

Monasterios femeninos y oraciones silenciosas en las fronteras del reino de Nápoles

Female monasteries and silent prayers
on the borders of Naples kingdom

Silvia Mantini

Universidad de L'Aquila
silvia.mantini@cc.univaq.it

Resumen

A partir de la reciente multiplicación de estudios, cada vez más ricos en enfoques, sobre los monasterios femeninos que la historiografía ha propuesto durante veinte años, se presta especial interés al papel de laboratorio de configuraciones que el espacio monástico representa: entrelazamientos de destinos, de estrategias familiares, de coyunturas políticas, de subjetividades inexpresadas, pero también de escritos originales. Con esta investigación se presenta el caso de una ciudad del Reino de Nápoles, L'Aquila en el siglo XVII, que, situada en la frontera con el Estado papal, es por lo tanto lugar de transición de ideas y modelos culturales entre la capital y el Adriático. El mundo religioso femenino que aquí se va a presentar se mueve alrededor de los casos de Maria Teresa Ciampella y Maddalena Venti quattro y saca a la luz los fermentos espirituales y las inquietudes que también en L'Aquila, tanto como en la península y en Europa, caracterizaban el final del siglo XVII en aquella incierta pero intensa dimensión mística que ofrece muchos ejemplos a fin de siglo.

Palabras clave: monasterios, quietismo, oratorio, contemplativa, mística

Summary

From the recent increase of studies, more richly focused along time about female monasteries that historiography has proposed for twenty years, a special interest is concentrated on the role of laboratory of configurations that the monastic setting represents: an interweaving of destinies of family strategies, politic circumstances, unexpressed subjectivities but also original writings. With this research work a case from a city of the kingdom of Naples, L'Aquila in the XVII century is presented. L'Aquila is situated on the border of the papal State, therefore a place of transition of ideas and cultural models between the capital city and the Adriatic. The female religious world that is going to be presented goes around the cases of Maria Teresa Ciampella and Maddalena Venti quattro to clarify spiritual sources and inquisitiveness that characterized either L'Aquila as the peninsula and Europe in the end of XVII century. This investigation points to the uncertain but intense mystic dimension that offers lots of examples.

Key words: monasteries, quietism, oratorio, contemplative, mystic

Prefacio

A partir de la reciente multiplicación de estudios, cada vez más ricos en enfoques, sobre los monasterios femeninos que la historiografía ha propuesto durante veinte años, se presta especial interés al papel de laboratorio de configuraciones que el espacio monástico representa: entrelazamientos de destinos, de estrategias familiares, de coyunturas políticas, de subjetividades inexpresadas, pero también de escritos originales (Modica, 1992; Zarri y Pomata, 2005; Brambilla, 2009 y 2010; Evangelisti, 2012; Terraccia, 2012; Boesch Gajano y Tersilio Leggio, 2013; Sbardella, 2015; Mantioni, 2015; Contini y Scattigno, 2007; Copeland, 2016; Hamburger y Marti, 2008; Woshinsky, 2016; Beach, 2004; Nieva Ocampo, 2010; Nieva Ocampo y González Fasani, 2008). Con esta investigación se presenta el caso de una ciudad del Reino de Nápoles, L'Aquila en el siglo XVII, que, situada en la frontera con el Estado papal, es por lo tanto lugar de transición de ideas y modelos culturales entre la capital y el Adriático. El mundo religioso femenino que aquí se va a presentar se mueve alrededor de los casos de Maria Teresa Ciampella y Maddalena Ventiquattro y saca a la luz los fermentos espirituales y las inquietudes que incluso en L'Aquila, tanto como en la península y en Europa, caracterizaban el final del siglo XVII en aquella incierta pero intensa dimensión mística que ofrece muchos ejemplos a fin de siglo.

Cierta cautela induce a que no se emplee de manera explícita el término quietismo, ya que este concepto, según ha adecuadamente subrayado Gianvittorio Signorotto, se puede aplicar a historias y acontecimientos ocurridos después de la condena de Miguel de Molinos, autor de la exacta doctrina de la "orazione di quiete", acontecida en 1687 (Signorotto, 1989). Sin embargo, ya anteriormente a Molinos se estaba produciendo un cambio en la actitud hacia una mística contemplativa que inducía a una nueva forma de espiritualidad y de oración íntima:

“il quietismo pose – al di là della consapevolezza dei singoli e in un clima molto diverso da altre emergenze ereticali o di dissenso religioso – il problema della libertà della coscienza individuale ad una chiesa già insidiata nella sua capacità di tenuta degli assetti dogmatici e teologici” (Modica, 2009).

