona di proprio gradimento, la quale poi doveva solo ricevere formalmente l'investitura da parte dell'autorità; la pratica, una volta entrata nell'uso e convalidata dalla tradizione, diveniva conseguentemente intangibile. Ciò però presupponeva una certa "complicità" tra monasteri e curie vescovili, frutto di quella condiscendenza che si preferiva generalmente accordare alle comunità cenobitiche per quieto vivere e forse anche per ossequio alle famiglie nobili da cui provenivano principalmente le professe.

La pretesa di Montieri di stravolgere un privilegio o una pratica avvalorati da tempo, seppure sorretta dalle migliori intenzioni e giuridicamente fondata sulla normativa vigente, non era del tutto ammissibile neppure dalla Chiesa medesima. Per la qual cosa le suore, con scaltrezza, scelsero di mettere in risalto l'intransigenza del monsignore, di sottolineare come egli tendesse a confondere «custodire» con «murare», e lamentarono che «chi doveva consolarle, le ha rattristate; chi doveva custodirle, le ha disperse; chi doveva mantener la pace, ha suscitato la discordia»<sup>98</sup>.

Le monache quasi certamente sapevano bene quali tasti convenisse loro premere, affinché la situazione si risolvesse a proprio favore e potessero tornare a menare la loro consueta vita monastica. In questa disputa, comunque, furono ampiamente coadiuvate e sostenute dalla maggior parte della cittadinanza arpinate: infatti, contrariamente a Montieri che sosteneva fossero «sulla via della perdizione», cinquanta cittadini (tra i quali lo stesso sindaco, i decurioni e altre personalità di spicco di Arpino) sottoscrissero una fede per la Congregazione dei vescovi e regolari, attestante l'esemplarità della condotta delle benedettine<sup>99</sup>. Come sempre, «la

---

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 117.

<sup>98</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Archivio Segreto, Vescovi-Monache*, 1853, Supplica delle benedettine di S. Andrea Apostolo alla Congregazione dei vescovi e regolari, s. d. [1840].

<sup>99</sup> *Ivi*, Fede del sindaco, dei decurioni e dei principali cittadini di Arpino, 20 maggio 1841.

testimonianza di una condotta moralmente irreprensibile è l'arma di quei conventuali che si ribellano alle riforme affermando che queste compromettono la loro onorabilità»<sup>100</sup>.

Scorrendo i nomi dei firmatari della fede, salta immediatamente all'occhio che si tratta per la maggior parte di familiari delle suore: Bianchi, Polsinelli, Miccinelli, Quadrini, Ricciardi, Addrizza, Infanciulli, Calandrelli, Rotondi, Cossa; sono tra le casate più note e stimate di Arpino, che per generazioni hanno inviato le loro figlie a S. Andrea Apostolo e che ora intervengono attivamente in loro difesa. A questi si aggiungano quattro parroci della città, appartenenti alle medesime ragguardevoli famiglie, autori di altrettante fedi a favore delle benedettine<sup>101</sup>.

La Congregazione non poteva non tener conto di tutte queste voci, schieratesi dalla parte del cenobio arpinate. A queste si associò poi anche la voce del vescovo di Veroli, Francesco Maria Cipriani, il quale – interpellato in quanto pastore di una diocesi vicina e pertanto osservatore esterno, ma certamente ben inteso, della vicenda – esprimeva così, in una lettera indirizzata al cardinal Patrizi, la propria opinione:

Con quella penetrazione, che può più immaginarsi, che esprimersi, o si riguardi particolarmente il fatto clamoroso accaduto nel Monastero delle Monache Benedettine in Arpino, o relativamente alle conseguenze prodotte, non saprei come approvar si possa l'irruente condotta del Vescovo di Sora. Il fatto oltremodo eclatante è vero, verissimo, in tutte le sue parti, e quantunque egli sia uomo di merito, pure è stato riprovato da tutti li buoni, come mi è stato riferito da persone pie, religiose, ed erudite<sup>102</sup>.

E aggiungeva, rincarando la dose, che anche nella sua diocesi vi erano due monasteri benedettini femminili, l'uno nella stessa città di Veroli e l'altro nella cittadina di Bauco (l'attuale Boville Ernica), dove «la tavola era nella maggior parte particolare»; eppure egli era riuscito a introdurre la vita comune «battendo il ferro a

---

<sup>100</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 72-73.

<sup>101</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Archivio Segreto, Vescovi-Monache*, 1853, Fedi dei parroci di Arpino, 1841-1842.

<sup>102</sup> *Ivi*, Lettera del vescovo Francesco Maria Cipriani al cardinal prefetto Costantino Patrizi, 8 dicembre 1840.

poco a poco», senza mai ricorrere alle maniere forti e disdicevoli adoperate dal reggente della circoscrizione episcopale limitrofa<sup>103</sup>.

Che l'opinione di Cipriani fosse sincera o fosse stata in qualche maniera “condizionata”, dettata da personale astio nei confronti di Montieri o frutto della capacità delle suore arpinati e dei loro congiunti di guadagnarlo alla propria causa – eventualità da non escludere – la posizione del vescovo sorano ne risultò comunque aggravata.

Dal canto suo, Montieri tentò di difendersi come meglio poteva: sostenne di non aver mai voluto riformare la regola monastica, né di aver imposto la vita comunitaria, ma di aver solamente emanato dei decreti in occasione della visita pastorale, i quali erano assolutamente necessari, considerata la rilassatezza in cui viveva quella comunità religiosa; precisò di non essere ricorso ad alcuna misura di rigore, ma di aver semplicemente sospeso quella «pessima» badessa – benché avrebbe anche potuto deporla – e di non aver mai comminata la scomunica ad alcuno che volesse accostarsi al monastero, né di aver impedito alle monache di comunicarsi dal loro confessore ordinario; disse, invece, che la stessa madre superiora «ha chiusa la porta del Confessionale», opponendosi fieramente al suo pastore e incitando a fare altrettanto le sue consorelle<sup>104</sup>.

Insomma, il prelado cercò di dimostrare come la condotta tenuta dalle benedettine rappresentasse un atto di insubordinazione gravissimo, del tutto sproporzionato in rapporto alle disposizioni date loro con benevolenza, e come egli avesse soltanto atteso al proprio dovere, cercando di ricondurre all'ordine quelle religiose indisciplinate. Tuttavia, le numerose testimonianze contrarie al contegno del monsignore indussero la Congregazione dei vescovi e regolari a ritenere poco prudente il suo modo d'agire, pur ammettendo la congruenza delle norme da lui emesse.

D'altronde, la necessità di chetare le religiose e di regolamentarne la vita claustrale esigeva un intervento: per calmare le acque e tranquillizzare gli animi, si pensò quindi di inviare ad Arpino, in qualità di paciere, il vescovo di S. Luigi (diocesi degli Stati

---

<sup>103</sup> *Ibidem*. Si tratta dei monasteri di S. Maria dei Franconi a Veroli e di S. Giovanni Battista a Boville Ernica, fondati rispettivamente nel 1580 e nel 1632 e tuttora esistenti. Cfr. *Il monachesimo benedettino femminile in Ciociaria*, “Atti del convegno di studi per il XXV della beatificazione di suor Maria Fortunata Viti”, Veroli (3-4 ottobre 1992), a cura di G. D'Onorio, Veroli (FR), Monastero di S. Maria dei Franconi, 1994, p. 97-321.

<sup>104</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Archivio Segreto, Vescovi-Monache*, 1853, Lettera del vescovo Giuseppe Montieri al cardinal prefetto Costantino Patrizi, s. d. [1840].

Uniti d'America), monsignor Giuseppe Rosati, dal momento che all'epoca in cui si svolsero i fatti egli si trovava a Sora, sua città natale<sup>105</sup>.

Rosati, mediando tra le due parti in causa, riuscì a ottenere: dalle suore un'ammissione di colpa per la loro riottosità e una richiesta di perdono al loro pastore; e da quest'ultimo un emendamento dei decreti, che potesse renderli più miti e accettabili dalla comunità cenobitica. Fu nondimeno un successo effimero, vanificato dall'inflessibilità di Montieri e dalla fermezza con cui le benedettine continuarono a reclamare il rispetto dei privilegi goduti e a pretendere una formale sentenza della Congregazione<sup>106</sup>.

La sentenza giunse infine il 17 giugno 1842: i cardinali, dopo aver attentamente valutato i fatti, esaminato gli statuti monastici (ivi comprese le norme consuetudinarie) e considerato quanto stabilito dai pontefici relativamente alla vita claustrale dal Concilio di Trento in poi, convennero che «semper novitate perturbat», per via degli effetti negativi impreveduti che si possono produrre introducendo delle innovazioni, sebbene queste in principio possano credersi utili all'edificazione delle anime. La conclusione cui si giunse fu dunque che «novitates semper fuerunt odiosae, et quantum fieri potes vitandae sunt», essendo preferibile limitarsi a vegliare sulla moralità delle religiose, senza loro imporre repentini cambiamenti, cui altrimenti non potrebbero mai adeguarsi, legate come sono alle proprie tradizioni<sup>107</sup>.

Non si voleva disprezzare lo zelo adoperato da Montieri nell'affrontare la questione, ma si dovette prendere atto che quello zelo «avrebbe forse conseguito il suo effetto, se accompagnato da maggior prudenza, avesse prima preparato l'animo delle religiose, e se avesse suggerito di emanare in diverse epoche separatamente quel cumulo di ordinanze, che Ella ha creduto di pubblicare in un solo atto». Per cui si dovette intimare al vescovo di introdurre «soverchiamente», d'ora innanzi, qualsiasi innovazione (come l'uso delle ascoltatrici in parlatorio o la pratica della vita comune che, per quanto già previste dal Tridentino, non erano mai state accolte nel convento

---

<sup>105</sup> *Saggio di pratica pastorale*, p. 203. È interessante notare come il biografo di monsignor Montieri, nel citare l'episodio, preferisca tacere il nome dell'indisciplinata comunità, onde evitare – forse – ripercussioni negative sulla buona fama del cenobio.

<sup>106</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Archivio Segreto, Vescovi-Monache*, 1853, Relazione del vescovo Giuseppe Rosati, 1841.

<sup>107</sup> *Ivi, Sorana seu Arpinaten Praetensae Decretorum Executionis*, 17 giugno 1842.

arpinate) e lo si esortò a scardinare gradualmente e con estrema pazienza quei comportamenti ritenuti poco conformi all'etica cattolica<sup>108</sup>.

È questo l'orientamento suggerito dall'esperienza e che oramai si andava stabilmente affermando negli ambienti ecclesiastici: la "prudenza" doveva essere la chiave di volta di ogni attività riformatrice. Per la qual cosa suor Maria Colomba, cui le consorelle erano evidentemente molto affezionate e fedeli, fu ristabilita al seggio abbaziale e Montieri, pur non approvando il ritorno della sua accanita oppositrice, avrebbe dovuto mettere in pratica quell'invito alla cautela che gli era stato rivolto, nel proseguire la sua attività pastorale.

Nondimeno, il monsignore continuò sempre a incalzare la madre superiora, la quale infatti, non molto tempo dopo, così scriveva al canonico Francesco Merolle: «le mie seccature non hanno ancora fine. Credeva di cantar vittoria, e il fatto sia che nulla si è ottenuto»<sup>109</sup>.

Vedendosi presumibilmente impossibilitato a portare avanti il suo programma di riforma, sia per l'opposizione della badessa e delle monache, sia per la sentenza della Congregazione, sia probabilmente per altri frangenti, il prelado infine si rassegnò ad attendere che venisse eletta una superiora più accomodante. Non avvenendo ciò, propose allora alla Congregazione dei vescovi e regolari di nominare una religiosa idonea, proveniente da un altro monastero, cui affidare temporaneamente il governo della comunità di Arpino. Le proteste delle benedettine non si fecero naturalmente attendere e furono talmente accese da costringere il papa a ricorrere a un provvedimento straordinario, per placarle: l'abate di Montecassino fu pertanto deputato ad assistere all'elezione della nuova badessa, a intervenire per eliminare gli abusi, eventualmente riscontrati, e a nominare un nuovo confessore, con l'approvazione del vescovo<sup>110</sup>.

Dunque, nel giugno 1853, l'abate Michelangelo Celesia si recò a S. Andrea Apostolo, per assolvere all'incarico conferitogli dalla Congregazione dei vescovi e regolari: il padre cappuccino Geremia da Melito, che sembrava gradito tanto alle benedettine quanto a Montieri, fu così nominato confessore ordinario del monastero; mentre il

---

<sup>108</sup> *Ivi*, Minuta di lettera del cardinal prefetto Costantino Patrizi al vescovo Giuseppe Maria Montieri, 20 giugno 1842.

<sup>109</sup> *Ivi*, Lettera della badessa Colomba Cossa al canonico Francesco Merolle, 30 luglio 1842.

<sup>110</sup> *Saggio di pratica pastorale*, p. 204-205.

capitolo delle monache, quasi all'unanimità, votò nuovamente per Maria Colomba Cossa alla carica abbaziale, la quale venne pertanto riconfermata<sup>111</sup>. In breve, «fu scelta a superiora colei appunto, che non si voleva, e così le cose rimasero tranquillamente nello stato primiero»<sup>112</sup>.

Per di più, nella relazione presentata alla Sacra Congregazione e nelle lettere per il nunzio apostolico Innocenzo Ferreri, relative alla questione, l'abate cassinese sostenne «che quelle Religiose sono di buonissima indole, e colle buone maniere si potrebbero portare a qualunque passo si volesse»; e inoltre che, «per quanto mi è stato dato di conoscere, non vi sono in quel Monastero abusi da togliere, essendovi perfetta osservanza sopra i punti Fondamentali della Regola». D'altra parte, Celesia era convinto che qualunque «negligenza» potesse insorgere, sarebbe stata «tolta per la cura della nuova Badessa, a cui ho già raccomandato, e son sicuro dell'esecuzione attesa l'autorità imponente, che essa ha sopra le Monache fidate al suo governo»<sup>113</sup>.

Concludeva pertanto il suo operato con queste parole:

Io ho la coscienza di avere usato ogni mezzo, che era in me, perché le cose fossero ristabilite pacificamente, e per quanto me ne ha assicurato lo stesso Confessore Cappuccino da me deputato, quella Comunità dura in uno stato regolare, e tranquillo. Faccia Iddio il resto<sup>114</sup>.

Ignorava forse l'abate di aver definitivamente annientato, in questa maniera, la “crociata” iniziata anni prima dal vescovo sorano; ma le sue posizioni meno rigorose e palesemente improntate all'utilizzo della ponderatezza e del rispetto, tanto per il “carisma” originario di un ordine religioso quanto per l'autorità abbaziale, non lasciavano spazio che a soluzioni di compromesso e di riconoscimento per l'autonomia dei conventi. E in fin dei conti, se delle *consuetudines immemorabiles* non contraddicevano quello “spirito di carità” che si riteneva l'essenza della regola, così come era stata concepita da s. Benedetto, non sussistevano ragioni sufficienti per la

---

<sup>111</sup> ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 91, *L'abate di Montecassino fa ritornare la concordia nel monastero di Arpino (1854)*.

<sup>112</sup> *Saggio di pratica pastorale*, p. 205.

<sup>113</sup> ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 91, *L'abate di Montecassino fa ritornare la concordia nel monastero di Arpino (1854)*.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

loro abrogazione. Montieri, rassegnato, non poteva forse far altro che ammettere: «Feci antehac quantum in me fuit at frustra»<sup>115</sup>.

Si capisce bene ora come la questione del rispetto delle consuetudini sia una faccenda estremamente delicata: i riformatori non potevano non tenere conto delle tradizioni seguite da una comunità religiosa né potevano semplicemente “togliere un’usanza” praticata fin dai tempi antichi; allo stesso modo, non potevano contestare il diritto di una comunità all’autogoverno, senza suscitare il dissenso della stessa. Il compito di un pastore doveva essere quello di controllare e garantire la moralità dei costumi e impedire possibilmente le irregolarità, ma senza spingersi troppo oltre, prevaricando facoltà che non gli competevano e imponendosi con la forza, turbando in questo modo la vita conventuale.

Gabriella Zarri ha scritto:

Nel caso in cui la giurisdizione di un monastero sia affidata al vescovo, l’appartenenza all’ordine o l’ubbidienza ad una regola diviene elemento secondario rispetto all’obbligo di osservare costituzioni e disposizioni indifferentemente dirette a tutti i monasteri. Il governo episcopale, nel rendere sempre più labile il legame di appartenenza a un ordine, accentua il carattere locale dell’istituzione, la cui osservanza è garantita, e condizionata, dal diverso grado di autorità, potere giurisdizionale, attenzione alla cura d’anime dei vescovi che si succedono nelle varie diocesi<sup>116</sup>.

Questo almeno nelle intenzioni dei riformatori – e molto probabilmente è quanto si riuscì a realizzare in alcune circoscrizioni episcopali – ma spesso la realtà era estremamente diversa: il tentativo di uniformare – anche solo sommariamente – gli istituti monastici a un medesimo regime si era rivelato sbagliato, perché non teneva conto delle peculiarità e dei costumi propri di ciascun istituto, ed era perciò destinato a fallire miseramente dinanzi alla resistenza opposta dalle religiose e dalle loro stesse famiglie d’origine; mentre il legame con l’ordine di appartenenza, in molti casi, pur nell’effettiva accentuazione del carattere locale di ogni singolo istituto, era stato

---

<sup>115</sup> ASV, *Congregazione del Concilio, Relationes Dioecesium*, B. 67b, Aquino-Sora-Pontecorvo, Relazione del vescovo Giuseppe Maria Montieri, 24 febbraio 1853. L’amara constatazione, benché espressa dal vescovo alcuni mesi prima dell’intervento dell’abate di Montecassino, era comunque riferita alla sua incapacità nel ricondurre a maggiore disciplina le benedettine di Arpino e sembrava lasciare presagire la sua definitiva sconfitta.

<sup>116</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 44-45.



tutt'altro che allentato, anzi semmai rafforzato da un'ingerenza del clero secolare che non era mai stata del tutto ben accetta; inoltre, per quanto riguarda specificatamente la diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo, la prolungata e ripetuta vacanza della sede episcopale e, in ugual misura, la reggenza di pastori talvolta non sufficientemente dotati delle necessarie capacità, concorsero inevitabilmente al mantenimento di uno stato di diffuso disordine.

Perfino la generale preferenza per mezzi meno invasivi e più cauti nel condurre l'opera di disciplinamento, se sproporzionata e non corroborata da equivalente fermezza e abilità, egualmente necessarie allo scopo, poteva vanificare ogni tentativo di riforma. Al tempo stesso, però, il ricorso a troppa severità poteva essere altrettanto controproducente, poiché scatenava una reazione eguale e contraria nelle suore e provocava sovente scompigli, che potevano mettere a rischio il buon nome delle parti sociali coinvolte e per giunta vanificare l'opera moralizzatrice ed educativa.

Inoltre, come stiamo per vedere, quella stessa regola di cui le autorità ecclesiastiche raccomandavano alle monache la conformità, poteva facilmente trasformarsi in un arma a doppio taglio: i compendi delle regole realizzati per i monasteri della diocesi, infatti, si risolsero prevalentemente in una ratifica di quegli usi e costumi che si sarebbe piuttosto voluto abolire.

### III.3. Regole e legittimazione della tradizione

«Per loro natura, regole e costituzioni religiose (qualsiasi nome esse prendano) non abbisognano di una approvazione esplicita da parte della Chiesa, essendo sempre possibile condurre vita religiosa con autonomia e ordinamenti propri». Tuttavia, l'approvazione dei regolamenti monastici da parte della Santa Sede divenne una prassi abituale a partire dal XII secolo, «in concomitanza con l'accentramento del governo universale della Chiesa a Roma»; di pari passo, si cercò di inculcare l'obbligo dell'osservanza degli statuti, quale punto di riferimento essenziale al corretto andamento della vita cenobitica e fattore di coesione per una comunità<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> G. ROCCA, *Regola. Regola e costituzioni nel diritto canonico*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, VII, Roma, Paoline, 1983, col. 1440-1449.

In particolare dopo il Concilio di Trento, che identificò la disciplina con la conformità alle costituzioni, si incentivò la produzione di raccolte di leggi per i conventi, dal momento che «la conoscenza e la lettura della regola diviene il presupposto per la restituzione dell'osservanza in comunità religiose rette fino a quel momento dalla norma consuetudinaria»<sup>118</sup>: i padri congregati a Trento avevano infatti sottolineato «i vantaggi che la Chiesa ha ricevuto e sempre riceve dai monasteri piamente istituiti e rettamente governati. Dove invece l'antica disciplina è decaduta, i religiosi devono impegnarsi a conformare e adattare fedelmente la loro vita alla loro regola». In conseguenza di ciò, tanto i vescovi quanto i superiori degli ordini regolari sollecitarono la realizzazione di codici manoscritti e a stampa<sup>119</sup>.

Numerose, in effetti, erano le comunità cenobitiche prive di regolamenti scritti cui fare riferimento e – a quanto ci risulta – nessuno dei monasteri in questione ne possedeva uno, continuando a basarsi su norme tramandate oralmente. Eppure sembra che in questa zona si sia posto rimedio alla lacuna solo tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, in forte ritardo quindi rispetto al resto della penisola, dove tali produzioni erano state invece consistenti a ridosso della chiusura del Concilio, protraendosi al massimo fino alla metà del Seicento<sup>120</sup>.

Le ragioni del ritardo non sono chiare, né possono essere esclusivamente ricondotte a una possibile condizione di “arretratezza”, conseguenza della “marginalità” di questi territori dove, tutto sommato, l'azione dei vescovati per adeguarsi ai dettami tridentini era stata invece abbastanza tempestiva.

L'anonimo autore della regola ottocentesca per il monastero di S. Chiara tenta di fornire una sua interpretazione per quella che ha tutta l'aria di essere un'anomalia: sostiene che gli stessi fondatori delle case religiose, «in principio intesi soltanto a raccogliere come in un Collegio delle donne per puro motivo di allontanarle da' pericoli del Secolo, senza idea di formarne Monasterj, non si diedero altro pensiero, che di prescriversi de' Statuti a ben regolare una Comunità, qualunque ella si fosse per allora»; o probabilmente – prosegue – «in origine non si ebbe tutto il comodo di ben

---

<sup>118</sup> ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina*, p. 216.

<sup>119</sup> Cfr. STAMM, *Vita comune. Dal concilio*, col. 325-328; e G. ZARRI, *Disciplina regolare e pratica di coscienza: la virtù e i comportamenti sociali in comunità femminili (secc. XVI-XVIII)*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, a cura di P. Prodi, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 258-261.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

maturare le Costituzioni, onde avessero poscia tutta la loro sussistenza in ogni sua parte nel tempo avvenire»<sup>121</sup>.

In effetti, la regola «non è che l'ultimo atto di una esperienza di gruppo, la carta fondamentale che fissa, dopo alcuni anni o dopo due-tre decenni di vita provvisoria, le cose acquisite e diviene essa stessa punto centrale di riferimento»<sup>122</sup>; a maggior ragione, sembrerebbe del tutto inconsueto che delle fondazioni risalenti all'epoca medievale non avessero ancora “maturato” dei regolamenti propri che alle soglie dell'età contemporanea.

In realtà, non è da escludere l'esistenza di una regola scritta antica, frutto di una fase di “sperimentazione” e magari anche di diverse redazioni, che potrebbe verosimilmente essere andata perduta in qualche calamità; un'eventualità purtroppo non rara a prodursi: l'archivio del monastero di S. Andrea Apostolo, per esempio, subì la dispersione di buona parte dei suoi documenti a causa delle razzie e dell'incendio che il convento subì nel 1252, durante l'assedio di Corrado IV di Hohenstaufen<sup>123</sup>; mentre una memoria del 1769, redatta dalla badessa del monastero di S. Maria della Ripa, Lucia Lucernari, riferisce di un incendio avvenuto in un'epoca imprecisata, in cui bruciarono diverse carte conservate nell'archivio monastico<sup>124</sup>. Tuttavia, non sono chiare le ragioni per cui non si sarebbe rimediato immediatamente a tali perdite, con la stesura di nuovi regolamenti.

Si potrebbe allora ipotizzare che a monte vi fosse una scelta ben ponderata, basata sulla constatazione che un testo scritto rischiava sempre di andare distrutto e, in ogni caso, avrebbe “imprigionato”, fissandole una volta per tutte, quelle norme che invece la trasmissione per via orale contribuiva a mantenere flessibili e adeguabili alle svariate esigenze di una comunità monastica e ai mutamenti storici e sociali. A questo proposito, Adalbert De Vogué ha evidenziato che molti gruppi religiosi sembrano non

---

<sup>121</sup> ASMC, *Statuti e regole*, Vol. 2, *Regola del Patriarca S. Benedetto*, 1804, p. 3-4.

<sup>122</sup> S. BURGALASSI – J. SCHHASCHING, *Regola. Aspetto sociologico*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, Roma, Paoline, 1983, col. 1449-1452.

<sup>123</sup> Cfr. IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine*, p. 26.

<sup>124</sup> SDOJA, *Pons-Curvus*, p. 238-239. L'autore riferisce di aver riportato alla lettera il passo, tratto dal *Libro delle memorie* del monastero, andato poi perduto.

aver avuto alcuna regola scritta, rifacendosi direttamente ad altri modelli, come gli Atti degli Apostoli<sup>125</sup>.

Per le medesime ragioni, pur ammettendo il caso che si potesse essere conservato un codice manoscritto antico, questo era probabilmente divenuto col tempo “inosservabile” in diversi punti se non aveva conosciuto una “evoluzione” parallela ai cambiamenti che avevano interessato la società. Di conseguenza, si rendeva a un dato momento indispensabile dotarsi di nuove normative. Infatti, come hanno sottolineato Donnat e Witters,

se la regola veniva adottata per la sua dottrina spirituale, lo stesso non si poteva fare per le norme pratiche che essa conteneva: bisognava adattarle alle condizioni di vita dei diversi luoghi. Nacquero così delle disposizioni nuove, che all’origine non vennero neppure scritte<sup>126</sup>.

Le cosiddette norme consuetudinarie, al cospetto di uno *ius scriptum* che presumibilmente si riteneva rischiosamente “precario” oppure oramai “superato”, assumevano così forza di legge, atta a regolare la vita quotidiana della comunità cenobitica e trasmessa di generazione in generazione<sup>127</sup>. Al contrario, la Chiesa tridentina aveva ritenuto che la regola non dovesse essere confusa con le *consuetudines*, mentre quest’ultime ne costituivano in concreto un complemento essenziale, che non poteva essere semplicemente ignorato o respinto<sup>128</sup>.

Le autorità ecclesiastiche locali finivano per ammettere questo stato di cose, probabilmente per rispetto delle autonomie dei monasteri, cui di fatto spettava determinare le norme finalizzate a reggerne la vita interna. Certamente, entrava in gioco anche la considerazione verso quelle classi dirigenti cittadine, la cui influenza si estendeva sugli istituti religiosi del territorio urbano. In ogni caso, si voleva scongiurare il rischio di suscitare deleteri conflitti di potere.

Soprattutto, però, gli ordinari del luogo erano convinti di riuscire a controllare comunque la condotta delle suore, per mezzo delle periodiche visite pastorali;

---

<sup>125</sup> A. DE VOGUÉ, *Vita comune. Il monachesimo antico*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, X, Roma, Paoline, 2003, col. 311-315.

<sup>126</sup> DONNAT - WITTERS, *Consuetudini monastiche*, col. 1693.

<sup>127</sup> Cfr. *Consuetudini*, p. 714-715; e BERTOLA, *Consuetudine*, col. 423-427.

<sup>128</sup> ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina*, p. 209.

nell'occasione, poi, venivano emanati degli ordinamenti ai quali le religiose avrebbero dovuto fare riferimento e con i quali si pensava di poter sopperire alla mancanza di una normativa scritta, come alla persistenza di abitudini riprovate.

Si è visto però in che modo gli ordini emessi si ponevano – o meglio venivano percepiti dalle monache – come delle imposizioni esterne, pertanto sovente disattesi; oppure venivano considerati come semplici prescrizioni aggiuntive e, in ogni caso, ben distinte dalle proprie costituzioni e tradizioni, le quali non ne dovevano risultare in nessun modo intaccate o alterate. Ed è forse per superare questa *impasse* che infine si pensò a realizzare dei nuovi compendi della regola benedettina ad uso delle suore.

Verosimilmente, ci si rese conto solo tardi che mettere definitivamente per iscritto l'insieme delle leggi, che dovevano governare la vita di un monastero, sarebbe stato un sistema efficace con cui riuscire a “rieducare” le religiose, potendo finalmente avere tra le mani un codice scritto cui queste avrebbero dovuto uniformarsi. In questo modo, però, anche le religiose stesse avrebbero potuto legittimare le proprie usanze: infatti, se le autorità ecclesiastiche arridevano alla messa in opera dei regolamenti come un nuovo strumento, oltre a quelli adoperati fino ad allora, per ricondurre all'osservanza le comunità claustrali; dal canto loro, le monache lo considerarono un ulteriore canale attraverso cui divincolarsi dal disciplinamento e continuare a conservare, anzi addirittura convalidare, le proprie autonomie gestionali, dal momento che ora le *consuetudines* avrebbero potuto essere messe nero su bianco come parte integrante della legislazione.

Questa tardiva consapevolezza era probabilmente all'origine della realizzazione di statuti monastici in epoca tanto recente ed era quasi sicuramente il frutto di una riflessione lentamente maturata nel corso dei secoli precedenti.

La redazione della regola per il monastero di S. Andrea Apostolo, nel 1774, e ancor più quella della regola per il monastero di S. Chiara, nel 1804, risponderebbero appunto all'esigenza di ratificare gli usi e le tradizioni dei rispettivi cenobi, più che – o comunque non solamente – all'intento di fornire le suore di un codice di riferimento scritto cui attenersi. Mentre nulla si sa, purtroppo, delle regole per i monasteri di Gesù e Maria e di S. Maria della Ripa, presumibilmente andate disperse insieme ad altro materiale documentario con l'estinzione dei due cenobi.

Una caratteristica essenziale dell'originaria regola benedettina è quella di essere non troppo minuziosa quanto piuttosto “approssimativa”, in modo tale da poter essere

riadattata, anche nel tempo, a comunità diverse: essa, in altre parole, – e stanno proprio qui le ragioni del suo successo incontrastato e duraturo – è una raccolta di leggi che «si limitano a stabilire ciò che è fondamentale (fondazionale), rinviando ad altri codici l'ordinamento di elementi secondari, suggeriti dall'evoluzione delle realtà contingenti»; inoltre, tali leggi non pretendono assolutamente totale sottomissione a sé e nemmeno di applicarsi a ogni singolo dettaglio della vita quotidiana, ma domandano implicitamente di essere “relativizzate”, per adattarsi a luoghi e situazioni differenti<sup>129</sup>.

Il concetto è stato esplicitato nello stesso proemio della regola ottocentesca per il monastero di S. Chiara:

Nella fondazione di quasi tutti i Monasterj, specialmente antichi, sotto qualunque regola, e ordine stabiliti; siccome non si è potuto da' Fondatori prevedere tutto ciò, che in avvenire stato sarebbe costantemente praticabile, attese le variabili circostanze de' tempi, de' luoghi, e delle persone; così è stato necessario, che da' rispettivi Superiori, ammaestrati dall'esperienza, siasi venuto a fare (salva sempre la sostanza delle stesse antiche Costituzioni) una qualche moderazione, cambiamento, riforma, o aggiunta, e poco a poco formarne un sistema adattabile a ciascheduna Religiosa, in ogni grado, o età, che ella si fosse; onde potersi comunemente osservare da tutte<sup>130</sup>.

Quindi, le regole monastiche sono la risultante di due componenti parimenti importanti: la regola classica (nel caso specifico quella di s. Benedetto), che ne costituisce il fondamento, e la *consuetudo* propria di ciascuna comunità religiosa. Si trattava giusto di realizzare un «allargamento dei valori di base», poiché il mantenimento della regola tradizionale non era funzionale ai mutamenti sociali e perciò si rendeva necessaria e legittima l'adozione di alcune innovazioni, che però non contraddicessero il “carisma” originario dell'ordine, il quale si riconosceva essenzialmente nel valore della carità<sup>131</sup>.

Possiamo quindi affermare, con Witters, che:

---

<sup>129</sup> Cfr. ROCCA, *Regola. Regola e costituzioni*, col. 1410; A. DE VOGUÉ, *Regula Benedicti*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, VII, Roma, Paoline, 1983, col. 1555-1561; e *Regole monastiche d'occidente*, a cura di E. Bianchi, Torino, Einaudi, 2001.

<sup>130</sup> ASMC, *Statuti e regole*, Vol. 2, *Regola del Patriarca S. Benedetto*, 1804, p. 3.

<sup>131</sup> ROCCA, *Regola. Regola e costituzioni*, col. 1452.

le regole costituiscono il codice direttivo della vita di una comunità particolare e una delle testimonianze della tradizione monastica. Si spiega così anche la loro diversità, frutto delle circostanze concrete di applicazione, nonché gli elementi comuni che le caratterizzano<sup>132</sup>.

Il confessore ordinario delle benedettine di Arpino, autore della regola del 1774, scriveva appunto di aver «intrapreso ancor la fatica lodevole di estrarre dalla primitiva Regola dell'Ordine vostro un breve compendio, che sia in tutto adattato alle circostanze presenti di questo vostro Monastero, e in tutto conforme alle costumanze, consuetudini e statuti, che introdotti o accettati da voi con l'autorevole approvazione dei vostri Superiori, tolgono ogni motivo alle dubbiezze ed alli scrupoli delle vostre coscienze»<sup>133</sup>.

Gli faceva eco l'ignoto autore della regola del 1804 per le cistercensi di Sora nel sostenere che, essendo la regola di s. Benedetto «in varj Capitoli inosservabile, perché in essa si suppone la vita comune, così per togliere ogni equivoco e confusione si è compendiata la presente Regola, secondo l'antica consuetudine del detto Monastero, con la maggior chiarezza delle annue osservanze praticate *ab immemorabili* in detto Monastero»<sup>134</sup>.

I compendiatori, dunque, pur non discostandosi dall'essenza delle direttive lasciate da Benedetto da Norcia, le integrarono ampiamente non solo con i decreti emessi dai vescovi, ma anche e soprattutto con i costumi praticati dalle religiose, i quali ricevettero per questa via una formale e definitiva approvazione. Anzi, nella redazione delle costituzioni si finì in qualche modo addirittura per privilegiare il rispetto delle tradizioni dei monasteri, lasciando in secondo piano l'imposizione del modello normativo voluto dal clero, ma senza mai derogare per questo dal diritto divino, naturale e immodificabile.

Così l'importanza dell'obbedienza, del silenzio, dell'umiltà e della castità, quali virtù direttrici della vita conventuale, erano mantenute a fondamento della regolamentazione. Imprescindibile restava pure l'osservanza della clausura, in quanto

---

<sup>132</sup> WITTERS, *Costituzioni monastiche*, col. 198-199.

<sup>133</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, *Regola del Padre San Benedett*, 1774, p. 4.

<sup>134</sup> ASMC, *Statuti e regole*, Vol. 2, *Regola del Patriarca S. Benedetto*, 1804, p. 4.

«Arca mistica» in grado di salvare «dal Diluvio universale non già di acque, ma di scellerataggini, peccati e di tutti quelli altri mali immensi, che inondano il Secolo»<sup>135</sup>.

Ciò nondimeno, si concedevano al tempo stesso ampi spazi di libertà alle suore, «purché non si passino gli limiti di tali facoltà»: in particolare nel monastero di S. Chiara, al di fuori delle «ore delle comuni osservanze», alle religiose era permesso trascorrere del tempo in compagnia le une delle altre a conversare o «andare a spasso» (s'intende però, verosimilmente, nel cortile e nel giardino del monastero, senza violare la clausura) oppure «unirsi insieme a lavorare» o ancora «mangiare, bere e ricrearsi insieme», anziché svolgere lavori e consumare i pasti ciascuna nei propri alloggi personali, come probabilmente avveniva di solito<sup>136</sup>.

Era forse questo un sistema per inculcare lentamente la pratica della vita comunitaria nella famiglia religiosa e tuttavia aveva pure il sentore di una franchigia, concessa a quelle donne per rendere loro più tollerabile la reclusione. E ancor più prevale l'impressione che si tentasse di addolcire la clausura con simili privilegi, quando leggiamo che alle suore era concesso ricevere e fare doni, seppure con licenza della badessa, e perfino «spendere qualunque somma circa le vestimenta, e tutto ciò, che serve al proprio individuo», pur esortando a cercare di evitare sempre ogni degenerazione e abuso<sup>137</sup>.

È stato erroneamente sostenuto che il testo della regola per il monastero di S. Chiara, di cui ci sono rimaste tre copie a stampa, sia stato redatto dal vescovo Agostino Colaianni; in realtà, è stato solamente pubblicato dietro ordine espresso del prelado e non vi sono prove sufficienti per affermare che egli ne sia anche l'autore<sup>138</sup>.

Il compendio potrebbe invece essere opera di un altro ecclesiastico (il confessore ordinario del convento, ad esempio, come nel caso degli statuti arpinati), o forse addirittura delle stesse cistercensi che, in effetti, in un memoriale datato 24 aprile 1803, comunicavano a monsignor Colaianni la decisione del Capitolo di provvedersi di una riduzione della regola «in quella maniera appunto, che è stata sempre da esse osservata secondo l'antica consuetudine del lor Monistero. Onde è che l'esibiscono

---

<sup>135</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, *Regola del Padre San Benedetto*, 1774, p. 75.

<sup>136</sup> ASMC, *Statuti e regole*, Vol. 2, *Regola del Patriarca S. Benedetto*, 1804, p. 32-33, 46.

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 33-35.

<sup>138</sup> Cfr. G. COPPOLA, *Nota storica*, , p. 40.



all'alta intelligenza di V. E. Reverendissima, affinché si compiaccia di osservarla, e correggerla con darle la sua approvazione»<sup>139</sup>.

Le costituzioni monastiche furono dunque approvate con decreto vescovile del 19 giugno 1804 e finite di stampare il 1 luglio dello stesso anno, «ingiungendo, e comandando colla nostra autorità ordinaria esse Costituzioni dover essere in perpetuo inviolabilmente osservate, e mantenute»<sup>140</sup>. Altri frangenti non permisero probabilmente al vescovo di effettuare una disamina più accurata di quei regolamenti, cui forse non avrebbe dato il suo assenso, se li avesse potuti leggere con maggiore attenzione; altrimenti, bisogna supporre che l'ordinario ne consentì la pubblicazione per una mera questione di rispetto verso le tradizioni vigenti a S. Chiara o forse perché condizionato dalla "protezione" che il cenobio riceveva da parte delle più illustri casate cittadine, di cui la maggioranza delle coriste erano affini.

Eppure dovettero sorgere alcuni dubbi circa l'autenticità dell'autorizzazione concessa da Colaianni e la validità stessa di quella regola se, il 9 agosto 1835, la badessa Maria Margherita Bastardi indirizzava una lettera al vescovo Lucibello, per rassicurarlo del fatto che l'approvazione data «alle Costituzioni attualmente in vigore in questo Monistero fosse seguita in forza di facoltà comunicata dalla S. Sede» e che «tale è stata sempre la ferma opinione dell'intiera Comunità, basata sopra non equivoche riprove»<sup>141</sup>.

Non esistevano norme generali per la redazione delle regole, anche se, proprio nel corso del XIX secolo, cominciarono a fissarsi a poco a poco delle direttive, che sarebbero sfociate nell'emanazione delle *Normae* del 1901. Chiaramente, però, la Santa Sede ha sempre vegliato sulla realizzazione dei regolamenti monastici, verificando che i contenuti rispondessero a dei requisiti ritenuti essenziali<sup>142</sup>. La regola del 1804, prevedendo diverse deroghe a favore delle recluse, non rispondeva verosimilmente a quei requisiti, per cui se ne mise in discussione la valenza, forse al fine di rimuoverla e sostituirla con una ritenuta più adeguata.

---

<sup>139</sup> ASMC, *Statuti e regole*, Vol. 2, *Regola del Patriarca S. Benedetto*, 1804, p. 65-66.

<sup>140</sup> *Ivi*, *Regola del Patriarca S. Benedetto*, 1804, p. 77.

<sup>141</sup> *Ivi*, *Licenze*, B. 7, Lettera della badessa Maria Margherita Bastardi al vescovo Andrea Lucibello, 9 agosto 1835.

<sup>142</sup> ROCCA, *Regola. Regola e costituzioni*, col. 1444-1445.

Tuttavia, il vescovo Andrea Lucibello preferì prendere le difese del suo predecessore nei confronti della Congregazione dei vescovi e regolari, asserendo che

ecclesiastici degni di tutta la fede si pe dottrina che per gravità di costumi e che onoro testimonj della appovazione di cui si tratta, mi assicurano con quanta diligenza il prelodato mio Antecessore si monisse delle opportune facultà, che non poté pubblicare attesa la difficoltà, che impediva a quell'epoca il libero commercio tra i Vescovi di questo Regno, e la S. Sede Apostolica. Tanto più poi sono rimasto penetrato e convinto del fatto, quanto più mi è occorso rilevare altre circostanze in cui l'istesso Vescovo di E. M. erasi regolato sullo stesso tenore. Finalmente deve prestarsi tutta la fede alla testimonianza dell'ultimo Defonto Vescovo di Sulmona Monsignor D. Francesco Zelia de' conti Tiberj, Personaggio veramente ragguardevole il quale attesta che nella qualità di Vicario Generale del rid. Monsignor Colajanni vide con propri occhi il beneplacito Apostolico impartito all'oggetto<sup>143</sup>.

Insomma, la validità delle costituzioni per il monastero sorano, come della loro approvazione vescovile, era fuori discussione: sembrerebbe, quindi, che monsignor Colaianni non avesse trovato nulla da ridire circa le libertà concesse alle monache; anzi, le ritenne probabilmente indispensabili al mantenimento della tranquillità e dell'ordine all'interno della comunità claustrale.

Pur tollerandone la permissività, però, la redazione di quei nuovi regolamenti aveva molto probabilmente creato all'episcopato più problemi di quanti si pensava ne avrebbe potuti risolvere, dal momento che alcune importanti norme non erano state affatto contemplate dai compendiatori: nessuna delle due regole, infatti, contemplava gli uffici di "ascoltatrici" o di "rotare" né accoglieva alcuna delle limitazioni o regolamentazioni previste per i parlatori; si capisce allora per quale motivo le autorità episcopali, nel corso del secolo, tornarono con insistenza proprio su questi punti, emanando dei decreti *ad hoc* in occasione delle loro periodiche visite ai monasteri.

A S. Andrea Apostolo poi – a differenza di quanto avveniva a S. Chiara, dove la scelta ricadeva pur sempre tra le persone «savie e mature»<sup>144</sup> – la regola ammetteva la consuetudine secondo cui la carica di portinaia dovesse essere ricoperta a rotazione da

---

<sup>143</sup> *Ivi*, *Licenze*, B. 7, Lettera del vescovo Andrea Lucibello al cardinal prefetto della Congregazione dei vescovi e regolari, 8 agosto 1835.

<sup>144</sup> ASMC, *Statuti e regole*, Vol. 2, *Regola del Patriarca S. Benedetto*, 1804, p. 43.

ciascuna monaca, per l'arco di una settimana; non come prevedeva l'originaria regola benedettina, in base alla quale sarebbe stato più conveniente affidare stabilmente tale incarico alla suora più anziana e «morigerata»<sup>145</sup>.

Si trattava probabilmente di un espediente per “responsabilizzare” ciascuna religiosa, cui settimanalmente sarebbe spettato, in tal modo, il compito di custodire la porta della clausura. Naturalmente, però, ciò si traduceva anche nella possibilità per ognuna di avere contatti, seppur ristretti e controllati, con l'esterno: la portinaia aveva infatti il compito di «ricevere e restituire le ambasciate che vengono alle sorelle» e di tenere «presso di sé le Chiavi della Porta battitora, e solamente quella aprire quando la necessità lo richiede, come sarebbe per l'Ingresso de' Medici, Procuratore, Fattori e per intromettere, o per cavare fuori robba, che non possa passare per la Ruota, ed in altri simili casi»<sup>146</sup>.

Dai pericoli connessi a tale usanza (quale poteva essere, ad esempio, il trattenersi talvolta all'ingresso del monastero a discorrere con persone “esterne”) dipendevano forse in parte anche i continui richiami vescovili a mantenere sempre serrate le porte, così come la proposta avanzata da monsignor Montieri di affidarne le chiavi a qualche altra persona di fiducia, piuttosto che alla portinaia.

Anche la pratica della vita comunitaria non era prevista dai nuovi regolamenti che, anzi, finirono addirittura per legittimare la pratica della vita particolare. Nella regola per il monastero di S. Chiara venne appunto ribadito che:

la vita comune non appartiene all'essenza del voto di povertà, e che nei Monasterj, dove vi è la vita particolare non si devono costringere le Monache alla vita comune senza la di loro volontà. Perciò è permesso alle medesime che sono nel Monastero, dove la vita è particolare di provvedersi delle cose necessarie, o oneste in quanto ad esse bisogna, con la licenza però della Superiora, e colla medesima licenza di spendere, o di ricevere, come si deduce ancora dal Breve d'Innocenzo XI. dell'anno 1691. approvato già da nove altri Sommi Pontefici, essendosi con detti Brevi temperato il rigore del Concilio Tridentino<sup>147</sup>.

Alla stessa maniera, nello statuto per il monastero di S. Andrea Apostolo si dichiarava:

---

<sup>145</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, *Regola del Padre San Benedetto*, 1774, p. 28.

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>147</sup> ASMC, *Statuti e regole*, Vol. 2, *Regola del Patriarca S. Benedetto*, 1804, p. 31-32.

È certissimo che il S. Padre nella Regola data a' suoi Monaci ha voluto, che si osservasse la vita commune, e di tutto il bisognevole fossero provisti a spese della Congregazione, onde nelle Regole tanto de' Monaci, che delle Monache si trova sempre inculcata tanto la vita commune, che l'astinenza dalle Carni; ma il tratto successivo de' tempi, le circostanze de' luoghi, e delle Persone, le consuetudini per necessità introdotte, come anche le dispense, e concessioni de' legittimi Superiori, o pur la tolleranza, come chiaramente si rileva dalla Bolla di Gregorio XIII, anno fatto sì, che in molti Monasteri di Monache (come appunto è nel vostro in questa Città di Arpino) si pratici vita particolare, e si mangino le Carni, ed il medesimo è accaduto nel vestire, e dormire [...] e le regole, che al presente si osservano non siano del tutto uniformi a quelle dell'antico Istituto, e desiderio del S. Istitutore<sup>148</sup>.

Anche uno dei pochi momenti d'unione, quello del pasto, non veniva necessariamente osservato: le regole, infatti, prevedevano che le monache mangiassero insieme in refettorio – accompagnate dalla lettura di testi sacri, cui doveva essere delegata settimanalmente una “lettrice” – ma soltanto se lo stato finanziario del monastero lo permetteva, fornendo di fatto un *escamotage* perfetto<sup>149</sup>. Perciò i vescovi, negli atti delle visite ottocentesche, dovevano segnalare ancora quanto “desiderabile” sarebbe stata l'introduzione della vita comune e suggerire di iniziare almeno dalla mensa.

Si stabiliva comunque quale dovesse essere il menu giornaliero per tutte e quali i tempi in cui osservare il digiuno, affinché fosse evitato «il troppo mangiare» e ci si omologasse a una medesima dieta<sup>150</sup>. L'alimentazione poteva infatti tramutarsi in un elemento discriminante – come è già emerso dal caso di suor Maria Gertrude di Monaco<sup>151</sup> – perché la maggiore o minore disponibilità individuale di denaro consentiva o negava la possibilità di provvedersi di cibi più o meno raffinati: a S. Chiara, ad esempio, dopo la visita del 1820, si dovette intervenire nuovamente a proibire l'abitudine «di farsi il pane le particolari, e tenerlo seco», ingiungendo di accontentarsi del pane che veniva fornito a tutte<sup>152</sup>.

---

<sup>148</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, *Regola del Padre San Benedetto*, 1774, p. 49.

<sup>149</sup> Cfr. *ivi*, p. 23-26; e ASMC, *Statuti e regole*, Vol. 2, *Regola del Patriarca S. Benedetto*, 1804, p. 44-45.

<sup>150</sup> Cfr. ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, *Regola del Padre San Benedetto*, 3 febbraio 1774, p. 49-52; e ASMC, *Statuti e regole*, Vol. 2, *Regola del Patriarca S. Benedetto*, 1 luglio 1804, p. 45-46.

<sup>151</sup> Cfr. *infra*, p. 111 e ss.

<sup>152</sup> ASMC, *Statuti e regole*, B. 3, *Riforma della regola*, s. d. [post 1820].

Nelle regole poi era ammesso l'uso delle celle, ma con alcune raccomandazioni: ciascuna religiosa doveva avere «la sua Cella separata da' dormire e mai due, o più sorelle dormano in una stessa Cella senza urgente necessità di malattia, o altra causa, ma sempre colla licenza della Superiora»; nelle stanze o nei corridoi vi doveva sempre essere «il lume acceso» dalla sera alla mattina; e si raccomandava alle suore di astenersi dall'«andar vagando per le loro rispettive Celle a ragionare l'una coll'altra nell'ora del Silenzio e dormizione, e se mai per qualche urgente affare occorra di dover parlare in tal ora alle Sorelle nelle proprie Celle, ciò si faccia sollecitamente, e con voce bassa per non recar disturbo, e scandalo alle altre Monache»; mentre «nelle altre ore» si concedeva di «stare, e parlare insieme, ma tutto si facci con discrezione, e modestia»<sup>153</sup>.

Disposizioni tutto sommato abbastanza elastiche, che probabilmente determinarono anch'esse l'emanazione di prescrizioni più severe da parte dei vescovi. Nondimeno, le regole medesime prevedevano punizioni molto severe per le trasgredenti, perché l'onore restava pur sempre un capitale sociale importantissimo e doveva essere salvaguardato a ogni costo, specie nel caso in cui «la disubbidienza diveniva scandalosa per il suo carattere eccessivo, pubblico, clamoroso, e per la minaccia di “contagio morale” che rappresentava»<sup>154</sup>.

Così, tutta la brutalità che l'originaria regola benedettina esprimeva, nella rassegna delle sanzioni da comminarsi agli indisciplinati, sembrava mantenersi anche nei regolamenti compendiativi per i due monasteri della diocesi, particolarmente per il cenobio arpinate. In ogni modo, l'assunto secondo cui la pena da comminare dovesse essere proporzionale alla colpa era pur sempre basilare, ma si lasciava «al giudizio, ed all'arbitrio dell'Abbadessa di destinare il gastigo a quelle, che mancano»<sup>155</sup>.

A S. Chiara ciò si traduceva nel rivolgere alle trasgredenti «ammonizioni pazienti» oppure nell'obbligarle, per punizione, a recitare «per ordine tutto il Salterio» o perfino a mangiare «in terra in Refettorio, in pane, ed acqua»; nei casi più gravi, «le incorreggibili» avrebbero dovuto essere rinchiusi nella prigione del convento, mentre

---

<sup>153</sup> *Ivi*, Vol. 2, *Regola del Patriarca S. Benedetto*, 1804, p. 30.

<sup>154</sup> GUIDI, *L'onore in pericolo*, p. 78-79.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

«le Converse incorreggibili se non hanno fatto professione siano cacciate via, né più si riaccettino, ma se sono professe, siano poste in carcere»<sup>156</sup>.

A S. Andrea Apostolo, invece, con maggiore durezza, si prescriveva:

se alcuna sorella sarà trovata contumace, o disubidiente, o superba, o mormoratrice, o disturbatrice della pace con seminare discordie, o contraria a qualche comando della Regola, o spergiuratrice degli ordini de' Superiori, questa tale, conforme al precetto del nostro Sig. Gesù Cristo sia ammonita la prima, e seconda volta segretamente dalla Superiora, se non si emenderà sia ripresa pubblicamente in presenza di tutte, ma se ella neppur si corregga, sia castigata colla scomunica, cioè sia segregata dal Consorzio e Familiarità delle altre sorelle, e persistendo ancora nell'ostinazione, sia punita con pena corporale [...] se persevererà coll'animo indurito e contumace, subito, come incorrigibile sia posta in Carcere fin a tanto che sarà tornata in se stessa [...] se la Delinquente stando nelle Carceri neppure si vorrà umiliare, ma voglia vivere nella sua ostinazione, in tal caso si lasci ivi stare finché finisca di vivere, e morendo in tal guisa nelle Carceri, non sia sepolta in Luogo Sagro in segno della sua Dannazione<sup>157</sup>.

La drasticità di tali provvedimenti era evidentemente necessaria alla preservazione del buon nome dell'istituto e funzionava più che altro da deterrente. Ciò non toglie che tanto la regola del 1774 quanto, soprattutto, quella del 1804 fossero comunque molto flessibili e molto meno rigide nell'applicazione delle disposizioni conciliari ed episcopali di quanto si auspicasse da parte della curia.

Benché i monasteri, da Trento in poi, dipendessero dai governi vescovili e le monache fossero tenute all'obbedienza verso i loro superiori, resisteva saldamente l'ideale basiliano del monastero completamente autonomo, che può essere piccolo o grande, ma che ha in se stesso ogni risorsa necessaria alla propria vita economica e religiosa, gerarchica e disciplinare»<sup>158</sup>. E malgrado fosse un ideale non applicabile fino in fondo, per via delle relazioni con l'esterno che il monastero intratteneva (necessarie alla sua esistenza e ad evitare i pericoli insiti in un eccessivo isolamento) e per via della tutela maschile cui le monache dovevano essere sottoposte (a causa della debolezza che si credeva essere una caratteristica peculiare del loro sesso), tuttavia

---

<sup>156</sup> ASMC, *Statuti e regole*, Vol. 2, *Regola del Patriarca S. Benedetto*, 1804, p. 63.

<sup>157</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, *Regola del Padre San Benedetto*, 1774, p. 57-60.

<sup>158</sup> PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*, p. 53.

questo restava un principio incontestabile, cui le comunità cenobitiche continuavano ad appigliarsi e cui ricorrevano per opporsi all'intromissione del clero secolare.

Nel "piccolo mondo chiuso" del convento tutto dipendeva dalla badessa, «la quale dovendo occupare il posto del glorioso Patriarca S. Benedetto viene per conseguenza ad essere la Madre di tutte le Monache»; di più – si precisava nelle costituzioni – ella «tiene il posto di Gesù Cristo sopra le altre Religiose per tutte guidarle, e condurle a Dio», dando dimostrazione di saper esercitare, all'occorrenza, «tutte le severità di Maestra, ed il pietoso affetto di Madre»<sup>159</sup>.

Accanto ai poteri tipici della *domina abbatissa*, le regole redatte a cavallo tra Settecento e Ottocento ribadivano quanto stabilito da Gregorio XIII nel 1583, nella Costituzione apostolica *Exposcit debitum*: la carica abbaziale non doveva essere perpetua ma avere la durata di tre anni, per contrastare i casi di "nepotismo". Per quanto riguardava poi specificatamente il monastero di S. Andrea Apostolo, si prevedeva che all'elezione della nuova superiora presenziasse il vescovo in persona oppure un suo vicario, al fine di impedire le irregolarità verosimilmente riscontrate nel passato<sup>160</sup>.

Certamente questa "rotazione triennale" pregiudicava il ruolo di guide e madri spirituali che le badesse avrebbero potuto assolvere pienamente, se avessero mantenuto l'ufficio a vita, come accadeva nel medioevo<sup>161</sup>; allo stesso modo, la "supervisione" vescovile alle votazioni sembrava volerne rimarcare una qualche sottomissione all'autorità dell'ordinario.

Nonostante ciò, le facoltà della superiora non risultarono troppo ridimensionate poiché, una volta eletta «con due terzi di voti» e «riconosciuta da tutte le Sorelle col bacio della mano», ella restava pur sempre il capo spirituale e temporale di tutta la comunità; inoltre, attraverso la concessione di proroghe per meriti o per mancanza di altre candidate, la medesima poteva essere rieletta più volte – come è stato già

---

<sup>159</sup> Cfr. ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, *Regola del Padre San Benedetto*, 1774, p. 9-11; e ASMC, *Statuti e regole*, Vol. 2, *Regola del Patriarca S. Benedetto*, 1804, p. 16-19.

<sup>160</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, *Regola del Padre San Benedetto*, 1774, p. 12-15. Sul decreto pontificio, si vedano: CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, p. 201; e A. PANTONI, *Abbadessa*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma, Paoline, 1974, col. 14-22.

<sup>161</sup> Cfr. PANTONI, *Abbadessa*, col. 16; e PENCO, *Spiritualità monastica*, p. 362. Sul potere di cui godevano le badesse, specie in epoca medievale, si veda pure: M. T. GUERRA, *Sulla giurisdizione temporale e spirituale della Abbadessa*, in in *Il monachesimo femminile in Italia dall'altomedioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, "Atti del VI Convegno del Centro di studi farfensi" (21-24 settembre 1995), a cura di G. Zarri, Negarine di S. Pietro in Cariano (VR), Il Segno, 1997, p. 75-86.

riscontrato – e prolungare così il periodo del badessato ben oltre il limite dei tre anni<sup>162</sup>.

E poi i pastori stessi rimarcavano che le regole monastiche dovevano essere poste «sotto la responsabilità dell'Abbadessa, alla quale è debito render conto dell'osservanza», e ribadivano la «dovuta dipendenza» da lei di tutte le suore, essendo il governo del monastero «principalmente affidato» alle sue “materne” cure<sup>163</sup>.

Oltretutto la superiora, in quanto interprete autorizzata della legislazione, di fatto non era tenuta ad attenersi “alla lettera” alle leggi, ma doveva unicamente consultarle e “tradurle” in funzione della comunità che era stata chiamata a guidare<sup>164</sup>. Risulta evidente, allora, come ad intralciare una pretesa “esatta conformità” alle norme, potesse essere, in ultima analisi, proprio colei che invece era chiamata a garantirla.

Questo accadeva perché, in effetti, del concetto stesso di disciplina venivano a sussistere due interpretazioni diametralmente opposte. Infatti, Max Weber aveva definito la *disziplin* come «la possibilità di trovare, in virtù di una disposizione acquisita, un'obbedienza pronta, automatica e schematica a un certo comando da parte di una pluralità di uomini»<sup>165</sup>; ed è in questo modo che sembrava essere intesa anche dal clero, era questo ciò che ci si aspettava dalle monache: l'osservanza “alla lettera” di una regola di vita e l'adeguamento incondizionato alle misure eccezionalmente prese dall'alto per arginare ogni pericolo di immoralità.

Invece, nell'opinione delle comunità religiose – per dirla con le parole di Enzo Bianchi – «non è obbedendo alla regola e all'abate che il monaco pratica l'obbedienza cristiana, ma è restando fedele allo spirito della regola grazie alle indicazioni dell'abate che egli obbedisce alla parola di Dio. Non ci sono da una parte la regola e l'abate, come legge e norma, e dall'altra una comunità che deve eseguire e sottomettersi: c'è invece una comunità che la regola e l'abate conservano nella capacità di obbedire al Vangelo»<sup>166</sup>.

---

<sup>162</sup> Cfr. ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, *Regola del Padre San Benedetto*, 1774, p. 12; e PANTONI, *Abbadessa*, col. 16.

<sup>163</sup> Cfr. *ivi*, *Visite pastorali*, Vol. 66, Atti della visita del vescovo Ignazio Persico, 1880-1881; e *ivi*, Reg. 70, Atti della visita del vescovo Raffaele Sirolli, 1892-1893.

<sup>164</sup> *Regole monastiche*, p. XI-XII. In proposito, si veda anche WITTERS, *Costituzioni monastiche*, col. 199.

<sup>165</sup> W. REINHARD, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, in *Disciplina dell'anima*, p. 101-123.

<sup>166</sup> *Regole monastiche*, p. XI.



In effetti, si ritiene sia solo un'«utopia», nonché un'«ingenuità», potersi rifare *ad litteram* a una regola classica: l'utopia è «immaginare che la prima comunità abbia realizzato in pieno il suo ideale», mentre si tratta sempre di un'evoluzione molto lunga e non priva di tensioni per ciascun gruppo religioso, la quale sfocia solo dopo un certo lasso di tempo nella stesura di una regola, che comunque non è mai assoluta ma sempre specifica per una data comunità in un dato luogo e tempo; l'ingenuità, perciò, «sta nel non vedere che le situazioni storiche sono mutate» e nel non voler comprendere che rettifiche e innovazioni ai regolamenti si possono rendere di continuo necessarie<sup>167</sup>.

In proposito l'abate di Cluny, Pietro il Venerabile, aveva sostenuto che:

Tutte queste osservanze sono di natura cose che si possono mutare e non si deve aver paura di mutare quando la carità lo richiede... Questa prevaricazione della regola non dev'essere sospetta a quelli che professano la regola, in nome del rispetto della regola, poiché quella regola del santo padre [Benedetto] è subordinata alla grande e universale regola della carità, di cui la Verità [Gesù Cristo] ha detto: «Da essa dipendono la legge e i profeti (Mt 22,40). Se ogni legge è subordinata a quella, dunque anche la legge della regola (*Quod si universa lex, tunc et illius regulae lex*)! Per questo il monaco che professa la regola del padre Benedetto veramente la osserva quando, osservando o mutando qualche osservanza, ovunque osserva la legge della carità<sup>168</sup>.

Dunque ogni interpretazione o modificazione delle norme era sempre ammissibile, purché apportata dalla comunità stessa, in ragione di esigenze proprie e contingenti, e purché uniforme alla vera essenza della regola originaria e al Vangelo. Così gli statuti redatti tra il XVIII e il XIX secolo – basati appunto sugli insegnamenti dei padri e sui principi evangelici, come sulle antiche usanze di ciascun convento – riconoscevano alla badessa con le sue consorelle il ruolo di garanti di una normativa ormai fissata definitivamente per iscritto, ma di cui si ammetteva pur sempre una possibile nuova evoluzione dettata da ulteriori mutamenti dei tempi.

Benché l'approvazione vescovile a una regola supponeva che ogni modifica si facesse con il consenso dell'ordinario, ciò non prevedeva che egli intervenisse anche direttamente nel determinare la modifica da apportare: egli doveva unicamente

---

<sup>167</sup> BURGALASSI – SCHHASCHING, *Regola. Aspetto sociologico*, col. 1450.

<sup>168</sup> *Regole monastiche*, p. XIII.

assicurare la congruenza di quei cambiamenti che, in definitiva, potevano essere scientemente e legittimamente effettuati solo dalle famiglie religiose<sup>169</sup>.

In tutto ciò, non c'era dunque molto spazio per l'ingerenza dell'episcopato, le cui disposizioni, pur in parte accolte in quei regolamenti, lo erano solo se già precedentemente accettate e interiorizzate dalla comunità, poiché riconosciute come non discordanti dalle proprie norme consuetudinarie e dallo "spirito" dell'ordine di appartenenza. E quand'anche volessero arrogarsi il diritto di rettificare le regole, i prelati si scontravano inevitabilmente con l'opposizione delle religiose, che proteggevano il mantenimento di quei diritti per sé stesse, contro chiunque osasse usurparli.

Si concretizzava in tal modo

una delle intuizioni più feconde del monachesimo occidentale e cioè che la regola esiste in funzione della vita di una comunità e che l'autentico testo normativo non è quello codificato per iscritto bensì la regola interpretata da quel preciso abate, da quella determinata badessa per quella particolare comunità in quello specifico monastero<sup>170</sup>.

Così come era stato per tutta l'epoca moderna, ancora durante l'età contemporanea «l'autonomia delle singole famiglie regolari non viene sostanzialmente intaccata. Sul tronco della legislazione tridentina si innesta una selva di soluzioni particolari e spesso in contrasto con i dettami della Chiesa», che i tentativi del clero non riuscirono comunque a sradicare, nonostante i ripetuti sforzi, trattandosi di "soluzioni" che per ciascuna comunità avevano assunto una sorta di statuto giuridico, il quale le aveva rese intangibili<sup>171</sup>.

Il voto di obbedienza esigeva dalle religiose la conformità alle proprie peculiari costituzioni e la subordinazione alla badessa, *superior maior*, la quale doveva vegliare e presiedere all'andamento della vita cenobitica<sup>172</sup>. I superiori ecclesiastici erano visti più che altro alla stregua di tutori, privi del diritto di intervenire direttamente nel governo del monastero.

---

<sup>169</sup> ROCCA, *Regola. Regola e costituzioni*, col. 1442.

<sup>170</sup> Cfr. E. BIANCHI, *Introduzione a Regole monastiche d'Occidente*, a cura dello stesso, Torino, Einaudi, 2003, p. XIII.

<sup>171</sup> D'AMBROSIO – SPEDICATO, *Cibo e clausura*, p. 125.

<sup>172</sup> R. HOSTIE, *Obbedienza. Aspetti socio-psicologici*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VI, Roma, Paoline, 1980, col. 542-545.

## I poteri di cui godono le badesse

sono poteri economici e amministrativi, esercitati sotto il controllo del vescovo o del superiore regolare dal quale dipendono e al quale devono rendere conto, ogni anno, di tutta l'attività amministrativa. Inoltre, in virtù del potere dominativo che loro spetta come superiore religiose, oltre esigere piena obbedienza da parte delle loro monache, hanno il diritto e il dovere d'istruirle e di ammonirle per tutto quanto concerne la pratica della vita religiosa, secondo le regole e le consuetudini approvate dal proprio monastero<sup>173</sup>.

Insomma, nonostante sul fronte burocratico sembrasse essere quasi indispensabile fare riferimento all'autorità maschile, per quel che concerneva la vita spirituale sussisteva una certa indipendenza: in effetti, come stabiliva la stessa regola del 1774, «potendosi le cose temporali fuor dal monastero fare anche trattare dal Procuratore, Fattori, Parenti, e da altre Persone dabbene, ed esperte in tali affari più delle Monache», la celleraia solitamente deputata a tali incombenze, come pure la badessa e le altre consorelle, avrebbero di conseguenza potuto «con animo più quieto, e tranquillo pensare all'anima propria»<sup>174</sup>.

L'organizzazione della vita interna al convento, dunque, era ritenuta prevalentemente un affare di pertinenza della madre superiora, di concerto con le altre suore. L'unica “supervisione” che sembravano poter riconoscere era quella dei rispettivi ordini maschili, compartecipi con esse di quella medesima scelta di vita.

Non si poteva poi ignorare che le monache costituivano un'*élite*, provenendo la maggior parte dalle famiglie più ragguardevoli del territorio e in più in virtù del loro *status* virginal che le rendeva, rispetto ai laici, maggiormente vicine alla perfezione spirituale. Molte però erano state costrette a prendere il velo contro la propria volontà (una realtà inconfutabile ma non ancora adeguatamente indagata): di qui il doveroso ricorso a una più “larga condiscendenza” nei loro riguardi, che di conseguenza affievoliva l'opera di disciplinamento. Per questo motivo Mary Laven ha affermato – quasi certamente a ragione – che «nessuna quantità di energia riformatrice sarebbe

---

<sup>173</sup> A. PANTONI, *Abbadessa*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma, Paoline, 1974, col. 14-22.

<sup>174</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, *Regola del Padre San Benedetto*, 1774, p. 23.

stata sufficiente [...] finché queste istituzioni fossero state piene di donne che non avevano alcuna vocazione per la vita religiosa»<sup>175</sup>.

Così, quella che poteva apparire come una mera trasgressione o un'opposizione illecita ai propri superiori, in realtà era l'espressione di un disagio, rappresentato dall'essere state vittime delle politiche familiari; ma anche per le altre, che avevano abbracciato per propria scelta lo stato monacale, la contestazione nasceva probabilmente da un malcelato desiderio di libertà: libertà di poter seguire le proprie consuetudini e costituzioni, sotto la guida della propria madre superiora, senza indebite intromissioni.

Anche volendo ritenere che la presenza di monacazioni coatte non potesse essere così incidente sull'attività pastorale, è un dato di fatto che i legami delle suore con i ceti più illustri non potevano comunque essere spezzati; legami per i quali la clausura non costituiva affatto un ostacolo. Per di più – come ha messo in evidenza Elisa Novi Chavarría – nel Regno di Napoli, «il controllo esercitato dalle famiglie nobili sulle istituzioni ecclesiastiche cittadine era, forse, più radicato e profondo di quanto non sia dato riscontrare in altri contesti e l'atteggiamento verso la riforma dei monasteri femminili fu più che altrove condizionato dal senso dell'onore della casata e dall'appartenenza al lignaggio»<sup>176</sup>.

Di conseguenza, anche per questi motivi l'impegno del clero locale nella riorganizzazione dei monasteri finiva inevitabilmente per passare attraverso fasi di conflittualità e di negoziazione, ma riusciva molto difficilmente a ottenere un completo adeguamento delle religiose ai nuovi ordini emessi dall'alto, supportate com'erano, nella loro resistenza, dal loro stesso parentado.

Non è un caso, quindi, che le maggiori opposizioni all'introduzione delle riforme pontificie venisse proprio da parte dei monasteri con più salde radici nel tessuto urbano, meno inclini a modificare i propri statuti e ad adeguarsi alle istanze di rinnovamento della Chiesa, legati ad esponenti del patriziato o della media e piccola nobiltà feudale<sup>177</sup>.

Per di più le istituzioni diocesane, pur sempre protagoniste attive nell'opera moralizzatrice ed educativa, possedevano in pratica meno potere d'iniziativa di quel

---

<sup>175</sup> LAVEN, *Monache*, p. 36.

<sup>176</sup> NOVI CHAVARRÍA, *Monache e gentildonne*, p. 70.

<sup>177</sup> *Ivi*, p. 93

che sembrava fosse stato loro concesso dal Tridentino, ma rappresentavano soltanto l'«anello intermedio di una catena gerarchica, tra centro e periferia». Gli stessi vertici romani però, nella loro spinta accentratrice, finivano per scontrarsi immancabilmente con i vari impedimenti frapposti da quei medesimi poteri locali che – recalcitranti com'erano dinanzi a innovazioni che potessero pregiudicarne i privilegi – già ostacolavano l'attività della curia vescovile<sup>178</sup>.

Finché fosse prevalso l'ossequio per i ceti più ricchi e influenti, e per le loro prerogative, difficilmente l'opera riformatrice avrebbe forse potuto realizzarsi compiutamente. Ma, d'altra parte, non si poteva pensare a troncare un apporto (come quello fornito da questi ceti) tanto importante alla sussistenza stessa dei monasteri.

Per evitare mali maggiori si finiva con il ricercare soluzioni compromissorie, preferendo tollerare piuttosto che condannare *in toto*, ricercando il consenso delle religiose alle riforme, anziché l'imposizione coatta delle normative, ma senza tuttavia riuscire a far comprendere l'esigenza di quelle innovazioni né a renderle benaccette dalle comunità.

Secondo Gregorio Penco i tentativi di regolamentazione della vita conventuale fallirono perché «il monachesimo italiano non conobbe delle restaurazioni in senso assoluto ma tentò delle riforme di carattere più limitato su di un tronco ancora esistente». Da parte della Chiesa e, parimenti, dello stesso istituto monastico non si provò mai ad attuare un rinnovamento più profondo o «una revisione sostanziale» della spiritualità cenobitica, ma si mirò astrattamente a un "ritorno alle origini", cioè a s. Benedetto e alla sua Regola<sup>179</sup>.

Il desiderato "ritorno alla regola originaria", tuttavia, si concretizzava attraverso due punti di vista agli antipodi tra loro, che molto difficilmente avrebbero potuto incontrarsi: da parte dalle gerarchie ecclesiastiche si auspicava un recupero del «primitivo rigore» e la rimozione di «tutte quelle modifiche che nel corso dei secoli

---

<sup>178</sup> Cfr. P. PRODI, *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, in *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, "Atti del Convegno di studi promosso dal Comune di Brescia in collaborazione con la Fondazione Giorgio Cini di Venezia" (2-5 dicembre 1980), a cura di G. Benzoni e M. Pegrari, Brescia, Morcelliana, 1982, p. 209-223; e M. CAMPANELLI, *Centralismo romano e "policentrismo" periferico: chiesa e religiosità nella diocesi di Sant'Alfonso Maria de Liguori: secoli XVI-XVIII*, Milano, Angeli, 2003, p. 15-29.

<sup>179</sup> PENCO, *Spiritualità monastica*, p. 336-374.

l'avevano resa meno dura»<sup>180</sup>; le famiglie religiose, viceversa, desideravano soltanto riappropriarsi dello spirito antico senza rinnegare le *consuetudines*, anzi attuando un originale commistione tra i due elementi, che risultasse poi più facilmente applicabile al loro presente.

La fedeltà alla prassi consuetudinaria non veniva dunque minimamente scalfita dalle azioni promosse dai vescovi, anzi sembrava quasi emergere rafforzata e per di più – nel caso specifico – avvalorata attraverso la redazione di quei nuovi regolamenti scritti, entro cui tale prassi era stata oramai accolta come parte integrante.

L'esortazione a uniformarsi alla regola, da parte delle autorità, non veniva certo per questo meno, semmai vi si affiancava la raccomandazione – destinata il più delle volte a rimanere inascoltata – a seguire anche i decreti emessi in occasione delle visite. La conformità ai regolamenti era del resto ribadita fin nelle prefazioni dei compendi, in cui «l'inclito vostro Istitutore vi esorta, e vi prega a leggerle del continuo, vi prega, e vi esorta ad averle del continuo tra le mani, acciò colla pratica di questi savissimi avvertimenti vi riesca agevole l'ardua impresa della vostra santificazione»; altrimenti «qual disordine sarebbe egli mai, se in questo vostro esemplar monastero, dove ogni cristiana virtù deve esemplarmente fiorire più che in altra parte di questa nostra Città, qual disordine sarebbe egli mai, se ne fosse esclusa le regular disciplina, e la perfetta osservanza?»<sup>181</sup>.

Certamente, agli occhi dei vertici ecclesiastici, gli statuti realizzati al termine dell'età moderna – privilegiando le autonomie e le tradizioni delle famiglie religiose a discapito dei dettami tridentini ed episcopali – non rappresentarono la risoluzione al problema del disciplinamento, bensì una nuova complicazione: essi concorsero a far sì che, ancora per tutto il XIX secolo, i vescovi dovessero continuare a promulgare degli emendamenti, con cui si sperava di ridurre le monache all'osservanza.

In definitiva, fu in nome del rispetto delle proprie consuetudini che i monasteri si opposero a un controllo superiore che invece tendeva a livellarli nei regolamenti e negli stili di vita; e fu ancora per il rispetto delle consuetudini che i decreti conciliari e vescovili non riuscirono mai a trovare piena affermazione, trovando in questo principio un ostacolo difficilmente sormontabile. Perciò, l'opera di disciplinamento delle autorità

---

<sup>180</sup> L. CHATELLIER, *I gesuiti alla ricerca di una regola di vita per i laici: le congregazioni mariane*, in *Disciplina dell'anima*, p. 383-393.

<sup>181</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 1, Regola del Padre San Benedetto, 1774, p. 4.

ecclesiastiche dovette protrarsi tanto a lungo, procedere con estrema cautela e per gradi, senza tuttavia incontrare mai un successo definitivo.

In questo ancoraggio al passato risiede probabilmente tutta la precarietà di provvedimenti che non sarebbero stati capaci di portare a un'autentica rinascita del monachesimo. L'Ottocento può perciò ben definirsi – con le parole di Huygherbaert – un «periode de transition»<sup>182</sup>.

---

<sup>182</sup> N. HUYGHEBAERT, *Le moine face au monde du XIXe siècle*, in "Revue Benedictine", 83(1973), p. 258-277.

## IV

### Monasteri e congregazioni. *Élites* in conflitto

IV.1. *Un modo diverso di essere monaca: Maria Giustina Quadrini* – IV. 2. *Le fondazioni ottocentesche: struttura, finalità e opere* – IV. 3. *Dialettica tra antiche e nuove comunità*

Saldamente arroccate in difesa delle proprie autonomie e tradizioni, nel XIX secolo le comunità cenobitiche dovettero fare i conti, oltre che con l'opera di disciplinamento dei superiori ecclesiastici, con un progressivo declino dell'istituto monastico e con la concorrenza delle nuove fondazioni non claustrali.

Il caso di una nobildonna di Arpino, Teresa Quadrini (in religione suor Maria Giustina), costituisce un caso importante ed esemplificativo delle relazioni fra istituzioni nuove e vecchie e società locale.

Da monache di clausura a monache o a laiche più impegnate nel sociale: è questa l'evoluzione seguita dall'universo religioso femminile nel corso del secolo. Numerose le comunità di vita attiva sorte in questo periodo nella diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo, non esenti però anch'esse da un certo controllo del clero maschile (volto a inquadrarle nelle più rassicuranti cornici istituzionali e a farne degli strumenti al servizio della Chiesa) né dagli interessi delle *élites* locali (che miravano a ricavarne soprattutto un tornaconto di immagine).

Pur nelle loro diversità e antagonismi, le due forme di vita consacrata (la contemplativa e l'attiva) presentano dunque interessanti complementarità: un confronto tra loro diventa allora utile per comprendere più a fondo non solo la religiosità femminile ottocentesca, in tutti i suoi aspetti, ma anche le dinamiche sociali in cui antichi e nuovi istituti erano coinvolti.



#### IV. 1. Un modo diverso di essere monaca: Maria Giustina Quadrini

Sin dal XVII secolo, erano esistite “monache di casa”, *pieuses filles, béates*, la cui influenza e importanza erano innegabili e non si ridussero neppure durante il XIX secolo. Del resto, esse rispondevano – come poi fecero anche le congregazioni ottocentesche – a un concreto bisogno sociale, offrendo servizi utili alla popolazione, soprattutto dove più ve ne era bisogno: tra le classi più basse e nelle zone rurali.

L'on trouve dans les campagnes soignant les malades, veillant les morts, catéchisant les enfants, presidant au Mois de Marie dans les écarts ou aux veillées funèbres, entretenant le ligne d'église, fleurissant les autels... mais aussi initiant les filles aux travaux d'aiguille et leur donnant les rudiments d'instruction jugés indispensables qui permettra ensuite de mieux suivre les offices<sup>1</sup>.

Queste donne possedevano tuttavia uno statuto ambiguo: infatti, non erano delle religiose in senso stretto, dal momento che non pronunciavano voti e non facevano riferimento ad alcuna organizzazione; non conducevano vita in comune, ma vite separate, nelle proprie case, consacrando sé stesse al servizio del prossimo. Di solito, però, quando potevano contare sull'appoggio di un ecclesiastico e sulla benevolenza della gente, riuscivano a guadagnare consensi; malgrado una persistente ambiguità, la Chiesa poteva pur sempre servirsene per farne dei «modèles de simplicité et de charité évangéliques»<sup>2</sup>.

Prima di ogni altra cosa, esse erano delle catechiste e delle insegnanti, benché l'insegnamento, che erano in grado di fornire, fosse piuttosto mediocre; all'occorrenza, facevano anche da bambinaie o da infermiere o si adattavano a fornire qualunque tipo di aiuto materiale venisse richiesto e al quale fossero nelle condizioni di rispondere.

---

<sup>1</sup> G. CHOLVY, *Une école des pauvres au début du XIXe siècle: "pieuses filles", béates ou soeurs des campagnes*, in *The Making of Frenchmen: Current Directions in the History of Education in France, 1679-1978*, a cura di D. N. Baker e P. J. Harrigan, 7, Waterloo, Historical Reflections Press, 1980, p. 135-141.

<sup>2</sup> A. RIVET, *Des ministres laiques au XIXe siècle? Les béates de la Haute-Loire*, “Revue d'Histoire de l'Église de France”, 64 (1978), p. 27-38.

Per le loro prestazioni, ricevevano maggiormente compensi in natura – ad esempio: offerte di grano, latte, uova, ortaggi o simili – e qualche volta in denaro; in qualche occasione, veniva anche messo a loro disposizione un locale, dove poter tenere lezione<sup>3</sup>.

Per quanto riguarda la circoscrizione episcopale di Sora, Aquino e Pontecorvo, è attestata, ancora nell'Ottocento, la presenza di alcune soltanto di queste pie donne, dedite prevalentemente all'istruzione delle giovani: si trattava generalmente di «donne (preferibilmente non sposate) che mettevano a disposizione il loro tempo per impartire alle fanciulle lezioni di catechismo e avviarle a lavori donneschi. Non occorre che sapessero leggere e scrivere: contava di più l'abilità nell'intrattenere e ovviamente l'onestà»<sup>4</sup>; come la maestra Vincenza Noletti, ad esempio, che, pur non sapendo scrivere, poteva esercitare ugualmente la professione di istruttrice femminile ad Alvito, dal momento che erano l'educazione civile e religiosa ad avere la preminenza assoluta<sup>5</sup>.

Dal momento che non potevano verosimilmente permettersi di pagare alcuna dote per entrare in un istituto, queste donne, povere e sole, scelsero più opportunamente di dedicarsi in maniera individuale alle opere di carità, riuscendo anche a sopravvivere con i proventi del loro lavoro. Certo, la scelta da esse operata poteva anche essere stata dettata non dalla stretta necessità, quanto piuttosto dalla volontà di essere libere, anziché vincolate ai regolamenti di una comunità; tuttavia, delle aristocratiche, che avessero scientemente effettuato una simile scelta di vita, erano più uniche che rare: per esse continuava a esistere il monastero come unica alternativa al matrimonio.

Fu questa la sorte toccata anche a suor Maria Giustina, al secolo Teresa Quadrini, nata ad Arpino nel 1809, figlia di Francesco Quadrini, rampollo di una delle più

---

<sup>3</sup> Cfr. CHOLVY, *Une école des pauvres*. Ad Arce, ad esempio, nel 1842, fu lo stesso sindaco, Giuseppe Alberi, a stipulare un contratto di locazione con un tale Gennaro di Dino, mediante cui venivano prese in affitto tre camere al secondo piano di un edificio, da adibire a scuola per le fanciulle e ad abitazione per una maestra: questa volta, erano le stesse autorità civili a fornire il loro supporto, per supplire alla carenza di strutture scolastiche. Cfr. F. CORRADINI, *...di Arce in Terra di Lavoro... Appunti di storia, cronaca, costume, toponomastica e viabilità di un paese della media Valle del Liri*. I. Parte generale, Cassino (FR), Ciolfi, 2004, p. 184. A Isola del Liri, invece, risulta che nel 1855 la maestra Grazia Russo ricevesse in casa propria le sue alunne, sebbene il Consiglio di Intendenza di Terra di Lavoro prescrivesse «doversi esercitare il pubblico insegnamento in locale apposito e diverso da quello di abitazione» e si sollecitassero sin dal 1838 i sindaci medesimi a fornire un apposito locale. Cfr. O. CICCHINELLI, *La scuola primaria nella diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo durante il Regno Borbonico*, Sora (FR), Pasquarelli, 2007, p. 21.

<sup>4</sup> *Storie di donne in archivio. Una ricerca sulla condizione femminile*, a cura di V. Fontana, Frosinone, 2003, p. 17.

<sup>5</sup> CICCHINELLI, *La scuola primaria nella diocesi*, p. 19.

illustri casate della città, e di Ascenzia Elisabetta Bozolini, la cui famiglia proveniva dallo stato milanese e si era trasferita nel ducato sorano intorno alla metà del XVIII secolo<sup>6</sup>. Il nonno materno era l'architetto Giacomo Cristoforo Bozolini, noto e stimato per aver ricostruito, tra il 1775 e il 1778, la chiesa parrocchiale di Pescosolido, dove si era stabilito dopo aver sposato una giovane del paese<sup>7</sup>.

Scarsissime sono le notizie sulla vita della ragazza: non sappiamo praticamente nulla di lei prima del suo ingresso in monastero, dal momento che l'archivio familiare sembra essere andato completamente disperso e solo le carte in esso conservate avrebbero forse permesso di ricostruirne più a fondo la vita. Sappiamo comunque che aveva quattro sorelle – di nome Vittoria, Raffaella, Benedetta e Stella – destinate al matrimonio dalla politica familiare; mentre Teresa, insieme a un'altra sorella maggiore di lei di quattro anni, di nome Colomba, venne spedita a S. Andrea Apostolo, monastero in cui per anni i Quadrini avevano relegato le donne del loro lignaggio escluse dal mercato matrimoniale.

Le due giovani professarono i voti solenni il 22 novembre 1829: Teresa assunse in clausura il nome di suor Maria Giustina e la sorella il nome di suor Maria Clotilde, come una zia paterna che aveva preso il velo nel medesimo convento<sup>8</sup>. Ma è molto probabile che la loro sia stata una monacazione forzata, alleviata dal fatto che le due sorelle avessero condiviso insieme il medesimo destino: è facile quindi supporre che l'una dovesse costituire un imprescindibile sostegno morale per l'altra, all'interno di quel convento in cui si ritrovarono rinchiusi.

Non si può del tutto escludere, però, che le due avessero avuto una sincera vocazione; anche se, soprattutto per quel che concerne Teresa, risulta evidente che, potendone avere facoltà, la scelta avrebbe potuto essere ben diversa da quella presumibilmente imposta dai familiari, orientandosi piuttosto verso l'apostolato sociale.

Come ha giustamente sostenuto Francesca Medioli, infatti, è senz'altro vero che «le religiose per prime partecipavano della mentalità che le voleva escluse dal mercato matrimoniale per il bene della famiglia, ma allo stesso tempo sapevano benissimo

---

<sup>6</sup> APSG, *Matrimoni*, Reg. 3, 1750-1820, p. 135r.

<sup>7</sup> O. CICCHINELLI, *La chiesa parrocchiale di Pescosolido e la sua scalinata*, Abbazia di Casamari (FR), La Monastica, 2003, p. 39 e ss.

<sup>8</sup> ASDS, *Atti per luogo*, Arpino, B. 62.

quali erano le loro aspirazioni e i loro desideri, anche in una società che generalmente non ne incoraggiava la libera espressione»<sup>9</sup>.

Nella realtà di quegli anni, però, che ancora non offriva altre alternative al monastero, specialmente per una nobildonna che volesse consacrarsi a Dio, Teresa – così come sua sorella Colomba – dovette necessariamente optare per la vita claustrale: infatti, le fondazioni di istituti di vita attiva, forse a lei più congeniali, sarebbero state avviate, in questa diocesi, solo molti anni più tardi; né si poteva concepire che una donna di aristocratici natali esercitasse una professione, per quanto onorevole, vivendo delle elemosine della gente e suscitando così pettegolezzi nocivi al buon nome della propria famiglia. Dunque, in un momento storico in cui le nuove congregazioni dovevano ancora conoscere il loro apogeo, ma già cresceva e si affermava una spiritualità di tipo diverso da quella vigente, «l'unica forma di apostolato concessa alle religiose rimase l'istruzione femminile, che in ogni caso doveva avvenire all'interno dei conventi»<sup>10</sup>.

Suor Maria Giustina ricoprì appunto la carica di maestra delle novizie negli anni 1843 e 1844<sup>11</sup>: un incarico che presumibilmente andava incontro alle sue attitudini e aspirazioni, dal momento che le permetteva di occuparsi dell'istruzione delle giovani postulanti; un incarico, inoltre, certamente adatto a una donna “colta” come lei, cui il rango sociale aveva quasi certamente consentito di accedere a un'educazione superiore a quella generalmente impartita alle donne.

Di solito si tende a considerare la capacità di apporre una firma come prova del grado di alfabetizzazione di una persona<sup>12</sup>. Ma gli attestati rilasciati dalla religiosa arpinate alle sue alunne, al termine del noviziato, così come le sue lettere, permettono una valutazione più precisa: la grafia elegante, il lessico sufficientemente accurato e scorrevole, sono tutte spie del discreto livello d'istruzione della donna; per giunta, il suo modo di scrivere era talmente preciso e grazioso da averle permesso di fare da scrivana alla badessa in diverse occasioni.

---

<sup>9</sup> ZARRI – MEDIOLI – VISMARA CHIAPPA, *De monialibus*, p. 691.

<sup>10</sup> WIESNER, *Le donne nell'Europa moderna*, p. 272.

<sup>11</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 3, Fedi della maestra delle novizie, suor Maria Giustina Quadrini, 1 ottobre 1843 – 3 settembre 1844.

<sup>12</sup> Cfr. WIESNER, *Le donne nell'Europa moderna*, p. 161 e ss. ; e SONNET, *L'educazione di una giovane*, p. 151 e ss.

Dal 1839 al 1846, troviamo pure un certo Luigi Quadrini nelle vesti di procuratore del monastero<sup>13</sup>: sicuramente si trattava di un suo parente, un cugino, uno zio o forse addirittura un fratello. Purtroppo non è stato possibile risalire a quali rapporti intercorressero effettivamente tra i due, ad ogni modo il legame con i propri congiunti permaneva evidentemente immutato pur all'interno della clausura, altro motivo che rendeva di certo più tollerabile la vita nel convento.

Tuttavia, nacquero alcuni screzi tra le benedettine e lo stesso Luigi Quadrini, per questioni di denaro: costui pretese, infatti, 70 ducati di «parlmario», in luogo dei 30 solitamente percepiti dai suoi predecessori, stando a quanto sostenevano le monache. Per venire incontro alle loro esigenze, il neo-procuratore «promise di servir gratis il Monastero al primo anno, e per i successivi rinunciava alle regalie solite a farsi dalla Comunità agli Amministratori»; ma rimase comunque fermo nelle sue posizioni, esigendo una paga che, dal canto loro, le suore continuarono a negargli, considerandola troppo alta.

Ne nacque una contesa, terminata con una sentenza a favore di Luigi Quadrini, della quale le benedettine chiesero, nel 1848, la revisione, insinuando favoreggiamenti da parte del canonico Michelangelo Quadrini, “opportunamente” incaricato della risoluzione della questione<sup>14</sup>. Lo stesso Michelangelo Quadrini – si noti – che si sarebbe poi adoperato per l'apertura di una casa delle Figlie del Sacro Cuore ad Arpino, rendendosi disponibile perfino a cedere un terreno di sua proprietà, ad uso della comunità religiosa, forse allo scopo di riuscire ad allacciare rapporti vantaggiosi tra le suore, sé e il suo illustre parentado<sup>15</sup>.

Si potrà obiettare che, in fin dei conti, si trattasse di un semplice sacerdote, adoperatosi anch'egli, come tanti, per la promozione di un pio istituto, animato da una personale inclinazione, nonché dalla sollecitudine del proprio vescovo. Ma il fatto che, all'apertura della casa di Arpino, le suore accogliessero come novizia proprio una giovane discendente dei Quadrini, di nome Marianna, non appare soltanto come una

---

<sup>13</sup> Cfr. ASDS *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 3, Fedi del procuratore Luigi Quadrini, 22 settembre 1843 – 17 gennaio 1845.

<sup>14</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Novembre 1848, Sora, *Monache benedettine di Arpino*.

<sup>15</sup> L. IPPOLITI, *Cenni storici intorno all'Istituto delle Figlie del S. Cuore sito nel rione “Civita” in Arpino*, Isola del Liri (FR), Macioce & Pisani, 1933, p. 19-26.

coincidenza, quanto piuttosto come un atto simbolico, attraverso cui veniva sancita una sorta di “alleanza” con la potente famiglia arpinate<sup>16</sup>.

Difficile dire se l'ingresso di Marianna Quadrini tra le Figlie del Sacro Cuore fosse stato in qualche modo “condizionato” dai suoi familiari, solo le circostanze lo lasciano supporre. Altrettanto difficile dire se il suo sia stato eventualmente un caso isolato o se ve ne siano stati altri e in che misura abbiano interessato questa come altre congregazioni ottocentesche. Certo è che i fattori sociali, economici e psicologici erano ancora cruciali e continuavano a influenzare fortemente le scelte delle donne.

Altro episodio rilevante, il re aveva posto l'istituto di Arpino sotto la propria protezione, unica comunità della diocesi – a quanto ci risulta – ad aver ricevuto tale privilegio. La famiglia reale durava da lungo tempo in buoni rapporti con i Quadrini, tanto da aver soggiornato presso di loro in occasione di una visita alla città, avvenuta alla fine del XVIII secolo<sup>17</sup>; il gesto del sovrano, perciò, doveva essere stato compiuto in nome di un'annosa e ancor salda amicizia e rappresenterebbe, dunque, un'ulteriore riprova delle relazioni intrecciate dalla casata arpinate con le Figlie del Sacro Cuore.

In realtà, i Quadrini avevano legato da generazioni il proprio nome al monastero di S. Andrea Apostolo, prediligendo questa prestigiosa e antica fondazione per inviarvi le loro figlie escluse dal mercato matrimoniale; ma i recenti dissapori sorti tra Luigi Quadrini e le benedettine, di cui purtroppo ignoriamo l'esito, finirono evidentemente con l'incrinare questa “tradizionale intesa”. Di conseguenza, la nobile casata preferì forse avvicinarsi al nuovo istituto cittadino, ma non è detto che cercasse in esso una sorta di “rimpiazzo”, mentre è più probabile che volesse semplicemente estendere la propria influenza anche su questa fondazione, per cercare di consolidare ancor più la propria reputazione.

In conseguenza di questa vicenda, anche la posizione di Teresa e Colomba, all'interno del monastero, dovette subire dei contraccolpi e, presumibilmente, ingenerare dei dissapori tra le due sorelle e le loro compagne. Per la più grande delle due, in particolare, l'episodio potrebbe essere stato nocivo per la sua – già da tempo – malferma salute: nell'agosto 1841, infatti, suor Maria Clotilde aveva avanzato una

---

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> Cfr. IPPOLITI, *Cenni storici intorno all'Istituto*, p. 27; e, dello stesso autore, *Il Monastero delle Benedettine*, p. 126-127.

richiesta di escaustrazione al papa, essendo molto malata<sup>18</sup>. Non sappiamo se la richiesta fosse stata accolta o meno, ma è possibile che la suora sia potuta uscire dalla clausura il tempo necessario a curarsi e vi sia poi rientrata una volta creduta ristabilita; invece, ebbe in seguito una brusca ricaduta.

Le sue condizioni dovevano essere davvero molto gravi: risale al 1847, infatti, una supplica rivolta dall'inferma al vescovo Giuseppe Maria Montieri, affinché concedesse al canonico don Bernardo de Arcangelis la licenza di entrare liberamente in clausura, per somministrare il sacramento della penitenza tanto a lei quanto a suor Maria Giustina. Il confessore, però, ottenne il permesso di andare dalle sorelle Quadrini solo un paio di volte, suscitando vive reazioni di protesta da parte delle due interessate e il rinnovo della supplica al prelado:

Eccellenza R. ma, Il mio male mi ha ridotta in stato da non poter risorgere e le forze mi vanno abbandonando che appena posso per pochi stanti alzarmi ma sempre appoggiata: mi resta solo prepararmi per l'eternità. Le rinnovo perciò la preghiera di potermi confessare al Can. De Archangelis quante volte mi occorre, come ancora farmi visitare dal Medico di Bauco D. Evaristo Gentile, ho la disgrazia non essere compatita da questo sig. Vicario Foraneo fin da quando era Confessore di qui, e perciò mi dirigo a V. E. Mia sorella Giustina per quiete di sua coscienza desidera confessarsi pure allo stesso sig. Can.<sup>19</sup>.

L'immediata reperibilità del sacerdote era una necessità dettata dalla gravità dello stato di salute di suor Maria Clotilde, la quale sembrava essere ormai ridotta in fin di vita e bisognosa di ricevere, da un momento all'altro, l'estrema unzione; mentre per suor Maria Giustina crediamo fosse il bisogno di poter contare su di un conforto spirituale in quel drammatico frangente.

La poverina morì di lì a breve, il giorno 10 luglio del 1849, all'età di soli 44 anni<sup>20</sup>, e suor Maria Giustina dovette piombare nella solitudine. La sofferenza per la scomparsa della sorella veniva quasi sicuramente acuita dall'aver perso anche un importantissimo sostegno morale, che aveva senz'altro contribuito a renderle più

---

<sup>18</sup> ASV, *Congregazione dei vescovi e regolari, Positiones Monialium*, Agosto 1841, Sora, *Suor Clotilde Quadrini*.

<sup>19</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 62, Suppliche di suor Clotilde Quadrini al vescovo Giuseppe Maria Montieri, 1847-1848.

<sup>20</sup> APSA, *Morti*, Vol. VIII, *Colomba Quadrini*.

tollerabile la vita claustrale; rimasta sola, le si prospettò dunque un futuro ancora più buio in quel monastero, nel quale si trovava verosimilmente per costrizione o nel quale la vita le era divenuta forse difficile, proprio in seguito alla vicenda giudiziaria che vedeva coinvolte le sue consorelle contro Luigi Quadrini.

A un anno dalla morte di suor Maria Clotilde, nel 1850, la badessa Filomena Baccari emanò una risoluzione capitolare, mediante la quale si respingeva l'offerta di aumentare l'«annuo livello» di suor Maria Giustina, portandolo da quattordici a trenta ducati, secondo quanto era stato disposto dai cognati della suora: la badessa e il suo *consilium monialium* erano dell'opinione che potesse bastarle «quel tanto solamente che i medesimi Cognati suoi hanno stabilito posteriormente nella divisione dei beni paterni»<sup>21</sup>. Veniamo così a sapere che anche il padre, Francesco Quadrini, era morto: altro motivo di sofferenza per la donna, che si aggiungeva ai recenti dispiaceri.

Benché fosse un'usanza non condivisa dalle autorità ecclesiastiche e contraria ai voti di povertà, le monache potevano percepire dai loro parenti una piccola rendita annuale, in aggiunta alla dote versata al momento del loro ingresso in convento; la possibilità di disporre in proprio di questa somma di denaro consentiva larghi spazi di autonomia, attraverso opere di beneficenza, committenza di opere d'arte, investimenti di vario genere<sup>22</sup>. Anche suor Maria Giustina disponeva dunque di un simile privilegio, ma se la madre superiora aveva impedito che ottenesse una cifra superiore, rispetto a quella fino ad allora percepita, fu quasi sicuramente per evitare che la religiosa si ritrovasse ad avere una disponibilità economica più ampia rispetto alle altre, scongiurando in tal modo gelosie e ostilità all'interno della comunità religiosa.

Gelosie e ostilità che, tuttavia, non è detto che non si fossero già scatenate, turbando l'armonia del cenobio. Nonostante ciò, sussistendo a S. Andrea Apostolo la divisione per celle, non doveva essere comunque difficile a suor Maria Giustina menare vita particolare, isolandosi dalle altre e creando, nella sua stanza, una sorta di universo personale e parallelo, che la aiutasse a sopportare la vita in convento.

La vita cenobitica tuttavia si rivelò per lei fatale e, non molto tempo dopo aver sofferto le anzidette vicissitudini, si ammalò anch'essa. I referti medici parlavano di «un'affezione aneurismatica», per cui nel 1851 la suora dovette domandare il permesso

---

<sup>21</sup> ASDS *Atti per luogo, Arpino*, B. 62, Fede della badessa Filomena Baccari, della priora Colomba Cossa e della celleraria Nazarena Annessi, 15 marzo 1850.

<sup>22</sup> Cfr. NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne*, p. 112-120.



di abbandonare la clausura per un periodo di sei mesi: «stante la seria infermità cui va soggetta e che ha resistito a tutti i rimedi praticati nel Chiostro vedesi obbligata a consiglio dei Professori Sanitarii uscire dal Chiostro a prendere l'aria nativa e curarsi in seno della famiglia»<sup>23</sup>.

L'incapacità di sopportare più a lungo la vita claustrale sarebbe sfociata, quindi, in un problema del sistema cardio-respiratorio, dando luogo a manifestazioni asmatiche che erano generate, in realtà, dall'inconscio della donna, da una sorta di pazzia latente dovuta forse al suo dramma di monaca coatta o forse all'incapacità di elaborare i lutti subiti, di metabolizzare le traversie e le difficoltà incontrate. Non per nulla le sue consorelle erano dell'opinione che il suo fosse un male «più tosto morale che corporale»; e perfino i dottori, che la ebbero in cura, asserivano – secondo quanto riportato dal canonico Federico Ciccodicola al vescovo Montieri – che la donna «soffriva una malattia fisica originata principalmente da cause morali»<sup>24</sup>.

Teresa lasciò così S. Andrea Apostolo e andò a stabilirsi a casa di sua sorella Vittoria, «la quale ha marito ch'è di buoni costumi e quattro figli maschi anche di buoni costumi»; ragion per cui il canonico Ciccodicola riteneva che la donna «in detta casa stia con decenza, sia assistita e custodita meglio che se andasse in casa del fratello o di un'altra sua sorella anche maritata» e rassicurava pertanto il vescovo, aggiungendo che la detta casa «non è frequentata specialmente da giovinastri, e si raccomanderà che non vi ammettano il più ch'è possibile persone estranee»<sup>25</sup>.

Scaduti i sei mesi che la Sacra Congregazione dei vescovi e regolari le aveva concesso per curarsi, la donna richiese continue proroghe per rimanerne ancora fuori dalla clausura, spiegando che, sebbene il suo stato di salute fosse migliorato, necessitava ancora di altre cure e un rientro in clausura avrebbe potuto invece esserle fatale, come già era stato per sua sorella Colomba: nel 1853, indirizza una supplica direttamente al papa e «umilmente espone che per gravi motivi di salute nell'Aprile 1851 ottenne la facoltà di uscire e rimanere *ad sex menses* fuori del Chiostro, quale facoltà le venne prorogata più volte e l'ultima fu nell'Aprile dello scorso anno *ad alios*

---

<sup>23</sup> Cfr. ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 62, Supplica di suor Maria Giustina Quadrini al papa, 1851; *ivi*, Certificato del medico Luigi Fiorentini, 21 luglio 1851; e ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Marzo-Aprile 1851, Sora, Suor Maria Giustina Quadrini.

<sup>24</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 62, Lettera del canonico Francesco Ciccodicola al vescovo Giuseppe Maria Montieri, 24 aprile 1851.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

*sex menses*. Vedendo pertanto l'umile Esponente che è spirato da qualche tempo il termine dell'indicata proroga e che non può far ritorno al suo Monastero, supplichevole implora da Vostra Beatitudine la grazia di rimanere, come sopra, fuori del Chiostro»<sup>26</sup>.

A questo punto, però, sono le stesse benedettine che si oppongono a un suo eventuale ritorno a S. Andrea Apostolo, lamentandone la cattiva condotta: temono – o almeno questo è quanto asseriscono – che, se suor Maria Giustina tornasse in convento, «verrebbero a rianimarsi i diversi partiti che negli anni addietro hanno travagliata la comunità stessa»<sup>27</sup>.

Illazioni forse, ma con un fondo di verità: è possibilissimo che intorno a questa ricca donna si fosse creato in passato un gruppo di ammiratrici, che venivano pertanto a trovarsi in disaccordo con il resto delle consorelle a lei ostili, dando luogo in questo modo a dei veri e propri partiti contrapposti; il comportamento della stessa nobildonna, poi, non dovette essere stato del tutto corretto o conforme alle regole monastiche: ad esempio, il canonico Nicola Conti – con il quale si era scontrata per la nomina del confessore straordinario – la giudicava dominata da «orgoglio» e «superbia» e riteneva che il suo «spirito [...] non è da religiosa»<sup>28</sup>.

L'atteggiamento di Teresa Quadrini era per lo meno comprensibile, se si pensa che il suo fosse un modo di reagire alla forzata reclusione o all'astiosità delle compagne. Simili divisioni erano, in ogni caso, assolutamente incompatibili con l'affiatamento che invece avrebbe dovuto regnare in una famiglia monastica. Allontanare definitivamente la persona, intorno alla quale e per la quale venivano a formarsi i partiti avversi, dovette apparire come la soluzione ideale: se ne suggerì, perciò, il trasferimento nel nuovo conservatorio fondato da una tale Clementina de Meolis ad Alberona, nella diocesi di Lucera; anzi, suor Giustina medesima implorò il beneplacito apostolico al trasferimento che, a quanto pare, veniva sollecitato dalla stessa fondatrice e dal vescovo di Lucera<sup>29</sup>.

Questo conservatorio doveva essere uno dei tanti istituti benefici in cui ci si occupava di orfane, “malmaritate”, ex prostitute, mendicanti, donne provenienti dagli

---

<sup>26</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 62, Supplica di suor Maria Giustina Quadrini al papa, 1853.

<sup>27</sup> *Ivi*, Lettera del cardinale Della Genga a un destinatario non identificato, 18 marzo 1858.

<sup>28</sup> *Ivi*, Lettera del canonico Nicola Conti al vescovo Giuseppe Maria Montieri, 17 giugno 1847.

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, *Licenze per la Religiosa M. Giustina Quadrini di poter andare in Diocesi di Lucera*, 1857; e ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Marzo 1854, Sora-Lucera, Suor Maria Giustina Quadrini.