Los dos casos representan además dos situaciones radicalmente diferentes, pero paralelas y similares, si se consideran los orígenes familiares de bienestar: la Ciampella, abadesa por casi veinte años; la Venti quattro, se metió en convento cuando niña, terciaria y fuera de los recintos, nada menos que propietaria de la morada en la que favoreció la creación del oratorio de terciarias filipinas en L'Aquila, como lugar de encuentro y refugio para mujeres indigentes y solas. Ambas viven casi en las mismas décadas que ocupan los primeros veinte años del siglo XVII y cruzan, con inusual longevidad, los primeros del XVIII. Pero representan casos particulares y no forman parte, por lo menos según las más recientes investigaciones, de movimientos "espirituales". La heterodoxia que trasluce de sus biografías se combina especialmente con aquella creatividad mística que alimentaba la tendencia al sacerdocio individual y a una espontaneidad carismática y profética, a menudo favorecida por el rechazo de las estructuras existentes.

El mundo religioso femenino en la urbanística de L'Aquila

Las historias de Maria Teresa Ciampella, abadesa del monasterio agustino de S. Amico en L'Aquila, gracias a la biografía del jesuita Francesco Antonio Mascardi, y de Maddalena Venti quattro, terciaria filipina, a través de su inédita autobiografía, presentan el cuadro de una sociedad dinámica, en la que incluso el convento y un oratorio pueden ser dirigidos por mujeres que viven en la sombra. La Ciampella destacará por ser casi una "santa viva" pero también una monja que está en olor de quietismo, como la definió su biógrafo; la Venti quattro, mística de las palabras autobiográficas apasionadas, elegirá el papel de terciaria, la "terza via" entre el mundo secular y el monástico, creando en su morada un oratorio para mujeres marginadas y tambaleantes. Un caso que presenta en L'Aquila dos dimensiones de una religiosidad activa, que ofrece una ulterior interpretación de la transición hacia el siglo XVIII.

En el panorama de las relaciones sociales y culturales del siglo XVII *aquilano* ejercían un papel notable los conventos femeninos, vinculados a las complejas dinámicas de las relaciones con las familias nobles de las doncellas enclaustradas, a las dotes, a los comitentes y al cuadro de los movimientos espirituales, y que a menudo nacieron precisamente de estos lugares en el ámbito de las nuevas percepciones espirituales de fin de siglo.

En el siglo XVII el espacio sagrado de la ciudad de L'Aquila se estructuraba en un retículo de *insulae*, representadas por una gran cantidad de edificios religiosos, cuya derivación e importancia en la imagen urbana surgía especialmente de la génesis de la ciudad y de su fundación. Las órdenes monásticas femeninas, de las cuales algunas ya se habían instalado en L'Aquila a finales del siglo XIII, estaban presentes en once monasterios, correspondientes a las cuatro órdenes principales:¹ las franciscanas comprendían las clarisas de S. Chiara d'Aquili y del convento de la Beata Antonia o de la Eucaristía; las benedictinas acogían las monjas de S. Croce y de S. Caterina mártir; celestinas eran las monjas de S. Basilio, S. Agnese, S. Maria dei Raccomandati y S. Maria Maddalena, mientras que eran agustinas las de los conventos de S. Amico, S. Caterina da Siena y S. Lucia.

La historiografía de estas últimas décadas, tanto de *gender history* cuanto de *cultural studies*, ha puesto en evidencia cuánto los monasterios femeninos representaban el centro propulsor de redes de relaciones sociales, políticas y culturales fuera de los recintos, en las ciudades de antiguo régimen (Zarri, 2012). La salvaguardia de la incolumidad femenina era, entonces, percibida como protección de la solidez de una entera comunidad ciudadana.

Es fácil, pues, entender, durante los días del terremoto de L'Aquila del 2 de febrero de 1703, cuán urgente era proporcionar refugio a las monjas sin hogar, porque su tutela era la de la misma ciudad (Mantini, 2007).

El 2 de marzo de 1703, un mes después del terremoto, el vicario capitular Benedetti y el comisario Giuseppe Rivera dirigían al nuncio en Nápoles dos informes sobre las monjas “baraccate nei giardini stessi dei conventi e impossibilitate ad essere trasportate altrove, sia per conseguenze del terremoto nelle diocesi circonvicine, sia per la mancanza di alloggi e di lettighe”, como sobre todo por su voluntad de no querer abandonar el lugar de su profesión de fe. Algunos conventos, particularmente dañados por el terremoto, desaparecieron, determinando además una geografía diferente de los monasterios en la morfología de la ciudad; otros se fundieron, causando, por lo tanto, casos de hacinamiento allí donde en el pasado había una escasa presencia de monjas y, además, el rediseño de una imagen diferente de los destinos a la profesión de fe y de diferentes clasificaciones entre los diversos conventos (Mantini, 2007).

¹ *De Monasteriis Mulierum*, 1752, Leg. 1455, n. 55, Archivio dell'Arcidiocesi dell'Aquila (en adelante ADAq).

Casi todos los monasterios dañados por el terremoto intentaron reconstruir los edificios en las bases existentes, sin aportar cambios sustanciales a la ubicación original. En cuanto a la ubicación de estos asentamientos religiosos dentro de la ciudad, casi todos los monasterios femeninos se habían colocado dentro de la muralla de la ciudad, a menudo cerca de las puertas, formando una corola alrededor del perímetro urbano.

Con el aumento de las visitas pastorales, después de Trento, los monasterios femeninos fueron sometidos a controles más estrictos y muchos de ellos cayeron bajo la jurisdicción directa del obispo.²

Incluso L'Aquila no estaba exenta de estas transformaciones. Se establecieron reglas precisas con respecto al "sito" del monasterio, cuya característica esencial tenía que ser el aislamiento, en el sentido de que no debería elevarse en las proximidades de plazas, mercados o en cualquier caso en lugares particularmente concurridos, ni cerca de conventos masculinos. La restauración de la clausura y de la vida común, reafirmada por el Concilio, supuso la aplicación de una serie de dispositivos que, si por un lado sancionaron la condición de separación del monasterio del mundo exterior, a través de puertas, rejas, ruedas; por el otro, invitaron a las hermanas a la vida común, en el dormitorio, en la iglesia, en el refectorio. Los lugares del comedor adquirieron todos los requisitos no solo para consumir la comida en común, sino también para poder dedicarse a leer y a comentar pasajes bíblicos. Por esa razón, las habitaciones se ampliaron y equiparon con un púlpito.

En cuanto a la disposición de los monasterios femeninos en el área urbana, incluso en ausencia de una estrategia específica, se reconocen en L'Aquila áreas privilegiadas de ubicación. Los monasterios de S. Chiara Povera y S. Caterina Martire, de hecho, se encuentran en la intersección de dos carreteras importantes: la actual vía Cascina y vía Sassa, dos calles importantes que atraviesan toda la ciudad³. Casi todos los monasterios de L'Aquila presentan cierta simplicidad en las instalaciones del espacio interno. El área que ocuparon estaba dividida entre el claustro, la iglesia y el patio; solo algunos de ellos tenían el huerto o el jardín adjunto, como el monasterio de S. Amico. En general, estos eran edificios con dimensiones bastante modestas; las propias iglesias interiores son

² Aquila, 1580-1581, Leg. 1157, c. 205, *Visite pastorali*, ADAq.

³ ANTINORI, *Monumenti e cose varie*, vol. XLVII, tomo II, cc. 173ss, Manuscrito Antin. 89, Biblioteca "Salvatore Tommasi", L'Aquila (en adelante BTAq).

muy pequeñas, aunque enriquecidas con pinturas, muebles, donados por las mismas monjas o sus familias. La afiliación a la orden se desprende por las pinturas de las iglesias, que recuerdan escenas de la vida de los santos fundadores. Los monasterios benedictinos y dominicos resultan ser los más ricos en la preciosidad de pinturas, esculturas y decoraciones (Zarri, 1990a: 387). Un detalle que se puede detectar a partir del análisis de las plantas es que muchos monasterios femeninos tienen la puerta de acceso de la iglesia no a lo largo de la carretera principal, sino dentro del patio. Esta característica muestra como las monjas aspiraban a evitar lo más posible cualquier contacto con el mundo exterior. Desde el punto de vista arquitectónico, poco queda de los antiguos edificios monásticos; los terremotos, que se sucedieron en 1315 y en 1349 y los subsiguientes hasta los de 1703 y 2009, debido a los resultados catastróficos, caracterizaron la forma y la misma arquitectura de la ciudad. Las estructuras actuales son, en su mayoría, reconstrucciones del siglo XVIII.