«infimi gradi della scala sociale»<sup>30</sup>; un istituto, insomma, le cui finalità assistenziali e caritative rispondevano forse meglio alle attitudini mostrate dalla religiosa arpinate. Questa, invero, fu l'unica apertura nei confronti delle reali aspirazioni della nobildonna: non si trattava di una semplice soluzione di comodo ma, finalmente, di una cognizione esatta della preferenza di suor Maria Giustina per una vita vissuta nel secolo e della sua inadeguatezza alla clausura.

Tuttavia, una lettera datata 20 febbraio 1854, indirizzata dal cardinale Della Genga al vescovo Montieri, ne pregiudicò forse il trasferimento nel conservatorio di Clementina De Meolis:

Mi si fa conoscere che essendo la nominata Religiosa di un temperamento inquieto e dominato da spirito di ambizione di modo che era causa di gravi disturbi nel suo Monastero, non possa arrecare dell'utile colla sua presenza ed insegnamento di regole nel nuovo Monastero che si fonderà in Alberona Diocesi di Lucera, ov'ella intende trasferirsi. In quanto poi al dritto che la medesima si riserva di rientrare nel proprio Monastero, la Badessa fa osservare che a ciò si opponga un Articolo della Regola Benedettina concepito ne seguenti termini: “non sia ricevuta di nuovo una Monaca la quale colla licenza del Sommo Pontefice sia uscita dal Monastero per qualsivoglia motivo e passata ad un altro ancorché del medesimo Istituto e Regola di S. Benedetto senza la nuova licenza della Sacra Congregazione e consenso universale di tutte le sorelle con capitolo speciale da tenersi per tale effetto, e che neppure una di esse sia di favore contrario”. In quanto finalmente alla pensione che la suddetta Religiosa dice esserle stata accordata capitolarmente dal suo Monastero, e che vorrebbe continuare a godere, la stessa Madre Badessa ha fatto sentire che ciò non verrebbe accordato ove la Quadrini volesse recarsi altrove<sup>31</sup>.

Dalla lettera sembra di intuire che suor Maria Giustina avesse nel frattempo trovato accoglienza – pur senza una debita licenza – presso un altro monastero benedettino: si trattava forse del monastero di S. Maria della Ripa, a Pontecorvo, o magari di quello delle cisterciensi di Sora – seguaci anch'esse della regola di s. Benedetto – o forse di un altro monastero sito in una diocesi vicina; allo stesso modo, sembra di poter capire che la religiosa non disdegnasse di rientrare a S. Andrea

---

<sup>30</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 196

<sup>31</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Marzo 1854, Sora-Lucera, Suor Maria Giustina Quadrini.

Apostolo, qualora la situazione potesse migliorare: in una lettera del 27 agosto 1852, infatti, deplorava le divisioni interne e le contese che laceravano la comunità religiosa arpinate e dichiarava di voler restare fuori dalla clausura «sino a che non si sarà ripristinato un tal quale buon ordine»<sup>32</sup>.

Nel 1857, però, grazie soprattutto alle «premure» del vescovo di Lucera, la Congregazione dei vescovi e regolari abilitò infine monsignor Montieri «a permettere il trasferimento della suddetta Religiosa in detto luogo all'oggetto indicato, accordandole di trattenervisi per lo spazio di cinque anni». Ma, nel 1858, lo stesso cardinale Della Genga riferisce che «tale gita non si è più verificata», senza chiarirne tuttavia le ragioni, e che la donna «attualmente vorrebbe rientrare [a S. Andrea Apostolo], ed io che conosco gli urti che ci sono stati principalmente tra lei e l'attuale Badessa, ho voluto procurar prima di disporre le cose in modo che non accadessero col di lei ritorno disturbi adoperando ancora degli ottimi Religiosi; ma non essendomi fino ad ora riuscito, giacché gli animi di alcuni si mostrano tuttora contrari, pel bene di lei e del Monastero, supplico Vostra Eminenza Reverendissima a concederle altra proroga di rimanere extra claustra»<sup>33</sup>.

Da una nuova domanda di escaustrazione, datata 1862, risulta che la donna avesse poi fatto ritorno al monastero arpinate: probabilmente per sua scelta, perché le divergenze tra lei e le consorelle erano state infine appianate; o, più semplicemente, perché obbligata, non essendole forse state più concesse proroghe per continuare a rimanere fuori dalla clausura. Dal momento, però, che non sopportava evidentemente di restare ulteriormente in quel monastero, essendosi forse ricreati attriti con le compagne, i dottori che l'avevano in cura dichiararono che:

la Religiosa Benedettina Donna Giustina Quadrini da più anni sia inferma per palpitazione di cuore ed ipertrofia di fegato, sicché nei tempi andati le venne anche concesso di uscire dal monastero per respirare un'aria più pura, e dopo molti mesi immegliata in salute, ma non guarita ella tornava nel convento. Però non solo pel tenore di vita più austero e per l'aria poco salubre; ma specialmente per le continue agitazioni dello spirito prodotte dalle volgenti circostanze politiche, la malattia ora crescente ora stazionaria è rimasta pertinace ai rimedi adoperati. Ad evitare quindi gli ulteriori

---

<sup>32</sup> *Ivi*, *Archivio Segreto, Vescovi-Monache*, 1853.

<sup>33</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 62, Lettera del cardinale Della Genga a un destinatario non identificato, 18 marzo 1858.

progressi del male è d'uopo rimuoverne principalmente le indicate ragioni, e perciò portiamo parere che la nominata Religiosa per qualche tempo uscisse di nuovo del Monastero<sup>34</sup>.

Non risulta che suor Maria Giustina sia più entrata in alcun istituto: dopo tutto, è possibile che non gradisse appartenere a una nuova comunità, ma sentisse piuttosto il bisogno di dedicarsi individualmente e in maniera indipendente a qualche attività benefica. Si ritirò così a vivere nel paese natio della madre, Pescosolido, dove cominciò a dedicarsi privatamente all'insegnamento, un'occupazione per la quale aveva già avuto modo di sperimentare la propria attitudine, quando era stata maestra di novizie, e per la quale dimostrava di possedere grande passione.

Il cardinale Angelo Quaglia, prefetto della Congregazione dei vescovi e regolari, nell'agosto 1871, ne informava il vescovo di Sora, Paolo de Niquesa, affermando che la Quadrini «ora si conduce bene, avendo scelto per di lei dimora un piccolo paese, dove mena vita esemplare e si occupa dell'istruzione delle ragazze», e raccomandava «che la detta Religiosa prosegua a rimanere fuori della clausura», per il suo bene e per il bene della comunità arpinate<sup>35</sup>.

Purtroppo, a Pescosolido non è rimasta testimonianza alcuna di questa sua attività. Quasi sicuramente, però, in paese c'erano dei parenti, cui poteva appoggiarsi; anzi, probabilmente dimorava presso qualcuno di loro oppure questi le avevano messo a disposizione un'abitazione, dove magari ricevere le sue alunne, permettendole così di vivere come una sorta di “monaca di casa” e di mantenersi dignitosamente, grazie al compenso percepito per le sue prestazioni.

Il suo statuto rimase probabilmente ambiguo: era pur sempre una monaca, certo, ma fuoriuscita da tempo da un monastero, in cui si ostinava a non voler rientrare: infatti, ancora nel 1880, la donna supplicava la Congregazione dei vescovi e regolari «per altra benigna proroga onde proseguire a rimanere fuori della Clausura per causa di malattia e sono ben lieta di profittare della grazia che ho implorato»<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Novembre-Dicembre 1862, Sora, Maria Giustina Quadrini.

<sup>35</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 62, Lettera del cardinale Angelo Quaglia al vescovo Paolo De Niquesa, 10 agosto 1871.

<sup>36</sup> *Ivi*, Supplica di suor Maria Giustina Quadrini alla Congregazione dei vescovi e regolari, 25 maggio 1880.

Muoversi al di fuori delle istituzioni non era mai facile: una donna che volesse vivere liberamente la propria religiosità, senza entrare a far parte di una comunità, ma dedicandosi in maniera del tutto autonoma alle opere caritative e assistenziali, non costituiva certo una rarità; ciò nondimeno, privarsi dell'appoggio e della protezione che solamente le istituzioni potevano offrire, esponeva queste donne al rischio di critiche e sospetti, poiché erano sole, prive di controlli superiori e quindi costantemente in pericolo di vedere compromessa la propria onestà.

«Les pouvoirs publics, comme le corps social, ne reconnaissent de collectivité féminine autonome que sur le modèle congréganiste»<sup>37</sup>; né ammettevano tanto facilmente che un'esponente del sesso debole svolgesse individualmente delle attività di apostolato sociale, senza almeno una guida o una tutela maschile, visto e considerato che il lavoro – pur lodevole – che compivano, di per sé, non era certo sufficiente a garantire per la loro integrità morale. Quasi sicuramente, quindi, solo il supporto del parentado o di qualche ecclesiastico permise a Teresa Quadrini di restare a vivere con decoro a Pescosolido e di lavorare qui come maestra.

Si tratta in ogni caso di una figura emblematica di questo secolo di transizione per il monachesimo femminile: una nobildonna, probabilmente costretta alla vita cenobitica, forse dalla sua stessa famiglia o forse semplicemente dalla mancanza di alternative, difficilmente assoggettatasi alla stretta clausura e alle rigide normative monastiche. Una certa aspirazione alla vita attiva, che mostrava di possedere, la avvicinava molto più alla religiosità tipica delle nuove congregazioni, estremamente fiorenti nella diocesi a metà del secolo; eppure, sembrò infine optare per una forma di apostolato “individuale” – per così dire, del tipo realizzato dalle cosiddette “monache di casa” o *béates* – senza legarsi a nessun istituto o comunità – almeno da quanto ci risulta – e dedicandosi attivamente all'istruzione delle giovani, fino al giorno della sua morte, avvenuta a Pescosolido il giorno 29 febbraio del 1892<sup>38</sup>.

Evidentemente, il prestigio e l'attrattiva delle fondazioni antiche rimanevano pressoché intatti ed erano ancora molte le famiglie, soprattutto aristocratiche, che li preferivano per destinarvi le proprie figlie; ma, come ha sostenuto Giancarlo Rocca, «si

---

<sup>37</sup> C. LANGLOIS, «*Je suis Jeanne Jugan*». *Dépendance sociale, condition féminine et foundation religieuse*, “Archives des Sciences Sociales des Religions”, 52, I (1981), p. 21-35.

<sup>38</sup> APSG, *Defunti*, Reg. 6, 1852-1899, p. 475.

erano ormai aperte nuove strade. Ragazze di famiglie nobili o agiate entravano ancora in monastero, secondo l'uso antico, ma alcune ne uscivano per tentare altre vie»<sup>39</sup>.

#### IV.2. Le fondazioni ottocentesche: struttura, finalità e opere

L'Ottocento è stato più volte definito il secolo della «femminilizzazione della religione», a motivo della massiccia «irruzione delle donne nella vita religiosa e della Chiesa»<sup>40</sup>. L'intero periodo fu infatti caratterizzato dalla proliferazione di nuove fondazioni, dallo slancio di pratiche devozionali più “femminili”, appunto, quali il culto mariano, e dal significativo aumento di beatificazioni e canonizzazioni di esponenti del gentil sesso, dietro cui – come ha suggerito Giovanni Maria Vian – vi sarebbe stato un «disegno preciso dei vertici romani», volto a contrastare una «modernità avvertita come diversa e ostile»<sup>41</sup>.

In effetti questo *catholicisme au féminin* – secondo la fortunata definizione datane da Claude Langlois<sup>42</sup> – è da porre in relazione con il processo di secolarizzazione che la società conobbe dalla fine del Settecento in poi e con la posizione assunta dalla Chiesa in rapporto a tale processo.

Come ha sostenuto Marina Caffiero,

le strategie riorganizzative e di riconquista di egemonia nel tessuto sociale elaborate dalla istituzione ecclesiastica di fronte alla crisi provocata dall'età delle riforme e dalla Rivoluzione, prima, e dal liberalismo ottocentesco, più tardi, prevedevano, accanto ad altre scelte, anche un progetto, culturale e religioso, che prestava una nuova attenzione nei confronti della realtà femminile, laicale ed ecclesiastica, in quanto elemento portante

---

<sup>39</sup> ROCCA, *Donne religiose*, p. 68.

<sup>40</sup> M. CAFFIERO, *Un santo per le donne. Benedetto Giuseppe Labre e la femminilizzazione del cattolicesimo tra Settecento e Ottocento*, “Memoria. Rivista di storia delle donne”, 30, III (1990), p. 89-106.

<sup>41</sup> G. M. VIAN, *Papi e santi fra rivoluzione francese e primo dopoguerra. Per una storia delle canonizzazioni tra Pio VII e Benedetto XV (1800 – 1922)*, “Cristianesimo nella storia”, 18, III (1997), p. 579-606. Per quanto riguarda la politica delle canonizzazioni e delle beatificazioni, si veda anche J. EVENOU, *Liturgia e culto dei santi (1815-1915)*, in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, a cura di E. Fattorini, Torino, Rosenberg & Sellier, 1997, p. 43-63.

<sup>42</sup> C. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Parigi, Cerf, 1984.

di una strategia di ricristianizzazione e di riconversione della tiepidezza, dell'indifferenza o anche del rifiuto religioso maschile<sup>43</sup>.

Tuttavia, è bene chiarire che il fenomeno non ebbe origine con la Rivoluzione francese, bensì subì per opera di questa una sorta di “accelerazione”, per poi “cristallizzarsi” nel corso degli anni successivi: infatti, Ralph Gibson evidenzia come gli uomini avessero da sempre frequentato la parrocchia in misura notevolmente minore rispetto al gentil sesso, delegando abitualmente quest'ultimo alle pratiche del culto. Perciò, le «grandes vacances de la Revolution» rappresentarono semplicemente l'occasione per sottrarsi definitivamente a una tutela ecclesiastica mal tollerata e dedicarsi più assiduamente alla «chose publique», lasciando che «la pratique religieuse» rimanesse essenzialmente «une affaire de femmes»<sup>44</sup>.

Dinanzi a tale stato di cose, la Chiesa scelse allora di stringere l'alleanza con le donne, facendone le messaggere della parola evangelica presso i propri padri, fratelli, mariti e figli: esse divennero così gli «agenti della riconversione della tiepidezza maschile»; un ruolo estremamente significativo, da poter ricoprire anche nell'ambito del matrimonio e non più soltanto nell'ambito della vita consacrata<sup>45</sup>.

Certamente il modello monastico era «ancora di gran lunga quello dominante all'interno delle proposte di perfezione cristiana indirizzate alla donne dalla istituzione ecclesiastica», ma intanto si era fatta spazio la convinzione che la via alla santità fosse percorribile anche al di fuori delle mura dei conventi, attraverso una partecipazione fattiva al progetto di “riconquista cattolica” portato avanti dai vertici romani<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> CAFFIERO, *Un santo per le donne*, p. 93.

<sup>44</sup> R. GIBSON, *Le catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle*, “Revue d'Histoire de l'Église de France”, 79 (1993), p. 63-93. Per quanto riguarda l'affermazione delle congregazioni e la Rivoluzione come «accélérateur» del fenomeno, si veda anche B. TRUCHET, *Renouveau ou continuité des congrégations?*, in *Religieux et religieuses pendant la Révolution (1770-1820)*, a cura di Y. Krumenacker, Lione, Profac, 1995, p. 235-250.

<sup>45</sup> Cfr. M. CAFFIERO, *Religione e modernità in Italia (secoli XVII – XIX)*, Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2000, p. 175; e A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, «Compagna affettuosa, educatrice saggia e profonda, regina del focolare». *L'insegnamento della Chiesa cattolica sulla donna da papa Leone XIII a papa Pio XII*, in *La donna: memoria e attualità. III. Donna e religioni cristiane*, a cura di L. Borriello, E. Capuana, M. R. Del Genio e M. Tiraboschi, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002, p. 11-97.

<sup>46</sup> Cfr. M. CAFFIERO, *Dall'esplosione mistica all'apostolato sociale (1650-1850)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 327-373.



Si trattò, insomma, di un vero e proprio “powerful movement to re-Christianize culture and society”, che impiegò allo scopo i soggetti ritenuti più docili e sottomessi<sup>47</sup>: attraverso la mediazione delle donne – religiose o laiche che fossero – all’interno delle proprie famiglie e della società, la Chiesa sperava dunque di riguadagnare consensi e ricostituire un corpo di fedeli più compatto e devoto ai valori cristiani<sup>48</sup>.

Come nota Alessandra Bartolomei Romagnoli, una «accentuata tendenza al “rinchiudimento”» aveva contraddistinto la vita religiosa femminile per tutta l’età post-tridentina e oltre<sup>49</sup>. Fin dal Seicento, però, in molte avevano cercato altre vie per realizzare la propria vocazione, tentando «di rompere il monopolio monastico, colto e aristocratico della perfezione cristiana»: basti pensare alle pioniere Angela Merici, Mary Ward o Luise de Marillac<sup>50</sup>. Quest’ultima in particolare, insieme a Vincent de Paul, nel 1633, aveva dato vita alle Figlie della Carità: «la prima Compagnia di donne in abito secolare destinata all’assistenza dei malati poveri a domicilio e ad altre attività caritative» e «il primo esempio di suore non più astrette da clausura»; una società di vita comune che avrebbe rappresentato a lungo il modello di riferimento principale per tutte le fondazioni future<sup>51</sup>.

Da allora in poi, la ricerca di una possibilità di scelta diversa da quelle imposte dall’alto e l’aspirazione a un impegno “attivo e multiforme” nella realtà di ogni giorno crebbero esponenzialmente, fino a conoscere il proprio apogeo nel corso del XIX secolo, quando nuove possibilità venivano ormai offerte nell’ambito dell’apostolato sociale e delle pratiche devozionali. Tutto sommato, però, si trattò semplicemente di una

riproposizione dell’ideale di un cristianesimo integrale, presente nel quotidiano, in cui la perfezione poteva essere cercata anche nel “mondo”, nel normale esercizio delle virtù

---

<sup>47</sup> S. O’BRIEN, *French Nuns in Nineteenth Century England*, “Past and Present”, 154 (1997), p. 142-180.

<sup>48</sup> A proposito della «famille comme champ de la mission», si veda F. LIFSHITZ, *Des femmes missionnaires: l'exemple de la Gaule franque*, “Revue d’Histoire Ecclésiastique”, 83, I (1988), p. 5-33.

<sup>49</sup> BARTOLOMEI ROMAGNOLI, «Compagna affettuosa, educatrice saggia e profonda», p. 52-53.

<sup>50</sup> Cfr. CAFFIERO, *Dall’esplosione mistica all’apostolato*, p. 337; e WIESNER, *Le donne nell’Europa moderna*, p. 279.

<sup>51</sup> Cfr. G. ROCCA, *Figlie della Carità di S. Vincenzo de Paoli*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, Roma, Paoline, 1976, col. 1539-1548; e S. NELSON, *Say little, do much: nurses, nuns, and hospitals in the nineteenth century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001, p. 22.

evangeliche. Nuova invece era la dilatazione che questo impegno avrebbe assunto nella vita consacrata femminile, quale sino ad allora non si era potuta realizzare<sup>52</sup>.

Necessità impellenti avevano ormai reso i tempi sufficientemente maturi per un coinvolgimento più ampio e fattivo del cosiddetto sesso debole: non più soltanto soggetto da custodire e regolamentare, ma anche supporto efficace nell'opera di disciplinamento condotta dalle gerarchie ecclesiastiche; da modello – in un certo senso – “passivo” di virtù cristiane, tutto preghiere e mortificazione, preferibilmente relegato negli spazi chiusi di case e conventi, diveniva ora esempio “attivo” di lotta ai *mundi mala*, intervenendo direttamente ovunque ve ne fosse la necessità e operando concretamente per la “salvezza delle anime”.

La strategia della Chiesa, di coinvolgimento più ampio delle donne, si era dunque rivelata vantaggiosa per entrambe: questa aveva guadagnato una “novella milizia” al proprio servizio, da impiegare nella riforma dei costumi, mentre quelle avevano ottenuto nuovi sbocchi professionali.

Secondo Lucetta Scaraffia, veniva così abbattuta una «frontiera simbolica»: quella «della femminilità recintata, della regola non scritta, ma rigorosamente osservata in un mondo in cui il controllo sociale è fortissimo, che impedisce alle donne oneste di uscire dalle proprie case senza essere accompagnate. Con la benedizione della gerarchia, sono proprio le suore ad infrangere questi divieti, per immergersi nella miseria sociale o recarsi nelle terre di missione»<sup>53</sup>. Se però è vero che si aprirono degli spazi per le donne, è altrettanto vero che furono ancora fortemente piegati e condizionati all'interno di logiche istituzionali.

Le attività caritative praticate da queste religiose, unitamente al loro impegno nella “rigenerazione” di una collettività in parte pericolosamente disaffezionata alla Chiesa, fecero però parlare Rosalie Dubois, con accenti entusiastici, di «merveilleux progrès moral»: progressi enormi e senza precedenti – dal suo punto di vista – che sarebbero stati compiuti durante tutto il secolo, grazie alle innumerevoli opere portate avanti dalle moderne comunità femminili tanto nelle città quanto nelle campagne<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Compagna affettuosa, educatrice saggia*, p. 55.

<sup>53</sup> BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Compagna affettuosa, educatrice saggia*, p. 60.

<sup>54</sup> Cfr. R. DUBOIS, *Paris catholique au XIXe siècle. Tableau des progrès merveilleux de la charité contemporaine en France*, Parigi, Julien, Lanier, Cosnard et Cie, 1857.

Il rinnovamento spirituale fu certo notevole: si può ben dire, pertanto, – con le parole di Jacques Ranciere – che le «femmes» furono veramente le «actrices de changement», poiché il loro impegno apostolico produsse dei miglioramenti tangibili<sup>55</sup>.

Insomma, le nuove congregazioni sorte nell'Ottocento finirono per rispondere alla crescente domanda di attivismo sociale, posta dal laicato, senza contare che fornirono i servizi di cui la società aveva maggiormente bisogno all'epoca: l'educazione dei fanciulli e delle fanciulle e l'assistenza ai poveri e agli ammalati. La loro palese utilità pubblica ne decretò il lungo successo e la vasta diffusione<sup>56</sup>.

Non sfugge, però, una certa ambiguità: nonostante la conquista di maggiori spazi per le donne, è innegabile che la volontà di controllo e stabilizzazione, da parte delle autorità, finisse con il rispingere indietro i – pur timidi – progressi effettuati. La tendenza è chiaramente percepibile, ad esempio, dalla «convizione lunga a morire che esistano lavori e missioni tipicamente femminili – come quelli relativi all'insegnamento, alla sanità e all'assistenza», mentre numerosi altri mestieri venivano deliberatamente lasciati al di fuori del ventaglio di possibilità offerte al gentil sesso<sup>57</sup>.

Lo stesso insegnamento impartito alle fanciulle era ancora essenzialmente costituito dal catechismo e dai cosiddetti “lavori donneschi”, poiché resisteva saldamente il luogo comune secondo cui l'istruzione femminile avrebbe avuto «odor di peccato», così come il principio in base al quale la donna avrebbe dovuto essere preparata esclusivamente al suo ruolo precipuo nell'ambito della vita coniugale o della vita consacrata, senza contemplare alternative<sup>58</sup>.

Come infatti scriveva Gaetano Colletta,

---

<sup>55</sup> J. RANCIERE, *Sur l'Histoire des femmes au XIXe siècle*, in *Femmes et Histoire*, a cura di G. Duby e M. Perrot, Parigi, Plon, 1993, p. 49-61.

<sup>56</sup> Cfr. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin*. Fondamentali anche gli studi di C. LANGLOIS – P. WAGRET, *Structures religieuses et célibat féminin au XIXe siècle*, Lione, Centre d'histoire du catholicisme, 1971 ; e di Y. TURIN, *Femmes et religieuses au XIX siècle. Le féminisme «en religion»*, Parigi, Nouvelle Cité, 1989.

<sup>57</sup> CAFFIERO, *Un santo per le donne*, p. 103-104.

<sup>58</sup> Cfr. M. ALIGHIERO MANACORDA, *Istruzione ed emancipazione della donna nel Risorgimento. Riletture e considerazioni*, in *L'educazione delle donne. Scuole e modelli di vita femminile nell'Italia dell'Ottocento*, a cura di S. Soldani, Milano, Franco Angeli, 1989, p. 1-33; F. MAYEUR, *L'educazione delle ragazze: il modello laico*, in *Storia delle donne. L'Ottocento*, a cura di G. Fraisse e M. Perrot, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 89-123; e GUIDI, *L'onore in pericolo*, p. 121-140.

il leggere, lo scrivere, e la numerica sono l'oggetto secondario dell'educazione delle fanciulle, destinate a divenire un giorno le compagne dell'uomo, a dividere con lui le cure della famiglia, e sostenere il peso dell'educazione de' figli, hanno principalmente bisogno di un'educazione morale, che le avverta delle seduzioni, dalle quali debbonsi guardare, che le avezzi economiche, senza però che l'economia degeneri in avarizia, che si accostumino ad esser laboriose, e tacciano (per quanto è possibile nel cuor di donna), le passioni dell'amor di loro stesse, dell'ambizione di piacere, e della curiosità<sup>59</sup>.

Non per nulla Geneviève Fraisse ha parlato di «virilizzazione dell'Europa, dalle imprese di Napoleone alle guerre future» che, per contro alla parallela femminilizzazione della religione, avrebbe contribuito a mantenere ancora a lungo le donne in uno stato di soggezione e di conseguente malessere<sup>60</sup>.

Gli uomini del XIX secolo europeo hanno, di fatto, cercato di arginare l'autorità femminile in ascesa, così fortemente sentita all'epoca dell'illuminismo e durante la Rivoluzione, della quale volentieri si attribuirebbero le disgrazie alle donne, non soltanto chiudendole in casa, ed escludendole da certi campi di attività – la creazione letteraria e artistica, la produzione industriale e i commerci, la politica e la storia – ma ancor di più canalizzando la loro energia verso il domestico rivalutato, anzi verso il sociale addomesticato<sup>61</sup>.

Lungi dall'essere semplici vittime delle circostanze, le donne ne erano bensì complici, poiché – come ha affermato Mario Alighiero Manacorda – «avevano fatto poco per le donne: pesava anche su di loro l'assuefazione al dominio maschilista»<sup>62</sup>. Ma che il ventaglio delle possibilità loro offerte si fosse dispiegato restava un dato di fatto incontrovertibile e importante: le attività caritative avevano comunque fatto uscire il gentil sesso fuori da quei “recinti”, in cui si voleva abitualmente rinchiuso, mentre la Chiesa ne aveva fatto «lo strumento della riconquista e il cardine della pace sociale»; in

---

<sup>59</sup> La relazione, stilata a seguito di un'ispezione delle scuole del distretto di Sora, si trova trascritta in A. DE RUBEIS, *Scuola e istruzione in Valle di Comino nel XIX secolo*, Cassino (FR), Associazione Genesi, 2006, p. 45-48.

<sup>60</sup> G. FRAISSE, *Dalla destinazione al destino. Storia filosofica della differenza tra i sessi*, in *Storia delle donne. L'Ottocento*, a cura di G. Fraisse e M. Perrot, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 89-123.

<sup>61</sup> M. PERROT, *Uscire*, in *Storia delle donne. L'Ottocento*, a cura di G. Fraisse e M. Perrot, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 446-482.

<sup>62</sup> ALIGHIERO MANACORDA, *Istruzione ed emancipazione*, p. 22. A proposito di questa “condivisione”, da parte delle donne, dell'ideologia androcentrica dominante, si veda pure VALERIO, *Cristianesimo al femminile*, p. 14.

conseguenza di ciò, si rendeva ora fattibile l'accesso a delle «funzioni d'autorità» prima inaccessibili<sup>63</sup>.

La novità più rilevante, in tal senso, era rappresentata dalla figura della superiora generale, la quale si trovava a dirigere da sola un intero istituto, dando prova di possedere capacità organizzative e imprenditoriali: amministrava sapientemente le risorse (provenienti prevalentemente da offerte e questue, dal lavoro delle suore e, talvolta, da sovvenzioni o doti); grazie alla sua autorevolezza, garantiva l'autonomia della comunità, sottraendola alle indebite ingerenze degli ordinari locali, e vegliava sull'ordine e l'efficienza, visitando periodicamente le diverse sedi<sup>64</sup>.

D'altronde, che un'unica donna fosse alla guida di un istituto veniva ancora accettato con molte reticenze e difficoltà. Sovente si cercava di affiancarle un cardinale protettore, un sacerdote con funzioni di direttore ecclesiastico o un superiore generale di un ordine maschile, nel tentativo di delimitarne i poteri e sfuggire a quegli «inconvenienti» che il padre cappuccino Giusto da Camerino aveva chiaramente enunciato in una Consultazione del 1846:

Perché un governo generale di tutto l'istituto non potrebbe venire esercitato senza ledere in qualche guisa l'autorità dei rispettivi vescovi, nelle cui diocesi esistessero case e stabilimenti di queste suore [...] Perché, dovendo la superiora generale risiedere in una diocesi, dipenderebbe da quel vescovo, il quale per conseguenza avrebbe un indiretto comando sopra le Suore delle case situate in altre diocesi, e perciò nascerebbero frequenti dispiaceri tra vescovi [...] Se, per evitare l'anzidetto inconveniente, la superiora generale venisse resa esente dalla giurisdizione del vescovo ove ella risiedesse, ne nascerebbe un altro inconveniente di privarla della tutela di un superiore ecclesiastico. In questa ipotesi, un istituto che potrebbe estendersi molto, sarebbe appoggiato a una debole donna!<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> PERROT, *Uscire*, p. 447-451.

<sup>64</sup> Cfr. L. SCARAFFIA, *Fondatrici/imprenditrici*, in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, a cura di E. Fattorini, Torino, Rosenberg & Sellier, 1997, p. 479-493.

<sup>65</sup> G. ROCCA, *Le nuove fondazioni religiose femminili in Italia dal 1800 al 1860*, in *Problemi di storia della Chiesa dalla Restaurazione all'Unità d'Italia*, Napoli, Dehoniane, 1985, p. 107-176. La Consultazione riguardava l'approvazione dell'istituto e delle costituzioni delle Suore di S. Anna. Riguardo la necessità delle case femminili di sottostare a una guida maschile, si veda anche G. ROCCA, *Superiori. Aspetti particolari*, IX, Roma, Paoline, 1997, col. 731-737.

Dunque, pur avendo ottenuto incarichi di responsabilità, la persistente sfiducia per le capacità delle donne ne intralciava ancora una volta la completa libertà d'azione e ne ridimensionava i poteri, confinandole in una condizione di inferiorità e dipendenza dagli uomini<sup>66</sup>. Tuttavia, la figura della superiora generale, seppure gradualmente e tra molte remore, fu infine riconosciuta come essenziale al perfetto funzionamento di una congregazione; ma solo l'evidente utilità sociale di queste comunità di vita attiva ne aveva permesso l'affermazione.

Come infatti aveva detto Pio VIII,

a noi che fatichiamo e siamo solleciti per la salute del gregge cristiano a noi affidato, è di non poco sollievo il sapere che fioriscono alcune società di donne, le quali, occupandosi assiduamente del bene del prossimo, si sforzano di piacere a Dio solo<sup>67</sup>.

Ed è appunto per i vantaggi offerti da tali società che Gregorio XVI aveva affermato:

non c'è niente di più gradito a noi, di più piacevole e desiderabile, quanto l'accontentare questi istituti, con tutte le forze, di orientarli e di beneficiarli, di difenderli e di sostenerli con la nostra Autorità<sup>68</sup>.

Certamente persisteva il timore di eventuali degenerazioni, come conseguenza di un allentamento eccessivo del controllo su di essi esercitato; controllo che, pertanto, si cercava di tenere saldo, pur cercando di mantenere, al tempo stesso, un certo rispetto per le autonomie dei singoli istituti.

Bisogna sottolineare, però, che la protezione accordata dalla Chiesa, a quante facevano parte – tanto con funzioni dirigenziali, quanto come semplici aggregate – di tali comunità, garantiva loro stabilità e rispettabilità, consentendo una mobilità e un'indipendenza che – per quanto si volessero limitate – difficilmente esse avrebbero potuto sperimentare altrimenti: nasceva così una nuova figura di suora, che avrebbe

---

<sup>66</sup> Cfr. N. BOTHOREL – M. F. LAURENT, *La femme en France au XIXe siècle*, in *Histoire mondiale de la femme*, IV, *Sociétés modernes et contemporaines*, a cura di P. Grimal, Parigi, Nouvelle librairie de France, 1965, p. 101-161.

<sup>67</sup> E. GAMBARI, *Congregazione religiosa, Svolgimento storico*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975, col. 1560-1568.

<sup>68</sup> *Ivi*, col. 1565-1566.

dovuto «far fronte al mutamento dei tempi con una presenza più libera e incisiva nella vita sociale» e che, proprio grazie al suo attivismo, si rendeva meritevole di stima<sup>69</sup>.

As teachers, nurses, administrators and business-women they were accepted in position of authority and responsibility, which were not usually held by women in this period, and they commanded respect in these roles from women and men of all classes<sup>70</sup>.

Si può quindi affermare che, «in una fase importante di transizione nella ricerca di una nuova identità femminile, è soprattutto la vita religiosa ad aprire alle donne nuove possibilità di riabilitazione e di riscatto»<sup>71</sup>: proprio l'urgenza, avvertita dalle gerarchie ecclesiastiche, di rafforzare la propria presa sulla società, finì per portare non solo a un riconoscimento ma, addirittura, a una promozione di questo «crescente protagonismo femminile», quantunque lo si continuasse a guardare con inevitabile sospetto<sup>72</sup>. Il sesso debole poté in tal modo usufruire delle opportunità che gli si paravano ora dinanzi.

Così la femminilizzazione della religione nel XIX secolo può essere letta in un doppio senso: come un'irregimentazione e come una assunzione d'influenza. Di potere no: questo rimane maschio, come del resto la politica<sup>73</sup>.

In ogni modo, benché escluse da carriere che continuavano a essere riservate ai soli uomini, le donne riuscirono ad acquisire visibilità, sfruttando proprio l'immagine che di esse si voleva veicolare; e lo fecero continuando a muoversi sui sicuri e protetti sentieri istituzionali. Ancora una volta, «vowed women embraced gender constraints and turned them to their advantage»<sup>74</sup>.

Queste istituzioni si volevano definire secondo i caratteri essenziali dell'istituto maschile: un governo fortemente centralizzato che assicurava la massima autonomia, anche economica, dalle istituzioni centrali e locali della Chiesa, facoltà di redigere le

---

<sup>69</sup> CAFFIERO, *Dall'esplosione mistica all'apostolato sociale*, p. 367.

<sup>70</sup> C. CLEAR, *Nuns in 19th Century Ireland*, Dublino, Gill and Macmillan, 1987, p. 167.

<sup>71</sup> BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Compagna affettuosa, educatrice saggia*, p. 69.

<sup>72</sup> SCARAFFIA, *Il cristianesimo l'ha fatta libera*, p. 459.

<sup>73</sup> PERROT, *Uscire*, p. 472.

<sup>74</sup> NELSON, *Say little, do much*, p. 5-13.

proprie costituzioni, mobilità delle religiose, possibilità di dedicarsi a molteplici attività sociali, che potevano anche mutare a seconda delle necessità<sup>75</sup>.

Eppure, queste congregazioni erano facilmente controllabili dalle autorità ecclesiastiche e utilizzabili a loro volta come strumento di controllo della società: infatti, malgrado una forma organizzativa che tendeva ad accentrare il potere nelle mani della superiora generale, esse non potevano prescindere dal sostegno e dalla guida del clero, per una loro affermazione ed espansione, il che ne intralciava in parte l'autosufficienza; inoltre, possedevano caratteristiche fondamentali per il piano di "riconquista cattolica" della società, essendo dotate di una grande «capacité d'adaptation» e di una certa «innocuité politique», grazie alle quali riuscivano a insediarsi facilmente sul territorio e a diffondersi ovunque in maniera capillare<sup>76</sup>.

Si tratta di organismi spesso di piccole dimensioni e a carattere locale (diocesano e cittadino), con prevalente indirizzo attivo, che specializzano le proprie molteplici attività assistenziali anche in rapporto alle esigenze del territorio<sup>77</sup>.

Leonard e Langlois hanno notato che l'assenza di una copertura medica e di un sistema scolastico adeguati, come di personale specializzato, soprattutto nelle campagne, lasciarono ampio spazio a queste *femmes d'action*, preparate ed efficienti quanto bastava per supplire all'anzidetto vuoto: esse, quindi, offrirono «la solution la plus économique et la plus rassurante» al problema dell'istruzione e dell'assistenza sanitaria e ottennero consensi soprattutto perché «elles sont et d'Église et femmes»<sup>78</sup>.

Tuttavia, queste donne non avevano alle spalle che un addestramento elementare e semplicemente molta buona volontà: in un certo senso erano piuttosto incompetenti o – come meglio ebbe a definirle Sioban Nelson – «pre-professional». Ma il bisogno e la richiesta sociali erano tali che esse riuscirono ad affermarsi comunque, pur non

---

<sup>75</sup> SCARAFFIA, *Il cristianesimo l'ha fatta libera*, p. 458.

<sup>76</sup> LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin*, p. 634.

<sup>77</sup> BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Compagna affettuosa, educatrice saggia*, p. 56.

<sup>78</sup> Cfr. J. LEONARD, *Femmes, religion et médecine. Les religieuses qui soignent, en France au XIXe siècle*, "Annales", 5 (1977), p. 887-907; e C. LANGLOIS, *Congrégations hospitalières et demande sociale au XIXe siècle*, "Religieuses dans la Professions de Santé", 266 (1978), p. 249-256.



essendo delle professioniste. Così, con il supporto della Chiesa e attraverso le opere di pietà e filantropia, esse furono capaci di trovare il loro posto in un mondo di uomini<sup>79</sup>.

Langlois ha notato – per quanto riguarda la Francia, ma le medesime caratteristiche sono riscontrabili, seppure più tardi, anche in Italia – che le nuove fondazioni sono state condotte in maniera sistematica, anche se non uniforme, sull'intero territorio nazionale e sono andate aumentando incessantemente per tutto il corso del secolo (con un picco qui dagli anni Trenta alla fine dei Cinquanta), tanto da poter parlare di un'autentica «silent revolution»<sup>80</sup>.

La maggior parte di queste fondazioni ha conosciuto un primo sviluppo entro i rassicuranti confini dei territori diocesani, sovente promosse e sorrette dagli stessi vescovi e, talvolta, dai sacerdoti, al fine di far fronte alla cosiddetta “corruzione dei tempi”: infatti, che si trattasse di coadiuvare una congregazione nascente o di accogliere religiose provenienti da altre comunità, gli ordinari locali – salvo rare eccezioni – si adoperarono incessantemente per una loro buona riuscita, affinché la popolazione potesse ricavarne giovamenti spirituali e quindi ricongiungersi più strettamente alla Chiesa.

Nella circoscrizione episcopale di Sora, Aquino e Pontecorvo, fu il vescovo Giuseppe Maria Montieri il principale promotore dell'apertura di nuove case religiose, ritenendolo un rimedio indispensabile: come egli stesso scriveva al nunzio apostolico, in una lettera datata 28 novembre 1839, «trattasi di soccorrere ad una diocesi imbruttita: la necessità è estrema ed evidente»<sup>81</sup>. Nelle sue parole risuona non soltanto l'eco di una generica preoccupazione, propria di tutto il clero, per una progressiva riduzione allo stato profano della società, ma soprattutto l'afflizione per una particolare situazione di degrado, che egli aveva costantemente sotto gli occhi e che richiedeva urgenti provvedimenti.

Il sacrosanto Concilio di Trento, così scriveva Giuseppe ai suoi parrochi, dice che la riforma della chiesa dipende dalla coltura de' giovinetti e delle giovinette, e perciò nelle

---

<sup>79</sup> NELSON, *Say little, do much*, p. 5-13.

<sup>80</sup> Cfr. C. LANGLOIS, *Les effectifs des congrégations féminines au XIXe siècle. De l'enquête statistique à l'histoire quantitative*, “Revue d'Histoire de l'Église de France”, 60 (1974), p. 39-64, in cui viene dimostrato, attraverso una serie di indagini statistiche, come in Francia dal 1808 al 1878 il numero delle religiose sia più che raddoppiato.

<sup>81</sup> ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 77, *Il vescovo dimostra la necessità di case religiose nella sua diocesi di Sora*, 1839.

vite dei Vescovi santi, e de' santi Sacerdoti si osserva che hanno usata viva premura, ed ogni specie d'industria per illuminare le menti, e formare alla virtù i cuori ancor teneri [...] E poichè a conseguire un sì nobile fine riputava mezzi acconci le congregazioni di spirito pe' giovinetti e per le giovanette, come ancora le periodiche comunioni generali degli uni e delle altre, così propose ai parrochi la erezione delle prime, le quali dove furono introdotte produssero inestimabile vantaggio<sup>82</sup>.

Tra le prime e più importanti congregazioni, chiamate dal prelado sorano a collaborare alla sua opera moralizzatrice, vi fu – non a caso, data anche la prossimità – quella delle Adoratrici del Preziosissimo Sangue. Fondata da Maria De Mattias il 4 marzo 1834 ad Acuto, nella vicina diocesi di Anagni, dietro ispirazione di Gaspare Del Bufalo, la congregazione si proponeva l'obbiettivo precipuo di dedicarsi all'istruzione morale e religiosa delle fanciulle<sup>83</sup>.

Così la stessa beata scriveva in una lettera del 10 dicembre 1833, indirizzata al vescovo di Ferentino, Giuseppe Maria Lais:

Amerei che il Pio Istituto delle Maestre fosse sotto il Titolo del Preziosissimo Sangue, il vestiario però simile a quello delle Maestre Pie a Vostra Signoria Illustrissima, e Reverendissima ben note. Le Regole presso a poco le medesime per ciò che riguarda la vita di Spirito, e la Scuola con questo di più, di promuovere la Dottrina Cristiana nelle figliuole, e nelle grandi l'Orazione mentale nella medesima Scuola Pia. In oltre vi è luogo alle Convettrici ossieno figliuole che volessero essere ritenute alla Scuola Pia anche la notte onde dargli più soda educazione tanto civile che morale, ed in fine se vi è comodo, si ritengano per 10 giorni in casa quelle Donne che amassero stare un poco ritirate, ed applicarsi un poco allo spirito. Da ciò Vostra Signoria Illustrissima, e Reverendissima rileva che l'impresa sembra un poco troppo complessa, ma ciò vorrà dire che si anderà facendo ciò che si potrà, e crescendo i mezzi, crescendo ancora il numero delle Maestre, si farebbe quel di più che non si potrà fare da una o due<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> *Saggio di pratica pastorale*, p. 82-83.

<sup>83</sup> Per la vita e l'opera di Maria De Mattias, si vedano: M. IOMMETTI, *De Mattias, Maria*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, III, Roma, Paoline, 1976, col. 435-437; M. PANICCIA, *La spiritualità e l'opera di Maria De Mattias. Le origini e gli sviluppi della comunità di Acuto*, Roma, Tip. Poliglotta, 1983; e F. CARAFFA, *De Mattias, Maria*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, Roma, Città Nuova, 1995, col. 549-550. Mentre, per Gaspare del Bufalo, si vedano: P. MERCURIO, *Gaspare Del Bufalo*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, IV, Roma, Paoline, 1977, col. 1038-1041; e G. CESPITES, *Gaspare Del Bufalo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma, Città Nuova, 1996, col. 40-43.

<sup>84</sup> A. DI SPIRITO – L. COLUZZI, *Santa Maria De Mattias. Lettere*, I, Roma, Detti, 2005, p. 84-85.

Le Adoratrici ottennero la definitiva approvazione dalla Santa Sede solamente il 5 aprile 1897, dopo svariati aggiustamenti alle proprie costituzioni, poiché – come sostenuto da Iommetti – in principio si differenziavano troppo dagli altri ordini religiosi coevi, non emettendo i tre voti e obbedendo al superiore generale dei Missionari del Preziosissimo Sangue (mentre si preferiva evidentemente conferire loro una fisionomia più “monastica” e far sì che dipendessero piuttosto dal clero secolare). Ma intanto, da Acuto, si erano rapidamente propagate dapprima nei paesi vicini e poi, altrettanto rapidamente, nel resto d’Italia e anche all’estero<sup>85</sup>.

Nella diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo, le fondazioni si susseguirono numerose, per iniziativa, appunto, del vescovo Giuseppe Maria Montieri, nonché sotto la guida della stessa Maria De Mattias: la prima casa venne infatti aperta nel 1841 a Morino, dove la beata accompagnò personalmente due suore provenienti dalla comunità di Vallecorsa (suo paese natale, nella diocesi di Ferentino), per avviare la nuova fondazione<sup>86</sup>.

La casa di Morino è la terza, in ordine di tempo, aperta da Maria De Mattias dopo le case di Vallecorsa, appunto, e Pescasseroli (nella diocesi di Avezzano); e proprio sulla via che conduceva a Pescasseroli si veniva a trovare la nuova comunità, costituendo un vantaggioso «punto d’appoggio» per gli spostamenti della fondatrice da una sede all’altra<sup>87</sup>: risultano evidenti allora, anche da questo pur timido inizio, la capillarità e la tattica utilizzate nell’effettuare gli insediamenti, i quali finivano in tal modo per creare una struttura simmetrica, ampia e non condizionata dai confini diocesani o statali e, per di più, largamente sorretta dal clero locale.

All’arrivo delle suore a Morino però, il convento, che l’abate Felice Finocchi si era impegnato a costruire per loro a sue spese, non era ancora ultimato e il comune non sembrava più disposto a corrispondere alcuna retribuzione alle religiose. La comunità venne perciò ospitata per qualche tempo nella casa di don Finocchi e visse di carità; ma, nonostante Montieri avesse tentato tutti i mezzi, affinché riscuotesse uno

---

<sup>85</sup> Cfr. M. IOMMETTI, *Adoratrici del Sangue di Cristo*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, I, Roma, Paoline, 1974, col. 115-118. Il titolo originario di “Suore Adoratrici del Preziosissimo Sangue” venne modificato nel 1968 in quello di “Adoratrici del Sangue di Cristo”.

<sup>86</sup> Cfr. PANICCIA, *La spiritualità e l’opera di Maria De Mattias*, p. 126-129; DI SPIRITO – COLUZZI, *Santa Maria De Mattias*, I, p. 353-356; e G. MUSOLINO, *Storia religiosa di Civitella Roveto*, Civitella Roveto (AQ), 2006, p. 205.

<sup>87</sup> PANICCIA, *La spiritualità e l’opera di Maria De Mattias*, p. 127.

stipendio regolare, sembra continuasse a versare in una condizione di indigenza. Eppure, non fu possibile chiudere l'istituto per la forte opposizione della popolazione: altro particolare rilevante, in grado di fornirci la misura del gradimento popolare acquisito da queste religiose mediante la loro opera<sup>88</sup>.

Lo stesso vescovo di Anagni aveva reclamato la chiusura della scuola di Morino, viste le difficoltà in cui si trovava, ma aveva incontrato l'opposizione della fondatrice, la quale difendeva l'autonomia del proprio istituto in una lettera del 17 maggio 1850, indirizzata proprio a monsignor Pier Paolo Trucchi:

Io non pensavo affatto di oppormi alla Sua obbedienza. Di più non ho mai impegnata persona alcuna per fare la mia volontà, ma tutto ho posto nelle mani della Divina Provvidenza [...] Io conosco, ed ho conosciuto fin dal principio, che Vostra Eccellenza ne porta un impegno grandissimo per la promozione di esso, né mi posso persuadere diversamente, se bene dice di essere contrario al mio modo di operare, questo è per i miei peccati, ma che hanno che fare le Popolazioni che vogliono l'Istituto e quelle giovani che vogliono aggregarsi?<sup>89</sup>

Un episodio esemplificativo della conflittualità che poteva opporre il clero alle superiori delle congregazioni, per la gestione delle varie filiali. Nonostante le dette difficoltà, Maria De Mattias aprì altre case nella diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo: a S. Donato Val Comino, nel 1852; a Balsorano, nel 1857; a Casalvieri, Picinisco e Civitella Roveto, nel 1860; infine ad Alvito e Santopadre, nel 1866<sup>90</sup>.

A S. Donato Val Comino, la comunità delle Adoratrici si sostituì a quella delle suore di S. Luigi: queste ultime si erano installate nel paese nel 1842, ma dopo soli dieci anni rischiavano l'estinzione, dal momento che il loro istituto non aveva mai ottenuto l'approvazione pontificia; pertanto, le tre suore luigine rimaste entrarono a far parte della congregazione di Maria De Mattias e, insieme ad altre due consorelle giunte dalla casa di Morino, diedero vita alla nuova comunità sandonatese.

Così recitava il documento attestante l'avvenuta "fusione":

---

<sup>88</sup> Cfr. *ivi*, p. 126-129; e MUSOLINO, *Storia religiosa di Civitella*, p. 205.

<sup>89</sup> DI SPIRITO – COLUZZI, *Santa Maria De Mattias*, II, p. 198-200.

<sup>90</sup> Cfr. ASV, *Congregazione del Concilio, Relationes Dioecesium*, B. 67b, Aquino-Sora-Pontecorvo, Relazioni del vescovo Giuseppe Maria Montieri, 29 aprile 1855, 26 luglio 1858, 11 marzo 1861. Per avere un quadro delle fondazioni effettuate sul territorio, si veda PANICCIA, *La spiritualità e l'opera di Maria De Mattias*; mentre, per quanto riguarda specificatamente le fondazioni della Valle di Roveto, si veda MUSOLINO, *Storia religiosa di Civitella*, p. 205-210.

In S. Donato fu aperta la casa delle Maestre dell'Istituto di S. Luigi di Gonzaga ai 25 settembre 1842 a cura del Rev.mo nostro Sig. Direttore e deputato don Gaetano can. Rufo. Le prime religiose furono le Romane suor Maria Costanza del Cuore di Gesù, sua sorella Francesca Onorati, nipote dell'illustre ecclesiastico D. Raffaele Melia, le due Salvucci [Agnese e Serafina], suor M. Toccotelli di Avezzano ed altre, le quali attesero alla Istruzione delle giovanette e fanciulle per dieci anni e più, cioè fino al 17 dicembre 1852 quando per esser morto il Fondatore di quell'Istituto D. Luigi Can. Teologo Locatelli di Terracina senza averlo fatto approvare dalla S. Sede, e volendo il Sig. Direttore Rufo un Istituto approvato, di concerto con Mons. Montieri Vescovo di Sora, fece venire dalla casa di Morino due Religiose dell'Istituto nostro, suor Maria Carlucci fu Gianfrancesco di Marano di S. M. e suor Giustina Pilotti di Patrica, ciò fu ai 17. 12. 1852. Così l'Istituto di S. Luigi fu innestato a quello delle Adoratrici prendendo le Luigine rimaste suor M. Elisabetta Toccotelli e le due Salvucci dopo 12 anni e due giorni l'abito del Prez.mo Sanguè ai 15 ottobre 1854<sup>91</sup>.

Nel 1842, alcune Luigine si erano insediate anche a Pontecorvo, come riferisce lo stesso vescovo Montieri nella relazione stesa al termine di una visita:

Rilevandosi un vuoto di educazione rapporto alle Fanciulle, in questo anno sono state chiamate tre Religiose educatrici sotto la protezione di S. Luigi Gonzaga, le quali hanno felicemente incominciato ad aprire pubbliche scuole, hanno accettato delle Educande, e fanno sperare un grande miglioramento della morale, e civiltà donnesca. Non avendo ancora un locale stabile, occupano internamente l'Episcopio. La Comune ha loro stabilito l'assegnamento di cento docati annui, ed ha ceduto in loro favore un locale, che sebbene inservibile per l'oggetto, è vantaggioso per l'affitto, che se ne ricava in docati venticinque annui, ed alienandosi, col prezzo di esso, e con altre somme da rinvenirsi puole farsi acquisto di un Fabbricato decente, onde assicurare una così utile Istituzione<sup>92</sup>.

Già nel 1840 il prelado sorano aveva avanzato un «progetto della istituzione d'un Conservatorio per la educazione delle Fanciulle» a Pontecorvo, definito dallo stesso gonfaloniere della città «vantaggioso» e «Santo». Infatti,

---

<sup>91</sup> Il documento, conservato presso l'Archivio Generale delle Adoratrici del Sanguè di Cristo a Roma, è stato fedelmente riportato in PANICCIA, *La spiritualità e l'opera di Maria De Mattias*, p. 221n.