Entre el siglo XV y el siglo XVIII, la población de los monasterios femeninos de L'Aquila había sufrido tendencias fluctuantes, ligadas tanto a factores económicos, cuanto políticos y sociales. El establecimiento del número máximo de monjas que un monasterio podría albergar se daba por la cantidad de ingresos que el monasterio percibía y este patrimonio estaba vinculado a las relaciones particulares que el monasterio tenía con las aristocracias de la ciudad. Tener como referentes de la protección espiritual de la propia familia una monja considerada "con olor a santidad" era un recurso que protegía el destino de sus miembros. Donna Giulia Franchi, esposa de Antonio Carli, ambos miembros prominentes de la nobleza de L'Aquila, se dirigían a Sor Maria Teresa Ciampella, agustina en el monasterio de S. Amico de L'Aquila, conocida en la ciudad por sus signos especiales de santidad, cuando acontecía alguna pena familiar, para que intercediera con su oración (Mascardi, 1726: 168).

El número tan elevado de monjas en S. Chiara y S. Lucía, si se compara con el de otros monasterios femeninos en L'Aquila, probablemente se explica también gracias a la notoriedad lograda por algunos conventos, en la ciudad, por haber albergado, durante algunas décadas, figuras con un fuerte carisma como la Beata Antonia da Firenze para S. Chiara y el beato Antonio Turriani, como director espiritual, para Santa Lucía (Trinchieri, 1941-1943).

Es cierto, sin embargo, que las primeras décadas del siglo XVII fueron años de grandes dificultades económicas, especialmente para algunos monasterios, hasta que tanto el Magistrato de L'Aquila (Celli, 1993) como algu-

nos representantes de la nobleza de la ciudad propusieron ofertas de dinero para hacer frente a la miseria sufrida por las monjas.⁴

Tener procuradores en la aristocracia ciudadana era, para las abadesas y monjas, origen del prestigio, de las protecciones y de los privilegios, incluso de naturaleza económica. Por otro lado, para las familias nobles, tener relaciones de mecenazgo con institutos religiosos específicos constituía un elemento distintivo de la identidad familiar de ese clan, que en ese monasterio solía tener su propia capilla y entierros (Colapietra, 1986: 77).

Los Branconio, en las figuras de Giuseppe, Cesare y Muzio, resaltarán en sus testamentos el clima devocional que, posteriormente, se construirá alrededor de los oratorios, como asistencia social. Por lo tanto, en los monasterios de L'Aquila, se estableció una geografía de conventos que, de forma jerárquica, aspiraba a establecer relaciones con determinadas familias del patriciado. El 27 de diciembre de 1577, la abadesa del convento de S. Chiara d'Aquili pidió a la Cámara que confirmara como procuradores del monasterio a Giovancarolo Quatraris, Bernardino Pica, Giuseppe Rosis, Fabrizio de' Fioravanti "quali conoscemo per persone amorevoli dello honore ed utilità del nostro monesterio per averli avuti questi anni passati"⁵ Los nombres son los de las familias nobles vinculadas, cuando no están directamente presentes, a la clase dirigente de la ciudad. Tanto como la abadesa de S. Chiara d'Aquili, también la del convento de Santa Croce, «sora Domenica», pide que se nombren procuradores al noble Alessandro Alferi y Giovambattista Monica.⁶ En un documento sin fecha, pero probablemente de los mismos años, la abadesa del monasterio de San Basilio solicita que tenga como procuradores a Silvio Perella, Giovancarolo de Ritiis, Ascanio Rosis, Nicolò Interverio, Oratio Cappa.⁷ Al mismo tiempo, la abadesa del convento de S. Agnese vuelve a ratificar, todavía con el papel de procuradores, al notario Paolo Verterio, Giondalisario Verterio, Giovanorio Miliaro, Antonio Pica e Giovampaolo Caprino. Por las mismas razones, incluso el monasterio

⁴ Leg. 130, vol. VIII, c. 88r, Angelantonio Zampetti, *Notarile*, Archivio di Stato, L'Aquila (en adelante ASaq).

⁵ *Elezione di nuovi procuratori nel monastero di S. Basilio e nel monastero di S. Chiara d'Acquili*, Leg. X24/2, c. 506r, Archivio Civico Aquilano (en adelante ACA), ASaq.

⁶ *Elezione di nuovi procuratori*, c. 507r.

⁷ *Elezione di nuovi procuratori*, c. 503r.

de Santa Maria Maddalena, a través de su abadesa, requiere los procuradores Ascanio Roscio, Giovanni Orefici y Giovanandrea Cappa.⁸

A lo largo del período de la edad moderna, se sigue atribuyendo a los monasterios una función de utilidad pública, vinculada a la conservación de la *res sacrae* y a su rico potencial de intercesión (Vilacoba Ramos, 2014; Cassagnes-Brouquet, 2007; Chapy, 2009; Reynes, 1987; Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres religieux, 1994). Durante el siglo XVII, a esta función simbólica de los monasterios como lugares de protección, se van agregando otros elementos que contribuyen a aumentar el importante papel que las monjas siguen desempeñando en la gestión del espacio sagrado ciudadano⁹ (Prosperi 1994: 26). La presencia de reliquias sagradas o de cuerpos sagrados le confería a ese monasterio un lugar particularmente significativo en la geografía del espacio sagrado de la ciudad. En estos conventos a menudo se verificaban acciones milagrosas o momentos místicos exaltados.

Tampoco en el monasterio de S. Amico faltaban apariciones y profecías. Sor Maria Teresa Ciampella, monja agustina en el monasterio antes mencionado y bien conocida por su carisma, nos dejó, según su biógrafo apolo-gético, varias pruebas de su santidad. Una vez se quedó en éxtasis durante tres días seguidos y al despertarse contó: "O quanto sono differenti le cose dell'altro mondo da quelle di questo" (Mascardi, 1726: 48).

Entre hermanas literatas y las que "che non sanno lettera"

El tema de la relación entre el profetismo y la santidad es un campo al que la historiografía se ha dedicado con puntualidad en las últimas décadas (Zarri, 1991). En la segunda mitad del siglo XVII, el debate entre las instituciones religiosas y especialmente la Inquisición será intenso, en un intento de distinguir una santidad comprobada de una santidad simulada (Niccoli, 1987; Signorotto, 1989; Prosperi, 1991; Catto, Gagliardi y Parranello, 2002; Catto, 2004): una necesidad de trascendencia que, de todas maneras, se expresaba en el momento de la oración y de la lectura.

Los conventos, con sus bibliotecas a menudo ricas y con sus preciosos archivos, desafortunadamente en muchos casos hoy aún inaccesibles, eran

⁸ *Elezioni di nuovi procuratori*, c. 505r.

⁹ Aquila, 1570-1573, Leg. 1185, *Visite Pastorali*, ADAq.

a veces lugares de producción cultural, entre libertad de expresión y censura de la Congregación del Índice (Compare, 2000; Rusconi, 1991; Catto, 1999).

Las hermanas “letterate” tenían que leer el oficio divino para las demás, además del breviario y otros libros espirituales. Las que “*non sanno lettera dichino Ventiquattro Pater Noster per mattutino, per le Laudi cinque*”.¹⁰ Sin embargo, no siempre es posible conocer qué libros circulaban en los conventos.

Para conocer la entidad y la naturaleza de una tipología del patrimonio bibliotecario presente en los monasterios de L'Aquila, resulta valioso el hallazgo de algunas listas¹¹ (Compare, 2003 b; Rusconi, 2002; Delpiano, 2007), en dos códices de la Biblioteca Apostólica Vaticana, en los que se reproducen ochenta y dos libros repartidos en cuatro monasterios (Masetti y Zannini, 1987): S.Agnese, S.Basilio, S.Maria dei Raccomandati y S.Maria Maddalena. Se trata de un muestreo mínimo, dado que no se hace mención de otros monasterios y de su herencia literaria. Los institutos citados, sin embargo, representan monasterios importantes en la ciudad, también teniendo en cuenta la clase social de las monjas que vivían allí. Estas listas son las que se refieren al Vat. Lat. 11286, mientras que las listas que se refieren al Vat. Lat. 11312 muestran una letra más refinada y culta, que sugieren una posible redacción externa o, en cualquier caso, más experta que la mano ordinaria (Compare, 2000). Los libros presentes en el convento de S. Basilio, unos ciento siete según el estudio de Carmela Compare, probablemente se guardaron en las celdas de las monjas. No es posible indicar una verdadera tipología de libros devotos entre los siglos XVI y XVII por la heterogeneidad de modelos, contenidos y escritos: “nel complesso, dunque, il profilo delle letture femminili emergente da queste liste è semplice e si trova in netto contrasto con l'estrema varietà e intrico di generi presente nei monasteri dei confratelli maschi” (Frajese, 2001; Fasanella, 2002). El carácter fundamental de las obras permanecía de tipo devocional, didascálico y práctico, tanto en las lecturas que se ejecutaban, como en los escritos que, en ocasiones, producían las mismas monjas introduciendo modelos culturales capaces de transmitir pensamientos, sentimientos e ideas “per lettera” (Zarri, 1999).