<sup>92</sup> ASDS, *Visite ad Limina Apostolorum*, B. 1, fasc. 3, Relazione del vescovo Giuseppe Maria Montieri, 1842. La medesima relazione si trova anche in ASV, *Congregazione del Concilio, Relationes Dioecesium*, B. 67b, Aquino-Sora-Pontecorvo.

il mal c[os]tume che q[ui] più d'altrove baldanzoso erge la fronte, non da altro fonte riconosce la sua origine, ed i suoi progressi, che dalla mancanza d'educazione più specialmente del sesso femminile. A troncargli dalla radice il mal costume, non si ha Cittadino, che ardentemente non brami la più sollecita attivazione del proposto Conservatorio<sup>93</sup>.

Dunque, le suore di S. Luigi furono probabilmente chiamate a realizzare il progetto di monsignor Montieri. Sembra fossero giunte, però, per adempiere alla medesima finalità, anche alcune suore Orsoline, subito dopo sostituite da alcune Suore della Carità. Non è rimasta, tuttavia, testimonianza alcuna della effettiva venuta di queste ultime, mentre la presenza delle Luigine è attestata qui fino al 1847, dopodiché anche questa comunità andò quasi certamente incontro all'estinzione, come avvenne per la comunità di S. Donato Val Comino<sup>94</sup>.

Si può notare che gran parte di queste nuove fondazioni furono realizzate in aree della diocesi in cui non si trovavano altri insediamenti monastici (o perché mai vi erano stati o perché estinti) e quindi erano rimaste, in un certo senso, “scoperte”: si trattò allora, molto probabilmente, di una strategia precisa, condotta congiuntamente dalle congregazioni e dai vescovi, volta a colmare il vuoto qui lasciato dalle istituzioni religiose. Non per nulla Giovanni Musolino ha sostenuto che Montieri rivolse le sue attenzioni proprio alla Valle di Roveto, «dove mancava la presenza di case religiose femminili»<sup>95</sup>.

L'obiettivo doveva essere anche quello di raggiungere determinate località per riscattarle dalla marginalità o dall'arretratezza in cui si trovavano e per riprendere il controllo su una porzione di territorio limitrofa, ma comunque importante, e bisognosa forse più che altre di essere “ricristianizzata”. Nelle zone di campagna o di collina, infatti, la popolazione necessitava certamente in misura maggiore di istruzione e assistenza, richiamando perciò religiose che potessero fornire tali servizi. Anche le città, però, avevano le loro situazioni di disagio e i loro problemi di ordine sociale, cui le comunità di vita attiva fornivano la soluzione più adeguata ed efficace.

---

<sup>93</sup> ASDS, *Atti per luogo, Pontecorvo*, B. 164, fasc. B., Lettera del gonfaloniere di Pontecorvo al vescovo Giuseppe Maria Montieri, 5 ottobre 1840.

<sup>94</sup> *Ibidem*. Cfr. anche ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Settembre 1846, Pontecorvo, *Le Religiose di S. Luigi*; *ivi*, Dicembre 1846, Pontecorvo, *Le Religiose di S. Luigi*; e *ivi*, Maggio 1847, Pontecorvo, *Monache di S. Luigi*.

<sup>95</sup> MUSOLINO, *Storia religiosa di Civitella*, p. 205.

Pratiche come l'infanticidio o l'abbandono di figli illegittimi, ad esempio, sembrano essere sempre state generalmente piuttosto frequenti<sup>96</sup>. Non vi sono molte testimonianze al riguardo per la diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo, ma il ricorso a misure preventive, ancora nel corso del XIX secolo, potrebbe essere indicativo di un fenomeno che non accennava a diminuire: era abituale, infatti, l'impiego delle cosiddette "ruote de' progetti" o "ruote degli esposti", come quella che fu istituita nel 1829 ad Arce, in seguito a una «disposizione superiore» emanata dallo stesso Comune; disposizione che prevedeva, tra l'altro, la designazione di una «Pia Ricevitrice», appositamente stipendiata per dimorare nella casa, con annessa ruota, messa a disposizione dal Comune, affinché accogliesse e accudisse gli infanti che venivano qui lasciati<sup>97</sup>.

Per ovviare in parte al "triste fenomeno" monsignor Montieri decise di istituire a Sora un «Orphanotrophium puellarum vel parentibus carentium vel periclitantium» e credè opportuno affidarne la direzione alle Povere Figlie delle Sacre Stimmate di S. Francesco, popolarmente dette "Stimmatine", in seguito alle «relazioni entusiastiche» che l'arcivescovo di L'Aquila gli aveva presentato sul conto di quelle suore<sup>98</sup>.

La congregazione, votata all'educazione dell'infanzia e della gioventù, era stata fondata a Firenze nel 1846 da una giovane vedova, Anna Maria Fiorelli Lapini, e aveva conosciuto uno sviluppo molto rapido, evidentemente grazie anche alla "buona pubblicità" che riceveva da parte dei prelati<sup>99</sup>. Il vescovo sorano, dunque, scrisse direttamente alla fondatrice, la quale venne a Sora di persona e collaborò alacremente all'apertura dell'Orfanotrofio, che fu così inaugurato il 18 marzo 1858. A questo si affiancò ben presto un asilo e un «Laboratorio»<sup>100</sup>.

Le donne "pericolanti", non solamente bambine, ma anche giovani e adulte, vittime di svariate situazioni di destrutturazione familiare, ponevano del resto non poche

---

<sup>96</sup> Cfr. BOSWELL, *L'abbandono dei bambini*.

<sup>97</sup> Cfr. CORRADINI, *...di Arce in Terra di Lavoro*, p. 175.

<sup>98</sup> ASV, *Congregazione del Concilio, Relationes Dioecesium*, B. 67b, Aquino-Sora-Pontecorvo, Relazione del vescovo Giuseppe Maria Montieri, 26 luglio 1858. Cfr. inoltre FILIPPO DELLA S. FAMIGLIA, *Presenza e testimonianza degli ordini e congregazioni*, p. 195-204.

<sup>99</sup> Circa la congregazione, che ottenne la definitiva approvazione pontificia il 19 settembre 1888, si veda G. ROCCA, *Povere Figlie delle Sacre Stimmate di S. Francesco*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, VII, Roma, Paoline, 1983, col. 207-208. Per la vita e l'opera della fondatrice, si veda G. ROCCA, *Fiorelli Lapini, Anna Maria*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, IV, Roma, Paoline, 1977, col. 58-59.

<sup>100</sup> FILIPPO DELLA S. FAMIGLIA, *Presenza e testimonianza degli ordini e congregazioni*, p. 198 e ss.

difficoltà, tanto più in un'epoca in cui la salvaguardia dell'onore femminile veniva ancora ritenuta essenziale al mantenimento dell'ordine e della moralità pubbliche. Di qui anche la fortuna delle istituzioni che avevano scelto di dedicarsi proprio alla cura dell'esercito di "malnate", "malmaritate" o, semplicemente, "maltrattate", che non accennava a diminuire; specchio di una cultura che continuava a non riconoscere alle donne pari dignità e diritti.

Così la congregazione delle Figlie del Sacro Cuore di Gesù, fondata a Bergamo nel 1831 da Giuseppe Benaglio e Teresa Verzeri, riuscì ad affermarsi in un breve arco di tempo e a espandersi nonostante l'«inspiegabile contrarietà» del vescovo Carlo Gritti Morlacchi e l'«ostruzionismo» del governo austriaco del Lombardo-Veneto<sup>101</sup>. Le ragioni del successo risiedono anche nell'intensa opera della fondatrice, la quale condusse personalmente le fondazioni di diverse case in tutta la penisola, compresa quella di Arpino nell'ottobre 1852<sup>102</sup>.

Ad Arpino, le Figlie del Sacro Cuore attendevano all'educazione delle fanciulle, affiancandosi, in questo compito, all'educandato gestito dalle monache benedettine, ma fornendo, a differenza di quest'ultimo, un servizio assolutamente gratuito. Alla fine del 1872 alla scuola femminile si aggiunse un «ricovero di povere figliuole», grazie al lascito di un benefattore, un tale Tomaselli, secondo la volontà del quale il ricovero avrebbe dovuto accogliere «giovanette povere» e «orfane di guerra»<sup>103</sup>.

Probabilmente non molti anni dopo l'apertura della casa arpinate, ancora grazie al lascito di un cittadino, Giovanni Vincenzo Pellegrini, anche a Pontecorvo «instituta est domus Filiarum SS. Cordis Iesu, quae puellarum parentibus carentium, vel pudicitia periclitantium curam suscipient, atque ad alia opera, quae in proximorum utilitatem redundatura sunt, juxta regulas sui Instituti, observantia apprime florentis, incumbent»<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> Per la storia della congregazione si veda P. CALLIARI – D. T. DONADONI, *Figlie del Sacro Cuore di Gesù*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, III, Roma, Paoline, 1976, col. 1681-1683; mentre per la vita e opere dei fondatori si vedano: P. CALLIARI, *Verzeri, Teresa Eustochio*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, IX, Roma, Paoline, 1997, col. 1942-1944; e, dello stesso autore, *Benaglio, Giuseppe*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, I, Roma, Paoline, 1974, col. 1193-1195.

<sup>102</sup> Cfr. IPPOLITI, *Cenni storici intorno all'Istituto*, p. 23; e CALLIARI – DONADONI, *Figlie del Sacro Cuore*, col. 1682.

<sup>103</sup> IPPOLITI, *Cenni storici intorno all'Istituto*, p. 36-40.

<sup>104</sup> ASDS, *Visite ad Limina Apostolorum*, B. 1, fasc. 4, Relazione del vescovo Paolo De Niquesa, 24 novembre 1875. Cfr. inoltre: *ivi*, fasc. 5, Relazione del vescovo Ignazio Persico, 31 maggio 1885; e *ivi*, B.



Dunque, all'insegnamento – per così dire – *d'élite*, impartito negli educandati degli antichi monasteri, cui avevano accesso solamente le figlie del notabilato locale dietro pagamento di una retta, si trovava a sussistere l'insegnamento gratuito fornito dalle nuove congregazioni. Quel che restava immutato era invece la qualità dell'insegnamento impartito alle fanciulle, che continuava sostanzialmente a consistere in rudimenti di lettura, talvolta scrittura e calcolo, lavori di ricamo e cucito, “esercizi di pietà” e simili.

Certamente, l'addestramento al matrimonio e alla maternità o l'addestramento alla vita religiosa (quale alternativa alla vita coniugale) rimangono ancora a lungo le funzioni fondamentali, essendo il matrimonio e la consacrazione religiosa ancora gli unici modelli proposti dalla Chiesa cattolica alle donne<sup>105</sup>. L'importanza di una retta educazione è comunque fortemente sentita, come rimedio a quella debolezza che si ritiene insita al sesso femminile e come mezzo di disciplinamento; giammai come strumento di elevazione culturale, esito ritenuto eventualmente troppo pericoloso e non appropriato a una donna.

Così, nel luglio 1839, il canonico Tommaso Lanna, ispettore delle scuole del distretto di Sora, inviò una richiesta alla superiora generale delle Suore della Carità, Genevieve Boucon, affinché inviasse a Sora alcune religiose, che si occupassero dell'apertura di una scuola per le fanciulle<sup>106</sup>. Queste suore si erano insediate a Napoli dagli inizi del XIX secolo, chiamate qui dallo stesso Gioacchino Murat, ma erano nate a Besançon, in Francia, l'11 aprile 1799: era stata Giovanna Antida Thouret a dar loro vita, richiamandosi direttamente alla seicentesca Società delle Figlie della Carità, di cui lei stessa fece parte fino al decreto di scioglimento delle congregazioni religiose dell'ottobre 1793<sup>107</sup>.

---

2, fasc. 1, Relazione del vescovo Raffaele Sirolli, 13 novembre 1894. Le medesime relazioni si trovano anche in ASV, *Congregazione del Concilio, Relationes Dioecesium*, B. 67b, Aquino-Sora-Pontecorvo.

<sup>105</sup> A. GROPPÌ, *Una gestione collettiva di equilibri e materiali. La reclusione delle donne nella Roma dell'Ottocento*, in *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazioni nella storia delle donne*, a cura di L. Ferrante, M. Palazzi e G. Pomata, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988, p. 143-144.

<sup>106</sup> *Suore di S. Giovanna Antida. 150 anni di presenza a Sora (1844-1994)*, a cura delle Suore di Carità di Sora, S. Atto (Teramo), Edigafital, 1994, p. 41 e ss.

<sup>107</sup> Cfr. M. C. ROGATI, *Carità sotto la protezione di S. Vincenzo De' Paoli (S. Giovanna Antida Thouret), Suore di*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975, col. 352-354. Sulla vita della santa fondatrice, si vedano: F. TROUCHU, *Santa Giovanna Antida Thouret. Fondatrice delle Suore della Carità (1765-1826)*, Milano, Ancora, 1961; AA. VV., *Santa Giovanna Antida Thouret*, Epinay sur Seine, CIF, 1981; e T. AMIOTTI, *Giovanna Antida Thouret*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma, Città Nuova, 1995, col. 565-568.

Le Suore della Carità dedicavano la propria vita all'educazione della gioventù, alla cura dei malati e a svariate altre opere filantropiche: non per nulla queste religiose, che ai tre voti canonici univano un quarto di consacrazione al servizio dei poveri, si diffusero ampiamente in tutta la penisola<sup>108</sup>. La casa di Sora venne aperta nell'ottobre 1844, funzionando inizialmente come scuola e convitto per ragazze; in seguito, a questa attività le religiose aggiunsero la direzione di un asilo infantile e, dal 1869, la cura degli infermi nell'ospedale cittadino<sup>109</sup>.

Nel gennaio 1846 alcune Suore della Carità si installarono anche ad Arpino, dove gestirono «un educandato, e due scuole per le esterne, una per le Signorine, l'altra per la classe inferiore»<sup>110</sup>. Nel 1853 la comunità contava sei elementi, uno dei quali, nel mese di marzo di quello stesso anno, si portò a Roccasecca per istituire lì una nuova casa dedita all'istruzione della gioventù; proprio come voleva don Antonio Cagiano, vescovo di Sinigallia, che alla città doveva esser affezionato per via degli zii materni (Mariano Lanza, nato qui il 21 novembre 1749, e Restituta Zagaroli). Lo stesso don Cagiano suppliva, con un assegnamento, all'onorario corrisposto dal comune alle suore<sup>111</sup>.

Infine, nell'agosto 1853, altre due Suore della Carità giunsero a Isola del Liri per dirigerne un educandato, andando così a incrementare una «presenza francese» che, nella cittadina lirina, si era andata facendo sempre più consistente, soprattutto nel settore industriale. In realtà, il progetto di far venire a Isola del Liri questa suora risaliva al 1843, ma non si era potuto attuare a causa di «una deliberazione tutta contraria» del decurionato, che preferì piuttosto investire denaro nello sviluppo delle imprese. Solo dieci anni più tardi le religiose ebbero via libera e poterono trovare

---

<sup>108</sup> ROGATI, *Carità sotto la protezione*, col. 352. Nel 1821 la congregazione si scisse in due rami, francese e italiano, nonostante la Thouret avesse tentato di impedirlo. I due rami si riuniranno soltanto nel 1954.

<sup>109</sup> Cfr. FILIPPO DELLA S. FAMIGLIA, *Presenza e testimonianza degli ordini e congregazioni*, p. 181-194; e AA. VV., *Suore di S. Giovanna Antida*, p. 53-55.

<sup>110</sup> ASCA, *Sezione preunitaria, Incarti originali*, B. 69, fasc. 685, *Suore della Carità*, Notizie relative all'Educandato delle Suore della Carità, 23 Aprile 1853.

<sup>111</sup> Cfr. *ibidem* e *Saggio di pratica pastorale*, p. 104.

alloggio in un complesso di case presso il colle di S. Bartolomeo, loro destinato dal canonico Gioacchino Manna<sup>112</sup>.

Proprio con l'aiuto delle Suore della Carità, monsignor Montieri riuscì a trapiantare nella sua diocesi l'Opera della propagazione della Fede, un'organizzazione laicale dedita alla preghiera e alla raccolta di sussidi per sostenere le missioni, fondata nel 1822 a Lione da Pauline Jaricot. Oltre a questa, il prelado introdusse anche l'Opera della S. Infanzia, nata nel 1843 da un'idea di monsignor Charles de Forbin e con l'aiuto della Jaricot, che si occupava dei bambini, procurando di farli battezzare e di fornire loro un'educazione cristiana<sup>113</sup>.

Il successo ottocentesco delle comunità di vita attiva coinvolge anche fondazioni del passato, le quali ricevono ora nuova linfa grazie alle mutate condizioni storiche e sociali. È appunto il caso della congregazione delle suore del Montecalvario: fondata a Genova nel 1631, da Virginia Centurione Bracelli, la congregazione aveva come scopo «la cura degli infermi negli ospedali, lazzaretti e lebbrosari, l'educazione della gioventù e la riabilitazione delle giovani pentite»; tuttavia, non era riuscita a riscuotere grandi successi anche a causa delle ingerenze del patriziato genovese, in seguito alle quali la stessa fondatrice fu lasciata da parte e le suore presero poi il nome di “Brignoline” dal loro nuovo protettore, il nobile Emanuele Brignole<sup>114</sup>.

Nel 1827 le suore del Montecalvario furono chiamate a Roma da papa Leone XII, per dirigerne una casa, e così diedero vita a un nuovo ramo dell'istituto, ottenendo l'approvazione pontificia il 3 luglio 1842 e conoscendo da questo momento in avanti

---

<sup>112</sup> Cfr. ASDS, *Vescovi*, B. 7, Lettere di Francesco Majo Accini al vescovo Giuseppe Maria Montieri, 12-14 agosto 1843; e V. PINELLI, *L'occupazione francese*, “Quaderni di ricerche su Isola del Liri”, 11 (2003), p. 49-52.

<sup>113</sup> FILIPPO DELLA S. FAMIGLIA, *Presenza e testimonianza degli ordini e congregazioni*, p. 192.

<sup>114</sup> Cfr. G. ROCCA, *Nostra Signora del Rifugio in Monte Calvario, Suore di*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, VI, Roma, Paoline, 1980, col. 421-422. Per la vita e l'opera della Bracelli, si vedano: AA. VV., *Nel terzo centenario della morte della serva di Dio, Virginia Centurione Bracelli, fondatrice delle Figlie di Nostra Signora del Monte Calvario (Brignoline), 1651-1951*, Roma, Panfili, 1951; G. ROCCA, *Centurione Bracelli, Virginia*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975, col. 764-765; e G. MAGAGLIO – R. MAGAGLIO, *Virginia Centurione Bracelli (Genova 1587-1651), antesignana realizzatrice dei moderni metodi di intervento socio-assistenziale*, Genova, Edisigma, 1985.

una rapida espansione<sup>115</sup>. Nel 1854 vennero aperte una scuola e un ospedale anche a Pontecorvo<sup>116</sup>.

Si sarà notato che la maggior parte delle sunnominate congregazioni erano dedicate al Cuore o al Sangue di Gesù: devozioni note e largamente diffuse che, però, veicolavano «un'immagine femminile e avvenente di Cristo» e sono dunque indicative anch'esse di quella «polarizzazione femminile della religione», che aveva condotto all'effusione di una pietà più «sentimentale»<sup>117</sup>.

D'altronde, la devozione al Sacro Cuore di Gesù si era affermata soprattutto nel corso dell'Ottocento, in opposizione alla progressiva secolarizzazione della società, avviatasi con la Rivoluzione francese. Un culto fortemente “politicizzato”, che possedeva una funzione purificatoria e unificante per il popolo dei fedeli e che per giunta mobilitava quest'ultimo nella lotta ai mali del mondo moderno, saldandosi in ciò all'operato delle comunità religiose di vita attiva, per contribuire infine alla restaurazione di una società ierocratica<sup>118</sup>.

Molte, però, erano anche le congregazioni dedicate a Maria, modello femminile per eccellenza di virtù cristiane, in concomitanza con una «enfaticizzazione del culto mariano» particolarmente intensa nell'Ottocento, che passava anche attraverso l'ampia diffusione di pratiche come il rosario, i “fioretti” o la celebrazione del mese di maggio<sup>119</sup>.

Così nel 1822, a Sora, venne istituita la congregazione di Maria SS.ma dell'Addolorata: si trattava di un «ritiro di figliole», eretto dall'abate di S. Silvestro Papa, don Valentino Lucarelli, per le quali lo stesso sacerdote-fondatore aveva redatto un'apposita regola, purtroppo andata dispersa. All'arrivo delle Suore della Carità, nel 1844, l'istituto era ancora fiorente; ma, nel 1874, il canonico Giuseppe Cocchi, all'epoca

---

<sup>115</sup> Cfr. G. ROCCA, *Figlie di Nostra Signora al Monte Calvario*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, III, Roma, Paoline, 1976, col. 1654-1656. Per la storia del ramo romano, si veda anche MAGAGLIO, *Virginia Centurione Bracelli*, p. 191-230.

<sup>116</sup> Cfr. ASDS, *Visite ad Limina Apostolorum*, B. 1, fasc. 4, Relazione del vescovo Paolo De Niquesa, 24 novembre 1875; *ivi*, fasc. 5, Relazione del vescovo Ignazio Persico, 31 maggio 1885; *ivi*, B. 2, fasc. 1, Relazione del vescovo Raffaele Siroli, 13 novembre 1894; e ROCCA, *Figlie di Nostra Signora*, col. 1655.

<sup>117</sup> CAFFIERO, *Religione e modernità*, p.185-189.

<sup>118</sup> D. MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001.

<sup>119</sup> CAFFIERO, *Religione e modernità*, p.185-189.

economista di S. Silvestro, riferiva che era «decaduto per le vicende volgenti»<sup>120</sup>, con chiara allusione alla politica ecclesiastica del Regno d'Italia.

E proprio il canonico Cocchi, presumibilmente nella seconda metà dell'Ottocento, aveva «formato un'associazione di fanciulle e giovinette, sotto la protezione del Cuore di Maria, le quali in ogni Domenica e festività di Maria SS.ma anziché andare girovagando, cantano, dopo le funzioni parrocchiali, l'Ufficio della Vergine, ed altre preci». L'associazione – che pure forse ebbe breve vita – era nata allo scopo di far fronte a «una Casa di prostituzione, in cui convivono 8 o 9 pubbliche meretrici, con scandalo continuo dei filiani»: il pubblico bordello rischiava probabilmente di traviare altre ragazze del luogo, alle quali veniva pertanto offerta una più edificante alternativa, sotto la guida di una maestra, una tale Luisa Lolli<sup>121</sup>.

Luisa, insieme alla madre Pasqua Lolli, dirigeva già una scuola femminile privata: le due ricevevano un tenue stipendio dai genitori delle rispettive fanciulle, affinché queste fossero istruite «in che concerne a religione, e lavoro donnesco». Grazie anche al sostegno del parroco di S. Silvestro Papa, questa vedova e sua figlia rimasta nubile erano nelle condizioni di poter assolvere a una funzione educativa estremamente utile agli altri parrocchiani e che, verosimilmente, non solo soddisfaceva le proprie personali vocazioni, ma permetteva anche loro di mantenersi decorosamente<sup>122</sup>.

Eppure, la successiva nomina di Luisa a «regolatrice» della pia associazione del Cuore di Maria rientrò probabilmente in una manovra di “assorbimento” di questi personaggi femminili – come dire – “indipendenti” all'interno delle istituzioni.

A questo proposito, bisogna rilevare come monsignor Montieri – preoccupato del “disciplinamento” della popolazione femminile diocesana – fosse solito sottoporre a un rigoroso esame tali maestre laiche e informarsi accuratamente «del loro costume, dei loro principi e della loro religiosità»; inoltre, almeno in linea di massima, il presule non permetteva che una donna sola tenesse lezione in casa propria a dei maschi e, viceversa, che degli uomini accogliessero nelle proprie abitazioni delle scolaresche femminili; e, infine, fece in modo che le maestre effettuassero preliminarmente una sorta di tirocinio presso le Suore della Carità, «affinché si addestrassero viemeglio ne’

---

<sup>120</sup> ASDS, *Visite pastorali*, Vol. 63, Atti della visita del vescovo Paolo De Niquesa, febbraio-giugno 1874. In proposito, si veda anche AA. VV., *Suore di S. Giovanna Antida*, p. 49.

<sup>121</sup> ASDS, *Visite pastorali*, Vol. 63, Atti della visita del vescovo Paolo De Niquesa, febbraio-giugno 1874.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

più rilevanti lavori donneschi»<sup>123</sup>: un tentativo questo, con molta probabilità, di regolamentare una realtà comunque sfuggente.

Nel 1853, nella parrocchia di S. Giovanni a S. Vincenzo Valle Roveto, un padre passionista di nome Francesco istituì una «Congregazione o Pia Unione di Zitelle dedicata a Maria SS.ma dell'Addolorata», che aveva «per iscopo la santificazione delle sorelle medesime giovanette e l'ajuto spirituale e temporale degl'infermi»<sup>124</sup>. Ma anche questa congregazione ebbe breve vita, scomparendo non molto tempo dopo l'Unità d'Italia, certamente non solo per via del clima arroventato di quegli anni, ma anche perché si trattò di una comunità che – proprio come quella omonima con sede a Sora – rimase strettamente confinata in ambito cittadino, senza ricevere né trovare in sé impulsi all'espansione; pertanto, andò più facilmente incontro all'estinzione.

Altrettanto breve dovette essere la parabola di un'altra congregazione, quella delle Figlie del Cuore Immacolato di Maria, sorta presumibilmente anch'essa intorno alla metà dell'Ottocento a Isola del Liri: nel 1848, infatti, Pio IX aveva nominato una commissione di cardinali e teologi per esaminare la dottrina dell'Immacolata Concezione, proclamata infine dogma nel 1854; la commissione si riunì nella non lontana sede arcivescovile di Gaeta e forse tale vicinanza, unita all'«entusiasmo dei fedeli» per questo «singolare privilegio» mariano, era stata all'origine della congregazione lirina; già scomparsa, tuttavia, verso la fine del secolo<sup>125</sup>.

La ricca e variegata spiritualità dell'epoca si manifesta anche con il sorgere di nuovi culti, cui sono connesse altre fondazioni: ad esempio, la fama dei prodigi e dei miracoli che si susseguirono all'apertura della tomba di s. Filomena (avvenuta a Priscilla il 25 maggio 1802) e alla traslazione delle sue reliquie, accrebbero enormemente la venerazione per la martire romana e furono all'origine della Congregazione delle Monache di s. Filomena, fondata dal sacerdote nolano Francesco De Lucia<sup>126</sup>. Sulla scia di questa, nacquero numerose altre associazioni femminili dedicate alla santa, tra cui vanno annoverate anche quelle sorte nel 1860 a Isola del Liri, S. Vincenzo Valle Roveto, Morrea (all'epoca ancora comune a sé, ma in seguito unito a S. Vincenzo),

---

<sup>123</sup> *Saggio di pratica pastorale*, p. 104.

<sup>124</sup> ASDS, *Visite pastorali*, Vol. 62, Atti della visita del vescovo Paolo De Niquesa, 1873-1876.

<sup>125</sup> E. LAVAGNINO, *Immacolata Concezione*, in *Enciclopedia Cattolica*, VI, Firenze, Sansoni, 1951, col. 1651-1663.

<sup>126</sup> D. BALBONI, *Filomena*, in *Bibliotheca Sanctorum*, V, Roma, Città Nuova, 1999, col. 796-800.

Balsorano e Casalvieri, per volere dello stesso vescovo Montieri, al fine di promuovere «pietatem et virtutem apud adolescentulas»<sup>127</sup>.

Altre fondazioni non vanno a buon fine: ad esempio, tra il 1839 e il 1840, una religiosa dell'ordine carmelitano scalzo, suor Maria Teresa Crocifissa del Cuore di Gesù e di Maria SS. Addolorata, espresse l'intenzione di aprire delle case per l'educazione delle fanciulle nei comuni di Arce, Arpino e Schiavi (l'odierna Fontechiari); a quanto pare, però, il progetto venne accantonato per motivazioni che ci sono rimaste ignote<sup>128</sup>.

Il clima spirituale dell'epoca favorisce comunque diverse iniziative: sembra che nel 1856 le sorelle Pasquarosa e Maria Speranza Iacovitti, insieme alle loro nipoti Annamaria Iacovitti e Costanza Villa, progettassero di fondare un istituto religioso femminile a Civitella Roveto, mettendo insieme i loro beni. Il vescovo Montieri, da loro sollecitato, diede naturalmente tutto il suo appoggio all'iniziativa, donando alle quattro donne alcune regole di vita e agiografie (sulla base delle quali improntare la nuova comunità) e impegnandosi a procurare che una «religiosa direttrice» fosse inviata loro, per aiutarle e guidarle nei primi tempi. Non vi sono tuttavia altre testimonianze circa questa congregazione che – si ipotizza – si sia sciolta dopo solo qualche anno, in seguito alle leggi di soppressione emanate dal governo unitario<sup>129</sup>.

Insomma, per dirla con Susan O'Brien, «the nineteenth century was unique in the history of Christian religious life, not only because of the number of new foundations made, but because of the number made by and for women»; inoltre, «the kind of religious life which particularly flourished among Catholic women in the nineteenth century was active rather than contemplative, and public rather than cloistered»<sup>130</sup>.

Ma tutto questo proliferare di nuove comunità di vita attiva, di pratiche e devozioni “femminilizzate”, non era altro che la risposta a una «esigenza interna alla stessa vita religiosa di allargare il ristretto quadro monastico femminile»<sup>131</sup>. Già da tempo

---

<sup>127</sup> ASV, *Congregazione del Concilio, Relationes dioecesium*, B. 67b, Aquino-Sora-Pontecorvo, Relazione del vescovo Giuseppe Maria Montieri, 11 marzo 1861.

<sup>128</sup> *Ivi*, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli*, Scat. 56, *Progetto per fare un Istituto d'Educazione per le Fanciulle*, 1839-1840.

<sup>129</sup> MUSOLINO, *Storia religiosa di Civitella*, p. 275-276.

<sup>130</sup> S. O'BRIEN, *Terra incognita: the Nun in 19<sup>th</sup> Century England*, “Past and Present”, 121 (1988), p. 110-140.

<sup>131</sup> ROCCA, *Le nuove fondazioni religiose*, p. 175.

«women felt the call to serve God through work»<sup>132</sup>. Ora finalmente era concesso loro farlo.

#### IV. 3. Dialettica tra antiche e nuove comunità

La congregazione ottocentesca «superava l'idea e il modello post-tridentini, a lungo dominanti, anche se spesso disattesi nella pratica, che insistevano su una religiosità femminile quasi esclusivamente claustrale o paramonastica, comunque separata dalla società e lontana da forme attive di servizio»<sup>133</sup>.

Essa riportò un certo successo poiché, come ha sostenuto Laura Guidi, all'origine c'era «una realtà che offriva ben poche alternative»: le neo-nate comunità religiose finivano invece per «compensare, in certo qual modo, la discriminazione operata verso le donne nei luoghi di istruzione, nelle carriere religiose e professionali, nel mercato del lavoro», pur non allargando ancora a sufficienza – come si è visto – il ventaglio delle possibilità offerte al gentil sesso<sup>134</sup>.

Sebbene i monasteri continuassero ad attrarre vocazioni, ormai «altre comunità femminili sottraggono membri al reclutamento monastico e svolgono forme attive di servizio alle città», il che le rendeva per giunta più gradite e richieste rispetto alle antiche e “oziose” comunità claustrali<sup>135</sup>.

La svolta si ebbe con la Rivoluzione francese e poi con Napoleone: da allora in poi, la monaca diviene «synonyme d'inutile», penalizzata da una scelta di vita che prevedeva isolamento, austerità e imperturbabilità, e che la allontanava inevitabilmente dai problemi quotidiani e dai bisogni reali della società. Per contro, si andava affermando una religione «utile», «civile» e «pour le peuple», che arruolava leve volenterose per

---

<sup>132</sup> NELSON, *Say little, do much*, p. 56.

<sup>133</sup> CAFFIERO, *Un santo per le donne*, p. 100.

<sup>134</sup> GUIDI, *L'onore in pericolo*, p. 14-15.

<sup>135</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 140.



divulgare il messaggio cristiano e portare soccorso, non soltanto spirituale ma anche materiale, alle persone indigenti o inferme<sup>136</sup>.

Sicché, in confronto al «perpetuo carcere» del monastero, la congregazione finiva per configurarsi piuttosto come un «necessario rimedio»<sup>137</sup>. Ciò finì per sancire il progressivo declino degli istituti monastici, cui oramai non veniva più riconosciuto il «carattere di necessità sociale», né apparivano più significativi da un punto di vista simbolico<sup>138</sup>.

Nell'Ottocento «i monasteri, pur conservando un ruolo di primaria importanza nell'istruzione delle fanciulle, non costituiscono più dei poli rilevanti della vita culturale cittadina e condividono il tradizionale compito di insegnare con più moderne istituzioni»<sup>139</sup>: così, a Sora, l'educandato gestito dalle cisterciensi di S. Chiara dovette confrontarsi con le nuove scuole gratuite, rette dalle Suore della Carità e dalle Stimmatine; ad Arpino, l'educandato delle benedettine di S. Andrea Apostolo si trovò a competere, anche qui, con gli istituti delle Suore della Carità, nonché delle Figlie del Sacro Cuore; mentre a Pontecorvo, le benedettine di S. Maria della Ripa si videro contendere il loro ruolo di «bene della città» dalle Luigine, prima, e dalle Brignoline, poi.

È stato giustamente notato che, in qualità di insegnanti, queste suore furono capaci di rinnovare «le istituzioni educative femminili, introducendo il criterio dell'istruzione senza distinzione di classi sociali»<sup>140</sup>.

La scuola mista, invece, si sarebbe affermata solo molto più tardi, vigendo ancora una rigida separazione tra i sessi, tanto fisica quanto a livello di programmi d'insegnamento, dettata da granitiche convinzioni morali. Unica eccezione, la scuola delle Adoratrici di Picinisco, dove venne istituita «una classe preparatoria mista», affidata a suor Amalia Lauretti. Mentre a Morino, in mancanza di un maestro, suor Colomba Iacobelli venne mandata a insegnare a una classe di soli maschi, infrangendo

---

<sup>136</sup> G. CHOLVY, *Dans quel contexte religieux s'inscrit le renouveau monastique en France au XIXe siècle*, "Revue du Tarn", 142 (1990), p. 275-283.

<sup>137</sup> GUIDI, *L'onore in pericolo*, p. 25.

<sup>138</sup> ZARRI, *Recinti*, p. 143.

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 199.

<sup>140</sup> E. GIORGI, «Donne forti» tra il XVIII e il XIX sec. in *Ciocciaria. Da suor Claudia De Angelis l'origine e lo sviluppo dei conservatori femminili*, in *Personaggi e vicende storiche dell'Ottocento in Ciocciaria*, Atti del convegno di Ferentino (25-26 novembre 1989), Veroli (FR), Abbazia di Casamari, 1990, p. 25-33.

il tabù per cui i fanciulli non potessero avere un'istruttrice di sesso femminile e viceversa le fanciulle un istruttore di sesso maschile<sup>141</sup>.

La maestra pia ideale svolge il suo impegno aiutando il parroco nella Dottrina Cristiana per le donne; non permette ad alcun uomo, tranne a qualche “provetto sacerdote” l'adito nella sua scuola, che incomincia al suono della campana e termina mezz'ora prima del pranzo la mattina ed alle ore 17,00 la sera. Durante le ore scolastiche non permette alle fanciulle di uscire dall'aula e, se necessario, per motivi seri, le accompagna. La buona maestra vigila sul modo di vestire e di adornarsi delle fanciulle, distogliendole in particolar modo “dalla pompa” dei capelli. Le più grandi devono avvicinarsi al Sacramento della Confessione ogni quindici giorni e tutte sono obbligate a partecipare alle lezioni della dottrina nei giorni stabiliti<sup>142</sup>.

In generale, i programmi scolastici prevedevano che le fanciulle apprendessero: il catechismo, innanzi tutto; a leggere, principalmente, e talvolta anche a scrivere e far di conto; a svolgere i lavori domestici ed eseguire lavori femminili, come cucito e ricamo. Specie se paragonato a quello maschile, il «sapere» impartito alle donne risultava sempre e comunque «incompiuto», vista e considerata l'opinione generale secondo cui alle donne non era affatto necessario – casomai nocivo – che si facessero una cultura<sup>143</sup>.

Era nelle zone rurali della diocesi che le Adoratrici soprattutto – ma non solamente loro – supplivano, con il loro insegnamento, alla mancanza di alfabetizzazione, secondo il volere della stessa fondatrice, Maria De Mattias, che prediligeva appunto «i paesi più sperduti, più poveri, quindi più abbandonati»: un terreno estremamente fertile per le opere di apostolato<sup>144</sup>.

Dunque, se i monasteri sorgevano preferibilmente al riparo delle mura cittadine ed erano fortemente connessi al patriziato locale, al contrario le congregazioni avevano una dimensione più “popolare” e prediligevano generalmente le zone più trascurate delle città o della campagna, che per loro rappresentavano delle autentiche “terre di

---

<sup>141</sup> PANICCIA, *La spiritualità e l'opera*, p. 442-443.

<sup>142</sup> *Ivi*, p. 33-34.

<sup>143</sup> Cfr. SONNET, *L'educazione di una giovane*, p. 119-155; e WIESNER, *Le donne nell'Europa moderna*, p. 161 e ss.

<sup>144</sup> PANICCIA, *La spiritualità e l'opera*, p. 199.

missione”. Pur agendo su campi differenti, tuttavia, si è già potuto notare quanto forte fosse l’antagonismo tra queste due realtà della vita religiosa ottocentesca.

Malgrado il carattere locale delle fondazioni, le congregazioni, a differenza dei conventi, effettuavano comunque un reclutamento più “aperto” – per così dire – a donne provenienti da ogni dove: tra le Figlie del Sacro Cuore di Arpino, ad esempio, erano poche quelle originarie della medesima città o di qualche altra città o paese della circoscrizione episcopale di Sora, Aquino e Pontecorvo; la maggior parte proveniva da altre diocesi dell’Italia centrale e soprattutto dal Nord<sup>145</sup>. Lo stesso dicasi per la casa delle Adoratrici del Preziosissimo Sangue di Picinisco, che annoverava tra i suoi membri anche una suora originaria di Edimburgo, in Scozia<sup>146</sup>.

Ciò era dovuto, innanzi tutto, alla vasta diffusione delle congregazioni su tutto il territorio nazionale e perfino oltreconfine; inoltre, alla grande mobilità di cui godevano le suore, per cui la superiora generale poteva destinare una novella professa a svolgere la sua missione in una qualunque sede, anche molto lontana dal suo paese natio. Siamo però ben lontani, qui, da quella “dimensione internazionale” notata da Nelson a proposito delle coeve congregazioni inglesi e francesi<sup>147</sup>.

I singoli monasteri, invece, malgrado il sentimento di appartenenza a un medesimo ordine, erano solitamente dei microcosmi autosufficienti e a sé stanti, fortemente radicati nel territorio in cui sorgevano: lo dimostra il fatto che accogliessero principalmente le “autoctone” e solo molto raramente reclutassero membri al di fuori dei confini della propria diocesi; senza contare che, costituendosi come “contenitori” dell’eccedenza femminile, prima di tutto cittadina, scoraggiavano solitamente l’ingresso alle forestiere attraverso la richiesta di una dote più alta (generalmente il doppio di quella chiesta alle native della stessa città, in cui era ubicato il cenobio).

Si può inoltre notare, per quanto riguarda le fondazioni ottocentesche, un’accentuata tendenza alla «“democratizzazione” degli accessi alla vita religiosa, che si andava manifestando anche nei conventi, in ragione del declino numerico delle professioni, ma che, soprattutto, appariva del tutto funzionale alle strategie

---

<sup>145</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 80, fasc. 2, Elenco delle Figlie del Sacro Cuore di Arpino, s. d. [post 1852].

<sup>146</sup> *Ivi*, *Visite pastorali*, Vol. 64, Atti della visita del vescovo Paolo De Niquesa, febbraio-ottobre 1874.

<sup>147</sup> NELSON, *Say little, do much*, p. 16.

ecclesiastiche tese a costruire una forte saldatura con i ceti popolari»<sup>148</sup>. Infatti, le congregate risultavano essere prevalentemente figlie di contadini, artigiani e commercianti.

Per supplire al calo delle vocazioni, anche nelle comunità cenobitiche si tendeva ad applicare minore rigore: nel 1855, ad esempio, fu concesso a una giovane di Sora, Anna Caringi, di entrare a S. Andrea Apostolo «come nativa di questo comune», pagando una dote di 250 ducati in luogo dei 400 richiesti per le “forestiere”, date le ristrettezze finanziarie in cui versava la sua famiglia, a causa delle quali non avrebbe potuto sborsare l'intera somma occorrente. «Ricevendosi nella Religione la Novizia», chiariva il procuratore del monastero, lo stato economico della comunità non avrebbe subito «niun detrimento»<sup>149</sup>.

Concedere simili sconti era davvero molto raro ma, quando accadeva, si trattava quasi certamente di un'agevolazione dettata dalla necessità di accogliere nuove postulanti e sopperire così alla drastica diminuzione delle monacazioni. L'aver accolto tra le coriste una giovane di più modeste condizioni, come Anna Caringi, era comunque un segno dei tempi nuovi, di una “apertura” verso i ceti inferiori, frutto di quelle intersezioni e rivalità in cui erano invischiate le antiche e le nuove comunità religiose<sup>150</sup>.

Gli istituti claustrali continuavano, tuttavia, a rimanere appannaggio delle classi più alte, mentre, scorrendo i nomi delle ascritte alle fondazioni ottocentesche, è estremamente difficile trovare esponenti del notabilato. Eppure, come nota Claude Langlois, «les domestiques accèdent encore avec difficulté à la vie religieuse, même dans les nouvelles congrégations»: personaggi come Jeanne Jugan, che, nonostante le umili origini, riuscì a fondare la congregazione delle Piccole Sorelle dei Poveri, rappresentavano un «cas unique»<sup>151</sup>.

---

<sup>148</sup> CAFFIERO, *Religione e modernità*, p. 123. A proposito della «rularisation croissante du recrutement», si vedano: G. CHOLVY, *Religion et société au XIXe siècle. La diocèse de Montpellier*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1973; e B. DOMPNIER, *Les Capucins en France dans les dernières décennies de l'ancien régime: le paysage contrasté d'une crise de recrutement*, in *Religieux et religieuses pendant la Révolution (1770-1820)*, a cura di Y. Krumenacker, Lione, Profac, 1995, p. 239-259.

<sup>149</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 60, fasc. 3, Fede del procuratore Nicola Tessa, 1855.

<sup>150</sup> Cfr. CAFFIERO, *Religione e modernità*, p. 182; e ROCCA, *Donne religiose*, p. 68. Questa “apertura” è documentata da Rocca tramite delle statistiche.

<sup>151</sup> Cfr. LANGLOIS, «*Je suis Jeanne Jugan*», p. 21-35.

Tuttavia anche le congregazioni stabilivano connessioni con i ceti più abbienti, in modo da poter ricevere da questi protezione e donazioni utili alla loro sussistenza; e, del resto, il medesimo patriziato aveva interesse a legarsi a queste comunità dalle finalità caritative, per questioni di prestigio sociale.

Angela Groppi ha parlato, in proposito, di «carità strumentale»:

Mediante il dono caritativo si acquisiva credito presso le autorità politico-religiose, coadiuvandone l'opera di mantenimento del buon ordine morale e sociale, e nello stesso tempo si moltiplicava la propria autorevolezza nei confronti dei sottoposti, sollecitandone la riconoscenza, il rispetto, la deferenza<sup>152</sup>.

Lungi dal voler negare una «partecipazione emotivamente coinvolta» o le motivazioni individuali alla radice delle opere di carità, è innegabile che queste non sempre furono dettate da finalità eminentemente solidaristiche e il già citato episodio della famiglia Quadrini e dei rapporti intrecciati con l'istituto delle Figlie del Sacro Cuore di Arpino ne è la riprova<sup>153</sup>.

Ralph Gibson pone comunque l'accento sull'autenticità delle vocazioni, sostenendo che «even if their vocation was subject to social and psychological determinants, their religious faith was sincere»<sup>154</sup>; un discorso sicuramente valido, ma egualmente applicabile a tutte quelle monache che avevano deciso di prendere il velo di propria volontà, assecondando le inclinazioni personali: i diversi casi di imposizione della vita claustrale non contraddicevano affatto i casi di libera scelta.

Quel che invece risulta rilevante e innegabile è che le nuove fondazioni – almeno in base agli studi finora realizzati – non conobbero fenomeni di monacazioni coatte equivalenti a quelle – più numerose e documentate – sperimentate dalle donne nelle antiche fondazioni cenobitiche: ciò perché le congregazioni rispondevano a una concreta domanda di attivismo posta dall'universo femminile e grazie ad esse, per dirla con le parole di Marius Faugerar, «les femmes accèdent a la vie religieuse quand elles le désirent et quel que soit leur âge»<sup>155</sup>.

---

<sup>152</sup> GROPPI, *Una gestione collettiva di equilibri*, p. 136-137.

<sup>153</sup> Cfr. *infra*, p. 189-190.

<sup>154</sup> R. GIBSON, *Female Religious Orders in Nineteenth Century France*, in *Catholicism in Britain and France since 1879*, a cura di F. Tallett, Londra, Hambledon, 1996, p. 105-113.

<sup>155</sup> M. FAUGERAR, *Les vocations religieuses de femmes dans la diocèse de Nantes au XIXe siècle (1802-1914)*, "Enquetes et documents", 1 (1971), p. 237-281.

Insomma, la vita religiosa divenne gradualmente, nel corso del XIX secolo, una più libera opzione. Tuttavia, non si può ignorare che episodi di professioni fatte per costrizione non dovettero essere inconsueti, neppure nelle nuove comunità di vita attiva, per quanto non costituissero la norma; se si verificarono, sicuramente furono vissuti dalle dirette interessate con minori sofferenze (a motivo dell'assenza della clausura o di norme rigide, pari a quelle che vigevano negli antichi ordini religiosi) e, pertanto, non ebbero la medesima risonanza conosciuta dagli analoghi episodi, che avevano interessato – e continuavano in buona parte a interessare – i conventi.

Don Giovanni Merlini, parlando della regola per le Adoratrici del Preziosissimo Sangue, sosteneva che dovesse essere «benigna», lontana dal rigore delle regole monastiche, poiché «la vita austera è sopportata da poche, mentre l'Istituto per raggiungere il suo scopo ha bisogno di molte persone»<sup>156</sup>: la severità non era insomma funzionale alla diffusione della congregazione e avrebbe impedito quella libertà di movimento indispensabile alle suore per svolgere la loro funzione evangelizzatrice.

Così scriveva anche s. Giovanna Antida Thouret, a proposito della regola per le Suore della Carità:

A prevenire ogni illusione e delusione, riconosciamo e lo diciamo apertamente: le nostre Regole non prescrivono austerità corporali, né aspre penitenze, come quelle di altri, non pochi, Ordini monastici; c'impongono bensì dei doveri che costano molto alla natura, perché gli esercizi a cui ci chiamano sono penosi, e le virtù del nostro stato esigono sforzi generosi<sup>157</sup>.

Eppure, proprio le regole emanate per questi istituti tendevano a riavvicinarli nella pratica a quel modello monastico da cui pure sembravano discostarsi tanto. In realtà, nello stile di vita e nelle gerarchie interne, la congregazione somigliava molto più di quel che si possa ritenere ai conventi di clausura; anzi, è stata proprio la ricerca di un modello organizzativo cui rifarsi che ha sospinto le congregazioni verso il recupero delle regole monastiche tradizionali, per poi riadattarle alle proprie esigenze<sup>158</sup>.

In un Ristretto delle Regole dell'Istituto delle Adoratrici le gerarchie interne sono ben definite, essendo il corpo religioso diviso in tre «rami» distinti, ma comunicanti: le

---

<sup>156</sup> PANICCIA, *La spiritualità e l'opera*, p. 283.

<sup>157</sup> TROUCHU, *Santa Giovanna Antida*, p. 256.

<sup>158</sup> LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin*, p. 642.

dirigenti, le professe e le oblate. Le prime, elette tra le professe e talvolta coadiuvate dalle oblate, attendono alla «vita attiva», occupandosi della gestione dell'istituto e della scuola; le seconde attendono alla «vita mista», dedicandosi all'insegnamento e all'orazione; ultime nella gerarchia, escluse dall'accesso alle cariche, le oblate – che di solito erano costituite dalle medesime ragazze accolte e cresciute all'interno del conservatorio – attendono principalmente alla «vita contemplativa», impegnandosi «a formare lo spirito, e stanno in questo numero finché l'Istituto non crede potersene servire»<sup>159</sup>.

È un'etica rovesciata nei confronti di quella vigente nei monasteri di clausura, in cui le coriste dedite alla vita contemplativa occupavano i gradi più alti, nella gerarchia interna, rispetto alle converse dedite alla vita mista, divise tra l'orazione e il servizio alla comunità; ma, pur avendo ribaltato il modello e consegnato il primato alla vita attiva, le suddivisioni persistevano, a garanzia dell'ordine e del corretto funzionamento dell'istituto. Nondimeno gli incarichi dirigenziali continuavano a conferire, a chi li ricopriva, la predominanza all'interno della scala gerarchica e la possibilità di assurgervi o meno, tanto in un monastero quanto in un conservatorio o congregazione, restava un fattore di differenziazione sociale; anzi, si può dire che il lavoro stesso rappresentasse un «elemento discriminante»<sup>160</sup>.

I ruoli ben definiti erano funzionali, oltretutto, a evitare la «promiscuità»:

La differenza sociale non deve dar luogo a mescolanze, ma a rapporti gerarchicamente ordinati, come quello tra benefattrice e beneficiata o tra figure di diverso rango all'interno di ogni opera pia (superiora, oblata, alunna, conversa, ecc.). Solo una definizione precisa dei rispettivi ruoli può legittimare il contatto tra donne collocate in posizioni differenti, ordinate sulla base di un codice che fa riferimento all'estrazione di classe e alla rispettabilità, distinguendo, ma più spesso intrecciando i due termini. La donna nobile o «civile» e onorata rischia di compromettere la sua dignità attraverso la vicinanza con la plebe dall'onore «in pericolo». Il rischio è molto minore se l'aristocratica si riveste dei panni di benefattrice. Il sospetto non l'abbandonerà del tutto, perché avvicina donne di

---

<sup>159</sup> ASDS, *Religiose, Istituto Adoratrici del Divin Sangue*, B. 1 (collocazione provvisoria), *Ristretto delle Regole dell'Istituto delle Adoratrici*, s. d.

<sup>160</sup> ALIGHIERO MANACORDA, *Istruzione ed emancipazione della donna*, p. 9.

condizione inferiore, ma il valore sociale che esprime – la benevolenza delle classi dominanti – finisce di solito per prevalere sui timori di «contaminazione»<sup>161</sup>.

Per essere ammesse in una comunità di vita attiva, non era obbligatorio versare alcuna dote, altro elemento che giocava a loro favore e attraeva molte donne che aspiravano a una vita in religione, ma non avevano talvolta le possibilità economiche nemmeno per essere ammesse come converse in un monastero.

Eppure, «le necessità vitali non permettono che si possa derogare dall'obbligo della dote fissata nella Regola, al corredo sufficiente alla candidata e a un minimo assegno mensile al fine di poter pagare gli alimenti necessari»<sup>162</sup>. Così, pure il regolamento per la congregazione di Maria SS.ma Addolorata stabiliva che le ascritte pagassero «grana 10. quali grana 10. si daranno anche annualmente»; mentre quello per la congregazione di S. Filomena, esigeva da ogni sorella «l'oblazione di 35 centesimi in ogni anno»<sup>163</sup>.

Soprattutto, però, per entrare in una congregazione, bisognava essere dotate di buone maniere e modestia; «oltre che operose» – suggerisce inoltre Laura Guidi – le ragazze dovevano «essere devote, caste, religiose»<sup>164</sup>. E ancora, secondo le regole delle Adoratrici del Preziosissimo Sangue, l'aspirante suora doveva «provenire da un ambiente familiare sano, avere sicura vocazione, buoni costumi, salute e capacità intellettuali, propensione e forza necessaria per soddisfare agli impegni della Congregazione»<sup>165</sup>.