¹⁰ *Regola di S. Chiara Povera*, Leg. 597, ADAq.

¹¹ Codice Vat. Lat. 11286, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ciudad del Vaticano (en adelante BAV); Codice Vat. Lat. 11312, BAV.

María Teresa Ciampella, abadesa y mística

En el panorama de los monasterios femeninos de L'Aquila un caso especial está representado por el convento de las agustinas de S. Amico tanto por las relaciones privilegiadas con algunas familias de la aristocracia ciudadana, como por la síntesis de los elementos particulares de la devoción y de la vida religiosa. Significativa es la historia y el papel de Sor Maria Teresa, monja, luego abadesa de este monasterio agustino, acreditada representante de la familia Ciampella de L'Aquila.

Sor Maria Teresa se convertirá en una mujer llena de todos los atributos de santidad ya durante su propia vida, y, aunque no pueda colocarse con pleno derecho en el fenómeno de las "sante vive", típico de la época preconciliar y de las realidades de las cortes septentrionales, sintetiza en su figura los fermentos de una espiritualidad original que se estaba estableciendo en L'Aquila a partir del siglo XVII, sobre la que aún queda mucho por investigar. La huella dejada en la religiosidad femenina por Sor Teresa de Ávila había marcado todas las formas de la mística de los siglos XVI y XVII, hasta que durante estos siglos la difícil tarea de control y autentificación por parte de la autoridad eclesiástica se ejercerá sobre el ininterrumpido florecer de falsas o verdaderas formas de santidad, entre "sante vive" e "monache visionarie".

Con respecto a Sor Maria Teresa, Padre Giambattista Magnante, director de conciencia, remitiéndose a su relación ideal con Maria Teresa de Ávila, dijo: "Seguitando la fresca novizia l'intrapreso fervore sarebbe diventata un'altra Teresa di Gesù" (Mascardi, 1726: 13-14).

La Iglesia romana a menudo pasaba en silencio los aspectos más problemáticos y ambiguos del misticismo para adaptarlos a los objetivos del proselitismo misionero y de la *caritas* social, mientras que los monasterios, lugares cada vez más cerrados y regulados, en muchos casos acababan por convertirse precisamente en el marco natural de la expresividad mística femenina, aunque esta seguía siendo estrictamente vigilada por las instituciones eclesiásticas. Los nobles se convierten en santos, obteniendo prestigio para su familia y organizando complejas redes de culto en torno a su persona. A principios del siglo XVII también en L'Aquila se asiste a una real explosión de las profesiones de fe: son muchas las jóvenes forzadas al claustro, como en el caso antes mencionado de Arcangela Tarabotti, pero muchas son también las que eligen el monasterio por una verdadera vocación. Es este el caso de la agustina Maria Teresa Ciampella

(1627-1714), cuya vida se conoce gracias a la biografía de Francesco Antonio Mascardi de la Compañía de Jesús (Genova 1693-Roma 1774) (Mascardi, 1726; O'Neill y Dominguez, 2001; A. Backer y Carayon, 1890-1932; Polgár, 1901-1980),¹² y que se inserta en la corriente de la circulación de las publicaciones jesuíticas de historias ejemplares de místicas y santas.