Ma anche le regole monastiche esigevano che le candidate possedessero un comportamento ineccepibile, una buona costituzione fisica, libera volontà – da verificare attraverso un'attenta «esplorazione» – e un'istruzione adeguata<sup>166</sup>.

Quindi, entrare in una comunità religiosa nell'Ottocento – di qualunque tipo fosse, cenobitica o meno – significava comunque passare sotto l'attento vaglio dei superiori

---

<sup>161</sup> GUIDI, *La «Passione governata dalla virtù»*, p. 150.

<sup>162</sup> PANICCIA, *La spiritualità e l'opera*, p. 287.

<sup>163</sup> ASDS, *Visite pastorali*, Vol. 62, Atti della visita del vescovo Paolo De Niquesa, 1873-1876.

<sup>164</sup> L. GUIDI, *La «Passione governata dalla virtù»: benefattrici nella Napoli ottocentesca*, in *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, a cura di L. Ferrante, M. Palazzi e G. Pomata, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988, p. 148-165.

<sup>165</sup> PANICCIA, *La spiritualità e l'opera*, p. 286-287.

<sup>166</sup> CREYTENS, *La Riforma dei monasteri femminili*.



ecclesiastici e dimostrare di possedere tutti i requisiti richiesti. Il contegno era tanto importante – soprattutto per una questione di “immagine” della comunità di cui si entrava a far parte – che non solo costituiva il requisito essenziale per esservi ammesse, ma poteva anche diventare cagione di un’espulsione.

Ad esempio, le regole per la Congregazione delle Figlie del Cuore Immacolato di Maria, di Isola del Liri, prescrivevano che le aggregate dessero costantemente «saggio di edificante condotta», mentre colei «che per la sua prava condotta si rendesse indegna di far parte tra le Figlie di Maria dopo le debite ammonizioni potrà la Madre Superiora cancellarla dall’Elenco»; e affinché l’ordine fosse mantenuto, si prevedeva la nomina annuale di due suore «sorveglianti», il cui compito sarebbe consistito nel tenere sotto controllo le consorelle, notarne eventuali «negligenze», per poi farne rapporto alla superiora. Per timore di degenerazioni, resisteva finanche una certa diffidenza nei confronti delle attività ludiche, per cui si proibiva categoricamente «d’intervenire ai pubblici spettacoli, Teatri, Festini ecc. sotto pena di essere scacciate dalla Congregazione»<sup>167</sup>.

Allo stesso modo, la congregazione Maria SS.ma Addolorata, di S. Vincenzo Valle Roveto, ammetteva le «sole donne di buona condotta»; mentre, una normativa precisa stabiliva che: «se qualche Sorella si rendesse insubordinata e fosse di cattivo esempio alle altre dopo di essere stata con carità avvisata e corretta non emendandosi, sia depennata dal Ruolo delle Sorelle senza badare a nascita, a condizione e ad altre esterne qualità»<sup>168</sup>.

Anche i regolamenti per le Adoratrici del Preziosissimo Sangue esigevano che le suore dessero «saggio di loro stesse», con l’obbligo, per la «Classe delle Dirigenti» di «richiamarle nelle occorrenze, ed anche di espellerle», se necessario<sup>169</sup>: così suor Maria Coltellacci, «per la cattivissima voglia che aveva di far scuola» – secondo le parole dell’Ispettore degli Studi del Circondario di Sora – e per non essersi dimostrata degna dell’abito religioso che indossava – secondo quando affermato dalla stessa popolazione

---

<sup>167</sup> ASDS, *Atti per luogo, Isola del Liri*, B. 174, fasc. 2, *Regole della Congregazione delle Figlie del Cuore Immacolato di Maria, sotto la Protezione di Santa Teresa*, s. d.

<sup>168</sup> *Ivi, Visite pastorali*, Vol. 62, Atti della visita del vescovo Paolo De Niquesa, 1873-1876.

<sup>169</sup> *Ivi, Religiose, Istituto Adoratrici del Divin Sangue*, B. 1 (collocazione provvisoria), *Ristretto delle Regole dell’Istituto delle Adoratrici*, s. d.

– finì per essere cacciata, nel 1869, dalla casa di S. Donato Val Comino, decretando la chiusura della stessa, probabilmente per mancanza di altre valide sostitute<sup>170</sup>.

Parimenti, sembra che suor Luisa Longo abbia rappresentato una vera e propria «croce» per tutte le sue consorelle, a causa della sua non edificante condotta, tanto da aver rischiato anch'essa l'espulsione dall'istituto. Eppure, nel 1881, venne incredibilmente inviata a Pescosolido per dirigervi una scuola: in realtà – viene spiegato – non si trattava di un'autentica scuola, ma di un «ripiego», una sistemazione di comodo, insomma, per una suora considerata non del tutto sana di mente e “indecorosa” per il buon nome della congregazione o forse più semplicemente “scomoda”; pertanto, venne relegata per qualche anno a fare da maestra in un piccolo e tranquillo paese della diocesi, lontana da occhi indiscreti<sup>171</sup>.

E probabilmente, dietro l'estinzione della casa delle Luigine di S. Donato Val Comino, non vi era solamente la mancata approvazione pontificia dell'ordine ma, in particolare, anche una cattiva fama che questa casa si era guadagnata in paese e nei dintorni e che sembra in parte comprovata da una lettera dell'arciprete di Brocco (l'odierna Broccostella), don Carlo Piazzoli, al vescovo Montieri: in essa, il sacerdote esprime la sua viva preoccupazione per una giovane, di nome Giustina De Ciantis, da egli soccorsa e collocata tra le suore sandonatesi, riferendo che

la medesima andava in tutte le ore girando pel paese onde disimpegnare gli affaracci delle Religiose; ed accompagnava in casa de' galantuomini le fanciulle che frequentavano la Scuola. Me ne dolsi con la Superiora, e le insinuai a far uso d'una somma avanzata per i servigi esterni. In Agosto riseppi che era stata chiamata in qualità di Testimone nel Reg.o Giudicato di Alvito per essersi trovata presente in un contrasto nella pubblica strada. Rinnovai le stesse premure alla Superiora. Ma poicche da costei non sono state ancora accolte le mie preghiere mi reco a dovere di rivolgermi a V. E. R.ma per le debite provvidenze. Io non ho voluto urtar molto per timore di pregiudicare alla giovanetta<sup>172</sup>.

Proprio come nei monasteri, dunque, anche nelle congregazioni «alla rigidità del modello normativo si accompagna un'elevata quota di trasgressione», spesso e

---

<sup>170</sup> PANICCIA, *La spiritualità e l'opera*, p.367, 392-394.

<sup>171</sup> *Ivi*, p. 270, 434-435.

<sup>172</sup> ASDS, *Vescovi*, B. 7, Lettera dell'arciprete Carlo Piazzoli al vescovo Giuseppe Maria Montieri, 14 dicembre 1843.

volentieri tollerata, severamente punita e repressa allorché diveniva una potenziale e pericolosa fonte di scandalo<sup>173</sup>.

In sostanza, l'ingresso in una comunità religiosa, di vita contemplativa o attiva che fosse, continuava a essere considerato una fuga dai *mundi pericula*. Le religiose si volevano totalmente separate, sia da quella che era stata la loro vita antecedente all'ingresso nella comunità, sia dalla realtà sociale che le circondava: separate anche materialmente, nel caso delle monache di clausura, attraverso mura e grate; solo spiritualmente, nel caso delle suore di vita attiva, che dovevano assolutamente evitare di “contaminarsi” attraverso il contatto con le persone, cui pure prestavano soccorso<sup>174</sup>.

Anche se i valori – tipicamente monastici – della carità e dell'umiltà restavano a fondamento della vita religiosa, venivano assunti dalle congregazioni ottocentesche come linee direttrici di una vita vissuta nel secolo, al servizio del prossimo; mantenendo sempre, però, il distacco necessario a conservare la religiosa in un alone di “perfezione spirituale”, di creatura quasi celeste, che scende tra le miserie degli uomini per fornire loro il suo aiuto, ma senza lasciarsi macchiare da queste.

Vivere in mezzo al mondo, dunque, ma rinunciando alle comodità, agli onori, ai piaceri e tenendosi lontano da potenziali “occasioni di peccato”; obbedire alle regole dell'istituto: questo si esigeva, ad esempio da una Suora della Carità. La stessa fondatrice, s. Giovanna Antida Thouret, nel preambolo della regola, scriveva:

No, mie carissime Sorelle, non dev'essere per il mondo, intendo dire per far piacere a lui, per attirarvi la sua attenzione e le sue sterili lodi che compirete i generosi sacrifici che vi chiedono le nostre sante Regole; ma per la gloria di Dio, per cooperare – se mi è lecito esprimermi così – alle fatiche del vostro Sposo divino, per dilatare il Suo regno e procurargli fedeli adoratori. Perciò senza lasciarvi abbattere né dal disgusto, né dalla fatica, e nemmeno dalle maniere rozze di quanti saranno oggetto del vostro zelo e della vostra amorosa premura, insegnerete ai fanciulli con impegno, visiterete i malati con bontà, procurerete ad essi, con carità, i rimedi temporali. [...] Ma tutti i vostri rapporti con la gioventù, con gli infermi, i malati, i poveri, non si ridurranno appena alle opere di misericordia corporali: il fine principale sarà la salvezza delle anime. Perciò avrete sulle labbra, ancorché con prudenza, parole di edificazione e, come prescrivono le nostre sante Regole, istruirete gli ignoranti, consolerete gli afflitti, incoraggerete quelli che vedrete

---

<sup>173</sup> GUIDI, *L'onore in pericolo*, p. 75.

<sup>174</sup> Cfr. O. ARNOLD, *Le corps et l'ame: la vie des religieuses au XIX siècle*, Paris, Seuil, 1983.

oppressi dal peso delle loro miserie, li trascinerete tutti al bene con i vostri savi consigli e col vostro buon esempio<sup>175</sup>.

Emerge molto chiaramente, dalle parole della santa fondatrice, il ruolo di «emissarie della Chiesa, agenti di ricristianizzazione» e modelli di virtù cristiane che, non soltanto le Suore della Carità, ma tutte le ascritte alle nuove congregazioni di vita attiva dovevano essere in grado di ricoprire<sup>176</sup>.

Per via della loro importante funzione sociale, le autorità ecclesiastiche avevano tutto l'interesse a non lasciare totale autosufficienza alle comunità religiose; tuttavia – così come era avvenuto per i monasteri – si venne a creare una tensione continua tra centro e periferia, per il controllo di questi istituti. Oltre a ciò, una tensione analoga si instaurava tra il clero e le superiori generali, intenzionate ad amministrare autonomamente le proprie case.

C'è da dire, però, che le suore godevano di libertà – che per quanto si volessero circoscritte – erano comunque abbastanza ampie, necessarie a compiere la missione cui erano state chiamate e impensabili per una monaca di clausura; la tutela ecclesiale era tutto sommato accettata di buon grado, dal momento che consentiva l'esercizio di quelle medesime libertà e si rivelava essenziale alla stessa esistenza dell'istituto.

Così, all'interno delle diocesi in cui nascevano e muovevano i primi passi, le congregazioni potevano inizialmente contare sul supporto indispensabile di sacerdoti e vescovi, i quali però, soprattutto nelle prime fasi dello sviluppo di un istituto, potevano evidentemente permettersi di interferire in maniera anche piuttosto ampia.

Il vescovo Giuseppe Maria Montieri, ad esempio, approvò e diede alle stampe la regola per la congregazione di S. Filomena Vergine e Martire di Morrea – regola realizzata da un tale padre Citerelli, che fu probabilmente anche il fondatore della congregazione – solamente dopo avervi apportato delle «modificazioni» di propria mano. Mentre nel «Breve Regolamento per le sorelle della Congregazione sotto il titolo dell'Addolorata» – redatta probabilmente da un canonico di S. Giovanni, dove era stata fondata la congregazione ad opera di un padre passionista – si stabilì che l'elezione della priora e delle altre ufficiali – «due Assistenti, la Tesoriera 4. Infermiere 4. Cercatrici e 4. Sagrestane» – dovesse avvenire «di concerto» con il parroco; il quale,

---

<sup>175</sup> TROUCHU, *Santa Giovanna Antida*, p. 257.

<sup>176</sup> CAFFIERO, *Religione e modernità*, p. 175.

oltretutto, «invigilerà pel buon andamento della Congregazione e ad esso faranno capo le sorelle in circostanza di qualche disordine che Iddio nol permetta»<sup>177</sup>.

Una volta divenute di diritto pontificio, invece, le comunità religiose acquisivano maggiore indipendenza e riuscivano più facilmente a sottrarsi alle ingerenze indebite degli ordinari locali; questi ultimi, però, continuavano solitamente a essere poco disposti a rinunciare alla loro porzione di potere su di esse, sebbene l'autosufficienza e la dimensione extradiocesana raggiunte dall'istituzione consentissero infine solo delle limitate funzioni di tutela, da esercitare sulle singole case ubicate nelle circoscrizioni di loro giurisdizione.

Prima di raggiungere una simile indipendenza, una congregazione doveva però fare spesso i conti anche con i contrasti che sorgevano tra clero e regolari per la sua direzione spirituale. Maria de Mattias, ad esempio, dovette tenere testa al vescovo Pier Paolo Trucchi, che mal tollerava l'indirizzo dato alle Adoratrici del Divin Sangue da don Giovanni Merlini, fondatore e poi rettore della congregazione dei Missionari del Preziosissimo Sangue: questi però – sosteneva la de Mattias – «non ambisce di comandare su le Adoratrici, prende solo quella parte che il nostro Fondatore [s. *Gaspare del Bufalo*] gli lasciò raccomandata, ed è quella che riguarda lo Spirito dell'Opera»<sup>178</sup>.

Mentre la neo-eletta superiora generale delle Stimmatine, suor Bonaventura del SS.mo Costato, scriveva al vescovo Ignazio Persico una lettera da Firenze, nel dicembre 1879, in cui rimarcava l'importanza di riservare – secondo una disposizione data da papa Pio IX – «la direzione dell'Istituto al R.mo Padre Generale dell'Ordine dei Minori, all'unico scopo che tutte le case del medesimo Istituto in qualunque Diocesi sieno, facendo capo a un solo centro, si mantengano nello stesso spirito e nell'esatta ed uniforme osservanza delle sante Regole»; al tempo stesso, però, la superiora sottolineava la necessità di prestare «riverenza, obbedienza, e amore filiale ai Vescovi, alla giurisdizione dei quali, salvo le Regole dell'Istituto, sono sottoposti i Ritiri»<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> ASDS, *Visite pastorali*, Vol. 62, Atti della visita del vescovo Paolo De Niquesa, 1873-1876.

<sup>178</sup> DI SPIRITO – COLUZZI, *Santa Maria De Mattias*, II, p. 196-203.

<sup>179</sup> ASDS, *Religiose, Stimmatine e Ritiro delle orfanelle*, B. 1 (collocazione provvisoria), Lettera di suor Bonaventura del SS.mo Costato al vescovo Ignazio Persico, 19 dicembre 1879.

La tendenza generale era comunque quella di affrancarsi quanto più possibile dai poteri dei vescovi, cosa che consentiva a un istituto di mantenere la propria autosufficienza e di non rimanere relegato in un ristretto ambito locale, ma di espandersi – con l’approvazione dei vertici romani e la guida di qualche esponente di analoghi istituti religiosi maschili – oltre i confini di una città o di una diocesi. La medesima tendenza si respirava all’epoca anche all’interno dei monasteri di clausura, dove la ricerca di un maggiore affrancamento dall’episcopio equivaleva – come si è potuto vedere – alla possibilità di conservare le proprie autonomie e tradizioni, pur senza velleità di “sconfinare” oltre la propria diocesi di appartenenza, ma restando comunque radicati nel proprio territorio.

Le nuove fondazioni rappresenterebbero così non soltanto un’alternativa a una forma di vita religiosa, che si credeva avesse ormai esaurito la sua funzione, ma anche uno stimolo e un modello per uno sviluppo futuro del monachesimo stesso verso un rigore minore, che rischiava altrimenti di soffocarne definitivamente la vitalità; inoltre, esse sarebbero state in grado di realizzare un discreto equilibrio tra autonomia dell’istituzione e autorità ecclesiastiche, come finora non era potuto accadere per le comunità conventuali, vessate da un eccessivo e sempre mal tollerato “rinchiudimento”.

In definitiva, la congregazione ottocentesca rappresentò una «cerniera tra vecchio e nuovo»<sup>180</sup>, ponendosi, in un certo senso, a metà strada tra tradizione e innovazione. Sotto molti punti di vista, però, rimaneva pur sempre un “recinto”, in cui relegare le donne, per questioni di sicurezza sociale; benché si trattasse, in ogni modo, di un recinto più ampio e quasi sicuramente meno opprimente.

---

<sup>180</sup> ROCCA, *Le nuove fondazioni religiose*, p. 115.

## V

### La soppressione postunitaria

V.1. *Un evento traumatico* – V.2. *Strategie di sopravvivenza* – V.3. *Rinascere dalle ceneri*

Nel corso del secolo, i monasteri di clausura, malgrado i loro disperati tentativi di autoconservazione, avevano visto il loro prestigio decrescere lentamente, mentre nuove congregazioni di vita attiva si andavano affermando e diffondendo. I provvedimenti adottati dallo Stato italiano sembravano dovessero giungere infine ad assestare loro il colpo di grazia.

In effetti, le soppressioni post-unitarie, forse più di quelle napoleoniche, furono un evento veramente traumatico: questa volta, nessuna casa si salvò dall'ondata abolizionista e le religiose si ritrovarono a vivere in condizioni estremamente dure.

Eppure, insieme all'angoscia per le difficoltà del momento e all'ansia per un futuro incerto, notevoli furono pure le capacità di resistenza dimostrate dalle monache nell'affrontare la situazione e nell'elaborare appropriate strategie di sopravvivenza, grazie soprattutto al fondamentale supporto dei propri congiunti o del clero locale, consentendo così all'istituto monastico di superare questo crinale e di rinascere dalle sue stesse ceneri, per conoscere una discreta ripresa, in forme rinnovate, nel corso del Novecento.

## V.1. *Un evento traumatico*

Dalla fine del XVIII secolo, la Chiesa era andata sostenendo che i governi civili non possedessero la facoltà di sopprimere gli istituti religiosi, essendo questa una facoltà riservata esclusivamente al pontefice. Se perpetrato, un simile atto era considerato del tutto arbitrario, ma non privava comunque gli istituti della propria personalità giuridica, riducendosi a una dispersione dei religiosi e a un'usurpazione dei loro beni<sup>1</sup>.

Malgrado la soppressione napoleonica, molti monaci e monache avevano continuato a vestire l'abito religioso e a condurre, nei limiti del possibile, la vita regolare, in attesa di tempi migliori; solo l'indulto apostolico poteva scioglierli dai voti professati e consentire, a chi lo desiderasse, di tornare nel secolo. Ma – soprattutto – anche quando non fosse rimasto più alcun membro, un istituto continuava a sussistere come persona giuridica, non avendo la legislazione francese negato questo principio; dunque, se non erano ancora trascorsi cento anni dall'estinzione della comunità, l'istituto poteva essere ricostituito da chiunque<sup>2</sup>.

Perciò il decennio francese, pur tra le grandi difficoltà e le gravi conseguenze che comportò, rappresentò una parentesi che – in un certo senso – poteva dirsi chiusa con la restaurazione. A fronte di centinaia di monasteri chiusi, erano stati comunque molti quelli risparmiati (secondo il principio della pubblica utilità) e molti quelli riaperti (senza bisogno di essere rifondati *ex novo* poiché giuridicamente non erano mai scomparsi).

Ciò nondimeno, il processo di secolarizzazione che si era innescato non conobbe rallentamenti, culminando nell'età risorgimentale: già a partire dal 1848, infatti, il governo sabaudo, prima, e poi gli altri governi provvisori e le luogotenenze promulgarono leggi contro le famiglie religiose. Le misure adottate, però, mancavano ancora di uniformità e colpivano più duramente determinati ordini (come i gesuiti),

---

<sup>1</sup> D. J. ANDRES, *Soppressioni. S. e diritto canonico*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Roma, Paoline, 1988, col. 1801-1807.

<sup>2</sup> *Ivi*, col. 1806-1807.



tollerandone invece altri<sup>3</sup>. Erano comunque le prime avvisaglie di quel che attendeva il monachesimo dopo l'Unità d'Italia.

Intanto, i dibattiti politici circa l'inutilità o, addirittura, la presunta pericolosità delle comunità religiose si facevano sempre più serrati: si riteneva ormai che le comunità mendicanti o di vita contemplativa non rispondessero più ai reali bisogni della gente e, anzi, fossero perfino dannose per una società che invece si voleva fondata sul lavoro e aperta al progresso, secondo quanto affermato dallo stesso conte di Cavour<sup>4</sup>. L'oziosità, il conservatorismo e quella sorta di "faziosità", che sembravano caratterizzare monaci e monache, rappresentavano evidentemente, agli occhi della nascente classe politica italiana, una minaccia da scongiurare per la stabilità dello Stato.

Con l'avvento del Regno d'Italia, questo "anticlericalismo" trovò la più compiuta espressione nelle cosiddette "leggi eversive" del 1866-67, le quali miravano alla soppressione degli enti ecclesiastici e all'appropriazione dei loro patrimoni; inoltre, all'indebolimento del potere della Chiesa e all'eliminazione delle correnti antiunitarie, che sembravano persistere soprattutto nel sud della penisola e proprio tra i membri del clero e degli ordini religiosi. La Rosa ha notato che tali leggi prevedevano anche l'appropriazione dei patrimoni archivistici conservati nei monasteri; un'appropriazione che – ipotizza lo studioso – «probabilmente non aveva altro fine che quello di annientare la memoria storica del Sud, consequenziale, peraltro, alla necessità di "unificare" l'Italia»<sup>5</sup>.

Già all'indomani dell'unificazione nazionale, nelle appena annesse province napoletane, un decreto luogotenenziale del 17 febbraio 1861 aveva ordinato lo scioglimento delle famiglie religiose; mentre un regio decreto del 13 ottobre dello stesso anno aveva approvato i regolamenti per l'esecuzione del decreto, che prevedevano la presa di possesso e la redazione di un inventario dei beni delle case

---

<sup>3</sup> Cfr. G. MARTINA, *Italia. Gli istituti religiosi in Italia dalla Restaurazione alla fine dell'800*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, V, Roma, Paoline, 1979, col. 223-224. Sorvolando sulle analoghe misure prese dai vari governi provvisori, Martina ricorda i primi provvedimenti presi dal governo sardo: la legge del 28 agosto 1848, che sopprimeva la Compagnia di Gesù, e quella del 29 maggio 1855, che decretava lo scioglimento di tutte le famiglie religiose; ancora piuttosto "moderate", rispetto alle più "radicali" leggi postunitarie.

<sup>4</sup> CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, p. 227.

<sup>5</sup> Cfr. C. LA ROSA, *Le leggi eversive del 1866*, "Politica Domani", 81/82 (2008), consultabile all'indirizzo: <http://www.politicadomani.it/index.html?main=Pagine/Giornale/Num81-82/Leggi%20eversive.htm>.

dichiarate soppresse<sup>6</sup>. Il decreto interessava naturalmente anche i monasteri di Arpino, Sora e Pontecorvo, i quali, scampati per lo più alla soppressione napoleonica, si trovarono per la prima volta ad affrontare una prova tanto dura.

Attuando la legge, una commissione governativa bussò alla porta del convento di S. Andrea Apostolo ad Arpino, ma le benedettine si rifiutarono di farla entrare, perché non era in possesso della necessaria licenza ecclesiastica. I funzionari, allora, ricorsero alle guardie armate, comandate da un certo Giuseppe Zumpetta, e irruperono con la forza nella clausura. La violenza e la tempestività dell'atto colsero di sorpresa le suore, le quali in quel momento erano ritirate in preghiera, e si racconta che lo spavento fu tale che alcune si ammalarono e morirono di lì a breve<sup>7</sup>.

Fu steso un elenco preciso di tutte le suppellettili sacre e non, calcolandone il valore in lire, e le derrate alimentari vennero sequestrate<sup>8</sup>. Il monastero venne così ridotto in una condizione di profonda indigenza e, vista la situazione, alcune monache, compresa la badessa Filomena Baccari, preferirono fare ritorno nelle proprie famiglie: da quanto riferisce lo storico locale Ippoliti, sembra che alla fine, nel convento, sarebbero rimaste solamente dieci coriste e cinque converse<sup>9</sup>.

Il monastero di S. Chiara a Sora, invece, non subì le medesime rappresaglie ma, in virtù del decreto luogotenenziale, venne anch'esso dichiarato soppresso, subendo l'esproprio delle proprie rendite. All'epoca la comunità era composta da 26 coriste, 6 converse professe (ossia con voti semplici) e 3 converse "secolari" (vale a dire, che non

---

<sup>6</sup> Cfr. *Codice del diritto pubblico ecclesiastico del Regno d'Italia*, a cura di G. Saredo, I, Torino, Utet, 1887, p. 102 e ss.

<sup>7</sup> IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea*, p. 81-82.

<sup>8</sup> *Ibidem*. Nell'*Elenco descrittivo ed estimativo dei mobili ed arredi sacri esistenti nella già soppressa Casa delle Benedettine in Arpino* – riportato da Ippoliti – figurano un centinaio di mobili, una settantina di oggetti da cucina, un centinaio di arredi sacri, una quarantina di quadri, una decina di gruppi scultorei, vestiti e gioielli, per un valore complessivo di 3.886 lire.

<sup>9</sup> Per l'esclaustrazione della badessa Baccari, cfr. ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Febbraio 1863, Sora, Filomena Baccari. Le coriste che scelsero di rimanere erano: suor Luigia Spaccamela, suor Romualda Caricchia, suor Celestina Alfonsi, suor Teresa Cossa, suor Letizia Cossa, suor Clementina Courier, suor Michelina Loffredo, suor Angelica Addrizza, suor Nazarena Annessi e suor Nicolina Cola; insieme alle converse: suor Fortunata, suor Maddalena, suor Lucia, suor Margherita e suor Loreta. Il fatto che Ippoliti riporti semplicemente il nome di queste sorelle, di più umili origini, è probabilmente indice di una discriminazione sociale ancora ampiamente praticata, per cui solo il cognome delle coriste, appartenenti alle famiglie più importanti del territorio, meritava di essere menzionato. Cfr. IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea*, p. 82.

avevano emesso voti). Alcune tra loro, presumibilmente per l'età avanzata, morirono non molto tempo dopo, riducendosi la comunità a 21 coriste e 3 converse professe<sup>10</sup>.

Nell'ormai ex enclave pontificia di Pontecorvo la situazione non era molto diversa: il pro-delegato apostolico Michele Vecchiotti, in una relazione dell'agosto 1863, riferiva infatti che le benedettine di S. Maria della Ripa vivevano «meschinamente, supplendo alla mancanza delle rendite col lavoro delle proprie braccia, il che è causa che la Regola non venghi osservata esattissimamente»; per giunta, stavano «nel continuo timore d'esser costrette ad abbandonare il loro monastero sia perché il Governo agogna ad impadronirsi dei loro limitati beni, dei quali ritengono ancora l'amministrazione, sia perché essendo esso situato nel centro della Città sembra voglia servirsene da quartiere per la truppa quantunque non ne difetti»<sup>11</sup>.

A peggiorare tale stato di cose, all'arrivo dell'esercito piemontese a Sora, nel settembre 1860, aveva fatto immediatamente seguito un mandato di cattura per il vescovo filo-borbonico – che era stato, tra l'altro, amico intimo del re Ferdinando II – Giuseppe Maria Montieri, il quale ebbe salva la vita rifugiandosi in alcune case religiose della diocesi e infine a Roma, dove sarebbe però morto nel 1862<sup>12</sup>.

Dopo la scomparsa del prelado, la diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo sarebbe rimasta priva di guida per lo spazio di ben dieci anni: presumibilmente, una circoscrizione così vasta e allo sbando e che andava per di più conoscendo una recrudescenza del brigantaggio, a opera dell'insorgente Luigi Alonzi, detto Chiavone<sup>13</sup>,

---

<sup>10</sup> ASMC, *Soppressione del monastero*, B. 21, Memoria della soppressione, [1875]. Nell'unità di conservazione è presente anche il verbale di presa di possesso dei beni. Cfr. inoltre *ivi*, *Monache*, B. 5, fasc. 5, in cui si trova un elenco delle religiose del 1861, stilato per la liquidazione delle pensioni loro dovute. Si noti che l'elenco riporta i loro nomi al secolo e non i loro nomi in religione, non riconosciuti dallo Stato. Le 26 coriste erano: Acciaccarelli Maria Teresa, Bastardi Anna, Branca Maria Carolina, Branca Teresa, Ferraioli Raffaella, Ferrante Giacinta, Ferrante Maria Teresa, Franconi Restituta, Franconi Maria Camilla, Franconi Elisabetta, Franconi Annella, Gigli Maria Celeste, Iacobelli Maria Vittoria, Iacobelli Maria Carolina, Macciocchi Maddalena, Macciocchi Maria Elisabetta, Macciocchi Maria Anna, Mancinelli Maria Luigia, Marzani Maria Francesca, Masetti Luisa, Masetti Felicia, Perigli Angela, Siciliani Maria Domenica, Troncone Maria Stella, Turco Caterina, Tuzi Anna Maria. Le 6 converse: Alviani Maria Giuseppa, Castelluccio Mattia, Conte Maria, De Gregoris Maria Carolina, Iacone Loreta, La Posta Angiola.

<sup>11</sup> ASV, *Congregazione del Concilio, Relationes Dioecesium*, B. 67b, Aquino-Sora-Pontecorvo, Relazione del pro-delegato apostolico a Pontecorvo Michele Vecchiotti, 15 agosto 1863.

<sup>12</sup> MARSELLA, *I Vescovi*, p. 251-252.

<sup>13</sup> Cfr. LAURI, *Sora, Isola Liri*, p. 83-100.

Sulla vita di Luigi Alonzi, detto Chiavone, si veda: M. FERRI – D. CELESTINO, *Il brigante Chiavone: Storia della guerriglia filoborbonica alla frontiera pontificia (1860-1862)*, Casalvieri, Centro Studi Cominium, 1984.

non doveva essere tra le più ambite; alla sua guida si susseguirono perciò – all’indomani dell’Unità d’Italia, fino all’elezione del nuovo vescovo, Paolo De Niquesa, nel 1872 – i vicari capitolari Ignazio Carnevale e – alla morte di quest’ultimo – Francesco Maria Renzi, i quali, tuttavia, non si dimostrarono sufficientemente all’altezza della situazione<sup>14</sup>.

Nel frattempo, si era cominciato a ritenere che gli enti religiosi non dovessero possedere diritti di proprietà e se ne iniziò a contestare anche la personalità giuridica. In una sessione parlamentare del 1865, mentre si discuteva dell’estensione di un’unica legge di soppressione all’intera penisola, la regola di s. Benedetto venne definita addirittura «inumana» e si accusarono monaci e monache di «cospirare contro la patria»<sup>15</sup>. Su queste basi, il 7 luglio 1866 il governo italiano emanò la legge n. 3036, il cui primo articolo così recitava:

Non sono più riconosciuti nello Stato gli Ordini, le Corporazioni e le Congregazioni religiose regolari e secolari, ed i Conservatori o i Ritiri, i quali importino vita comune ed abbiano carattere ecclesiastico. Le case e gli stabilimenti appartenenti agli Ordini, alle Corporazioni, alle Congregazioni ed ai Conservatori e Ritiri anzidetti sono soppressi<sup>16</sup>.

Per la prima volta, si toglieva ogni riconoscimento legale a tutti gli istituti religiosi, senza distinzioni di sorta. La durezza di questa misura (un’esistenza negata che equivaleva a una condanna a morte sicura) e il rigore con cui fu applicata hanno reso – se possibile – le soppressioni postunitarie ancora più traumatiche di quelle napoleoniche.

Nella diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo, dove i monasteri femminili erano stati in buona parte risparmiati dalle leggi emesse dal governo francese, il novello governo italiano non lasciò, al contrario, alcuna via di scampo. Solo le abbazie monumentali (come la vicina Montecassino) furono conservate per la loro importanza storica e per i

---

Per il brigantaggio postunitario si veda: S. SCARPINO, *La guerra cafona: il brigantaggio meridionale contro lo Stato unitario*, Milano, Boroletti, 2005.

<sup>14</sup> MARSELLA, *I Vescovi*, p. 257-258.

<sup>15</sup> CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, p. 227.

<sup>16</sup> I. M. LARACCA, *Il patrimonio degli ordini religiosi in Italia. Soppressione e incameramento dei loro beni (1848-1873)*, Roma, Zampetti, 1936, p. 128. Si veda, in proposito, anche G. MARTINA, *Soppressioni. 1866*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Roma, Paoline, 1988, col. 1872-1876.

tesori artistici e letterari che conservavano, come stabilito all'articolo 33 dell'anzidetta legge<sup>17</sup>.

Secondo gli articoli 11-37, tutti i beni delle case soppresse furono invece requisiti a favore del demanio, convergendo nell'apposito Fondo per il culto; mentre i libri, i documenti archivistici e gli oggetti d'arte, confluirono nelle biblioteche, negli archivi e nei musei pubblici<sup>18</sup>. Le pessime condizioni del bilancio statale concorsero certamente all'elaborazione di simili provvedimenti e non a caso – come nota Paolo Scaccia Scarafoni – la successione delle prese di possesso rispettò un «criterio economico»: ossia, i patrimoni più consistenti furono requisiti per primi, mentre quelli più modesti furono lasciati per ultimi<sup>19</sup>.

Tutti gli immobili così incamerati furono posti in vendita, secondo quanto stabiliva la legge del 15 agosto 1867; vendita da cui lo Stato sperava di ricavare molti utili, ma che in realtà si rivelò deludente, a causa della scarsa affluenza di pubblico alle aste: in parte – come intuito da Lidia Colafrancesco, per quanto concerneva il limitrofo circondario di Frosinone – vi era forse anche nel circondario di Sora una certa repulsione da parte della nobiltà locale all'acquisto di terreni appartenuti alla Chiesa (ritenendolo quasi un atto sacrilego); in parte, non si era ancora formata, in questi territori, una classe borghese consistente, normale acquirente di tali vendite demaniali nell'intento di formarsi un patrimonio terriero<sup>20</sup>.

Insomma, le pubbliche aste furono in prevalenza – e contro ogni aspettativa – fallimentari: come nota Scaccia Scarafoni, infatti, molti lotti rimasero invenduti, mentre il prezzo di quelli, che si riuscirono a liquidare, non si discostò molto dal prezzo di partenza<sup>21</sup>.

Comunque, in base all'articolo 20 della legge del 1866, gli edifici dei monasteri soppressi, una volta sgombrati, sarebbero stati assegnati ai comuni e alle provincie per

---

<sup>17</sup> LARACCA, *Il patrimonio degli ordini religiosi*, p. 134.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 132-135.

<sup>19</sup> Cfr. P. SCACCIA SCARAFONI, *La soppressione italiana nel circondario di Frosinone. Fonti e notizie*, in *Personaggi e vicende storiche dell'Ottocento in Ciociaria*, Atti del convegno di Ferentino (25-26 novembre 1989), Veroli (FR), Abbazia di Casamari, 1990, p. 63-110.

<sup>20</sup> Cfr. L. COLAFRANCESCO, *La liquidazione dell'Asse ecclesiastico nel circondario di Frosinone*, in *Lo stato in periferia. Élite, istituzioni e poteri locali nel Lazio meridionale tra Ottocento e Novecento*, a cura di S. Casmirri, Cassino (FR), 2003, p. 63-109.

<sup>21</sup> SCACCIA SCARAFONI, *La soppressione italiana*, p. 77-78.

la creazione di scuole, asili, ospedali e opere di beneficenza<sup>22</sup>; ma l'articolo 6 prevedeva che potessero rimanervi ad abitare le suore che avessero pronunciato i voti prima dell'emanazione della legge, qualora ne avessero fatta debita richiesta e a meno che non vi fosse urgente bisogno del fabbricato per ragioni di pubblica utilità<sup>23</sup>.

In virtù di questa clausola, espressione delle correnti più moderate al governo, alle benedettine di Arpino e Pontecorvo e alle cisterciensi di Sora fu concesso di continuare a dimorare nei loro conventi. Tuttavia, le religiose avrebbero dovuto lasciare lo stabile allorché si fossero ridotte al numero di sei, permettendo però che le superstite venissero concentrate in altre case religiose<sup>24</sup>.

Si sperava, con questo sistema, di arrivare a una graduale ma definitiva estinzione delle comunità cenobitiche<sup>25</sup>. In seguito, però, per accelerare i tempi e favorire la cessazione della vita religiosa, una circolare del 22 agosto 1876 proibì ai conventi rimasti di accettare nuove postulanti<sup>26</sup>.

Già nel 1869, il sindaco di Sora avrebbe voluto appropriarsi dei locali del monastero di S. Chiara, ma il sottoprefetto lo prevenne, ricordandogli che l'edificio non poteva essere ceduto al comune fino a quando non si fosse estinta la famiglia religiosa che lo abitava. Nel caso, però, che vi fosse effettivamente bisogno del locale «per designati usi pubblici», la giunta comunale avrebbe dovuto eventualmente decidere del trasferimento delle suore in un altro monastero del luogo, ma appartenente al medesimo ordine<sup>27</sup>.

Solo nell'ottobre 1899, però, si pervenne alla risoluzione di cedere l'edificio claustrale alle Suore della Carità, per adibirlo a edificio scolastico:

Questa Giunta Municipale, nella premura di entrare sollecitamente nel pieno e regolare possesso del Monastero di S. Chiara e dell'annesso Orto; e nel desiderio di non turbare fino a che ciò sia possibile, l'attuale dimora di quelle poche Suore sopravvivenenti deliberava nella tornata di jeri di riceversi la consegna di quello stabile pure essendovi

---

<sup>22</sup> LARACCA, *Il patrimonio degli ordini religiosi*, p. 133.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> MARTINA, *Italia. Gli istituti religiosi*, col 224.

<sup>26</sup> IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea*, p. 85.

<sup>27</sup> ASCS, *Fondo postunitario*, Serie XIV, *Culto*, B. 249, Lettera del sottoprefetto al sindaco di Sora, 7 ottobre 1869.

dentro le suore, alle quali assegnerà una parte del monastero, in modo, che avendo esse quanto loro possa occorrere, l'amministrazione sia in grado di destinare il rimanente ai bisogni pubblici<sup>28</sup>.

Non era affatto infrequente che la “pubblica utilità”, addotta per entrare in possesso di un monastero, fosse solo un pretesto per conservare in vita un istituto; ma, anche nel caso che la motivazione fosse stata vera, ciò non escludeva il tentativo di mettere in salvo le monache superstiti, attraverso una feconda composizione di interessi<sup>29</sup>. Il ritardo stesso, con cui il comune di Sora domandò la cessione dell'edificio, era probabilmente dovuto alla volontà di preservare, quanto più a lungo possibile, la comunità cisterciense.

Nel 1899, però, a S. Chiara erano rimaste solamente 4 monache, cui era stato intimato dall'intendente provinciale di lasciare il monastero entro il 15 settembre di quello stesso anno, dal momento che non raggiungevano il numero legale per continuare a dimorarvi; esse avrebbero dovuto essere trasferite nel convento delle clarisse di Aversa o in quello di Sessa Aurunca, senza reclamare. Ma le cisterciensi superstiti espressero il «vivo desiderio di rimanere in questo luogo claustrale sino all'ultimo istante della vita pur soffrendo qualsivoglia privazione», dichiarandosi di età troppo avanzata e, per di più, indigenti e inferme, per essere in grado di spostarsi in un altro monastero<sup>30</sup>.

Il sindaco di Sora assicurò allora le religiose che l'ordine di Caserta non sarebbe stato eseguito. Pochi mesi dopo, infatti, deliberò con la sua giunta la cessione del fabbricato alle Suore della Carità, concedendo però alle cisterciensi di rimanere a vivere in un'ala dell'ex convento: in tal modo, potevano essere soddisfatte le aspettative sia delle monache (che altrimenti sarebbero state sfrattate) sia delle loro consorelle di vita attiva (che trovarono così una sistemazione più adeguata) e sia della municipalità (che ambiva alla realizzazione di un grande complesso scolastico)<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> ASCS, *Fondo Postunitario*, Serie II: *Beni comunali, catasto, mutui*, B. 13, fasc. 4, Delibera comunale, 14 Ottobre 1899.

<sup>29</sup> SCACCIA SCARAFONI, *La soppressione italica*, p. 89.

<sup>30</sup> ASMC, *Licenze*, B. 7, Supplica della badessa Maria Placida Tronconi e delle suore Vincenza Acciaccarelli, Minima Mancinelli e Maria Teresa La Posta al vescovo Raffaele Sirolli, 21 agosto 1899.

<sup>31</sup> Cfr. *Suore di S. Giovanna Antida. 150 anni di presenza a Sora (1844-1994)*, a cura dell'Istituto di Carità S. Giovanna Antida, Teramo, Edigrafital, 1994, p. 57. Nel volume, il trasferimento delle suore e

Il progetto di adattamento dell'edificio monastico, affidato all'ingegnere Aurelio De Amicis, prevedeva la realizzazione di una scuola maschile e di una femminile, entrambe della capacità massima di 400 allievi, e di un asilo infantile destinato ad accogliere fino a 500 bambini; inoltre, era prevista la realizzazione di un alloggio per le Suore della Carità, che fino a quel momento avevano occupato un altro stabile nella città, insufficiente però allo scopo. Fatti i necessari rilievi, il fabbricato di S. Chiara risultò invece di dimensioni sufficienti ad accogliere la popolazione scolastica prevista, pur necessitando di «radicali modificazioni», al fine di rendere gli ambienti più adatti all'uso che se ne voleva fare<sup>32</sup>.

Medesima sorte sarebbe dovuta toccare al monastero di Pontecorvo, dove, nelle intenzioni delle stesse autorità ecclesiastiche, avrebbero dovuto traslocare le Figlie del Sacro Cuore, a causa dell'ormai imminente estinzione della comunità benedettina: nel 1882, infatti, il canonico Bergamaschi aveva suggerito al vescovo Ignazio Persico di far visitare il monastero di S. Maria della Ripa alla superiora generale, per verificarne l'idoneità e ottenere il *nulla osta* al trasferimento, nella speranza, forse, che in tal modo l'edificio sacro non sarebbe divenuto di proprietà del comune<sup>33</sup>.

Tuttavia, risultata eccessiva la spesa necessaria a ristrutturare lo stabile, malgrado l'ampiezza e la posizione centrale più che adattate allo scopo, la superiora si risolse a lasciare l'Istituto delle Figlie del Sacro Cuore dove si trovava. Per far sì che l'edificio monastico non fosse ceduto alle autorità civili, il canonico Bergamaschi propose allora di elevare la chiesa conventuale a chiesa parrocchiale e di trasferirvi la vicina parrocchia di S. Paolo, il cui fabbricato necessitava invece di ingenti restauri<sup>34</sup>.

Data la generale tendenza a conservare le chiese al culto, con particolari riguardi per le parrocchie, al fine di evitare il risentimento popolare<sup>35</sup>, il mantenimento dell'edificio sacro di S. Maria della Ripa sembrava poter essere garantito mediante lo

---

della scuola nell'ex convento di S. Chiara è riferito come avvenuto nel 1879. In realtà, le fonti attestano che il trasferimento avvenne a seguito della delibera comunale del 1899.

<sup>32</sup> ASCS, *Fondo Postunitario*, Serie IV: *Lavori pubblici*, B. 154, *Progetto di Adattamento ad uso di edificio scolastico dell'ex monastero di Santa Chiara. Relazione, Disegni, Computo metrico e stima dei lavori, Capitolato d'appalto*. Le dimensioni del fabbricato, secondo i rilevamenti effettuati, erano di circa 3.400 mq, distribuiti su tre livelli. L'annesso giardino, invece, aveva un'estensione di 7.700 mq.

<sup>33</sup> Cfr. ASDS, *Vescovi*, B. 11, fasc. 1, Lettera del canonico Bergamaschi al vescovo Ignazio Persico, 27 marzo 1882.

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, Lettera del canonico Bergamaschi al vescovo Ignazio Persico, 16 maggio 1882.

<sup>35</sup> SCACCIA SCARAFONI, *La soppressione italiana*, p. 81 e ss.



stratagemma proposto dal canonico pontecorvese, che trovò però attuazione solo nel 1893, quando la chiesa delle benedettine fu infine ceduta al parroco di S. Paolo<sup>36</sup>. Anche in questo caso, dunque, le monache superstiti ebbero la possibilità di rimanere nel loro convento, ma in una situazione comunque estremamente precaria e difficile.

Altrettanto ardua era la vita della comunità benedettina di Arpino, cui pure, tuttavia, l'elevazione della propria chiesa a parrocchia – avvenuta tra il XV e il XVI secolo<sup>37</sup> – poteva forse aver dato qualche garanzia in più di conservazione. Eppure, era probabilmente l'aspetto economico a presentarsi tra i più preoccupanti dell'intera faccenda: incamerati i loro beni, privati delle loro rendite, i gruppi di religiose ancora esistenti dovevano trovare altre risorse, se volevano sopravvivere.

Certo, il decreto del 1861 assegnava alle monache una pensione, che variava in base all'età e ai voti emessi, ma in ogni caso risultava essere piuttosto misera per le coriste e addirittura «irrisoria» per le converse, come già notato dallo storico locale Luigi Ippoliti<sup>38</sup>. La legge del 1866, all'articolo 3, non fece altro che ribadire la concessione di un «annuo assegnamento», secondo i medesimi criteri dell'età posseduta, dei voti professati e dell'ordine di appartenenza, lasciando sostanzialmente immutata la situazione<sup>39</sup>.

Già nel 1862, le condizioni del convento arpinato erano veramente critiche e la neo eletta badessa, Nazarena Annessi, si lamentava che il vitalizio concesso alle religiose fosse insufficiente ai loro bisogni e si esaurisse troppo presto. Si trovava così costretta a chiedere aiuto alle autorità ecclesiastiche, poiché alle consorelle mancava ogni mezzo di sussistenza e si erano persino ridotte a contrarre «debiti in piazza con bottegai e venditori di generi commestibili»<sup>40</sup>. E, ancora nel 1865, la badessa Annessi (nel frattempo riconfermata nella sua carica) chiedeva il permesso direttamente al papa di

---

<sup>36</sup> SDOJA, *Pons-Curvus*, p. 253.

<sup>37</sup> Cfr. *infra*, p. 38n.

<sup>38</sup> IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea*, p. 82.

<sup>39</sup> LARACCA, *Il patrimonio degli ordini religiosi*, p. 129. Si disponeva, per le coriste di ordini possidenti (come benedettine e cisterciensi), una pensione di: 600 lire, se avevano compiuto i 60 anni; 480 lire, se avevano un'età compresa tra i 40 e i 60 anni; e 360 lire, se avevano meno di 40 anni. Alle converse di ordini possidenti, si davano: 300 lire, se avevano dai 60 anni in su; 240 lire, se avevano dai 40 ai 60 anni; e 200 lire, se avevano meno di 40 anni. Alle coriste di ordini mendicanti (come le clarisse), era concessa una pensione di 250 lire, a prescindere dall'età. Alle converse di ordini mendicanti, invece, si davano: 144 lire, se avevano dai 60 anni in su; e 96 lire, se avevano meno di 60 anni.

<sup>40</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 61, fasc. 2, Lettera della badessa Nazarena Annessi al direttore della cassa ecclesiastica, 20 giugno 1862.

prelevare dalla cosiddetta cassa sacra la somma di cento ducati, onde poter sopperire ai bisogni del monastero<sup>41</sup>.

Le cisterciensi di S. Chiara non se la passavano certo meglio: come riferiva la badessa Maria Francesca Tronconi al direttore della Cassa ecclesiastica per le provincie napoletane, «la prolungata privazione di ogni mezzo di sussistenza le ha ridotte nello stato il più deplorabile»; inoltre, gli aumenti dei prezzi e le numerose spese che dovevano sostenersi per il mantenimento del monastero e delle sue inquiline costringevano spesso a contrarre debiti, che concorrevano ad aggravare lo stato delle cose; senza contare che numerose consorelle erano affette da «infermità croniche», il che comportava, di conseguenza, «uno spesato niente lieve per i Medici, Medicine, biancherie, e varietà di cibi convenienti alle Inferme rispettive»; a ciò si aggiungevano poi le frequenti esondazioni del vicino fiume Liri, con i danni che ne derivavano per il fabbricato, che già esigeva «continue e dispendiose riparazioni», essendo di antica costruzione<sup>42</sup>.

Per quanto enfatizzata dalle parole della badessa, al fine di muovere a pietà il direttore e ottenere una sovvenzione, la situazione era comunque critica. Non stupisce quindi, viste le enormi difficoltà economiche e le vessazioni, che molte preferissero rinunciare a una simile vita di stenti, per far ritorno nelle proprie famiglie.

Basta anche solo scorrere gli indici della serie *Positiones Monialium* del fondo *Congregazione dei Vescovi e Regolari*, conservato presso l'Archivio Segreto Vaticano, per rendersi conto che le richieste di egressi dai monasteri della diocesi si fecero molto più frequenti a partire dal 1861. Così, ad esempio, le «lese forze fisiologiche», addotte dalla conversa Anna Maria Coccoli per lasciare il monastero di S. Andrea Apostolo, nel 1867<sup>43</sup>, raccontano verosimilmente tutta la fatica di vivere in una comunità duramente provata e che sembrava incamminarsi inesorabilmente verso la propria fine.

Nel 1866, il governo decise di togliere la pensione precedentemente accordata a tre converse di S. Andrea Apostolo, poiché le si riconobbe come «semplici inservienti»: le tre, infatti, erano fuoriuscite dalla clausura prima di effettuare la professione e

---

<sup>41</sup> *Ivi*, B. 62, Supplica della badessa Nazarena Annessi al papa, 8 aprile 1865.

<sup>42</sup> ASMC, *Monache*, B. 5, fasc. 5, *Pensioni delle monache*, Minuta di supplica della badessa Maria Francesca Tronconi al Direttore della Cassa Ecclesiastica per le Provincie Napolitane, 11 luglio 1864.

<sup>43</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari*, *Positiones Monialium*, Marzo 1867, Sora, Anna Maria Coccoli.

avevano fatto ritorno presso le proprie famiglie, visti i tempi difficili; ma avevano percepito ugualmente, nel frattempo, un vitalizio. Perduta ora tale sovvenzione, le tre reclamarono la restituzione delle proprie doti al monastero<sup>44</sup>.

All'articolo 5 della legge del 1866, si stabiliva in effetti che le monache potessero scegliere se riavere indietro la propria dote, versata all'epoca dell'ingresso in clausura, o usufruire della pensione; coloro che invece avessero preso i voti dopo il 1864, avrebbero comunque ottenuto la restituzione della propria dote<sup>45</sup>. Si mirava così a impoverire ulteriormente i conventi, per i quali l'assegno dotale portato dalle professe costituiva un'importante fonte di reddito.

I parenti di una delle tre converse in questione, tale Maddalena Altan (in religione, suor Maria Giovanna), pretesero invece che il monastero corrispondesse alla donna una provvigione. La badessa Nazzarena Annessi, naturalmente, rifiutò loro il pagamento richiesto, dichiarando di essersi già interessata affinché, tanto a Maddalena, quanto alle altre due consorelle, fossero restituite le doti. La famiglia Altan, però, aveva declinato l'offerta, asserendo di non voler perdere «diritti» sul monastero, ed era tornata a domandare sussidi alla comunità, fatto di cui la badessa – a suo dire – si era molto meravigliata: Maddalena, infatti, non molto tempo dopo la sua vestizione, era stata «colpita da pazzia» e quindi costretta a uscire dalla clausura; allora il monastero, nonostante le difficoltà in cui si trovava, non aveva negato il suo aiuto alla «infelice demente», ma al momento, viste le angustie in cui versava, non c'era più alcuna disponibilità a venire incontro a simili richieste<sup>46</sup>.

Non conosciamo l'esito della vicenda; in ogni caso, è indicativa dei diversi ostacoli che le comunità religiose si trovarono a dover aggirare durante questo difficile frangente. A S. Andrea Apostolo, come riferiva il vicario capitolare Francesco Maria Renzi al cardinale Angelo Quaglia, le monache si erano perfino ridotte alla vita in comune, per riuscire a sopravvivere: fino a quel momento, infatti, «ogni Religiosa rimediava alla meglio con quello che poteva avere dalla propria famiglia, e poteva

---

<sup>44</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 63, Lettera del vicario foraneo Annibale Tomaselli al monsignor segretario, 28 febbraio 1872. Cfr. inoltre *ivi*, B. 62, fasc. 1, Richiesta di restituzione della dote di Maddalena Altan, 22 giugno 1880.

<sup>45</sup> LARACCA, *Il patrimonio degli ordini religiosi*, p. 130.

<sup>46</sup> ASMC, *Licenze*, B. 7, Lettera della badessa Nazarena Annessi al vescovo, s. d. La lettera deve essere erroneamente finita tra le carte del monastero di S. Chiara, anziché tra quelle del monastero di S. Andrea Apostolo, durante la fase di riordino del patrimonio documentario conservato presso l'Archivio storico diocesano.

procacciarsi con l'industria. Ora che la pensione mensile di ognuna è stata elevata a ducati sette e grana cinquanta, la mensa è comune, e la Badessa in ogni Mese consegna a ciascuna Religiosa un ducato e grana trenta pel vestiario, medicine e caffè»<sup>47</sup>.

La decisione di abbandonare la vita particolare a favore di quella comunitaria era stata dettata dalla necessità, trovando più conveniente unire le proprie forze per continuare a vivere; ciò sembra contraddire la tesi secondo cui il sistema comunitario fosse impraticabile, in condizioni di povertà, e dimostra invece come fosse solo una questione di scelte: per le benedettine di Arpino risultò semplicemente l'opzione più conveniente; di diverso avviso furono invece le cisterciensi di Sora, secondo cui la capacità di ciascuna di provvedere a sé stessa soltanto avrebbe dato maggiori garanzie di sopravvivenza.

Anche all'interno delle singole famiglie religiose, però, si potevano levare sovente delle voci dissonanti, che ingeneravano contrasti tanto più deleteri in simili frangenti, che avrebbero invece richiesto un'intesa maggiore tra le monache: nel 1867, ad esempio, una suora di S. Andrea Apostolo, Maria Angelica Addrizza, lamentando l'età avanzata e la pensione insufficiente, supplicava il papa affinché le fosse concesso di poter tornare a condurre vita particolare, seppure «soltanto in ciò, che riguarda cibo, e vestire»; ma le sue consorelle per prime espressero parere contrario nei confronti della sua richiesta<sup>48</sup>.

Non avendo ottenuto la dispensa dalla vita comune, suor Maria Angelica aveva comunque preso a disporre a proprio piacimento del vitalizio assegnatole e, presa da una vera e propria smania di accumulare denaro, iniziò a menare vita particolare, arrecando non poco disturbo alle sue consorelle; per giunta, sembra si fosse resa colpevole del compimento di azioni indegne dell'abito religioso e di violazioni delle regole e dei voti da lei solennemente professati<sup>49</sup>. Un giorno, addirittura, mentre tutte le altre dormivano, la monaca rubò la chiave del portone d'ingresso del monastero, l'aprì e fuggì via. A quanto pare, andò poi vagando di casa in casa chiedendo

---

<sup>47</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Luglio 1867, Sora, Maria Angelica Addrizza.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 62, fasc. 1, Escalustrazione di suor Angelica Addrizza, 1865-1870.

l'elemosina e arrivò così fino a Sora, per reclamare che le venisse concesso un aumento della pensione<sup>50</sup>.

Mentre le benedettine attraversavano uno stato di pesante miseria e cercavano di tirare avanti insieme con quel poco di cui disponevano, non stupisce che questa suora urtasse la loro sensibilità con il suo atteggiamento: quel che non era riuscito alle autorità episcopali, ossia instillare nelle religiose il senso della vita comunitaria, aveva potuto quella condizione di povertà collettiva, che le aveva spinte a unirsi più strettamente tra loro e a collaborare per la sopravvivenza; unica nota stonata in questa ritrovata compattezza di gruppo era suor Maria Angelica e il suo marcato individualismo. A questo punto la badessa, d'accordo con il capitolo delle religiose, chiese che la suora fosse piuttosto trasferita altrove, suggerendo il convento della Carità di Anagni<sup>51</sup>: tra i tanti problemi che le benedettine dovevano affrontare in quegli anni non ci poteva essere la disponibilità a occuparsi anche di lei.

Eppure, nel 1880, la donna si trovava ancora nel convento di Arpino<sup>52</sup>. La sua presenza è attestata qui fino al 1888<sup>53</sup>, segno che il trasferimento ad Anagni non era

---

<sup>50</sup> *Ivi*, Lettera del vicario foraneo Annibale Tomaselli al vicario capitolare Francesco Maria Renzi, 6 settembre 1870.

<sup>51</sup> La comunità di Anagni fu istituita alla fine del XVII secolo da Claudia De Angelis e, nelle intenzioni della stessa fondatrice, doveva accogliere le ragazze più povere, per fornire loro un'istruzione. Esiste tuttora e ha sede nel noto Palazzo dei Papi, che venne ceduto nel 1690 dalla nobile famiglia Astalli proprio a suor Claudia De Angelis, per permetterle di dar vita all'opera pia. Cfr. <http://www.suorecistercensi.org/italiano/default.aspx>.

Sulla vita della fondatrice, si vedano: T. PICCARI, *Un fiore all'ombra della Croce: Suor Claudia De Angelis della Croce, del terzo ordine di S. Domenico, fondatrice del Monastero della Carità in Anagni, ora eretto in Congregazione delle Oblate cistercensi*, Veroli (FR), Abbazia di Casamari, 1983; e *Vita della serva di Dio suor Claudia de Angelis detta della Croce Vergine del Terz'Ordine di San Domenico, e fondatrice del monastero della Carità di Anagni, scritta dall'ultimo suo direttore il P. Giovanni Marangoni Vicentino Prete dell'Oratorio in San Girolamo della Carità di Roma. Opera postuma compendiata, e pubblicata dal sacerdote Don Giuseppe Fiaschetti Chierico Cerozerario della Cappella Pontificia, ed estensore nella Segreteria di Brevi Apostolici*, Roma, Giunchi, 1805, ristampato in G. MARANGONI, *Vita della serva di Dio suor Claudia de Angelis*, a cura di G. Raspa, Anagni (FR), Istituto di storia e di arte del Lazio meridionale, 1995 (Documenti e studi storici anagnini, 11).

<sup>52</sup> *Ivi*, *Visite pastorali*, Reg. 66, Atti della visita del vescovo Ignazio Persico, 1880-1881. Una nota delle religiose stilata nel 1880, durante la visita di monsignor Persico, ci informa che la comunità era allora composta da ventitre unità: dieci coriste (la badessa Nazarena Annessi, la priora Costanza de Laris, suor Luigia e suor Benedetta Spaccamela, suor Gertrude Ruggieri, suor Celestina Alfonsi, suor Clementina Courier, suor Teresa e suor Letizia Cossa e suor Angelica Addrizza) e tredici convivtrici (Maria Mammone, Angelica Polsinelli, Maddalena Santoro, Teresa Morrone, Maria Ciccodicola, Cristina Manente, Loreta Rea, Margherita Manna, Lucia Fabriani, Fortunata Calandrelli, Maddalena e Giuseppa Gabriele e Teresa Iafrate). L'elenco riporta a fianco del nome di ciascuna il comune di provenienza, l'età e gli anni di professione. Vicino al nome di suor Angelica Addrizza, però, compare solo una parola: «strana».

stato più possibile: nel frattempo, infatti, il monastero della Carità era stato espropriato e rivenduto all'asta; sicché la comunità arpinate si era infine rassegnata e in qualche misura abituata a tenere con sé questa – seppur problematica – coinquilina.

Al contrario dei monasteri, le comunità di vita attiva riuscirono più facilmente a sopravvivere: i conservatori e i ritiri erano presentati come opere a carattere laicale e, come tali, tollerati dallo Stato; mentre le congregazioni non costituivano di solito, da un punto di vista giuridico, degli istituti religiosi, e pertanto riuscivano a sfuggire alla normativa. La situazione era comunque difficile anche per loro, dal momento che si tendeva a sostituire le loro scuole con scuole statali e le suore, per poter continuare a insegnare, erano costrette a sostenere un esame di abilitazione (che, in ogni caso, ebbe il vantaggio di migliorarne la preparazione)<sup>54</sup>.

Le più colpite dalla nuova normativa furono le Adoratrici del Preziosissimo Sangue che, all'epoca delle leggi eversive, nella diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo contavano otto case, di cui la metà dovette chiudere proprio in quegli anni. Dal momento che i comuni cominciarono a esigere che le maestre fossero munite della necessaria patente, le suore fecero un grande sforzo per mettersi al passo con i tempi, ma talvolta senza riuscire a raggiungere l'obiettivo: suor Veronica Picchiarelli, ad esempio, non riuscì a ottenere l'agognata patente e dovette lasciare l'istituto di Alvito, dove fu comunque rimpiazzata da una consorella che invece era riuscita a conseguire la qualifica<sup>55</sup>; la scuola di Casalvieri fu invece chiusa, non trovandosi una sostituta "patentata"<sup>56</sup>.

La casa di Morino dovette fare i conti non solo con l'ormai indispensabile abilitazione delle suore all'insegnamento, ma anche con una condizione di grande povertà – che comunque si trascinava dietro da diverso tempo – e per giunta con la

---

<sup>53</sup> *Ivi*, *Visite pastorali*, Reg. 68, Atti della visita del vescovo Raffaele Sirolli, 1888-1889. Monsignor Sirolli, in occasione della sua visita, riportava che le coriste, all'epoca, erano ancora dieci: la badessa Letizia Cossa, la priora Celestina Alfonsi, suor Gertrude Ruggieri, suor Clementina Courier, suor Teresa Cossa e suor Angelica Addrizza; più le quattro ex convittrici, che avevano nel frattempo pronunciato i voti solenni di nascosto: suor Maria Mammone, suor Angelica Polsinelli, suor Teresa Morrone e suor Teresa Magliari. C'erano poi cinque converse: Loreta Rea, Margherita Manna, Fortunata Calandrelli, Maddalena Gabriele e Teresa Iafrate; e quattro educande: Rosanna Cossa, Letizia e Tullia Quadrini e Filomena Addrizza.

<sup>54</sup> MARTINA, *Italia. Gli istituti religiosi*, col. 225-227.

<sup>55</sup> PANICCIA, *La spiritualità e l'opera*, p. 406n.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 367.

requisizione dell'edificio, impiegato per ospitare le truppe. Solo le accorate proteste della popolazione permisero all'istituto di continuare a rimanere aperto<sup>57</sup>.

Raccontava poi il canonico Bergamaschi al vescovo Persico, in una lettera del settembre 1885, che anche le Figlie del Sacro Cuore di Pontecorvo, dove dirigevano una scuola, erano state fatte oggetto di una vera e propria «persecuzione», da parte del provveditore degli studi della provincia di Terra di Lavoro (l'attuale Caserta): sembra che lo stesso provveditore avesse sollecitato il consiglio scolastico provinciale a comminare «l'interdizione perpetua della Maestra G. M. elementare», poiché questa suora aveva insegnato alle proprie alunne che Silvio Pellico era stato «pervertito da perfidi amici» e convinto da questi a entrare nella setta carbonara; inoltre, perché non le aveva istruite sulle vite di Vittorio Emanuele, del conte di Cavour o di Garibaldi<sup>58</sup>.

L'esigenza di insegnanti qualificati si saldava dunque alla volontà di trasmettere alle future generazioni i valori nazionali e la storia patria, entrambi elementi fondamentali per ottenere un'unificazione anche culturale, oltre che linguistica, della popolazione italiana. Era quindi indispensabile che il personale educativo non veicolasse ideologie contrarie, come invece evidentemente accadeva con maestre provenienti dagli ambienti ecclesiastici.

Particolarmente vessate furono parimenti le Figlie di Nostra Signora del Monte Calvario: nei territori dell'ex Stato pontificio quasi tutte le case finirono per essere chiuse «per incompatibilità di vedute con le amministrazioni di indirizzo liberale o massonico»<sup>59</sup>. L'istituto di Pontecorvo costituì un'eccezione, ma non ebbe comunque vita facile. Nel 1863, il pro-delegato apostolico Michele Vecchiotti, ne descriveva infatti la situazione in questi termini:

Le Suore del Calvario che hanno residenza fuori della città nel Borgo della SS.ma Annunziata cui è affidata la cura dell'Ospedale e l'Istruzione Pubblica per le fanciulle, hanno ricevuto perquisizioni, ingiurie e vessazioni massime per essersi costantemente com'erano in dovere, ruscate di aderire all'attuale governo e prestargli il giuramento di fedeltà. Fortunatamente sono tollerate ancora e seguitano nelle loro incombenze con lodevole impegno: quantunque il Comune obbligato pagare alle medesime annui scudi

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 397-399n.

<sup>58</sup> ASDS, *Vescovi*, B. 11, fasc. 1, Lettera del canonico Bergamaschi al vescovo Ignazio Persico, 14 settembre 1885.

<sup>59</sup> ROCCA, *Figlie di Nostra Signora*, col. 1655.

160 pel giornaliero sostentamento e per le spese indispensabili alla manutenzione delle scuole, non li sborsi se non a piccole somme e sia molto arretrato nel rilascio di relativi mandati: E perciò che vivono meschinamente e mancano molte volte del necessario. Con tutto questo non è cessato il pericolo che venghino espulse giacché alcuni perversi cittadini si adoperano a tutto potere presso il governo per vederle allontanate ne le risparmiano a bugiarde calunnie e puerili pretesti<sup>60</sup>.

Risulterebbe evidente, dunque, come vi fossero anche qui alcune frange, che premevano in direzione di una laicizzazione della società. Nonostante le difficoltà, comunque, la maggior parte delle congregazioni ottocentesche riuscì ad attraversare pressoché indenne l'epoca delle grandi soppressioni postunitarie. Gli antichi monasteri, invece, furono decimati, ma in molti ricorsero a diverse tattiche, pur di non soccombere.

## V.2. Strategie di sopravvivenza

Fin dall'emanazione delle prime leggi di soppressione, Pio IX aveva espresso la sua condanna per un atto ritenuto sacrilego, oltre che illegittimo. Ma i moniti giunti dal Vaticano andavano più che altro in direzione di una «ferma opposizione ideale» al governo, rifiutando qualunque ricorso alla violenza o alla difesa a oltranza degli istituti religiosi<sup>61</sup>.

La Santa Sede aveva formulato una sorta di “statuto di difesa e di protezione”, in base al quale, però, ci si limitava a prescrivere ai religiosi e alle religiose di raggrupparsi tra loro o di installarsi in altre comunità e continuare a condurre, quanto più potessero, vita regolare; solo se impossibilitati, potevano domandare al papa o a un suo delegato l'indulto per spogliarsi dell'abito sacro; una volta superato il periodo di soppressione, avevano poi il diritto di ricostituire le proprie case<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> ASV, *Congregazione del Concilio, Relationes Dioecesium*, B. 67b, Aquino-Sora-Pontecorvo, Relazione del pro-delegato apostolico a Pontecorvo Michele Vecchiotti, 15 agosto 1863.

<sup>61</sup> SCACCIA SCARAFONI, *La soppressione italiana*, p. 76.

<sup>62</sup> ANDRÉS, *Soppressioni*, col. 1801-1807.



Si trattava chiaramente di un programma di sopravvivenza piuttosto debole, che tendeva più alla rassegnazione nei confronti di quanto stava accadendo, piuttosto che alla resistenza organizzata: uomini e donne di Chiesa si sentivano principalmente vittime di una situazione, che spesso subivano passivamente. Eppure, come già durante l'età napoleonica, così di nuovo in questo frangente, furono le famiglie religiose femminili a mostrare migliori capacità di reazione: la "resistenza morale" che molte riuscirono a opporre, gli espedienti cui seppero ricorrere, ma anche – soprattutto – il supporto delle *élites* locali, su cui poterono contare, permisero ad alcune comunità di salvarsi.

Ciò fu dovuto anche a circostanze più favorevoli: come ha infatti notato Paolo Scaccia Scarafoni, il fatto che solamente alle monache (e non ai monaci) venisse concesso di continuare a dimorare nei propri monasteri diede loro maggiori *chance* di sopravvivere, perché in tal modo esse poterono avere tutto il tempo di elaborare una propria strategia difensiva<sup>63</sup>.

Presumibilmente per proteggerne l'onore ed evitare il pericolo sociale, rappresentato dalla fuoriuscita dai chiostri di tante donne sole, le comunità femminili furono trattate con maggiori riguardi rispetto a quelle maschili, per quanto l'applicazione delle leggi eversive fosse stata in ogni caso inflessibile. Profittando di questa opportunità, le suore poterono dunque organizzarsi meglio per continuare a menare la consueta vita monastica e, pur non arrivando mai a forme di resistenza eclatanti, trovarono almeno la maniera di aggirare le norme più insidiose. La propria strategia difensiva, tra l'altro, non doveva neppure essere elaborata *ex novo*, essendo già stata in buona parte sviluppata all'inizio del secolo e avendo avuto come banco di prova le soppressioni napoleoniche, ma necessitava unicamente di essere ulteriormente raffinata e adattata alla presente situazione.

I problemi che gli istituti femminili si trovarono ad affrontare dopo l'Unità d'Italia furono sostanzialmente due: il reclutamento e il mantenimento<sup>64</sup>. Per quanto concerneva il reclutamento, per ovviare alla circolare del 1876, che non permetteva di effettuare nuove vestizioni, le suore rimaste – come già sperimentato durante il

---

<sup>63</sup> SCACCIA SCARAFONI, *La soppressione italiana*, p. 72. Per le comunità religiose maschili, invece, fu la conservazione delle chiese conventuali al culto a favorirne la sopravvivenza, poiché la loro ufficiatura veniva generalmente lasciata a qualche religioso dell'attiguo convento, permettendo così a una pur esigua parte della comunità di non lasciare la propria casa: cfr. *ivi*, p. 87.

<sup>64</sup> MARTINA, *Italia. Gli istituti religiosi*, col. 227.

decennio francese – continuarono ad accogliere novizie, spesso sotto le mentite spoglie di inservienti o di infermiere, per cercare di garantire una continuità alla comunità religiosa<sup>65</sup>.

Così, anche al monastero di S. Andrea Apostolo continuarono ad affluire giovani postulanti: le ragazze vestivano l'abito secolare e agli occhi della gente si limitavano ad assistere le anziane monache o ad apprendere da queste i cosiddetti "lavori donneschi"; in realtà, venivano educate alla regola benedettina e professavano poi di nascosto i voti solenni<sup>66</sup>. Teresa Magliari, ad esempio, era stata ammessa nel 1884 in qualità di convivtrice<sup>67</sup>, ma quattro anni dopo figurava tra le coriste<sup>68</sup>, eludendo la legge e riuscendo a consacrarsi ugualmente alla vita claustrale.

Nel 1874, anche Angelica Polsinelli entrò nel monastero arpinate in qualità di convivtrice, ma con la dispensa della Congregazione dei vescovi e regolari, poiché aveva oltrepassato i 25 anni<sup>69</sup>. La donna aveva sempre manifestato il desiderio di prendere il velo – come ci riferisce la stessa badessa Nazarena Annessi – ma non era riuscita nel suo intento, a causa dell'opposizione paterna<sup>70</sup>.

Forse per il desiderio di combinarle un matrimonio vantaggioso o semplicemente per timore delle future sorti della figlia, qualora fosse entrata a far parte di quella comunità, che risultava ufficialmente soppressa, Giuseppe Polsinelli tentò di dissuaderla in ogni modo. Inoltre, avendo perduto una figlia (Elena, di cui Angelica avrebbe voluto assumere il nome, dopo aver pronunciato i voti), si può facilmente supporre che il genitore non volesse doversi separare anche dall'altra figlia rimastagli.

Alla fine, fu però costretto a cedere dinanzi a «replicate istanze» e a patto che Angelica non prendesse i voti perpetui:

---

<sup>65</sup> Cfr. CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, p. 228.

<sup>66</sup> CAPERNA – VALERI, *Il monastero di S. Andrea*, p. 46-48.

<sup>67</sup> Cfr. ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 61, fasc. 1; e ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Novembre 1884, Sora, Teresa Magliari.

<sup>68</sup> ASDS, *Visite pastorali*, Reg. 68, Atti della visita del vescovo Raffaele Sirolli, 1888-1889.

<sup>69</sup> *Ivi*, *Atti per luogo, Arpino*, B. 61, fasc. 1, Accettazione di Angelica Polsinelli, 1874.

<sup>70</sup> *Ivi*, B. 60, fasc. 3, Lettera della badessa Nazarena Annessi al monsignor preposto, 12 giugno 1875.

di maniera che io intendo che la medesima possa ritornare alla casa paterna quando lo crede, senza esser tenuta a dimandar permesso a chichesia. Spero che non vorranno fargli alcuna violenza alla sua coscienza<sup>71</sup>.

Temeva forse, Giuseppe Polsinelli, che nel tentativo di reclutare nuovi membri alla comunità, le benedettine condizionassero la ragazza, persuadendola a restare nel monastero contro il suo volere. Perciò, malgrado bramasse realmente monacarsi, Angelica si risolse a entrare in convento nell'unico modo fattibile, cioè in qualità di convivtrice, sia per non dare un dispiacere al padre sia, di certo, per via delle leggi eversive. Un elenco delle religiose, stilato nel 1888, riporta però il suo nome tra quello delle coriste<sup>72</sup>, a dimostrazione che, anche questa volta, gli ostacoli erano stati infine aggirati e una nuova vestizione era stata effettuata clandestinamente.

Non del tutto chiaro è invece il caso di Teresa Morrone: entrata a S. Andrea Apostolo nel 1875, come probanda, nel 1879 rivelò di essere vittima di un «intrigo», ordito dai suoi genitori, per obbligarla a farsi monaca contro la sua volontà; la giovane, per di più, dichiarò di non avere alcuna vocazione ad abbracciare lo stato religioso e di volersi piuttosto sposare con un giovane che frequentava già da tempo<sup>73</sup>. Nell'elenco delle benedettine del 1888, però, ritroviamo il suo nome tra quello delle coriste<sup>74</sup>: è dunque possibile che Teresa abbia infine ceduto alle pressioni dei genitori o delle consorelle, forse anche a seguito di una delusione amorosa, andando – in gran segreto – a incrementare di una unità l'ormai ristretta famiglia monastica; ma, in assenza di fonti, non è facile fare anche solamente delle ipotesi sul suo repentino mutamento di intenti.

Ad eccezione di Arpino, tuttavia, non si sono conservate testimonianze di consacrazioni segrete né a Pontecorvo né a Sora. L'unico cenno proviene da una lettera del 1874, indirizzata da suor Maria Vittoria Pompei (delle Adoratrici del Preziosissimo Sangue di Pescina) all'amica e badessa di S. Chiara a Sora, Maria Cristina Ferrante, in cui si fa uno scarno riferimento alla consacrazione di otto monache, della quale la

---

<sup>71</sup> *Ivi*, Lettera di Giuseppe Polsinelli alla badessa Nazarena Annessi, 22 febbraio 1874.

<sup>72</sup> *Ivi*, *Visite pastorali*, Reg. 68, Atti della visita del vescovo Raffaele Siroli, 1888-1889.

<sup>73</sup> *Ivi*, *Atti per luogo, Arpino*, B. 62, fasc. 1, Lettera del canonico Giuseppe Ciccodicola alla badessa Maria Costanza De Laris, 22 febbraio 1879.

<sup>74</sup> *Ivi*, *Visite pastorali*, Reg. 68, Atti della visita del vescovo Raffaele Siroli, 1888-1889.

suora vorrebbe ottenere maggiori informazioni da parte della badessa<sup>75</sup>. Non si può escludere, quindi, anche in mancanza di documenti, che gli altri due conventi della diocesi avessero adottato il medesimo espediente del convento arpinate.

È interessante notare, inoltre, come alcune suore, inizialmente fuoriuscite dal monastero, dopo l'esecuzione del decreto di soppressione, avessero poi fatto richiesta per essere riaccolte nella comunità: è il caso di Gabriella Cossa che, lasciato S. Andrea Apostolo nel 1863, ottenne poi di farvi ritorno nel 1887<sup>76</sup>; o di Anna Maria Crocca, che volle rientrare a S. Maria della Ripa nel 1882<sup>77</sup>, così come aveva fatto Maria Franchi nel 1877<sup>78</sup>.

Si trattava probabilmente di donne rimaste senza alternative, che non ebbero infine altra scelta che terminare i loro giorni in quella parvenza di sicurezza che il convento poteva ancora offrire loro; o forse si trattava di donne che, superati i loro timori, decisero poi di tornare a fianco delle consorelle rimaste, tentando di resistere idealmente alla scomparsa del loro mondo.

Le perplessità e le angosce del momento sono ravvisabili anche nell'andirivieni di alcune religiose, incerte tra il ritorno al secolo, presso le proprie famiglie d'origine, e l'abnegazione per la propria comunità d'appartenenza: come Maria Mammone, la quale, abbandonato il convento arpinate dopo la soppressione, si era risolta a farvi ritorno nel 1868 come convivtrice<sup>79</sup>; ma, viste le difficoltà, se ne era andata nuovamente nel 1876<sup>80</sup>, per poi ricomparire, però, tra le coriste, nel 1888 (un'altra consacrazione clandestina, dunque)<sup>81</sup>. Allo stesso modo, Anna Maria Sdoja era entrata nel monastero di Pontecorvo nel 1865, ma ne era poi fuoriuscita per ritornare dai parenti<sup>82</sup>, salvo riabbracciare la vita claustrale nel 1871<sup>83</sup>.

---

<sup>75</sup> *Ivi*, *Religiose, Istituto delle Adoratrici del Divin Sangue*, B. 1 (collocazione provvisoria), Lettera di suor Maria Vittoria Pompei alla badessa Maria Cristina Ferrante, 23 ottobre 1874.

<sup>76</sup> Cfr. ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Febbraio 1863, Sora, Gabriella Cossa; e *ivi*, Novembre 1887, Sora, Gabriella Cossa.

<sup>77</sup> *Ivi*, Settembre 1882, Pontecorvo, Anna Maria Crocca.

<sup>78</sup> *Ivi*, Dicembre 1877, Pontecorvo, Maria Franchi.

<sup>79</sup> *Ivi*, Marzo 1868, Sora, Maria Mammone.

<sup>80</sup> *Ivi*, Febbraio 1877, Sora, Maria Mammone.

<sup>81</sup> ASDS, *Visite pastorali*, Reg. 68, Atti della visita del vescovo Raffaele Sirolli, 13 agosto 1888.

<sup>82</sup> Cfr. ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Giugno 1865, Pontecorvo, Anna Maria Sdoja; e SDOJA, *Pons-Curvus*, p. 244.

<sup>83</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Agosto 1871, Anna Maria Sdoja.

Il generale calo delle vocazioni, tuttavia, che già da tempo interessava i monasteri, non poté che aggravarsi a seguito delle circostanze; per cui, nonostante alcune postulanti bussassero ancora alle porte dei conventi, sfidando le leggi, non erano di certo in quantità sufficiente a ripopolare le ormai “scarne” famiglie religiose.

Del resto, data la mancanza di mezzi di sussistenza e la miseria cui erano state ridotte, le comunità riuscivano a stento a mantenersi, ragion per cui molti membri preferivano ritirarsi presso i propri familiari o amici; molto frequenti, da parte di chi restava, le suppliche dirette alle autorità competenti che, attraverso l’elencazione delle ristrettezze e dei problemi – talvolta anche enfatizzati – da cui si era afflitti, cercavano di ottenere sussidi caritativi.

Nel tentativo di racimolare denaro, a S. Maria della Ripa, nel 1873, si pensò pure di aumentare la retta delle educande, dal momento che il «monastero non tiene più li mezzi, che aveva prima de’ presenti politici sconvolgimenti», mentre la «tenue pensione» che il governo corrispondeva alle religiose non era affatto sufficiente e doveva per giunta servire a mantenere anche le convittrici<sup>84</sup>. Per questo motivo la badessa Lucernari e la priora Bergamaschi, rimettendosi alle «savie riflessioni» del vescovo, chiesero che la pigione fosse elevata dai consueti 30 ducati annuali a 50 ducati, per le cittadine, e a 56 ducati, per le forestiere<sup>85</sup>.

Una scelta presumibilmente poco felice, poiché restrinse ancor più il campo alle famiglie altolocate, le uniche a potersi permettere di sborsare una quota più alta per tenere le proprie figlie in educazione presso le benedettine; e, d’altra parte, non è improbabile che gli aumenti fossero stati comunque accolti non di buon grado anche dalle casate più facoltose, provocando defezioni.

Altra via tentata dalle monache – poco ingegnosa ma sicuramente meno a rischio di danneggiare i rapporti con le *élites* locali – fu quella di ottenere dalle autorità governative degli aumenti delle pensioni, mediante istanze e suppliche.

A S. Chiara, si tentò di far corrispondere un vitalizio anche alle inservienti, poiché, in base alla legge del 1866, che liquidava le pensioni secondo il criterio dei voti professati, alle converse secolari non era stato assegnato nulla. Le coriste però,

---

<sup>84</sup> ASDS, *Atti per luogo, Pontecorvo*, B. 164, fasc. B, Lettera del vicario generale Meloccaro al vescovo Paolo De Niquesa, 7 gennaio 1873.

<sup>85</sup> ASDS, *Vescovi*, B. 10, fasc. 1, Supplica della badessa Benedetta Lucernari e della priora Maria Teresa Bergamaschi al vescovo Paolo De Niquesa, 6 gennaio 1873.

«spogliate delle vistose loro rendite», non riuscivano, con quel poco che gli somministrava il governo, a stipendiare le tre inservienti del monastero, né ci si dichiarava disposte a mandarle via, dal momento che le altre tre converse professe, da sole, sarebbero state «nell'assoluta impotenza di accorrere a tutti i servigi della Comunità»<sup>86</sup>.

L'istanza delle cisterciensi non fu probabilmente accolta, mentre a S. Andrea Apostolo, solo grazie all'intervento del senatore Giuseppe Polsinelli, «benemerito cittadino» di Arpino, le coriste riuscirono a ottenere un assegno mensile un poco più sostanzioso<sup>87</sup>. Il supporto delle autorità locali è dunque quasi sempre fondamentale ma, anche quando non ottiene i risultati sperati, resta comunque un punto fermo cui potersi aggrappare.

Il consigliere provinciale Angelo Incagnoli, ad esempio, in una lettera datata 11 marzo 1861, aveva sostenuto i meriti e la buona fama tanto delle benedettine di Arpino quanto delle cisterciensi di Sora, chiedendo che fossero risparmiate dalla soppressione; una richiesta destinata a rimanere inascoltata, prevalendo l'opinione che i cenobi del circondario di Sora non possedessero alcuna pubblica utilità<sup>88</sup>. L'eloquente difesa del consigliere però – così come l'intromissione del senatore Polsinelli – era indicativa di una presenza attiva a fianco delle monache, pronta ad aiutarle nel difficile momento che stavano attraversando.

Altro episodio, degno di nota, fu quello rilevato dal vicario capitolare Ignazio Carnevale nel 1863, di cui aveva informato il prefetto della Congregazione dei vescovi e regolari, Nicola Paracciani Clavelli: a quanto pare, molti familiari si recavano senza licenza a parlare con le suore di S. Andrea Apostolo, trattenendosi a lungo con loro e introducendo giornali nel convento<sup>89</sup>. Benché i superiori vi scorgessero semplicemente una violazione della clausura, cui rimediare al più presto, l'abitudine testimonia ancora una volta il supporto che veniva fornito alle monache, anche con il semplice tenerle informate dell'evolversi della situazione.

---

<sup>86</sup> ASMC, *Soppressione del monastero*, B. 21, Memoria, s. d.

<sup>87</sup> Grazie alla «valevole intromissione» del senatore Polsinelli, alle monache fu assegnata una pensione di 50 lire mensili. Cfr. IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea*, p. 82.

<sup>88</sup> COPPOLA, *Nota storica*, p. 24.

<sup>89</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Febbraio 1863, Sora, *Disposizioni per le monache benedettine di Arpino*.

Non solo congiunti e concittadini fornivano il loro aiuto alle religiose, ma anche il clero locale, spesso in una feconda collaborazione: nel 1879, ad esempio, lo stesso sindaco di Pontecorvo avvisò il canonico Bergamaschi dell'arrivo di un ispettore scolastico, intenzionato a visitare l'educandato gestito dalle benedettine. Il canonico allora – come raccontava in una lettera al vescovo Ignazio Persico – si portò al monastero per accogliere l'ispettore con il delegato della pubblica sicurezza. Dinanzi a loro, sostenne che le suore non avessero mai tenuto un educandato e che le quattro bambine che si trovavano in convento fossero parenti delle religiose, ospitate per pura carità. Poi, assieme al confessore ordinario delle benedettine, il canonico accompagnò l'ispettore nella clausura e questi, verificata la veridicità delle affermazioni del Bergamaschi, «un poco mortificato» lasciò Pontecorvo<sup>90</sup>.

Stando alle fonti, a S. Maria della Ripa si erano accolte fanciulle da porre “in serbanza” fin dal 1550, provenienti dalle più ragguardevoli famiglie pontecorvesi e dei dintorni<sup>91</sup>. La maggior parte – come avveniva anche negli altri conventi – erano consanguinee delle religiose, destinate a seguirne le orme e a prendere un giorno il velo. Quanto riportato dal canonico Bergamaschi all'ispettore scolastico era quindi – in un certo senso – una “mezza verità”: pur negando l'esistenza dell'educandato, le bambine presenti in monastero erano effettivamente parenti delle benedettine, per cui non dovettero essere espulse e la secolare istituzione poté continuare a esistere.

Gli aiuti ricevuti erano talvolta anche economici: il vescovo Ignazio Persico, ad esempio, nel 1882, fece recapitare alle benedettine di Pontecorvo la somma di 50 lire, della quale la badessa Lucernari lo ringraziava sentitamente a mezzo di una lettera, tanto più considerando i «bisogni, e strettezze indicibili» che la famiglia religiosa stava vivendo<sup>92</sup>. Mentre lo storico locale Marsella riferisce che il vescovo Raffaele Sirolli

---

<sup>90</sup> ASDS, *Vescovi*, B. 11, fasc. 1, Lettera del canonico Bergamaschi al vescovo Ignazio Persico, 6 giugno 1879. A proposito delle quattro bambine, il canonico riferisce che: due appartenevano alla famiglia Rocca ed erano state accolte nel monastero da una zia, poiché il padre non aveva la possibilità di «sostentarle»; una era stata accolta a seguito della separazione dei suoi genitori; e una, della famiglia Sampiero, stava presso la zia religiosa.

<sup>91</sup> SDOJA, *Pons-Curvus*, p. 257-258.

<sup>92</sup> ASDS, *Vescovi*, B. 11, fasc. 1, Lettera della badessa Benedetta Lucernari al vescovo Ignazio Persico, 22 maggio 1882.

Ignazio Persico era succeduto, nel 1879, a Paolo De Niquesa, di cui era stato, tra l'altro, coadiutore. Fu un vescovo estremamente abile e sollecito verso il gregge affidato alle sue pastorali cure, ma l'intensa attività diplomatica, svolta per conto della Santa Sede, lo costrinse dapprima a domandare anch'egli un coadiutore – che gli fu assegnato da Leone XIII nella persona di Daniele Tempesta, un ecclesiastico

fornì aiuti in denaro alle Stimmatine di Sora e alle orfanelle di cui queste suore si prendevano cura, viste le difficoltà finanziarie in cui si trovavano, e donò perfino loro un'abitazione più decente<sup>93</sup>.

Le suore, tuttavia, non si limitarono certo ad appoggiarsi ai loro benefattori, ma si ingegnarono come meglio poterono per procurarsi nuove fonti di reddito. Una delle vie più facili, aperta dalla stessa legislatura italiana, era quella di recuperare i lasciti dei familiari, grazie all'ormai riconosciuto diritto di succedere all'eredità. Le richieste in tal senso, perciò, si moltiplicarono.

Nel 1867, le sorelle Maria Agostina e Maria Celestina Macciocchi, religiose del monastero di S. Chiara, supplicavano per la facoltà di accettare un legato lasciato loro dalla madre, «stante lo spoglio sofferto dal Monastero suddetto delle rendite, e la scarsa pensione, che dal Governo si è assegnata»<sup>94</sup>. Nello stesso anno, anche la loro consorella Marianna Mancinelli domandò la facoltà di poter accettare un'eredità e disporne a proprio giudizio<sup>95</sup>; così come suor Maria Benedetta Perigli, che desiderava entrare in possesso della sua porzione di eredità, lasciatale dalla sorella, per poi cederla a beneficio del fratello Carlo, il quale si trovava in difficoltà finanziarie<sup>96</sup>.

La badessa Maria Cristina Ferrante domandò e ottenne la propria legittima parte del «retaggio paterno», secondo le leggi vigenti, per donarla al fratello Manfredo Ferrante, imponendogli però di somministrarle una rendita annuale di 50 ducati «vita sua natural durante», da sommarsi ai 20 ducati dell'annuo livello, che le aveva corrisposto il padre fintantoché era vissuto; la donna, inoltre, impose al fratello di «somministrarle il vitto, l'abitazione e quant'altro occorre al sostentamento della vita, qualora venisse espulsa dal Monastero»<sup>97</sup>.

Vigendo a S. Chiara la vita particolare, ciascuna suora cercava ovviamente di provvedere a sé stessa. Ciò nondimeno, i beni ereditati potevano anche essere

---

originario di S. Donato Val Comino – e infine a rinunciare alla sede vescovile nel 1887. Cfr. MARSELLA, *I Vescovi*, p. 262-269.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 273. Raffaele Siroli, che aveva raccolto l'eredità di Ignazio Persico nel 1887, fu un vescovo particolarmente apprezzato per il suo attivismo e la sua magnanimità, cui solamente il venire meno delle forze, nei suoi ultimi anni di vita, lo spinse a rassegnare le sue dimissioni a Leone XIII nel 1899.

<sup>94</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Luglio 1867, Sora, Sorelle Macciocchi.

<sup>95</sup> *Ivi*, Febbraio 1867, Sora, Marianna Mancinelli.

<sup>96</sup> *Ivi*, Luglio 1867, Sora, Maria Benedetta Perigli.

<sup>97</sup> ASMC, *Licenze*, B. 7, Supplica della badessa Maria Cristina Ferrante al papa, s. d.



utilizzati a favore della comunità: così la badessa Ferrante, una volta assicuratasi il proprio presente e anche l'avvenire, si adoperò fattivamente per la sua famiglia religiosa, prelevando denaro dal suo livello o richiedendo somme anticipate al fratello da donare alle sue consorelle o da impiegare a favore del monastero<sup>98</sup>.

Proprio nel 1863, le cisterciensi di Sora avevano domandato la sospensione della vita comune, cui erano state ridotte per volere del vescovo Giuseppe Maria Montieri nel 1852 e cui, effettivamente, non si erano mai completamente adattate<sup>99</sup>. L'incertezza – non soltanto economica – in cui vivevano, le convinse piuttosto a tornare a praticare vita particolare, ritenendo fosse più semplice per ciascuna occuparsi soltanto del proprio fabbisogno, viste le difficoltà frapposte dal nuovo governo alla vita monacale. D'altra parte, una soluzione simile, che favoriva l'individualismo a discapito dell'unione, non escludeva comunque forme di solidarietà verso le proprie consorelle, come dimostrato dalla condotta tenuta dalla badessa Ferrante.

Ma non tutti ricorrevano alle medesime strategie: come si è già visto, le benedettine di Arpino, da tempi immemorabili dedite alla vita particolare, avevano invece spontaneamente scelto di passare – per la prima volta – alla vita comunitaria, in una ritrovata coesione di gruppo che sembrava poter essere una più certa garanzia di sopravvivenza. Pur nella precarietà, la condivisione di quanto ciascuna possedeva, sembrava poter permettere a tutte un'esistenza dignitosa, in attesa di tempi migliori.

D'altra parte, si può riscontrare come – almeno in linea di massima e con le debite eccezioni – i monasteri femminili ricorressero spesso all'adozione delle medesime tattiche; il che era forse anche frutto di uno scambio di informazioni tra le varie comunità monacali.

Ad esempio, la lettera con cui suor Maria Vittoria Pompi domandava all'amica e badessa di S. Chiara di fornirle delucidazioni, circa alcune monacazioni clandestine effettuate a Sora, potrebbe essere stata dettata non dalla pura curiosità, bensì dall'interesse della suora a utilizzare il medesimo stratagemma o a farlo conoscere ad

---

<sup>98</sup> Nel 1874 la badessa Ferrante richiedeva la facoltà di prelevare dal suo livello del denaro da dare ad alcune religiose; nel 1875 domandava al preposto il permesso di prestare soldi a una monaca povera, al monastero e per fare dell'elemosina; mentre, nel 1889, quando ricopriva la carica di priora, supplicava il vescovo per il permesso di prestare denaro al monastero. Cfr. *ivi*, Suppliche della badessa Maria Cristina Ferrante al papa e al vescovo, 1874 – 19 settembre 1889; e ASMC, *Corrispondenza*, B. 98, Lettera della badessa Maria Cristina Ferrante al monsignor preposto, 28 settembre 1875.

<sup>99</sup> ASMC, *Licenze*, B. 7, Istanza al vicario capitolare di mittente ignoto, [29] Aprile 1863.

altre consorelle, cui evidentemente non era venuta un'idea migliore per aggirare le leggi<sup>100</sup>.

A testimonianza di tale forma di mutuo sostegno tra i conventi, vi è anche una lettera della badessa di S. Andrea Apostolo, Nazarena Annessi, alla badessa di S. Chiara, Maria Cristina Ferrante, con la quale le rimetteva la copia di un'istanza – andata evidentemente a buon fine – per ottenere un sussidio caritativo, affinché la collega potesse ricopiarla, adattandola alle specifiche esigenze del monastero sorano, e inoltrarla anche lei a chi di dovere<sup>101</sup>.

Dinanzi all'incameramento dei propri beni, un atteggiamento diffuso fu quello di «intralciare l'iter procedurale»<sup>102</sup>: le cisterciensi di Sora, ad esempio, si rifiutarono a lungo di fornire al commissario incaricato della devoluzione dei possedimenti monastici al demanio tutta la documentazione necessaria; l'ispettore generale arrivò pertanto a minacciare le suore di sospendere loro qualunque pagamento e di confinarle in un altro convento, se non si fossero decise a collaborare<sup>103</sup>.

Costrette infine a cedere, le religiose allora si organizzarono nel tentativo di recuperare quanto era stato loro sottratto, per non soccombere alle angustie finanziarie. Così, nel 1867, la badessa di S. Chiara confessava al papa di essere riuscita a rientrare in possesso di «Tre Capitali-Censi» grazie agli stessi censuari, che si erano esposti al pericolo, rischiando di essere scoperti dal governo, pur di aiutare le monache. I capitali, riscossi con questo sistema, poterono essere impiegati per le necessità del monastero<sup>104</sup>.

Per riscattare i fondi espropriati, a S. Chiara si adottò poi il seguente espediente: dal momento che il governo aveva stabilito – con la legge del 1867 – di vendere all'asta i beni monastici, desiderando preservare «dal comune eccidio» i terreni e le case attigue all'edificio claustrale, le cisterciensi proposero al vescovo di far riacquistare le proprietà da persone di fiducia, le quali avrebbero dovuto pagare al demanio le prime

---

<sup>100</sup> *Ivi*, *Religiose, Istituto delle Adoratrici del Divin Sangue*, B. 1, fasc. 10 (collocazione provvisoria), Lettera di suor Maria Vittoria Pompei alla badessa Ferrante, 23 ottobre 1874.

<sup>101</sup> ASDS, *Atti per luogo, Arpino*, B. 62, Lettera della badessa Nazarena Annessi alla badessa Maria Cristina Ferrante, 1865.

<sup>102</sup> COLAFRANCESCO, *La liquidazione dell'Asse ecclesiastico*, p. 86.

<sup>103</sup> ASMC, *Corrispondenza*, B. 100, Cassa ecclesiastica, 1863-1864.

<sup>104</sup> ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones Monialium*, Luglio 1867, Sora, Badessa di S. Chiara.

rate di aggiudicazione e si sarebbero poi impegnate a restituire al monastero i fondi allo stesso prezzo, una volta che si fosse ripristinato l'ordine<sup>105</sup>.

Questo «clandestino riacquisto da parte dell'ente spogliato» è in realtà piuttosto generalizzato in tutta la penisola e avviene senza incontrare alcun ostacolo, a dimostrazione della scarsa vigilanza delle amministrazioni statali<sup>106</sup>. Non sempre, però, aveva esito positivo: nel 1877, ad esempio, monsignor Piazzoli aveva avviato le trattative per riacquistare dal Demanio un «casamento» a favore del monastero di S. Chiara; ma, nel 1878, dovette informare la badessa che «il colpo» era «riuscito a vuoto»<sup>107</sup>.

Nella maggior parte dei casi, tuttavia, sembra che i monasteri riuscirono a rientrare in possesso, in tal modo, di buona parte dei loro beni. La medesima “frode pia”, dall'efficacia ormai sperimentata, venne poi utilizzata anche al fine di riappropriarsi degli edifici conventuali.

Benché ottenuta la facoltà di continuare a vivere nel proprio monastero, infatti, le monache ne avevano comunque perduto la proprietà ed erano costrette ad abbandonarlo, qualora non avessero più raggiunto il numero minimo di sei membri, previsto dalla legge. Per scongiurare questa eventualità, oltre alle istanze con cui si tentò di piegare la volontà delle Intendenze e garantirsi la possibilità di restare nelle proprie case, le suore avevano ricevuto aiuti da parte delle autorità locali, tanto ecclesiastiche che civili.

Abbiamo già visto come la comunità cisterciense di Sora avesse potuto contare sull'appoggio del sindaco e della giunta comunale, le quali richiesero la cessione dell'edificio claustrale non solo per la creazione di una scuola, da affidare alle Suore della Carità, ma anche per impedire il trasferimento delle poche monache superstiti e consentire loro di continuare a vivere nella propria casa.

Un simile appoggio era verosimilmente una diretta conseguenza della composizione sociale della stessa municipalità sorana, che contava membri dell'aristocrazia, da

---

<sup>105</sup> ASMC, *Patrimonio e amministrazione, Strumenti e contratti privati*, B. 43, *Compravendita dei beni appartenenti al monastero*, Suppliche della badessa al cardinale Panebianco e al papa, s. d.

<sup>106</sup> Cfr. SCACCIA SCARAFONI, *La soppressione italiana*, p. 78-79. In proposito, lo studioso riferisce che il monastero di S. Maria dei Franconi, nella vicina diocesi di Veroli, riesce a rientrare in possesso dei tre quarti del proprio patrimonio, utilizzando proprio questo stratagemma: la famiglia Bisleti fu infatti acquirente dei fondi a nome delle benedettine.

<sup>107</sup> ASMC, *Corrispondenza*, B. 98, Lettere di monsignor Piazzoli alla badessa Maria Cristina Ferrante, 13 settembre 1877 – 4 giugno 1878.

sempre legati alla Chiesa e quindi contrari alle leggi eversive. Senza contare che le religiose di S. Chiara provenivano in gran parte dalle più ragguardevoli famiglie cittadine, per cui vi era, da parte di queste ultime, tutto l'interesse nel salvaguardare l'esistenza delle proprie figlie.

Soluzioni simili, tuttavia, non restituivano alle monache la proprietà del loro convento, nel quale si ritrovavano così a soggiornare come ospiti, per gentile concessione delle autorità municipali. Per far sì che le religiose potessero ritornare nel pieno possesso dei loro monasteri, nella maggior parte dei casi i comuni ottennero piuttosto dal governo il permesso di vendere all'asta gli edifici claustrali, che in tal modo potevano essere riacquistati a prezzi modici da parte di terzi (per conto delle stesse monache) e quindi restituiti alle comunità religiose.

Così, ad Arpino, la giunta municipale dichiarò inadatto ai propri scopi il complesso monastico di S. Andrea Apostolo, perché fatiscente e troppo dispendioso da risistemare, e ne stabilì la vendita all'asta, probabilmente sia per ricavarne qualcosa sia per consentire alle benedettine di riscattare per sé la propria casa. Il vescovo Antonio Maria Iannotta, per di più, riuscì a ottenere che l'asta partisse da un prezzo più accessibile per le interessate, in modo da agevolarne l'acquisto<sup>108</sup>.

La vendita fu effettuata il giorno 7 aprile 1908, alla presenza del sindaco di Arpino, Luigi Nardi Pelagalli, e del notaio Cicerone Pesce. Il parroco di S. Andrea Apostolo, Cosimo Carfagna, si aggiudicò lo stabile per conto di tre privati: Maria Annunziata Magliari, Vincenza Pisani e Annunziata Catallo<sup>109</sup>; le tre donne non erano delle laiche, bensì delle monache benedettine, che negli anni passati avevano preso di nascosto i voti, assumendo rispettivamente i nomi di suor Crocefissa, suor Scolastica e suor Benedetta.

Grazie a questo espediente, l'edificio monastico fu riacquistato per la cifra di 4.250 lire, somma messa insieme con i risparmi delle consorelle e le offerte di alcuni generosi arpinati<sup>110</sup>. Lo stesso stratagemma di Arpino – come rilevato da Carpinello – sarebbe

---

<sup>108</sup> IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea*, p. 85-86.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 86-92, *Atto rogato dal notaio Cicerone Pesce*: «Il costituito signor cavalier Luigi Nardi Pelagalli [...] dichiara di vendere alle altre costituite, come sopra aggiudicatarie signorine Magliari Annunziata Maria, Pisani Vincenza e cavallo Annunziata, che accettano solidamente lo stabile in Arpino alla piazza Sant'Andrea n. 4 [...] Le acquirenti Signorine Magliari, Pisani e Cavallo formalmente si obbligano solidamente di mantenere nel locale già adibito a Monastero delle Benedettine la Monache tuttora in vita e che ne conservano il diritto in virtù della legge».

<sup>110</sup> *Ibidem*.

stato usato anche da altri conventi in tutta Italia, che vennero così rilevati all'asta e restituiti alle religiose, le quali in tal modo ne poterono diventare le legittime proprietarie<sup>111</sup>.

Nell'insieme, fu una lenta, ma vera e propria «opera di riconquista»<sup>112</sup>, che ebbe modo di realizzarsi anche grazie ai punti deboli della legislazione: infatti, benché lo Stato italiano avesse tolto il riconoscimento giuridico e ogni diritto di proprietà agli istituti religiosi, non vietò però la vita religiosa in comune, fornendo di fatto una scappatoia alle comunità monastiche; un cavillo che, unito alle strategie elaborate, permise a non pochi monasteri di salvarsi. Le suore poi, come private cittadine, avevano tutto il diritto di divenire intestatarie degli edifici monastici e dei terreni recuperati, riuscendo così facilmente a ricostituire i propri conventi.

Il più delle volte, però, un'opposizione alquanto debole sembrava rappresentare piuttosto la norma e fu quasi certamente la ragione ultima dell'estinzione di numerose famiglie religiose.

Il vescovo Sirolli, ad esempio, avrebbe voluto che anche le benedettine di S. Maria della Ripa riscattassero il proprio monastero e continuassero a tenere in vita la comunità, ma la «resistenza passiva» delle religiose superstiti, tutte molto anziane e demotivate, decretarono la fine del cenobio pontecorvese. Le ultime quattro monache rimaste, abbandonarono così il monastero nel 1906, per ritirarsi presso i loro parenti<sup>113</sup>.

Insomma, è probabilmente vero quanto sostenuto da Scaccia Scarafoni a proposito del vicino circondario di Frosinone, ossia che le leggi eversive finirono per scontrarsi con una realtà più forte di loro e per essere accolte negativamente dalla società, tanto laica quanto ecclesiastica, segno del «profondo radicamento delle istituzioni religiose nel tessuto sociale»<sup>114</sup>; ma è altrettanto vero che la “resistenza” delle monache non riuscì a essere sempre e ovunque abbastanza forte, né il sostegno ricevuto abbastanza efficace, consegnando così all'oblio il destino di numerosi cenobi.

---

<sup>111</sup> Cfr. CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, p. 240.

<sup>112</sup> MARTINA, *Soppressioni. 1866*, col. 1876.

<sup>113</sup> Si trattava delle coriste: Benedetta Lucernari, Clementina Rocca e Candida Sampiero; più la conversa Vincenza Franchi. Cfr. SDOJA, *Pons-Curvus*, p. 244-246.

<sup>114</sup> SCACCIA SCARAFONI, *La soppressione italiana*, p. 95.

### V.3. Rinascere dalle ceneri

Dei tre antichi e illustri monasteri della diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo, solo uno sopravvisse alla dura prova delle soppressioni postunitarie: il monastero di S. Andrea Apostolo ad Arpino, grazie a circostanze più fortunate ma anche alla maggiore determinazione delle monache e, soprattutto, al sostegno degli arpinati – i quali evidentemente ne riconoscevano ancora la valenza storica e simbolica per la città – riuscì a salvarsi.

Malgrado il sostegno del clero locale, invece, il convento di S. Maria della Ripa a Pontecorvo scomparve tra la rassegnazione delle ultime benedettine superstiti e l'indolenza della cittadinanza; mentre la comunità di S. Chiara a Sora, pur opponendo una discreta resistenza e pur potendo contare su qualche supporto esterno, si scontrò infine con una realtà che ormai prediligeva le comunità di vita attiva e che aveva permesso alle “più utili” Suore della Carità di subentrare alle “oziose” cisterciensi.

L'unica superstite dell'antica comunità claustrale di Sora perì il 13 gennaio 1915, vittima di un violento terremoto, con epicentro nella Marsica, che sconvolse l'intera area, compresi i territori limitrofi della diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo<sup>115</sup>. La città di Sora, soprattutto, riportò danni ingenti<sup>116</sup>: tra gli edifici distrutti figurava, appunto, anche il monastero di S. Chiara.

Al momento del sisma, vi erano nel convento sette Suore della Carità e una monaca cisterciense, che si trovavano riunite nella cappella ad ascoltare la messa, officiata dal canonico Gian Andrea Annoni. Tutti perirono nel crollo dell'edificio, ad eccezione di una delle sette suore, Antonietta Cacciotta, estratta ancora viva dalle macerie dopo un giorno<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> Per quanto riguarda il sisma, si vedano: V. PINELLI, *Il terremoto del 13 gennaio 1915*, Isola del Liri, Pisani, 1982; D. SANTORO, *Notizie storiche sui terremoti dell'Alta Campania e specialmente della Valle Cominese*, Centro di Studi Sorani “V. Patriarca”, Isola del Liri (FR), Pisani, 1985; *Il terremoto del '15. Sora nei giornali di allora*, a cura di V. Paniccchia, Sora, 1990; E. M. BERANGER, *Il terremoto del 13 gennaio 1915 in due diari conservati nell'Archivio Centrale dello Stato*, Civitella Roveto (AQ), Amministrazione comunale, 1998; e S. CASTENETTO – F. GALADINI, *13 gennaio 1915: il terremoto nella Marsica*, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1999.

<sup>116</sup> La città fu distrutta per l'80% e contò 600 morti e circa un migliaio di feriti. Cfr. A. CARBONE, *La città di Sora*, Veroli (FR), Abbazia di Casamari, 1970, p. 207 e ss.

<sup>117</sup> FILIPPO DELLA SACRA FAMIGLIA, *Presenza e testimonianza*, p. 164. I nomi delle altre suore perite nel crollo del convento erano: Gaudenzia Gentili, Orsolina Vezzosi, Cenerina Vernali, Ester Brozzichera,

Dopo di allora, il monastero non fu più ricostruito: scomparve, insieme all'ultimo membro dell'antica comunità claustrale<sup>118</sup>; mentre le Suore della Carità, ricostituito il loro istituto, proseguirono a dedicarsi all'istruzione dei fanciulli e delle fanciulle fino ai nostri giorni.

Anche la città di Arpino e il monastero di S. Andrea Apostolo subirono diversi danni a causa del terremoto: la chiesa del convento riportò notevoli lesioni al campanile, al tetto e alle arcate delle navate laterali, per cui si richiesero dei sussidi al Ministero dei lavori pubblici e si ricorse perfino alla vendita di alcune proprietà, per raccogliere il denaro necessario a effettuare tutte le riparazioni<sup>119</sup>.

I danni furono comunque piuttosto contenuti e una credenza popolare – alimentata verosimilmente dalle stesse benedettine – attribuì alla statua apotropaica della Madonna di Loreto la preservazione della città e del convento dal disastroso sisma<sup>120</sup>. Fu questo anche un modo per riappropriarsi del proprio spazio e del proprio ruolo nel territorio: le monache, insomma, una volta riscattata la propria casa e tornare a condurre vita regolare, vollero rinnovare la funzione simbolica detenuta per secoli, ossia quella di intermediatrici tra la terra e il cielo.

A suggello di tale funzione importantissima per la cittadinanza, la preziosa statua si trova tuttora conservata nell'oratorio del monastero, attiguo alla chiesa, dalla quale viene però resa visibile attraverso una grata. C'è un congegno meccanico che permette di ruotare a piacimento il simulacro ora verso l'oratorio ora verso l'interno della parrocchia; un sistema che dà modo all'edificio claustrale di aprirsi verso la comunità dei fedeli, per mostrare e offrire alle loro preghiere il venerabile oggetto custodito, salvo poi richiudersi nuovamente nell'isolamento imposto dalla regola.

Questo convento, dunque, ha in sé una doppia natura: da un lato cenobio dedito alla vita contemplativa, dall'altro custode della più sentita devozione cittadina. Ciò

---

Maria Giuseppa Campanari, Nazarena Di Pippo e Celidonia Briganti. Non è stato possibile identificare quale, tra loro, fosse la monaca cisterciense.

<sup>118</sup> In ASCS, *Fondo postunitario*, Serie 5, B. 5, esiste anche un inventario degli oggetti rinvenuti tra le macerie del convento. Nel luogo in cui sorgeva il monastero di S. Chiara, si trova ora una villa comunale, intitolata ancora alla santa di Assisi, in memoria dello scomparso cenobio. Pochi i resti ancora visibili dell'edificio, tra cui la ristrutturata cappella dell'Immacolata.

<sup>119</sup> ASF, *Prefettura di Frosinone, comune di Arpino*, B. 75, Istanza dei canonici di S. Andrea Apostolo al Ministero dei lavori pubblici, 1915. Cfr. anche ASDS, *Terremoto 1915*, B. 9 (collocazione provvisoria), Chiese danneggiate, gennaio-marzo 1915.

<sup>120</sup> *Il monastero di S. Andrea*, p. 13.

imponessa per forza di cose l'apertura di uno spiraglio verso i credenti, tramite l'annessa chiesa parrocchiale, per creare un punto di contatto tra la dimensione della quotidianità e quella della spiritualità e permettere ai devoti di accostarsi con fiducia alla soprannaturalità del simulacro mariano.

Vi è innegabilmente, da parte del monastero, la ferma volontà di non perdere il monopolio del culto cittadino e di continuare a mantenere uno *status* di custode privilegiato del sacro, come si evince anche da un altro episodio: nel 1904, appunto, una delibera consiliare reclamò per il comune la proprietà della statua della Madonna, nel timore che le monache volessero negarne il prestito per la tradizionale processione del 10 dicembre e l'esposizione nella chiesa di S. Michele Arcangelo; tuttavia, le monache riuscirono a ottenere che alla delibera non venisse riconosciuto alcun valore e che la «piena e libera proprietà della statua» spettasse esclusivamente a loro<sup>121</sup>.

Fu probabilmente in seguito a questo episodio che venne realizzato il congegno meccanico, che permette agli arpinati di venerare l'effigie della Vergine lauretana dalla chiesa parrocchiale annessa al monastero; in tal modo, le benedettine potevano riconfermarsi come le esclusive e fedeli custodi del culto, scendendo al tempo stesso a una soluzione compromissoria con la cittadinanza che, in tal modo, non avrebbe più dovuto accontentarsi di esprimere la propria devozione alla celeste patrona solamente in occasione delle solenni celebrazioni annuali in suo onore.

Tutto sommato, insomma, la funzione simbolica del monastero non venne ancora meno, anzi sembrò poter ritrovare conferma e valore, anche attraverso nuovi presunti episodi miracolosi, operati nel corso del XX secolo, dalla Madonna<sup>122</sup>: che si trattasse di calamità naturali o di eventi bellici, la fiducia nelle manifestazioni del soprannaturale – di cui uomini e donne di Chiesa rimanevano i principali mediatori – non risultava scalfita, almeno a livello popolare e periferico, ma resisteva come una forma di catarsi collettiva, di esorcizzazione delle paure, con un potente effetto unificante per la popolazione.

A prima vista, dunque, nulla sembrava essere cambiato: l'istituzione monastica, pur essendo stata duramente contestata e seriamente messa in crisi nel secolo precedente, risorgeva dalle sue ceneri, riproponendosi al nuovo secolo con quelle che ne erano da

---

<sup>121</sup> IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea*, p. 61-63.

<sup>122</sup> *Il Monastero di S. Andrea*, p. 13-15.



sempre state le peculiarità: funzione “intercessoria”, immobilismo, autonomia. Il fatto che le leggi eversive non fossero riuscite a distruggere completamente la vita contemplativa è probabilmente indicativo dei loro limiti, ma anche del valore e dell’attrattiva ancora in buona parte esercitata da questa particolare forma di consacrazione a Dio, nonché dell’importanza ancora attribuita ai monasteri.

Così, dopo la firma dei patti lateranensi, l’11 febbraio 1929, che sancirono la riconciliazione tra Stato e Chiesa e il loro mutuo riconoscimento, il 3 febbraio 1931 il monastero di S. Andrea Apostolo ottenne l’agognato riconoscimento giuridico, dietro istanza della badessa Maria Scolastica Pisani<sup>123</sup>. Dopodiché, la comunità arpinate, ritrovata la quiete e la stabilità definitive, poté proiettarsi ormai fiduciosamente verso il futuro.

In generale, però, il ritorno alla normalità fu un processo lento e i problemi economici gravarono ancora a lungo sui monasteri superstiti. Le leggi eversive avevano provocato la dispersione di molti religiosi, insieme a un indebolimento dello spirito, andando ad aggravare una crisi che perdurava già da diverso tempo<sup>124</sup>: infatti, il drastico calo delle vocazioni e la forte concorrenza delle congregazioni di vita attiva avevano pesato e continuavano a pesare molto sugli istituti claustrali; senza contare che, malgrado l’opera di disciplinamento portata avanti per secoli dalle autorità ecclesiastiche, non si era mai giunti a una vera e propria revisione dell’istituto monastico e a una sua rifondazione su basi nuove, neppure da parte dei suoi stessi membri.

Eppure, sembrerebbe innegabile che il periodo delle soppressioni, per le complesse problematiche che pose e per le diverse strategie cui costrinse a ricorrere, al fine di garantirsi la sopravvivenza, avesse infine costretto a un ripensamento della vita regolare e avesse altresì costituito un punto di partenza per una rielaborazione della spiritualità monastica.

---

<sup>123</sup> In base al *Decreto reale di riconoscimento*, «la casa religiosa sotto il nome di Archicenobio di S. Andrea Apostolo dell’ordine dei Benedettini in Arpino è riconosciuta agli effetti civili»; e si autorizzava pertanto «il trasferimento al detto Archicenobio, che ne è già in possesso, degli immobili costituenti il fabbricato del già Monastero delle Benedettine e relative annesse adiacenze siti in Arpino – Piazza S. Andrea N. 26, ora intestati alle suore Maria Crocifissa Magliari, al secolo Annunziata Maria Magliari, e Maria Scolastica Pisani, al secolo Vincenza Pisani. Cfr. IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea*, p. 101-102; U. CAPERNA, *Storia recente del monastero di S. Andrea di Arpino. Riconoscimento giuridico e ritorno alla normalità*, “Terra nostra”, p. 33-35.

<sup>124</sup> MARTINA, *Italia. Gli istituti religiosi*, col. 229-232.

Come già notato da Pietro Stella, all'indomani delle soppressioni napoleoniche, non vi fu alcun rinnovamento dell'istituto cenobitico, mentre sarebbe più corretto parlare di persistenza e di «costumanze che si ripetono e ristagnano»<sup>125</sup>, in linea con il principio propulsore stesso della restaurazione, che prevedeva semplicemente il ristabilimento dell'antico ordine, stravolto dai napoleonidi. La situazione si sarebbe invece rovesciata dopo l'Unità d'Italia quando, nel rinnovato clima politico e sociale, gli istituti religiosi preesistenti avrebbero conosciuto un riassetamento, mentre quelli di fondazione ottocentesca un più deciso sviluppo<sup>126</sup>.

Innanzitutto, la chiusura dei monasteri funzionò in qualche modo da "filtro": coloro che erano state monacate a forza e non erano portate per quel tipo di vita lasciarono più facilmente la clausura, per far ritorno nel secolo; chi rimase, tentando di mantenere in vita la comunità, era quindi realmente motivata e possedeva presumibilmente una vocazione sincera. Ma non necessariamente le cose stavano in termini così semplici: chi sceglieva di restare nel convento – o anche di farvi ritorno – talvolta lo faceva unicamente per i minori rischi che il proprio onore correva all'interno delle mura claustrali o perché non conosceva alternative.

Chi restò, comunque, ebbe probabilmente modo di comprendere appieno l'autentico valore della vita comunitaria: la solidarietà e la cooperazione reciproche, sperimentate dalle monache per sostenersi a vicenda e fronteggiare al meglio la situazione, portarono alla luce tutti i limiti che la vita particolare – pur praticata per secoli, contrariamente alle disposizioni conciliari e vescovili – aveva in sé, facendo emergere tutta l'importanza e i vantaggi della coesione di gruppo. In ogni caso ai «reduci», così come alle nuove generazioni, le stesse gerarchie ecclesiastiche tentarono di inculcare energicamente, all'indomani di questo difficoltoso frangente, la pratica della vita in comune<sup>127</sup>, ottenendo maggiori successi che in passato, forse proprio grazie a tale nuova consapevolezza, maturata durante gli anni di soppressione.

Verosimilmente, anche a seguito di un'esperienza simile, che aveva insegnato l'importanza e la necessità dell'unione per contrastare efficacemente i comuni problemi, i monasteri sentirono più fortemente il bisogno di associarsi tra loro: sebbene appartenessero al medesimo ordine, infatti, erano sempre stati dei microcosmi

---

<sup>125</sup> STELLA, *Il clero e la sua cultura*, p. 110.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> MARTINA, *Soppressioni. 1866*, col. 1876.

sostanzialmente autonomi, isolati gli uni dagli altri, e – salvo alcune eccezioni, che comunque riguardarono prevalentemente le comunità maschili – non si ebbero poi molti progetti di confederazione tra le varie case religiose.

Nella seconda metà del XIX secolo, invece, si ebbero più congregazioni monastiche che in passato: tra queste, per iniziativa del monaco Pier Francesco Casaretto, ne sorse una, che ottenne l'approvazione definitiva nel 1872, assumendo originariamente il “provocatorio” nome di Congregazione Cassinese della Primitiva Osservanza – in polemica con la perdita dello slancio iniziale, progressivamente subita dalla congregazione sorta nel XV secolo – e in seguito il titolo di Congregazione Sublacense<sup>128</sup>.

Dopo un periodo di assestamento, che la situazione politica di fine Ottocento non aveva di certo agevolato, la Congregazione Sublacense conobbe una fioritura e un'espansione notevoli proprio a partire dal XX secolo. Anche il monastero di S. Andrea Apostolo sarebbe entrato a farne parte, accogliendo, tra le direttive impartite dal primo capitolo generale del 1880, il ritorno dell'abbaziato perpetuo e l'accentuazione del voto di stabilità monastica.

La direzione seguita sembrava condurre decisamente verso un ritorno alle origini, ma in seguito puntò soprattutto verso una revisione dell'istituto monacale, che riuscisse a saldare la vita contemplativa all'apostolato e che tendesse al superamento delle divisioni interne e a una maggiore “democratizzazione” dei membri di una comunità.

Nonostante tutto, si può affermare con Rocca che le soppressioni rappresentarono un «motivo di slancio», conducendo a un rinnovamento della vita religiosa: la sussistenza delle comunità, dopo di allora, non si basò più sui beni di manomorta o sulle elemosine, bensì sul lavoro dei propri membri; inoltre, in linea con i tempi nuovi, si ricorse sempre più al «reclutamento popolare» e alla «temporaneità dei voti»<sup>129</sup>.

L'Ottocento, dunque, periodo di transizione e di crisi, portò infine a una vera e propria rinascita del monachesimo, ma anche a un generale “svecchiamento” della Chiesa: due fenomeni di estrema rilevanza, che conobbero il loro apogeo nel corso del

---

<sup>128</sup> Per la storia della Congregazione e l'elenco completo dei monasteri aggregati, si può consultare il sito internet: <http://www.subiacongregation.com/Italy/index.html>

<sup>129</sup> G. ROCCA, *Soppressioni. Conclusione*, in Dizionario degli Istituti di Perfezione, VIII, Roma, Paoline, 1988, col.1889-1891.

Novecento e trovarono compiuta espressione nel Concilio Vaticano II. Il decreto *Perfectae Caritatis*, emanato il 28 ottobre 1965 nella IV sessione del Concilio, fissò i punti salienti della rigenerata vita monastica: ritorno alle fonti, abolizione delle divisioni interne, utilizzo della lingua locale per la liturgia, riduzione a una clausura meno rigida<sup>130</sup>.

Il decreto era in pratica un'elencazione dei principi generali, attraverso cui attuare un aggiornamento dell'istituto cenobitico; principi che erano espressione di un avvenuto «rinnovamento interiore» e non di una riforma esterna<sup>131</sup>: una novità assoluta, che riconosceva finalmente come un'autentica innovazione dovesse prendere impulso dall'intimo stesso delle comunità – come era stato in effetti dopo l'esperienza delle soppressioni – e non potesse essere ottenuta con l'imposizione di una normativa – come era invece avvenuto da Trento in poi – che non tenesse conto delle reali esigenze e problematiche dei monasteri.

Tale rinnovamento, però, doveva essere realizzato non solo mediante una riscoperta delle fonti della vita cristiana o dello spirito originario di un istituto, ma anche – anzi soprattutto – mediante un adeguamento alle mutate condizioni dei tempi; poiché solamente «un'appropriata conoscenza sia della condizione umana nella loro epoca, sia dei bisogni della Chiesa», avrebbe permesso ai religiosi e alle religiose di compiere un'autentica e fruttuosa opera di apostolato<sup>132</sup>.

Pur nel rispetto della clausura, dunque, si riconobbe come un eccessivo isolamento delle religiose le avrebbe rese pericolosamente avulse dalla realtà; una realtà su cui erano invece chiamate, d'ora in poi, a informarsi e a intervenire fattivamente, non solo attraverso la loro tradizionale funzione di mediatrici con il divino e il mantenimento di una condotta esemplare, ma anche eventualmente con opere missionarie volte – al pari dell'attività svolta dalle congregazioni – a compiere ancora una capillare “riconquista cattolica” della società. La contemplazione veniva in tal modo a congiungersi all'apostolato svolto al servizio della Chiesa.

---

<sup>130</sup> CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, p. 270-271.

<sup>131</sup> *I documenti del Concilio Vaticano II*, Roma, Paoline, 1967 (VII edizione), p. 560.

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 569. Il testo integrale del decreto *Perfectae Caritatis*, è consultabile anche online all'indirizzo: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_perfectae-caritatis\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_it.html)

I cambiamenti – come nota Idelgarde Sutto – sono stati molti e positivi, ma quello più vistoso riguardava probabilmente proprio la clausura, che non era più concepita come separazione dal mondo, ma solo come mezzo per favorire e proteggere il raccoglimento che la vita contemplativa esigeva<sup>133</sup>. Le religiose sono diventate così molto più presenti – spiritualmente – nella realtà quotidiana, di quanto non sia mai stato loro concesso fare e hanno dato vita a un «dialogo costruttivo con la cultura moderna»<sup>134</sup>.

Le antiche fondazioni avevano dunque conosciuto una revisione profonda, operata proprio attraverso la conoscenza della società contemporanea e dei suoi bisogni: non si trinceravano più nel loro passato, rigettando *in toto* il processo di secolarizzazione, ma, pur nel rispetto delle proprie tradizioni e fisionomie, si adattavano al proprio presente, penetrandovi più a fondo per poi intervenire con più efficacia.

La vita contemplativa, in ogni caso, per il sacrificio che comportava e l'esemplarità che ispirava al popolo dei credenti, venne rivalutata al pari della vita attiva: forme distinte, ma equipollenti a un medesimo fine, rappresentato dall'edificazione delle anime<sup>135</sup>. Un riconoscimento dovuto, questo, che durante la restaurazione non era stato erroneamente conferito alle comunità claustrali, concorrendo a una loro svalutazione, tanto più nociva quanto più andavano subendo la concorrenza delle nuove congregazioni.

La riconsiderazione della vita consacrata in tutti i suoi aspetti e l'apprezzamento per la «meravigliosa varietà di comunità religiose», sviluppatasi nel corso della storia, permisero così di ridimensionare contrasti e antagonismi tra di loro, riconoscendo la funzione necessaria di ciascuna famiglia religiosa per il vantaggio della Chiesa<sup>136</sup>.

Tutti i membri di un istituto erano chiamati a collaborare per il rinnovamento dell'istituto stesso e a partecipare alla missione della Chiesa, ma dovevano essere ben preparati, con un'appropriata formazione, a svolgere il loro compito. Anche per questa ragione, la solenne professione dei voti doveva avvenire solamente quando si fosse

---

<sup>133</sup> I. SUTTO, *Il monachesimo benedettino nell'oggi ecclesiale e culturale*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'altomedioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, "Atti del VI Convegno del Centro di studi farfensi" (21-24 settembre 1995), a cura di G. Zarri, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona), 1997, p. 399-405.

<sup>134</sup> FARINA, *La vita religiosa femminile*, p. 422.

<sup>135</sup> *I documenti del Concilio*, p. 572-574.

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 568.

raggiunta un'effettiva maturità spirituale e dopo un accurato esame<sup>137</sup>: ciò avrebbe consentito di far accedere alla vita consacrata solo chi possedesse una sincera e vigorosa vocazione, scongiurando i casi di monacazioni coatte.

Non più, dunque, una formale e superficiale esplorazione della volontà, effettuata prima dell'ingresso in clausura, ma una lunga e accurata riflessione sulle proprie inclinazioni personali che, unita alle alternative che il Novecento andava a mano a mano aprendo al sesso femminile, permisero forse alla vita in religione di diventare davvero una libera opzione. La valenza pratica dei monasteri – quella di raccoglitori delle eccedenze femminili – veniva così lentamente – benché forse non del tutto – a disgregarsi.

Tuttavia, nel riconoscimento conferito alla possibilità, per i monasteri, di ricorrere a una – seppur prudente – «propaganda»<sup>138</sup>, si celava forse ancora il rischio di cadere – anche inconsapevolmente – in pressioni e condizionamenti psicologici, nel tentativo di reclutare nuove leve che, malgrado il rinnovamento conosciuto dall'istituto monacale, continuavano a scarseggiare; mentre l'ideale dell'esempio, che le religiose dovevano continuare a incarnare, era considerato pur sempre il miglior “biglietto da visita” per i conventi.

La vita comunitaria, inoltre, per il «vincolo di fraternità» che comportava, esigeva che si arrivasse a una categoria unica di suore: abolite le distinzioni di classe, non esistevano più coriste e converse, ma solo “sorelle”, che cooperavano per il bene della cristianità e che vivevano in comunità come i primi apostoli<sup>139</sup>; una democratizzazione che eliminava uno dei più decisivi fattori dell'instabilità interna delle famiglie religiose e che poteva forse invogliare più facilmente altre donne ad abbracciare la vita consacrata.

Malgrado l'affermarsi di questa «cultura egualitaria», però, Marcella Farina ha ricordato come «il pericolo di gerarchizzare, livellare, separare o contrapporre e discriminare secondo criteri di prestigio, di privilegio e di superiorità è sempre in agguato»<sup>140</sup>. Comunque, per la prima volta, si era cercato di superare quella mentalità elitaria, che aveva a lungo inficiato l'unione e la concordia interna dei gruppi religiosi.

---

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 576.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 583.

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 579-580.

<sup>140</sup> FARINA, *La vita religiosa femminile*, p. 431.

Le autorità ecclesiastiche, per di più, posero ancora l'accento sulla necessità di conformarsi ai vangeli e alle proprie regole; ma, oltre a ciò, sottolinearono l'eguale importanza delle tradizioni e del patrimonio spirituale di ciascun istituto, nel rispetto della fisionomia propria di ogni singola comunità monastica e nella rinuncia a qualsiasi opera di sostanziale omologazione tra i vari cenobi, come quella – rivelatasi infatti fallimentare – che era stata portata avanti nei secoli passati.

Così, le ragioni lungamente avanzate dalle famiglie religiose ottenevano infine un riconoscimento: la difesa delle proprie consuetudini e l'opposizione alle ingerenze esterne cedevano il passo dinanzi alle nuove posizioni elaborate dalla Chiesa, nella piena approvazione del diritto a gestire autonomamente la propria vita cenobitica, con il supporto dei propri antichi usi e costumi.

Si incoraggiavano pure le confederazioni tra i monasteri appartenenti al medesimo ordine<sup>141</sup>, cui la guida del capitolo generale avrebbe sicuramente giovato; ma, nell'applicazione di qualunque riforma, si raccomandava di tenere sempre conto del parere di ogni singola casa, sottraendole così ai rischi di soggiacere ancora a prescrizioni avulse dalla realtà conventuale e mal tollerate dalle religiose; prescrizioni che avevano più che altro concorso a creare, in passato, un clima di ostilità diffusa tra comunità monastiche e clero.

La Congregazione Sublacense sembrava aver in parte anticipato – seppur di poco – queste posizioni. Essa avrebbe comunque accolto ampiamente l'auspicato aggiornamento, conferendo prima di tutto un doveroso riconoscimento per le autonomie, le tradizioni, gli orientamenti e le fisionomie di ogni singola famiglia monastica, di cui si riteneva ormai che le strutture superiori della Congregazione dovessero semplicemente essere al servizio, favorendone e sostenendone il cammino evangelico<sup>142</sup>.

Superati i contrasti, dunque, la Chiesa riconosceva ormai nella molteplicità e varietà degli istituti religiosi un potenziale notevole e chiedeva loro di farsi ancora strumenti di evangelizzazione presso le masse.

Certamente le posizioni conciliari non sono state accolte all'unanimità da tutti i monasteri, ma esse hanno segnato pur sempre un balzo in avanti, che «ha favorito in

---

<sup>141</sup> *I documenti del Concilio*, p. 582.

<sup>142</sup> [http://www.subiacocongregation.com/Italy/storia/part\\_3.html](http://www.subiacocongregation.com/Italy/storia/part_3.html)

molte religiose la crescita nell'identità vocazionale e nella competenza professionale»<sup>143</sup>. Il monastero arpinate è però un fervido esempio di come si sia potuto portare avanti un rinnovamento della vita religiosa, pur nel mantenimento delle più antiche consuetudini.

In linea con i principi conciliari, le monache di S. Andrea Apostolo hanno istituito l'«Oasi benedettina Maria Santissima di Loreto», allo scopo di aprire un canale di comunicazione con la società contemporanea: nel loro convento, esse organizzano e animano spesso incontri culturali e spirituali, dibattiti e convegni, aperti prevalentemente ai laici, cui si indirizza chiaramente la loro opera evangelizzatrice<sup>144</sup>.

Grate e cancelli – benché più leggeri – separano e proteggono ancora le religiose dai loro visitatori, ma una parte del loro monastero è stata appositamente ristrutturata per ospitare i fedeli: una foresteria, una cappella e una sala conferenze sono state realizzate per permettere ai fedeli di fare un'esperienza di vita a stretto contatto con la comunità cenobitica<sup>145</sup>.

Attraverso questo canale privilegiato, aperto dalle benedettine arpinati, passa la capacità di suscitare nuove vocazioni, di reclutare nuove leve o, semplicemente, di ravvivare i valori cattolici presso la popolazione. Il Concilio stesso, del resto, ha chiamato e chiama le suore a svolgere tale missione “per il bene della Chiesa”.

In questo secolo di ripresa ed espansione per il monachesimo femminile, in particolar modo benedettino, come ha affermato Mariella Carpinello, «le figlie di s. Benedetto sconfinano dal vecchio Occidente per sciamare ovunque»<sup>146</sup>. Così, pure le benedettine di S. Andrea Apostolo, verso la fine del Novecento, hanno varcato i confini italiani e sono sciamate fino in Romania, per fondarvi una nuova comunità: in uno slancio missionario, queste suore si sono indirizzate verso le terre ortodosse, con la ferma volontà di poter in qualche modo contribuire, anche nel loro piccolo, all'opera di riconciliazione tra Cattolicesimo e Ortodossia<sup>147</sup>.

---

<sup>143</sup> FARINA, *La vita religiosa femminile*, p. 425.

<sup>144</sup> Uno di questi convegni è stato recensito in U. CAPERNA, *Incontro nel monastero benedettino di Sant'Andrea di Arpino*, “Terra nostra”, p. 25-26.

<sup>145</sup> CAPERNA, *Storia recente del monastero*.

<sup>146</sup> CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, p. 231.

<sup>147</sup> Secondo alcuni storici, la separazione tra queste due confessioni risalirebbe allo smembramento stesso dell'Impero Romano in una metà occidentale e in una metà orientale. Le due Chiese che ne erano nate, la latina e la bizantina, si sarebbero poi sviluppate ciascuna in maniera distinta, allontanandosi così sempre più l'una dall'altra. Nella reciproca incapacità o mancanza di disponibilità a riconoscere e



Esaudendo il desiderio del vescovo rumeno Petru Gherghel, di avere una comunità di vita contemplativa nella sua diocesi di Iasi, in Romania, le monache di Arpino pensarono di offrire la loro piena collaborazione alla realizzazione del progetto<sup>148</sup>.

La comunità arpinate rischia l'estinzione, in un futuro prossimo, a causa della cronica mancanza di nuove vocazioni. Quindi, alla base della loro decisione di fondare un convento nella città di Piatra Neamt, ci sarebbe prima di tutto un puro istinto di sopravvivenza, che tuttavia non esclude finalità ecumeniche. L'arrivo a S. Andrea Apostolo di alcune giovani rumene, che devono essere istruite alla regola benedettina, è garanzia di continuità e di persistenza futura, per il cenobio arpinate. Il fatto, però, suscita polemiche nel mondo ortodosso, che da tempo accusa i cattolici di venire a fare proseliti nel proprio territorio<sup>149</sup>.

L'accusa non è del tutto lontana dalla verità: la nuova fondazione, pur collocandosi all'interno di una diocesi cattolica, si trova a sussistere in una zona in cui la maggioranza della popolazione è ortodossa, mentre i cattolici ne costituiscono solamente il 10%; l'erezione del nuovo convento assume pertanto un'innegabile dimensione proselitistica. L'approvazione della Santa Sede all'iniziativa delle suore arpinati è perciò venuta assai presto: nell'ottica del Vaticano infatti, questo monastero – il primo monastero cattolico femminile di tutta la Romania – rappresenta sicuramente una buona base d'appoggio per estendere la propria influenza nell'Est.

---

rispettare le peculiarità l'una dell'altra risiede forse quella tensione crescente tra le due, che le ha condotte in definitiva allo scisma del 1054. In proposito, si vedano: W. DE VRIES, *Ortodossia e Cattolicesimo*, Brescia, Queriniana, 1992 (Giornale di teologia, 141); E. MORINI, *Gli Ortodossi. L'Oriente dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 2002; L. CAPPELLETTI, *Primato o egemonia? La storia di una separazione*, "30 giorni", 1 (2004); e G. VALENTE, *Intervista con Bartolomeo I, patriarca ecumenico di Costantinopoli. La radice dello scisma: un pensiero mondano nella Chiesa*, "30 giorni", 1 (2004).

<sup>148</sup> «Col permesso del nostro Vescovo [Luca Brandolini], partimmo in due per la Romania, ospiti del Vescovo [Petru Gherghel], che ci pregò di presentare il carisma Benedettino in sale gremite di giovani [...] Il Vescovo ci invitò a rimanere lì per avviare subito una fondazione, in un piccolo appartamento. Lo pregammo, invece, di consentire alle ragazze che l'avessero desiderato, un'esperienza di preghiera-lavoro-ospitalità nel nostro Monastero di Arpino; solo così avrebbero avuto le idee più chiare per una scelta di vita. Gli promettemmo, inoltre, la "restituzione" di queste Monache [...] e la costruzione di un piccolo Monastero, con l'aiuto della Provvidenza». Cfr. *Monache Benedettine di Sant'Andrea Apostolo, Nuovo monastero "Mater Unitatis"*, "S. Benedetto", 3 (maggio-giugno 1998), p. 35-36.

<sup>149</sup> Gli ortodossi sostengono che i cattolici si procacciano seguaci «con metodi non compatibili con il Vangelo e la libertà umana», o, usando un'espressione più colorita, che essi «rubano pecore dal gregge ortodosso». Per "proselitismo", essi non intendono soltanto l'opera di conversione, indirizzata specificamente ai fedeli ortodossi, ma «anche ogni attività evangelizzatrice che si rivolga direttamente o indirettamente ai numerosi non credenti della Russia odierna, e anzi ogni forma di presenza pastorale che eserciti una qualche attrazione sui non credenti, o potrebbe anche soltanto esercitarla». Cfr. W. KASPER, *Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma*, "Civiltà cattolica", I (2002), p. 531-541.

In occasione di un incontro tra le benedettine e il papa, sono state benedette le prime tre monache rumene e una pietra, presa dalle mura del monastero di Arpino, che avrebbe dovuto costituire la prima pietra del monastero nascente in Romania<sup>150</sup>. Le suore di Arpino auspicarono, nell'occasione, una visita futura del pontefice in terra rumena, come in effetti sarebbe avvenuto non molto tempo dopo, a seguito di un invito del patriarca Teoctist: un inaspettato segnale di apertura, questo del patriarcato di Bucarest, che le religiose arpinati hanno chiaramente enfatizzato a favore della nuova comunità di Piatra Neamt<sup>151</sup>.

Il mito di fondazione, così confezionato, mirava a conferire subito lustro e risonanza al novello monastero e a segnare fin dall'origine la funzione di raccordo tra cattolicesimo romano e ortodossia rumena; tale riavvicinamento ha tuttavia suscitato vive proteste a Mosca per tanta intraprendenza e accuse di "tradimento" per gli ortodossi della Romania<sup>152</sup>.

Il papa ha contribuito anche finanziariamente alla realizzazione dell'ambizioso progetto delle benedettine; inoltre, ha regalato loro una campana di bronzo per il campanile del convento rumeno: campana che sembra essere la copia esatta di quella che suonò l'*Angelus* all'indomani della battaglia di Lepanto del 1571, in cui videro la disfatta i "Turchi infedeli"<sup>153</sup>; un dono che evoca l'antico spirito di crociata e questa

---

<sup>150</sup> Udienza generale del 25 marzo 1998: «Saluto la Madre Abbadessa e le consorelle dell'Archicenobio Benedettino delle Monache di Sant'Andrea Apostolo in Arpino che, unitamente ad una rappresentanza cittadina, sono venute per fare benedire la prima pietra dell'erigendo Monastero di Piatra Neamt in Romania, dedicato a Maria *Mater Unitatis*. Esprimo compiacimento per tale provvida iniziativa e ben volentieri assicuro la mia preghiera, auspicando che la nuova istituzione sia centro propulsore di animazione spirituale secondo lo spirito di San Benedetto».

<sup>151</sup> La badessa Cristina Pirro ricorda così l'incontro con il papa: «gli dissi, Padre Santo, queste prime monache romene, nella preghiera e vivendo la regola di s. Benedetto, preparano la strada, perché Lei, un giorno, possa arrivare per la prima volta in Romania, come pellegrino di pace e amore. Il Santo Padre ascoltò, ma non mi rispose, forse perché gli pareva assai difficile, allora, ricevere un invito da un Patriarca ortodosso a visitare la sua terra. Quando gli giunse, dopo circa un anno, dal Patriarcato romeno, il primo dalla divisione delle due Chiese, Egli esclamò con gioia, come ci riferirono: Ecco la preghiera delle monache». Cfr. Monache Benedettine di Sant'Andrea Apostolo in Arpino, *Nuovo monastero in Romania*. Le finalità apologetiche del racconto sono più che evidenti.

<sup>152</sup> La Chiesa ortodossa è «una Chiesa che si identifica con i cittadini di uno Stato e per di più con il fattore etnico di una cultura di stampo ortodosso russo, il quale – come mostra il caso dell'Ucraina – supera i confini statali dell'odierna Federazione Russa. In base a questa concezione non solo tutti i cittadini russi, ma anche tutti coloro che rientrano nell'ambito culturale russo sono membri della Chiesa ortodossa russa, oppure vi restano collegati, come i numerosi non credenti o non praticanti che vivono nella Russia di oggi, dopo 70 anni di continua tirannia, propaganda e educazione comunista atea. La conversione di un russo alla Chiesa cattolica è perciò sentita come un tradimento». E come un tradimento viene vissuto pure qualsiasi riavvicinamento a «tutto ciò che suona come occidentale o come cattolico-romano», in nome di un forte nazionalismo. Cfr. Kasper, *Le radici teologiche del conflitto*.

<sup>153</sup> [http://www.lucisullest.it/dett\\_news.php?id=2241](http://www.lucisullest.it/dett_news.php?id=2241)

davvero sembra essere una moderna crociata alla riconquista dell'unità perduta con la Chiesa ortodossa. Il dono ricorderebbe anche quel senso di appartenenza a una civiltà e a una fede comuni che, ai tempi di Lepanto, avevano avuto l'aria di poter riunire cattolici e ortodossi nella lotta contro uno stesso nemico: l'Islam.

Che si desideri tuttora un "ritornino all'ovile" dei fratelli ortodossi – come si usava dire un tempo – si intuisce dal nome stesso scelto per la fondazione: "Mater Unitatis"<sup>154</sup>. Tale desiderio riemerge anche durante la cerimonia per la posa della prima pietra: durante l'occasione, monsignor Janusz Bolonek, nunzio apostolico in Romania, auspicò che la futura comunità, che si sarebbe insediata in quel luogo, fosse «un segno profetico di speranza che non deluda ed affretti l'Unità di tutti i cristiani», sotto la celeste protezione della Madonna, la devozione per la quale già accomunava cattolici e ortodossi<sup>155</sup>. Lo sforzo ecumenico, dunque, non cela a sufficienza le posizioni unioniste, saldamente mantenute dalla maggioranza dei cattolici.

La costruzione dell'edificio monastico è proceduta celermente, ottenendo eccezionalmente il riconoscimento giuridico e l'approvazione dei propri statuti, prima ancora che fossero completati i lavori<sup>156</sup>. La rapidità con cui è stato realizzato e munito di tutti i documenti necessari era proporzionale solo al desiderio di vedere insediata in quel luogo strategico che è Piatra Neamt una comunità cattolica, che svolgesse una prolifica opera evangelizzatrice. Questo convento viene infatti a trovarsi fra i monasteri più importanti dell'ortodossia<sup>157</sup>: quello di Bistrita (da cui proviene il patriarca Teoctist), di Varatee e di Agapia; una zona in cui i cattolici costituiscono solamente una piccola minoranza e che, pertanto, rappresenta una sfida non poco impegnativa per le suore arpinati e i loro intenti missionari.

Il ricorso alla prudenza è chiaramente indispensabile: tra le prime novizie accolte al Mater Unitatis, vi è stata infatti un'ex monaca ortodossa, convertitasi al cattolicesimo; ma la notizia non è stata divulgata, per non riaccendere le polemiche, per quanto si

---

<sup>154</sup> «La Madre dell'Unità, Fondatrice di questo Monastero, guida la Chiesa cattolica verso la piena comunione con la Chiesa ortodossa rumena»: Monache Benedettine di Sant'Andrea Apostolo in Arpino, "Mater Unitatis": la filiazione benedettina in Romania, "Avvenire", 20 aprile 2003.

<sup>155</sup> Monache Benedettine di Sant'Andrea Apostolo in Arpino, *Nuovo monastero "Mater Unitatis"*, p. 38.

<sup>156</sup> Monache Benedettine di Sant'Andrea Apostolo in Arpino, "Mater Unitatis": la filiazione benedettina; e, delle stesse, *Prima professione solenne nel monastero rumeno di Piatra Neamt*, "Lazio sette", luglio 2004.

<sup>157</sup> *Ibidem*

possa sostenere che la conversione della suora sia avvenuta indipendentemente dall'attività del convento di Piatra Neamt<sup>158</sup>.

La questione è delicata e chiama direttamente in causa il concetto di libertà religiosa; ma, per quanto il Concilio Vaticano II abbia portato a un'apertura della Chiesa cattolica al dialogo ecumenico e a una teorizzazione del rispetto per la pluralità religiosa, talune posizioni di stampo unionista non sembrano essere del tutto superate. D'altronde, lo spirito missionario di ciascun istituto religioso, così fortemente riaffermato dal Concilio, non nega la possibilità – anche per le suore arpinati – di propugnare ovunque il messaggio evangelico.

Al di là delle particolarità del caso, comunque, risulta evidente il rinnovamento della comunità monastica di S. Andrea Apostolo, attraverso il quale essa è riuscita per giunta a rinsaldare le proprie autonomie, consuetudini e funzioni, adeguandole però alle esigenze della Chiesa e della società contemporanea.

---

<sup>158</sup> La Chiesa ortodossa russa, infatti, estende «l'accusa di proselitismo anche ai casi di conversione individuale», cioè a quelle conversioni che dovrebbero verificarsi «spontaneamente e per motivi di coscienza», ma in cui essa vede comunque l'influenza di un'attività evangelizzatrice più nascosta. Cfr. KASPER, *Le radici teologiche del conflitto*.

## Conclusioni

### Lo specchio del notabilato. Monasteri, economia e società

L'Ottocento ha rappresentato un periodo di transizione per il monachesimo femminile: i provvedimenti del governo francese prima e di quello italiano poi, la progressiva secolarizzazione della società, il calo delle vocazioni e il proliferare di nuove comunità di vita attiva, sono stati dei fattori che hanno inciso fortemente sulla vita cenobitica e ne hanno rimesso in discussione la valenza e i principi stessi, costringendola a riscoprirsi e a reinventarsi per sopravvivere.

Inoltre, come nota Jean-Dominique Durand,

in Italia più che altrove, la vita religiosa è stata dominata dall'evoluzione politica. La penisola fu costantemente sconvolta dai fermenti delle idee diffuse dall'illuminismo e dalla Rivoluzione francese<sup>1</sup>.

Da Napoleone in poi, la Chiesa, sentendosi come assediata, assunse posizioni nettamente intransigenti e antimoderne. Allo stesso modo, i monasteri, nell'alternativa fra rinnovamento e mantenimento delle consuetudini, sembrarono orientarsi soprattutto a favore della seconda opzione.

In una realtà – come quella della diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo – che appare stagnante e arcaica, le comunità claustrali risultano comunque in lenta ma graduale decadenza per tutto il secolo; l'attaccamento al proprio passato e alle proprie tradizioni, solo un disperato tentativo di autoconservazione. Eppure, notevoli sono state le capacità di resistenza dimostrate.

---

<sup>1</sup> J. D. DURAND, *L'Italia tra rinnovamento e questione nazionale (1830-1849)*, in *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura. XI. Liberalismo, industrializzazione, espansione europea (1830-1914)*, a cura di J. Gadille e J. M. Mayeur, Roma, Borla, 2003, p. 244-256.

È da notare, però, che la maggiore o minore abilità rivelata dalle monache, nell'affrontare la situazione, dipese in larga misura non solo da loro stesse, ma anche dal sostegno che esse potevano ricevere dalle proprie famiglie d'origine e dalle *élites* cittadine: se quest'ultime, come accadde ad Arpino, continuavano a considerare i monasteri come un "bene della città", si adoperavano attivamente per la loro salvaguardia (ed è anche questa una delle ragioni per cui il cenobio arpinate riuscì a sopravvivere persino alle soppressioni postunitarie); laddove invece, come accadde a Sora o a Pontecorvo, era prevalsa la tendenza a considerare le nuove congregazioni quale bene da tutelare (per la loro riconosciuta utilità sociale), le comunità cenobitiche, abbandonate così a se stesse, avevano più scarse possibilità di sopravvivenza.

In tal senso, si può dire che i monasteri siano lo specchio del notabilato locale e l'espressione stessa dei loro interessi: ad Arpino, evidentemente, un'aristocrazia arretrata e conservatrice impediva una completa liberalizzazione degli accessi alla clausura e continuava a considerare i conventi come raccoglitori delle eccedenze femminili o come interlocutori economici e, in quanto tali, ne garantiva la preservazione. Mentre probabilmente nella Valle del Liri, che nel corso del secolo aveva conosciuto un discreto sviluppo industriale<sup>2</sup>, erano ormai prevalentemente le congregazioni, con le loro funzioni educative e assistenziali, a rispondere meglio alle esigenze della società.

L'antica nobiltà, dunque, continuava a costituire il principale supporto, nonché fonte di reclutamento, per le comunità claustrali. E per quanto una maggiore elasticità fosse talvolta adoperata nell'accogliere nuove postulanti – e sopperire così tanto al calo di vocazioni quanto alla concorrenza delle nuove comunità di vita attiva – non veniva mai meno la caratteristica di gruppo scelto e privilegiato, che si voleva mantenessero le religiose; con tutte le conseguenze, però, del caso: il ricrearsi cioè, all'interno delle mura del convento, delle medesime divisioni di classe e contrasti vigenti all'esterno, nella società.

---

<sup>2</sup> A proposito dello sviluppo industriale di questa zona, si vedano: A. DEWERPE, *Croissance et stagnation proto industrielles en Italie méridionale: la Vallée du Liri au XIXe siècle*, "Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes", 93 (1981), p. 277-245; *Trasformazioni industriali nella Media Valle del Liri in età moderna e contemporanea*, "Atti del ciclo di conferenze tenute a Sora" (1984-85), Isola del Liri, Pisani, 1988; e S. BARCA, *Il capitale naturale. Acqua e rivoluzione industriale in Valle del Liri*, "Memoria e ricerca", 15 (2004).

Soltanto la dura esperienza delle soppressioni avrebbe insegnato alle monache l'importanza della cooperazione e della solidarietà reciproche e avrebbe consentito loro di riscoprire e comprendere più a fondo la valenza della vita in comune.

Come si è visto però, un unico monastero, quello di S. Andrea Apostolo, grazie al fondamentale supporto dei ceti più abbienti, fu in grado di resistere fino alla fine e superare questo crinale: serbando le proprie tradizioni e funzioni simboliche, ritrovando gradualmente unità e stabilità, la comunità arpinate ha saputo infine rigenerarsi, aprendosi alla società contemporanea.

Ma si può parlare di autentico rinnovamento dell'istituto monacale? O si dovrebbe piuttosto parlare di una sua riproposizione in forme solo apparentemente nuove?

Ad esempio l'importanza, per la sussistenza stessa di un monastero femminile, di mantenere aperto un canale con la società circostante era sempre stata, per queste comunità, cosa cognita; così come il contributo economico, che i piccoli lavori artigianali, realizzati dalle suore, poteva apportare: usi e costumi da difendere, quindi, per quanto a lungo disapprovati dalle autorità, sempre preoccupate di custodire la clausura e l'onore delle religiose.

Il definitivo riconoscimento, da parte della Chiesa, del valore del lavoro, anche per le monache, e della necessità di un dialogo con il mondo esterno, era in fin dei conti anche un riconoscimento nei confronti di queste pratiche antichissime, che ottenevano in tal modo il suggello della rispettabilità e la garanzia del loro mantenimento.

E così l'inserimento in congregazioni monastiche, volto a favorire la collaborazione tra le varie case religiose e il rispetto dell'ordine, all'interno delle stesse, diventava altresì un espediente, attraverso cui le autonomie dei singoli istituti venivano rafforzate e la subordinazione agli ordinari locali sconfitta, risospingendo le comunità cenobitiche verso una maggiore indipendenza dal clero secolare, come era stato da esse stesse auspicato fin dall'età post-tridentina.

In ambito ecclesiastico, tuttavia, si tendeva ormai ad accettare quell'indipendenza e a non contrastarla ulteriormente, come era stato erroneamente fatto nel passato: i monasteri erano risorse troppo preziose (per via di quell'incidenza ancora notevole che avevano sul territorio), da impiegare – al pari delle congregazioni – in un piano di riconquista cattolica della società. Così la vita contemplativa, che nel corso dell'Ottocento aveva subito un'eccessiva svalutazione nei confronti della vita attiva,

riquadagnava infine consensi e significato, facendosi anch'essa strumento della lotta alla secolarizzazione.

L'istituzione di un'Oasi per i fedeli e la fondazione di un convento in terra ortodossa, da parte delle benedettine di Arpino, sono esempi concreti della loro collaborazione a tale progetto. Allo stesso modo, la conservazione delle proprie antiche usanze (come quella di confezionare dolci, che a metà del XIX secolo aveva scatenato l'aspra controversia tra le suore e il vescovo) o l'ingresso nella Congregazione Sublacense, che ne favoriva la salvaguardia delle autonomie, sono per contro dimostrazioni di campanilismo e immobilismo perduranti.

In sostanza, erano i tempi a essere cambiati e ciò esigeva, di conseguenza, un adeguamento; ma l'istituto monastico rimaneva essenzialmente un sistema consuetudinario, contrario alle innovazioni, che pur avendo accettato di aprirsi maggiormente al mondo contemporaneo e di aggiornarsi, concepiva questa apertura e questo aggiornamento principalmente come mezzi da impiegare per tutelare se stesso o, al più, per cooperare con la Chiesa alla "ricristianizzazione" della società.

Rinnovate furono insomma le forme e, di sicuro, il vigore, con cui il monachesimo femminile si affacciò alle soglie del nuovo millennio, in una mescolanza di vecchio e nuovo che però, in definitiva, aveva consentito il mantenimento delle proprie antiche prerogative e tradizioni.



## Fonti

### \*Abbreviazioni:

APSA	Archivio parrocchiale di S. Andrea Apostolo, Arpino
APSG	Archivio parrocchiale dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista, Pescosolido
ASC	Archivio di Stato di Caserta
ASCA	Archivio storico comunale di Arpino
ASCS	Archivio storico comunale di Sora
ASDS	Archivio storico della diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo
ASF	Archivio di Stato di Frosinone
ASMC	Archivio storico del monastero di S. Chiara (aggregato all'ASDS)
ASN	Archivio di Stato di Napoli
ASV	Archivio Segreto Vaticano

### APSA:

*Corrispondenza*, cc. sciolte

*Morti*, Vol. V-VIII

*Stati delle anime*, Vol. 1785-1810

*Varie*, cc. sciolte

APSG:

*Matrimoni*, Reg. 3

*Defunti*, Reg. 6

ASC:

*Intendenza di Terra di Lavoro. Culto*, B. 4, 87

*Intendenza borbonica. Affari comunali*, B. 2422-2423

ASCA:

*Sezione preunitaria. Incarti originali*, B. 69

ASCS:

*Fondo Preunitario:*

- Serie XII, *Culto*, B. 621

*Fondo Postunitario:*

- Serie 5, B. 5
- Serie 36, *Culto*, B. 2
- Serie II, *Beni comunali, catasto, mutui*, B. 13, 17-18
- Serie IV, *Lavori pubblici*, B. 154
- Serie XIV, *Culto*, B. 249

ASDS:

*Atti del Governo preunitario e del Governo italiano*, B. 1-8

*Atti per luogo:*

- *Alvito*, B. 42-57
- *Arpino*, B. 58-83
- *Arce*, B. 84-85
- *Balsorano*, B. 87-92
- *Casalattico*, B. 96-98
- *Canistro*, B. 103-105
- *Castronovo*, B. 109-110
- *Civitella Roveto*, B. 111-113
- *Castrocielo*, B. 114-115
- *Fontana Liri*, B. 119-123
- *Casalvieri*, B. 127-135
- *Meta*, B. 140-141
- *Morrea*, B. 142-143
- *Morino*, B. 146-148
- *Picinisco*, B. 149-155
- *Pontecorvo*, B. 160-166
- *San Vincenzo Valle Roveto*
- *Terelle*, B. 167
- *Rendinara*, B. 168-170
- *Isola del Liri*, B. 171-176
- *San Donato Val Comino*, B. 177-188
- *Sora*, B. 190-210

*Bollari*, Reg. 10-15

*Lettere pastorali, editti, circolari*, B. 1

*Sinodi diocesani ed extradiocesani*, Reg. 4-9

*Religiose*, B. 1-4

*Vescovi*, B. 1-11

*Visite pastorali*, B. 30-70

*Visite ad limina apostolorum*, B. 1-2

ASF:

*Prefettura di Frosinone. Comune di Arpino*, b. 75-76

ASMC:

*Monastero:*

- *Statuti e Regole*, B. 1-4
- *Monache*, B. 5
- *Licenze*, B. 6-7
- *Visite pastorali*, B. 8
- *Libri di messe e canti*, B. 9-20
- *Soppressione del monastero*, B. 21
- *Varie*, B. 22

*Patrimonio ed amministrazione:*

- *Patrimonio*, B. 23-31
- *Strumenti e contratti privati*, B. 32-47
- *Rendiconti*, B. 48-53
- *Commissione amministrativa del monastero*, B. 54-55
- *Entrate e uscite*, B. 56-89
- *Dare e avere*, B. 90
- *Ricevute*, B. 91
- *Amministrazione: varie*, B. 92-93

*Cause e controversie*, B. 94-97

*Corrispondenza:*

- *Corrispondenza badesse*, B. 98
- *Corrispondenza procuratori*, B. 99
- *Corrispondenza organi statali*, B. 100
- *Corrispondenza varia*, B. 101

ASN:

*Amministrazione generale della cassa di ammortizzazione e del demanio pubblico*, B. 937

*Corporazioni religiose soppresse. Sora*, Vol. 1

*Intendenza di Napoli. Primo versamento. Culto*, B. 770

*Ministero degli Affari Esteri, B. 5427*

*Segreteria di Stato dell'Ecclesiastico:*

- *Dispacci ed espedienti di consiglio, Fasc. 227*
- *Registri correnti, Vol. 1403-1404*

*ASV:*

*Archivio della Nunziatura Apostolica di Napoli, Scat. 4, 33, 44, 56, 77, 85, 91, 158, 160*

*Congregazione del Concilio:*

- *Relationes Dioecesium, B. 67b*

*Congregazione dei Vescovi e Regolari:*

- *Positiones Monialium, B. 1814-1900*
- *Positiones Archivio Segreto, B. 1841-1853*
- *Registra Monialium, Reg. 174*

## Bibliografia

Biblioteca comunale, Fondo locale, Atina (FR)

Biblioteca diocesana “Cesare Baronio”, Sora (FR)

Biblioteca Statale del Monumento Nazionale di Casamari, Veroli (FR)

Biblioteca di Storia moderna e contemporanea, Roma

Biblioteca Nazionale “F. Mitterand”, Parigi

Biblioteca del CARE/EHESS, Parigi

Biblioteca Sulchoir, Parigi

AA. VV. *Il Monastero di S. Andrea. Arpino, storia, arte, spiritualità*, Cittadella di Padova (PA), Artegrafica sociale, 1992.

AA. VV. *Il “Tulliano” 1814-1989. Una presenza significativa*, Monte S. Giovanni Campano (FR), Canettieri, 1990.

AA. VV. *Nel terzo centenario della morte della serva di Dio, Virginia Centurione Bracelli, fondatrice delle Figlie di Nostra Signora del Monte Calvario (Brignoline), 1651-1951*, Roma, Panfili, 1951.

AA. VV. *Santa Giovanna Antida Thouret*, Epinay sur Seine, CIF, 1981.

AA. VV. *Problemi di storia della chiesa dalla restaurazione all’unità d’Italia*, Napoli, Dehoniane, 1985.

G. ALIBERTI, *Potere e società locale nel Mezzogiorno dell’Ottocento*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

- M. ALIGHIERO MANACORDA, *Istruzione ed emancipazione della donna nel Risorgimento. Riletture e considerazioni*, in *L'educazione delle donne. Scuole e modelli di vita femminile nell'Italia dell'Ottocento*, a cura di S. Soldani, Milano, Franco Angeli, 1989.
- L. ALONZI, *Il vescovo-prefetto. La diocesi di Sora nel periodo napoleonico. 1796-1818*, Centro di Studi Sorani "Vincenzo Patriarca", Sora (FR), Printhouse, 1998.
- L. ALONZI, *Famiglia, patrimonio e finanze nobiliari. I Boncompagni (secoli XVI-XVIII)*, Manduria-Bari-Roma, Lacaita, 2003.
- J. F. AMBURGER, *Art, Enclousure and the Cura Monialium: Prolegomena in the Guise of a Postscript*, in "Gesta", 31 (1992).
- T. AMIOTTI, *Giovanna Antida Thouret*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma, Città Nuova, 1995.
- P. ANDERSON, *Storia d'Europa: l'Europa oggi*, Torino, Einaudi, 1993.
- D. J. ANDRES, *Soppressioni. S. e diritto canonico*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Roma, Paoline, 1988.
- D. ANTONELLI, *Abbazie, prepositure e priorati benedettini nella diocesi di Sora nel Medioevo (secc. VIII-XV)*, Sora, Pasquarelli, 1986.
- O. ARNOLD, *Le corps et l'ame: la vie des religieuses au XIX siècle*, Parigi, Seuil, 1983.
- Arpino. Storia, arte e cultura*, a cura dell'Associazione "Ex Alunni ed Amici del Tulliano", Subiaco (Roma), Il Torchio, 1991.
- R. AUBERT, *La restauration monastique dans l'Europe occidentale du XIXe siècle*, "Revue benedictine", 83 (1973).
- D. BALBONI, *Filomena*, in *Bibliotheca Sanctorum*, V, Roma, Città Nuova, 1999.

S. BARCA, *Il capitale naturale. Acqua e rivoluzione industriale in Valle del Liri*, "Memoria e ricerca", 15 (2004).

G. BARONE, *Come studiare il monachesimo femminile*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'altomedioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, "Atti del VI Convegno del Centro di studi farfensi" (21-24 settembre 1995), a cura di G. Zarri, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona), Il Segno, 1997.

F. BARRA, *Il problema della ristrutturazione delle circoscrizioni diocesane del regno di Napoli tra Decennio e Restaurazione*, in *Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele De Rosa*, a cura di A. Cestaro, Napoli, Ferraro, 1980.

F. BARRA, *Cronache del brigantaggio meridionale 1806-1815*, Salerno-Catanzaro, Società editrice meridionale, 1981.

F. BARRA, *Michele Pezza detto Fra' Diavolo: vita, avventura e morte di un guerrigliero dell'800 e sue memorie inedite*, Cava de' Tirreni (SA), Avagliano, 2000.

F. BARRA, *Il brigantaggio del Decennio francese (1806-1815). Studi e ricerche*, I, Salerno, Plectica, 2003.

A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, «Compagna affettuosa, educatrice saggia e profonda, regina del focolare». *L'insegnamento della Chiesa cattolica sulla donna da papa Leone XIII a papa Pio XII*, in *La donna: memoria e attualità. III. Donna e religioni cristiane*, a cura di L. Borriello, E. Capuana, M. R. Del Genio e M. Tiraboschi, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002.

G. BELLUCO, *Congregazione monastica*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975.

A. BERTOLA, *Consuetudine*, in *Enciclopedia cattolica*, IV, Firenze, Sansoni, 1950.



E. M. BERANGER, *Il terremoto del 13 gennaio 1915 in due diari conservati nell'Archivio Centrale dello Stato*, Civitella Roveto (AQ), Amministrazione comunale, 1998.

R. BIZZOCCHI, *Conflitti di giurisdizione negli antichi stati italiani*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna, Il Mulino, 1999.

L. BLANCH, *Scritti storici. I. Il Regno di Napoli dal 1801 al 1806 e la campagna del Murat nel 1815*, a cura di B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 1945.

*Bollettino storico volsco*, III (1899), a cura di A. Magliari, ristampato in A. MAGLIARI, *Bollettino storico volsco*, Associazione "Ex Alunni ed Amici del Tulliano", Arpino (FR), 2004.

R. BONANNI, *Ricerche per la storia di Aquino*, Alatri (FR), Isola, 1922, ristampato in R. BONANNI, *Ricerche per la storia di Aquino*, a cura dell'Amministrazione comunale di Aquino, Aquino (FR), 2000.

J. BOSWELL, *L'abbandono dei bambini in Europa occidentale*, Milano, Rizzoli, 1991.

N. BOTHOREL – M. F. LAURENT, *La femme en France au XIXe siècle*, in *Histoire mondiale de la femme*, IV, *Sociétés modernes et contemporaines*, a cura di P. Grimal, Parigi, Nouvelle librairie de France, 1975.

P. BOUTRY, *Réflexions sur la confession au XIXe siècle: autour d'une lettre de soeur Marie-Zoé au curé d'Ars (1858)*, in *Pratiques de la Confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, a cura del Groupe de la Bressière, Parigi, Cerf, 1983.

*Bullarii romani continuatio*, VII, Prato, Aldina, 1852.

S. BURGALASSI, *Comunità. Aspetto sociologico*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975.

S. BURGALASSI – J. SCHHASCHING, *Regola. Aspetto sociologico*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, Roma, Paoline, 1983.

A. BURKARDT, «*Il Convento stregato*». *Il caso di Maria Renata Singer alla luce delle recenti indagini storiografiche*, in *Aufklärung cattolica ed età delle riforme. Giovanni Battista Graser nella cultura europea del Settecento*, a cura di S. Luzzi, Rovereto, Accademia roveretana degli Agiati, 2004.

M. CAFFIERO, *Un santo per le donne. Benedetto Giuseppe Labre e la femminilizzazione del cattolicesimo tra Settecento e Ottocento*, “*Memoria. Rivista di storia delle donne*”, 30, III (1990).

M. CAFFIERO, *Dall'esplosione mistica all'apostolato sociale (1650-1850)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Roma-Bari, Laterza, 1994.

M. CAFFIERO, *Religione e modernità in Italia (secoli XVII – XIX)*, Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2000.

M. CAFFIERO – G. BARONE – F. SCORZA BARCELLONA, *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni e complementarità*, Torino, Einaudi, 1994 .

P. CALLIARI, *Benaglio, Giuseppe*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, I, Roma, Paoline, 1974.

P. CALLIARI, *Verzeri, Teresa Eustochio*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, IX, Roma, Paoline, 1997.

P. CALLIARI – D. T. DONADONI, *Figlie del Sacro Cuore di Gesù*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, III, Roma, Paoline, 1976.

M. CAMPANELLI, *Clero e cultura ecclesiale a Sant'Agata dei Goti agli inizi del Settecento*, "Archivio storico per le provincie napoletane", 110 (1992).

M. CAMPANELLI, *Centralismo romano e "policentrismo" periferico: chiesa e religiosità nella diocesi di Sant'Alfonso Maria de Liguori : secoli XVI-XVIII*, Milano, Angeli, 2003.

A. M. CANOPI, *Monachesimo benedettino femminile*, Abbazia di San Benedetto, Seregno, 1994.

U. CAPERNA, *Incontro nel monastero benedettino di Sant'Andrea di Arpino*, "Terra nostra".

U. CAPERNA, *Storia recente del monastero di S. Andrea di Arpino. Riconoscimento giuridico e ritorno alla normalità*, "Terra nostra".

L. CAPPELLETTI, *Primato o egemonia? La storia di una separazione*, "30 giorni", 1 (2004).

F. CARAFFA, *Monasticon Italiae. I. Roma e Lazio*, Cesena (FC), Centro storico benedettino italiano, 1981.

F. CARAFFA, *De Mattias, Maria*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, Roma, Città Nuova, 1995.

M. CARVALE – A. CARACCILO, *Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX*, in *Storia d'Italia*, XIV, Torino, Utet, 1978.

A. CARBONE, *La città di Sora*, Veroli (FR), Abbazia di Casamari, 1970.

M. CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, Milano, Mondadori, 2002.

C. CASAGRANDE, *La donna custodita*, in *Storia delle donne. Il Medioevo*, a cura di C. Klapisch-Zuber, Roma-Bari, Laterza, 2001.

M. CASAMASSIMA, *Il monastero di S. Andrea*, “Bari Economica”, 3 (1992).

S. CASTENETTO – F. GALADINI, *13 gennaio 1915: il terremoto nella Marsica*, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1999.

M. CATTANEO, *Gli occhi di Maria sulla rivoluzione. “Miracoli” a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, Roma, Istituto Nazionale di Studi Romani, 1995.

M. CATTANEO, *L’opposizione popolare al giacobinismo a Roma e nello Stato pontificio*, in *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell’Italia giacobina e napoleonica*, a cura di A. M. Rao, Roma, Carocci, 1999.

P. CAYRO, *Storia Sacra e Profana di Aquino e sua Diocesi*, II, Napoli, Orsino, 1811.

G. CESPITES, *Gaspere Del Bufalo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma, Città Nuova, 1996.

A. CESTARO, *Il Mezzogiorno fra l’età giacobina e il Decennio francese: aspetti e problemi*, in *Il Mezzogiorno e la Basilicata fra l’età giacobina e il Decennio francese*, a cura di A. Cestaro – A. Lerra, I, Venosa (PZ), Osanna, 1992.

L. CHATELLIER, *I gesuiti alla ricerca di una regola di vita per i laici: le congregazioni mariane*, in *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, a cura di P. Prodi, Bologna, Il Mulino, 1992.

T. CHESQUIERE, *L’apostolat monastique selon Monseigneur Van Caloen*, “Revue Mabillon”, 50 (1961).

G. CHITTOLINI – G. MICCOLI (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all’età contemporanea*, in *Storia d’Italia, Annali*, IX, Torino, Utet, 1986.

G. CHOLVY, *Religion et société au XIXe siècle. La diocèse de Montpellier*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1973.

G. CHOLVY, *Une école des pauvres au début du XIXe siècle: "pieuses filles", béates ou soeurs des campagnes*, in *The Making of Frenchmen: Current Directions in the History of Education in France, 1679-1978*, a cura di D. N. Baker e P. J. Harrigan, 7, Waterloo, Historical Reflections Press, 1980.

G. CHOLVY, *Dans quel contexte religieux s'inscrit le renouveau monastique en France au XIXe siècle*, "Revue du Tarn", 142 (1990).

O. CICCHINELLI, *La chiesa parrocchiale di Pescosolido e la sua scalinata*, Abbazia di Casamari (FR), La Monastica, 2003.

O. CICCHINELLI, *La scuola primaria nella diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo durante il Regno Borbonico*, Sora (FR), Pasquarelli, 2007.

C. CLEAR, *Nuns in 19th Century Ireland*, Dublino, Gill and Macmillan, 1987.

*Codice del diritto pubblico ecclesiastico del Regno d'Italia*, I, a cura di G. Saredo, Torino, Utet, 1887.

L. COLAFRANCESCO, *La liquidazione dell'Asse ecclesiastico nel circondario di Frosinone*, in *Lo stato in periferia. Élités, istituzioni e poteri locali nel Lazio meridionale tra Ottocento e Novecento*, a cura di S. Casmirri, Cassino (FR), Edizioni Università degli Studi di Cassino, 2003.

E. COLAGIOVANNI, *Le religiose italiane. Ricerca sociografica*, Roma, Centro Studi U.S.M.I., 1976.

M. COLAGIOVANNI, *Il triangolo della morte. Il brigantaggio di confine nel Lazio meridionale tra Sette e Ottocento*, Roma, Il Calamo, 2000.

*Consuetudini*, in *Dizionario ecclesiastico*, I, Torino, Utet, 1953.

R. CONTE, *Jean-Baptiste Bernadotte, le soudat de pau devenu roi de Suede: avec Désirée, Napoléon et les autres*, Parigi, Conte, 2002.

LABORATORIO DIDATTICO DELLA STORIA, *Forme assistenziali a Sora nei secc. XVIII-XX*, Sora (FR), Corsi, 2005.

G. COPPOLA, *Nota storica*, in *Archivio del monastero di Santa Chiara di Sora. Inventario (1421-1901)*, a cura della stessa, Sora (FR), Pasquarelli, 2006.

F. CORRADINI, *...di Arce in Terra di Lavoro... Appunti di storia, cronaca, costume, toponomastica e viabilità di un paese della media Valle del Liri*, Cassino (FR), Ciolfi, 2004.

D. COSSA, *Memoriale intorno all'origine e alla natura del Ginnasio Liceo Convitto Tulliano di Arpino, ed intorno ai rapporti col Governo e col Comune*, Arpino (FR), Fraioli, 1895.

R. CREYTENS, *La Riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, "Atti del Convegno storico internazionale", Trento (1963), Roma, Herder, 1965.

B. CROCE, *La fine di Mammone*, Napoli, Pierro, 1905.

N. CROSTAROSA SCIPIONI, *Aquino-Sora-Pontecorvo, Diocesi di*, in *Enciclopedia cattolica*, I, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1948.

F. CUBELLI, *Clausura. Clausura e legislazione*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975.

A. D'AMBROSIO – M. SPEDICATO, *Cibo e clausura. Regimi alimentari e patrimoni monastici nel Mezzogiorno moderno (secc. XVII-XIX)*, Bari, Cacucci, 1998.

J. A. DAVIS, *Rivolte popolari e controrivoluzionarie nel Mezzogiorno continentale*, in *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, a cura di A. M. Rao, Roma, Carocci, 1999.

J. DE CHARRY, *La Societe du Sacré-Coeur, institute contempletif et apostolique*, in *Les religieuses enseignant. XVI-XX siecles*, "Actes de la quatrieme Rencontre d'histoire religieuse" (1980), Centre de recherches d'histoire religieuse et d'histoire des idees, Université d'Augers, 1981.

R. DE FELICE, *Paura e religiosità popolare nello Stato della Chiesa alla fine del XVIII secolo*, in *Italia Giacobina*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1965.

M. DE GIORGIO, *Il modello cattolico*, in *Storia delle donne. L'Ottocento*, a cura di G. Fraisse e M. Perrot, Roma-Bari, Laterza, 2002.

A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006.

G. DELLA CROCE, *Il genio femminile. La spiritualità della donna dal medioevo ai nostri giorni*, Milano, Ares, 1999.

M. DELL'OMO, *Sora-Aquino-Pontecorvo*, in *Le Diocesi d'Italia*, a cura di L. Mezzadri, M. Tagliaferri e E. Guerriero, III, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 2008.

F. DE MARETO, *Cappuccine*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975.

F. DE NEGRI, *La «reintegra» al demanio dello Stato di Sora: un momento del dibattito sulla feudalità nel Regno di Napoli alla fine del '700*, in AA. VV. *Viabilità e territorio nel Lazio meridionale. Persistenze e mutamenti fra '700 e '800*, Roma, Don Guanella, 1992.

- A. DE RUBEIS, *Scuola e istruzione in Valle di Comino nel XIX secolo*, Cassino (FR), Associazione Genesi, 2006.
- A. DE VOGUÉ, *Regula Benedicti*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, VII, Roma, Paoline, 1983.
- A. DE VOGUÉ, *Vita comune. Il monachesimo antico*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, X, Roma, Paoline, 2003.
- W. DE VRIES, *Ortodossia e Cattolicesimo*, Brescia, Queriniana, 1992 (Giornale di teologia, 141).
- A. DEWERPE, *Croissance et stagnation proto industrielles en Italie méridionale: la Vallée du Liri au XIXe siècle*, “Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes”, 93 (1981).
- A. DI CIOCCIO, *Il santuario della Madonna di Loreto di Fontana Liri*, Veroli, Abbazia di Casamari, 1967.
- R. DI COLA, *Topografia e geografia dei monasteri femminili del Basso Lazio*, in *Il monachesimo benedettino femminile in Ciociaria*, a cura di G. D’Onorio, Veroli (FR), Abbazia di Casamari, 1994.
- G. DI MARCO, *Terra di Lavoro nell’anno della peste*, Napoli, Arte Tipografica, 2002.
- A. DI SPIRITO – L. COLUZZI, *Santa Maria De Mattias. Lettere*, I, Roma, Detti, 2005.
- B. DOMPNIER, *Les Capucins en France dans les dernières décennies de l’ancien régime: le paysage contrasté d’une crise de recrutement*, in *Religieux et religieuses pendant la Révolution (1770-1820)*, a cura di Y. Krumenacker, Lione, Profac, 1995.
- L. DONNAT - W. WITTERS, *Consuetudini monastiche*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975.



R. DUBOIS, *Paris catholique au XIXe siècle. Tableau des progrès merveilleux de la charité contemporaine en France*, Parigi, Julien, Lanier, Cosnard et Cie, 1857.

B. DUMONS, *Histoire sociale et histoire religieuse, deux soeurs ennemies? Un essai de relecture historiographique pour la France contemporaine*, "Revue d'Histoire de l'Église de France", 86 (2000).

J. D. DURAND, *La Chiesa alla ricerca dell'Italia perduta*, in *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura. XI. Liberalismo, industrializzazione, espansione europea (1830-1914)*, a cura di J. Gadille e J. M. Mayeur, Roma, Borla, 2003.

J. D. DURAND, *L'Italia tra rinnovamento e questione nazionale (1830-1849)*, in *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura. XI. Liberalismo, industrializzazione, espansione europea (1830-1914)*, a cura di J. Gadille e J. M. Mayeur, Roma, Borla, 2003.

C. EGGER, *Canonici regolari*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma, Paoline 1975.

J. EVENOU, *Liturgia e culto dei santi (1815-1915)*, in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, a cura di E. Fattorini, Torino, Rosenberg & Sellier, 1997.

C. FANTAPPIÈ, *Il monachesimo moderno tra ragion di Chiesa e ragion di Stato. Il caso toscano. XVI-XIX sec.*, Firenze, Olshki, 1993.

M. FAUGERAR, *Les vocations religieuses de femmes dans la diocèse de Nantes au XIXe siècle (1802-1914)*, "Enquetes et documents", 1 (1971).

M. FARINA, *Percorsi femminili di spiritualità nella storia del cristianesimo cattolico*, in "La donna: memoria e attualità", II, 2, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2000.

E. FATTORINI (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815 – 1915)*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1997.

J. FERNÁNDEZ, *Foro interno e foro esterno*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, IV, Roma, Paoline, 1977.

A. FERRANTE, *Famiglia Ferrante*, Roma, Vivarelli, 1977.

L. FERRANTE – M. PALAZZI – G. POMATA (a cura di), *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazioni nella storia delle donne*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988.

M. FERRI, *Un vescovo nella bufera. Le vicissitudini di mons. Giuseppe Montieri, vescovo di Sora, Aquino e Pontecorvo nel Quarantotto rivoluzionario*, Sora (FR), Associazione Pro Loco, 1991.

M. FERRI, *La Ciociaria borbonica negli anni della rivoluzione (1848-1849)*, in *Il 1848-49 nel territorio dell'attuale provincia di Frosinone*, "Atti del convegno di studio tenuto ad Arpino, Sora, Monte San Giovanni Campano e Veroli" (17 dicembre 1993 – 29 gennaio 1994), a cura di E. M. Beranger e A. Viscogliosi, Sora (FR), Pasquarelli, 2003.

M. FERRI – D. CELESTINO, *Il brigante Chiavone: Storia della guerriglia filoborbonica alla frontiera pontificia (1860-1862)*, Casalvieri (FR), Centro Studi Cominium, 1984.

P. FILIPPO DELLA S. FAMIGLIA, *Presenza e testimonianza degli ordini e congregazioni religiose a Sora*, Veroli (FR), Abbazia di Casamari, 1974.

L. FINI, *Visita pastorale*, in *Enciclopedia cattolica*, XII, Firenze, Sansoni, 1954.

V. FIORELLI – L. BARLETTA, *Storia religiosa*, Napoli, Guida, 2006 (Le radici e il domani, 2).

S. FONAY WEMPLE, *Le donne tra la fine del V e la fine del X secolo*, in *Storia delle donne in Occidente. Il medioevo*, a cura di C. Klapisch-Zuber, Roma-Bari, Laterza, 1994.

V. FONTANA (a cura di), *Storie di donne in archivio. Una ricerca sulla condizione femminile*, Frosinone, Archivio di Stato di Frosinone, 2003.

G. FRAISSE, *Dalla destinazione al destino. Storia filosofica della differenza tra i sessi*, in *Storia delle donne. L'Ottocento*, a cura di G. Fraisse e M. Perrot, Roma-Bari, Laterza, 2002.

M. H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Il vescovo in visita, amministratore e attore della Riforma cattolica*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna, Il Mulino, 1999.

C. FRUGONI, *La donna nelle immagini, la donna immaginata*, in *Storia delle donne. L'Ottocento*, a cura di G. Fraisse e M. Perrot, Roma-Bari, Laterza, 2002.

G. M. FUSCONI, *Pontecorvo. Appunti e documentazione per una storia della città e della chiesa di Pontecorvo dalle origini alla fine del Medioevo*, Montecassino (FR), Pubblicazioni Cassinesi, 1998 (Studi e documenti sul Lazio meridionale, 7).

E. GAMBARI, *Congregazione religiosa, Svolgimento storico*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975.

P. GABRIELLI (a cura di), *Vivere da protagoniste. Donne tra politica, cultura e controllo sociale*, Roma, Carocci, 2001.

G. GIAMMARIA – G. RASPA (a cura di), *Guida alle ricerche storiche per la provincia di Frosinone*, Istituto di Storia e di Arte del Lazio meridionale, Anagni (FR), Still Grafica, 2005.

R. GIBSON, *Le catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle*, "Revue d'Histoire de l'Église de France", 79 (1993).

R. GIBSON, *Female Religious Orders in Nineteenth Century France*, in *Catholicism in Britain and France since 1879*, a cura di F. Tallett, Londra, Hambledon, 1996.

E. GIORGI, «*Donne forti*» tra il XVIII e il XIX sec. in Ciociaria. Da suor Claudia De Angelis l'origine e lo sviluppo dei conservatori femminili, in *Personaggi e vicende storiche dell'Ottocento in Ciociaria*, Atti del convegno di Ferentino (25-26 novembre 1989), Veroli (FR), Abbazia di Casamari, 1990.

S. GORI, *Leonardo da Porto Maurizio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VII, Roma, Città Nuova, 1966.

O. GREGORIO, *Alfonso Maria de Liguori*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma, Paoline, 1973.

A. GROPPI, *Una gestione collettiva di equilibri e materiali. La reclusione delle donne nella Roma dell'Ottocento*, in *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazioni nella storia delle donne*, a cura di L. Ferrante, M. Palazzi e G. Pomata, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988.

T. GRZESZCZYK, *Santa Giovanna Antida Thouret e la sua esperienza di Fondatrice*, Roma 1980.

M. T. GUERRA, *Sulla giurisdizione temporale e spirituale della Abbadessa*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'altomedioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, "Atti del VI Convegno del Centro di studi farfensi" (21-24 settembre 1995), a cura di G. Zarri, Negarine di S. Pietro in Cariano (VR), Il Segno, 1997.

L. GUIDI, *La «Passione governata dalla virtù»: benefattrici nella Napoli ottocentesca*, in *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, a cura di L. Ferrante, M. Palazzi e G. Pomata, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988.

L. GUIDI, *L'onore in pericolo. Carità e reclusione femminile nell'Ottocento napoletano*, Napoli, Liguori, 1991.

C. HENZE, *Alfonso Maria de' Liguori*, in *Bibliotheca Sanctorum*, I, Roma, 1961.

Y. M. HILAIRE, *Le regard du XXe siècle sur le catholicisme du XIXe siècle. Siècle mal aimé ou siècle fondateur?*, "Revue d'Histoire de l'Église de France", 86 (2000).

H. HILLS, *Invisible City: The Architecture of Devotion in Seventeenth-Century Neapolitan Convents*, Oxford, Oxford University press, 2004.

S. HILPISCH – E. V. SEVERUS, *Monastero doppio*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VI, Roma, Paoline, 1980.

R. HOSTIE, *Obbedienza. Aspetti socio-psicologici*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VI, Roma, Paoline, 1980.

D. O. HUREL, *L'historiographie du monachisme de l'époque moderne, en France et en Belgique, au XXe siècle*, "Revue d'Histoire de l'Église de France", 86 (2000).

D. O. HUREL, *Guide pour l'histoire des ordres et congrégations religieuses (France, XVIe-XXe siècles)*, Turnhout, Brepols, 2001.

N. HUYGHEBAERT, *Le moine face au monde du XIXe siècle*, "Revue Benedictine", 83 (1973).

*I documenti del Concilio Vaticano II*, Roma, Paoline, 1967 (VII edizione).

*Il monachesimo benedettino femminile in Ciociaria*, "Atti del convegno di studi per il XXV della beatificazione di suor Maria Fortunata Viti", Veroli (3-4 ottobre 1992), a cura di G. D'Onorio, Veroli (FR), Monastero di S. Maria dei Franconi, 1994.

*Il Tulliano. Storia di un istituto plurisecolare. 1820-2000*, a cura dell'Associazione "Ex Alunni ed Amici del Tulliano", Arpino (FR), Ponticelli, 2003.

M. IOMMETTI, *Adoratrici del Sangue di Cristo*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, I, Roma, Paoline, 1974.

M. IOMMETTI, *De Mattias, Maria*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, III, Roma, Paoline, 1976.

L. IPPOLITI, *La Chiesa della Madonna di Loreto al Castello di Arpino. Tradizioni e memorie*, Roma, Tip. Operaia Romana, 1929.

L. IPPOLITI, *Il Monastero delle Benedettine di S. Andrea al Colle in Arpino*, Isola del Liri (FR), Macioce & Pisani, 1931.

L. IPPOLITI, *Cenni storici intorno all'Istituto delle Figlie del S. Cuore sito nel rione "Civita" in Arpino*, Isola del Liri (FR), Macioce & Pisani, 1933.

A. JACOBSON SCHUTTE, *"Piccole donne", "grandi eroine": santità femminile "simulata" e "vera" nell'Italia della prima età moderna*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Roma-Bari, Laterza, 1994.

W. KASPER, *Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma*, "Civiltà cattolica", I (2002).

E. KELLER, *Les congregations religieuses en France. Leur oeuvres et leur services*, Parigi, Poussielgue, 1880.

C. LANGLOIS, *La diocèse de Vannes au XIXe siècle. 1800-1830*, Parigi, Klincksiek, 1974.

C. LANGLOIS, *Les effectifs des congrégations féminines au XIXe siècle. De l'enquête statistique à l'histoire quantitative*, "Revue d'Histoire de l'Église de France", 60 (1974).

C. LANGLOIS, *Congrégations hospitalières et demande sociale au XIXe siècle*, "Religieuses dans la Professions de Santé", 266 (1978).

C. LANGLOIS, «*Je suis Jeanne Jugan*». *Dépendance sociale, condition féminine et foundation religieuse*, “Archives des Sciences Sociales des Religions”, 52, I (1981).

C. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Parigi, Cerf, 1984.

C. LANGLOIS – P. WAGRET, *Structures religieuses et célibat féminin au XIXe siècle*, Lione, Centre d'histoire du catholicisme, 1971.

I. M. LARACCA, *Il patrimonio degli ordini religiosi in Italia. Soppressione e incameramento dei loro beni (1848-1873)*, Roma, Zampetti, 1936.

F. LAROCHE GISSEROT, *Pratiques de la dot en France au XIXe siècle*, “Annales”, VI (1988).

C. LA ROSA, *Le leggi eversive del 1866*, “Politica Domani”, 81/82 (2008).

E. LAVAGNINO, *Immacolata Concezione*, in *Enciclopedia Cattolica*, VI, Firenze, Sansoni, 1951.

M. LAVEN, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, Bologna, Il Mulino, 2004.

A. LAURI, *Sora, Isola del Liri e dintorni*, Sora (FR), D'Amico, 1914.

A. LAURI, *Per la storia delle famiglie romane: i principi Boncompagni-Ludovisi nel Ducato di Sora*, “Roma”, 10, XII (1934)

J. LECLERCQ, *Aspects du monachisme, hier et aujourd'hui*, Parigi, Brepols, 1968.

L. J. LEKAI, *Cisterciensi*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975

G. LE MAITRE, *Théologie de la vie monastique selon Dom Guéranger*, “Revue Mabillon”, 50 (1961).

J. LEONARD, *Femmes, religion et médecine. Les religieuses qui soignent, en France au XIXe siècle*, “Annales”, 5 (1977).

*Le ragioni del nostro vivere*, a cura dell'Istituto Santa Maria De Mattias, Sora (FR), Pasquarelli, 2005.

*Les congrégations féminines dans le diocèse de Poitiers, VIe-XIXe siècles*, Journée d'études du 6 décembre 2003, a cura di R. Favreau, Poitiers, Les Amis de Sainte Radegonde, 2004.

*Lettre du diable au pape, sur la suppression des règles dans les communautés de filles. Extraite de la correspondance de Lucifer avec le chef de l'Église et l'arcboutant du catholicisme*, par Moromon, imprimeur du diable, 1790.

F. LIFSHITZ, *Des femmes missionnaires: l'exemple de la Gaule franque*, “Revue d'Histoire Ecclésiastique”, 83, I (1988).

G. LUNARDI, *Benedettine*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma, Paoline, 1974.

G. MAGAGLIO – R. MAGAGLIO, *Virginia Centurione Bracelli (Genova 1587-1651), antesignana realizzatrice dei moderni metodi di intervento socio-assistenziale*, Genova, Edisigma, 1985.

A. MAGLIARI, *La Madonna di Loreto protettrice di Arpino*, Isola del Liri (FR), Macioce & Pisani, 1927.

C. MARSELLA, *I vescovi di Sora*, Sora (FR), D'Amico, 1934.



G. MARTINA, *Italia. Gli istituti religiosi in Italia dalla Restaurazione alla fine dell'800*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, V, Roma, Paoline, 1979.

G. MARTINA, *Soppressioni. 1866*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Roma, Paoline, 1988.

F. MAYEUR, *L'educazione delle ragazze: il modello laico*, in *Storia delle donne. L'Ottocento*, a cura di G. Fraisse e M. Perrot, Roma-Bari, Laterza, 2002.

F. MEDIOLI, *La clausura delle monache nell'amministrazione della Congregazione romana sopra i Regolari*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'altomedioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, "Atti del VI Convegno del Centro di studi farfensi" (21-24 settembre 1995), a cura di G. Zarri, Negarine di S. Pietro in Cariano (VR), Il Segno, 1997.

D. MENOZZI, *L'organizzazione della Chiesa italiana in età napoleonica*, in "Cristianesimo nella storia", 14, I (1993).

D. MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001.

P. MERCURIO, *Gaspare Del Bufalo*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, IV, Roma, Paoline, 1977.

M. MIELE, *Ricerche sulla soppressione dei religiosi nel regno di Napoli (1806-1815)*, "Campania Sacra", 4 (1973).

M. MIELE, *Il governo francese di Napoli e la residenza dei vescovi nell'Italia meridionale (1806-1815)*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", 29 (1975).

M. MIELE, *Soppressioni. 1806-8*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Roma, Paoline, 1988.

L. MILIS, *Monaci e popolo nell'Europa medievale*, Torino, Einaudi, 2003.

C. MILITELLO (a cura di), *Donne e Chiesa*, Palermo, EdiOftes, 1985.

D. MISONNE, *La restauration monastique du XIXe siècle: question de methodologie*, "Revue bénédictine", 83 (1973).

MONACHE BENEDETTINE DI SANT'ANDREA APOSTOLO, *Nuovo monastero "Mater Unitatis"*, "S. Benedetto", 3 (1998).

MONACHE BENEDETTINE DI SANT'ANDREA APOSTOLO, *"Mater Unitatis": la filiazione benedettina in Romania*, "Avvenire", 20 aprile 2003.

MONACHE BENEDETTINE DI SANT'ANDREA APOSTOLO, *Prima professione solenne nel monastero rumeno di Piatra Neamt*, "Lazio sette", luglio 2004.

M. MONNIER, *Notizie storiche documentate sul brigantaggio nelle provincie napoletane dai tempi di Fra Diavolo sino ai giorni nostri (1861)*, Napoli, Berisio, 1965.

E. MORINI, *Gli Ortodossi. L'Oriente dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 2002.

G. MUSOLINO, *Storia religiosa di Civitella Roveto*, Sora (FR), Corsi, 2006.

C. A. NASELLI, *Soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Contributo alla storia religiose del primo Ottocento italiano. 1808-1814*, Roma, Pontificia Università gregoriana, 1986 (Miscellanea Historiae Pontificiae, 52).

C. NATALE, *Le diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo durante l'episcopato De Niquesa (1872-1878)*, tesi di laurea in lettere, Università degli studi di Cassino, a. a. 1992/93.

S. NELSON, *Say little, do much: nurses, nuns, and hospitals in the nineteenth century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001.

- E. NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani (secoli XVI-XVII)*, Milano, Franco Angeli, 2001.
- C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1575-1581)*, Bologna, Il Mulino, 1993.
- J. OBERSTE, *Visita. La visita canonica*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, X, Roma, Paoline, 2003.
- S. O'BRIEN, *Terra incognita: the Nun in 19<sup>th</sup> Century England*, "Past and Present", 121 (1988).
- S. O'BRIEN, *French Nuns in Nineteenth Century England*, "Past and Present", 154 (1997).
- A. OLIVIERI, *L'atelier di Jules Michelet: storia, tempo e immaginazione. Un saggio di metodologia*, Milano, Unicopli, 2001.
- S. PAGANO, *Fonti per la storia del ducato di Sora nell'archivio Boncompagni Ludovisi*, in "Latium", 2 (1985).
- M. PALAZZI, *Donne sole. Storia dell'altra faccia dell'Italia tra antico regime e società contemporanea*, Milano, Mondadori, 1997.
- P. PALAZZINI, *Sollecitazione*, in *Enciclopedia cattolica*, XI, Firenze, Sansoni, 1953.
- M. PANICCIA, *La spiritualità e l'opera di Maria De Mattias. Le origini e gli sviluppi della comunità di Acuto*, Roma, Tip. Poliglotta, 1983.
- V. PANICCIA (a cura di), *Il terremoto del '15. Sora nei giornali di allora*, Sora (FR), 1990.

A. PANTONI, *Abbadessa*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma, Paoline, 1974.

A. PANTONI, *Congregazione Benedettina Cassinese*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975.

P. PECCHIA, *Il Colonnello Michele Pezza (fra Diavolo): protagonista dell'Insorgenza in Ciociaria e Terra di Lavoro (1798-1806)*, Fondi (LT), Arti Grafiche Kolbe, 2005.

G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del medioevo*, Milano, Jaca Book, 1983.

G. PENCO, *Spiritualità monastica. Aspetti e momenti*, Bresseo di Teolo (PD), Edizioni Scritti Monastici, 1988.

R. PEPI, *S. Giustina di Padova*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Roma, Paoline, 1988.

M. PERROT (a cura di), *Une histoire des femmes est-elle possible?*, Marsiglia-Parigi, Rivage, 1984.

M. PERROT, *Uscire*, in *Storia delle donne. L'Ottocento*, a cura di G. Fraisse e M. Perrot, Roma-Bari, Laterza, 2002.

D. PIACENTINI, *Le Confraternite a Sora*, Sora (FR), Rezza, 1995.

T. PICCARI, *Un fiore all'ombra della Croce: Suor Claudia De Angelis della Croce, del terzo ordine di S. Domenico, fondatrice del Monastero della Carità in Anagni, ora eretto in Congregazione delle Oblate cistercensi*, Veroli (FR), Abbazia di Casamari, 1983.

G. B. PICICHELLI, *Il Regno di Napoli in prospettiva*, Napoli, 1783, ristampato in G. B. PICICHELLI, *Il Regno di Napoli in prospettiva*, I, Napoli, Arnaldo Forni, 1997.

V. PINELLI, *La festa della Madonna di Loreto*, “Quaderni di ricerche su Isola del Liri”, 4 (1980).

V. PINELLI, *Il terremoto del 13 gennaio 1915*, Isola del Liri (FR), Pisani, 1982.

V. PINELLI, *L'occupazione francese*, “Quaderni di ricerche su Isola del Liri”, 11 (2003).

G. PISTILLI, *Fontana Liri, due centri – una storia*, Sora (FR), Dioscuri, 1988.

B. PLONGERON, *Da Napoleone a Metternich: una modernità in Stato di blocco*, in *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura. X. Le sfide della modernità (1750-1840)*, a cura dello stesso, Roma, Borla, 2004.

P. PRODI, *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, in *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, “Atti del Convegno di studi promosso dal Comune di Brescia in collaborazione con la Fondazione Giorgio Cini di Venezia” (2-5 dicembre 1980), a cura di G. Benzoni e M. Pegrari, Brescia, Morcelliana, 1982.

P. PRODI (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, Bologna, Il Mulino, 1992.

A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

J. RANCIERE, *Sur l'Histoire des femmes au XIXe siècle*, in *Femmes et Histoire*, a cura di G. Duby e M. Perrot, Parigi, Plon, 1993.

A. M. RAO, *La repubblica napoletana del 1799*, Roma, Newton Compton, 1997.

A. M. RAO, *Folle controrivoluzionarie. La questione delle insorgenze italiane*, in *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, a cura della stessa, Roma, Carocci, 1999.

B. REETZ, *Les principes fondamentaux de la vie monastique et benedictine d'apres le Reverendissime D. Maur Wolter*, "Revue Mabillon", 50 (1961).

*Regole monastiche d'occidente*, a cura di E. Bianchi, Torino, Einaudi, 2001.

W. REINHARD, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, a cura di P. Prodi, Bologna, Il Mulino, 1992.

R. RITZLER – P. SEFRIN, *Hierarchia catholica. VI. 1730-1799*, Padova, Messaggero, 1958.

A. RIVET, *Des ministres laiques au XIXe siècle? Les béates de la Haute-Loire*, "Revue d'Histoire de l'Église de France", 64 (1978).

G. ROCCA, *Centurione Bracelli, Virginia*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975.

G. ROCCA, *Figlie della Carità di S. Vincenzo de Paoli*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, Roma, Paoline, 1976.

G. ROCCA, *Figlie di Nostra Signora al Monte Calvario*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, III, Roma, Paoline, 1976.

G. ROCCA, *Fiorelli Lapini, Anna Maria*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, IV, Roma, Paoline, 1977.

G. ROCCA, *Nostra Signora del Rifugio in Monte Calvario, Suore di*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, VI, Roma, Paoline, 1980.

G. ROCCA, *Povere Figlie delle Sacre Stimmate di S. Francesco*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, VII, Roma, Paoline, 1983.

G. ROCCA, *Regola. Regola e costituzioni nel diritto canonico*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, VII, Roma, Paoline, 1983.

G. ROCCA, *Le nuove fondazioni religiose femminili in Italia dal 1800 al 1860*, in *Problemi di storia della Chiesa dalla Restaurazione all'Unità d'Italia*, Napoli, Dehoniane, 1985.

G. ROCCA, *Soppressioni. Conclusione*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Roma, Paoline, 1988.

G. ROCCA, *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX – XX*, Roma, Città Nuova, 1993.

G. ROCCA, *Superiori. Aspetti particolari*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IX, Roma, Paoline, 1997.

G. ROCCA, *Ubicazione delle case religiose. Le congregazioni religiose e la problematica odierna*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, IX, Roma, Paoline, 1997.

G. ROCCA, *Vita comune*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, X, Roma, Paoline, 2003.

B. ROETZ, *Les principes fondamentaux de la vie monastique et Benedictine d'après le Reverendissime D. Maur Wolter*, "Revue Mabillon", 50 (1961).

M. C. ROGATI, *Carità sotto la protezione di S. Vincenzo De' Paoli (S. Giovanna Antida Thouret), Suore di*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975.

G. ROMEO, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenesi del primo Seicento*, Napoli, Le Lettere, 1998 (Le Vie della Storia, 38).

G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

G. RUMI, *Introduzione al problema storiografico della «storia diocesana»*, in *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi e L. Vaccaro, Brescia, La Scuola, 1986.

*Saggio di pratica pastorale ossia memorie sulla vita episcopale di monsignor Giuseppe Montieri, vescovo di Sora, Aquino e Pontecorvo, per un ecclesiastico suo familiare*, Napoli, Accattoncelli, 1870.

G. SAND, *Histoire de ma vie*, VI, Saint-Cyr-sur-Loire, la Simarre, 1999.

E. SANGERMANO, *Della divozione di Arpino alla Vergine SS. Di Loreto Protettrice della Città*, Arpino (FR), Fraioli, 1902.

G. SANTARELLI, *Tradizioni e leggende lauretane*, Loreto (AN), Congregazione universale della S. Casa, 1990.

D. SANTORO, *Notizie storiche sui terremoti dell'Alta Campania e specialmente della Valle Cominese*, Centro di Studi Sorani "V. Patriarca", Isola del Liri (FR), Pisani, 1985.

L. SANTORO, *Origine del culto laureano nello Stato di Sora*, Sora (FR), So.Tim, 2003.

E. SAURER, *Donne e preti. Colloqui in confessione agli inizi dell'Ottocento*, in *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazioni nella storia delle donne*, a cura di L. Ferrante, M. Palazzi e G. Pomata, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988.



P. SCACCIA SCARAFONI, *La soppressione italice nel circondario di Frosinone. Fonti e notizie*, in *Personaggi e vicende storiche dell'Ottocento in Ciociaria*, Atti del convegno di Ferentino (25-26 novembre 1989), Veroli (FR), Abbazia di Casamari, 1990.

F. SCADUTO, *Stato e Chiesa nelle Due Sicilie. Dai Normanni ai nostri giorni (secc. XVI-XIX)*, Palermo, Amenta, 1887.

L. SCARAFFIA, *Fondatrici/imprenditrici*, in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, a cura di E. Fattorini, Torino, Rosenberg & Sellier, 1997.

L. SCARAFFIA, *Loreto. Un lembo di Terra Santa in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1998.

S. SCARPINO, *La guerra cafona: il brigantaggio meridionale contro lo Stato unitario*, Milano, Boroli, 2005.

T. SDOJA, *Pons-Curvus. Fascino e storia religiosa di Pontecorvo. Dalle origini al sec. XIX*, Sora (FR), Pasquarelli, 1938.

G. SEGARINI – M. P. CRITELLI, *Le patriotisme et le courage. La Repubblica napoletana del 1799 nei manoscritti del generale di brigata Antoine Girardon*, Napoli, Vivarium, 2000.

C. SEMERARO, *Restaurazione, Chiesa e società: la seconda ricupera e la rinascita degli ordini religiosi nello Stato Pontificio. Marche e Legazioni. 1815-1823*, Roma, Las, 1982.

A. SIMEONE, *L'iconografia della Madonna di Loreto tra XV e XVI secolo nel Lazio meridionale*, "Latium", 10 (1993).

S. SOLDANI (a cura di), *L'educazione delle donne. Scuole e modelli di vita femminile nell'Italia dell'Ottocento*, Milano, Franco Angeli, 1989.

M. SONNET, *L'educazione di una giovane*, in *Storia delle donne in Occidente. Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di N. Zemon Davis e A. Farge, Roma-Bari, Roma-Bari, Laterza, 1991.

G. SQUILLA, *La Cattedrale di Sora dal 1100 al 1961*, Veroli (FR), Abbazia di Calamari, 1961.

G. SQUILLA, *Valle Roveto nella geografia e nella storia*, Veroli (FR), Abbazia di Casamari, 1966.

H.-M. STAMM, *Vita comune. Dal concilio di Trento a oggi*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, X, Roma, Paoline, 2003.

P. STELLA, *Il clero e la sua cultura nell'Ottocento*, in *Storia dell'Italia religiosa. III. L'età contemporanea*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory e A. Vauchez, Roma-Bari, Laterza, 1995.

P. STELLA, *Prassi religiosa, spiritualità e mistica nell'Ottocento*, in *Storia dell'Italia religiosa. III. L'età contemporanea*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory e A. Vauchez, Roma-Bari, Laterza, 1995.

M. STIRPE, *I "miracoli" del 1796 nella diocesi di Veroli*, in *Studi in onore di Filippo Caraffa*, Anagni (FR), Istituto di Storia e di Arte del Lazio meridionale, 1986.

F. STRAZZULLO, *La peste del 1656 a Napoli*, Napoli, Il Fuidoro, 1957.

*Suore di S. Giovanna Antida. 150 anni di presenza a Sora (1844-1994)*, S. Atto (TE), Edigafital, 1994.

I. SUTTO, *Il monachesimo benedettino nell'oggi ecclesiale e culturale*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'altomedioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, "Atti del VI Convegno del Centro di studi farfensi" (21-24 settembre 1995), a cura di G. Zarri, Negarine di S. Pietro in Cariano (VR), 1997.

*Trasformazioni industriali nella Media Valle del Liri in età moderna e contemporanea*, “Atti del ciclo di conferenze tenute a Sora” (1984-85), Isola del Liri, Pisani, 1988.

B. TRUCHET, *Renouveau ou continuité des congrégations?*, in *Religieux et religieuses pendant la Révolution (1770-1820)*, a cura di Y. Krumenacker, Lione, Profac, 1995.

F. TROUCHU, *Santa Giovanna Antida Thouret. Fondatrice delle Suore della Carità (1765-1826)*, Milano, Ancora, 1961.

A. TURCHINI, *La nascita del sacerdozio come professione*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, a cura di P. Prodi, Bologna, Il Mulino, 1992.

Y. TURIN, *Femmes et religieuses au XIX siècle. Le féminisme «en religion»*, Parigi, Nouvelle Cité, 1989.

F. TUZI, *Memorie storiche massimamente sacre della città di Sora*, Roma, Rossi, 1727.

G. VALENTE, *Intervista con Bartolomeo I, patriarca ecumenico di Costantinopoli. La radice dello scisma: un pensiero mondano nella Chiesa*, “30 giorni”, 1 (2004).

A. VALERIO, *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia delle Chiese*, Napoli, D'Auria, 1990.

E. S. VAN KASSEL, *Vergini e madri tra cielo e terra. Le cristiane nella prima età moderna*, in *Storia delle donne in Occidente. Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di N. Zemon Davis e A. Farge, Roma-Bari, Laterza, 1995.

F. VANO, *Giuseppe Montieri. Vescovo di Sora-Aquino-Pontecorvo*, tesi di laurea in lettere, Università degli studi di Cassino, a. a. 1992/93

M. VENARD, *L'istituto delle visite pastorali tra storia sociale e storia religiosa. Riflessioni sull'esempio francese*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna, Il Mulino, 1999.

G. M. VIAN, *Papi e santi fra rivoluzione francese e primo dopoguerra. Per una storia delle canonizzazioni tra Pio VII e Benedetto XV (1800 – 1922)*, “Cristianesimo nella storia”, 18, III (1997).

*Vita della serva di Dio suor Claudia de Angelis detta della Croce Vergine del Terz'Ordine di San Domenico, e fondatrice del monastero della Carità di Anagni, scritta dall'ultimo suo direttore il P. Giovanni Marangoni Vicentino Prete dell'Oratorio in San Girolamo della Carità di Roma. Opera postuma compendiata, e pubblicata dal sacerdote Don Giuseppe Fiaschetti Chierico Cerozerario della Cappella Pontificia, ed estensore nella Segreteria di Brevi Apostolici*, Roma, Giunchi, 1805, ristampato in G. MARANGONI, *Vita della serva di Dio suor Claudia de Angelis*, a cura di G. Raspa, Anagni (FR), Istituto di storia e di arte del Lazio meridionale, 1995 (Documenti e studi storici anagnini, 11).

M. E. WIESNER, *Le donne nell'Europa moderna 1500-1750*, Torino, Einaudi, 2003.

W. WITTERS, *Costituzioni monastiche*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, Roma, Paoline, 1976.

G. ZARRI (a cura di), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.

G. ZARRI, *Disciplina regolare e pratica di coscienza: la virtù e i comportamenti sociali in comunità femminili (secc. XVI-XVIII)*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, a cura di P. Prodi, Bologna, Il Mulino, 1992.

G. ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina*, in *Donne e Fede*, a cura di L. Scaraffia – G. Zarri, Roma-Bari, Laterza, 1994.

G. ZARRI, *Ordini religiosi e autorità episcopale: le visite pastorali a chiese esenti e monasteri*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna, Il Mulino, 1999.

G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000.

G. ZARRI – F. MEDIOLI – P. VISMARA CHIAPPA, *De monialibus, (Secoli XVI-XVII-XVIII)*, in “Rivista di storia e letteratura religiosa”, 34 (1998).

E. ZOFFOLI, *Paolo della Croce*, in *Bibliotheca Sanctorum*, X, Roma, Città Nuova, 1968.

Siti internet:

<http://www.intratext.com/IXT/ITASA0000/>

[http://www.lucisullest.it/dett\\_news.php?id=2241](http://www.lucisullest.it/dett_news.php?id=2241)

<http://www.politicadomani.it/index.html?main=Pagine/Giornale/Num81-82/Leggi%20eversive.htm>

<http://www.subiacocongregation.com/Italy/index.html>

<http://www.suorecistercensi.org/italiano/default.aspx>

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_perfectae-caritatis\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_it.html)