Las monjas ejemplares, como Sor Teresa Ciampella, protagonistas activas de su propia elección, participaban totalmente en aquel proceso de clausura aristocrática que, en la época española, había caracterizado, por parte de las clases emergentes, significativos procesos de búsqueda de ennoblecimiento y legitimación personal, por los que el itinerario de santidad familiar representaba un elemento eficaz de visibilidad. La familia Ciampella, entre las más destacadas del patriciado de L'Aquila, coloca algunos de sus componentes femeninos en los monasterios más importantes de la ciudad, promoviendo considerables obras de caridad y financiando algunas obras dentro de la iglesia del monasterio de S. Amico. De hecho, durante los siglos XV y XVI, debido a violentos terremotos, la muralla del monasterio se había derrumbado, dañando seriamente también las estructuras internas. La restauración, realizada por el obispo Gundisalvo de Rueda, junto con las obras de embellecimiento de la iglesia contigua, tuvieron lugar en el período en que Sor Maria Teresa fue abadesa y fue financiada por la familia Ciampella.

Los Ciampella eran originarios de Calselvechchio Calvisio. Los miembros de la familia, que se mudaron a L'Aquila, se habían convertido en terratenientes ricos, disfrutando de los ingresos de las inversiones y de la propiedad en el condado de L'Aquila.

El padre de Maria Teresa, Ippolito, nacido en 1609, se había casado con Anna Vivio y de su matrimonio nacieron nueve hijos; al momento de su muerte, la hermana Maria Teresa era la única descendiente. Entre los siglos XVI y XVII la costumbre de tener un santo o una santa en familia era un medio para reforzar el prestigio y la autoridad de la Casa. Incluso en L'Aquila se confirma esta tradición y, en la obra de Mascardi se describen monjas de "condotta esemplare", todas relacionadas por el hecho de pertenecer a las fa-

¹² Gracias a varios repertorios tenemos noticia de cierto Nicolò Mascardi, nacido en Sarzana el 5 de septiembre de 1624 y muerto el 15 de febrero de 1674 en Lago Buenos Aires en Argentina, y de un tal Agostino Mascardi nacido en 1591 en Sarzana y muerto en 1640 en Sarzana. Se puede hipotetizar que los tres jesuitas tenían el mismo origen y que estaban relacionados por vínculos aún por investigar.

milias nobles de la ciudad: Sor Elena Vivio, Sor Maria Giuseppa de' Nardis, Sor Anna Maria Benedetti, Sor Maria Saveria Benedetti, Sor Maria Candida Gentileschi, Sor Francesca Magnante, Sor Maria Cecilia Bedeschini, Sor Maria Giovanna Alferi, Sor Maria Felice Cappa y otras. Especial atención le dedica Antinori también a la figura de Sor Diodata la Francese que, en el monasterio agustino de Santa Lucia, en 1568, a través de éxtasis y milagros, se convirtió en un modelo espiritual para las hermanas reclusas.¹³

La familia Ciampella está particularmente vinculada al monasterio de S. Amico, no solo por la incultración de Sor Maria Teresa, sino también por otras dos figuras igualmente virtuosas: sor Cecilia y sor Maria Giovanna, hasta Maria Rosa Ciampella, novicia en 1708¹⁴ y una abadesa, Sor Angela Maria, en 1734.¹⁵

Pero es María Teresa quien sintetiza todos los preceptos de obediencia y devoción, de la observancia de los consejos del confesor, según una imagen de perfección que Mascardi perfila conforme a los dictados de la moderación, desprovista de excesos penitenciales o místicos, que tiende a realzar la práctica devocional con respecto a la elección exclusivamente contemplativa. Ya desde su nacimiento, en 1627, la pequeña Lucia Porzia, este era su nombre en la época, había dado signos de particular discernición, dado que a los tres años:

“non permise più farsi abbracciare da chi che sia; [...] non mai consentiva d'esser né pur leggermente toccata da Signorini suoi fratelli [...], ma pur dovuti incominciamenti in chi esser dovea si degna sposa di Giesu Christo nel sagro chiostro” (Mascardi, 1726: 11).

A los catorce años, antes del límite establecido por las normas del Concilio de Trento, ingresó como novicia en el monasterio de S. Amico y el 10 de mayo de 1642, gracias al obispo Gasparo Gajoso, Lucia Porzia vistió el hábito agustino y cambió de nombre en Sor Maria Teresa, tal vez en honor a Santa Teresa de Ávila.

La joven Ciampella fue incluso instruida en la práctica de la oración mental. Su conducta irreprochable y su ejemplo determinaron su visibilidad y su papel: fue abadesa durante seis años, vicaria por nueve años, maestra de las novicias por tres veces, portera trece, enfermera siempre, hasta que sus

¹³ Antinori, *Annali degli Abruzzi*, vol. XX, t. I, cc. 282 ss, Manuscrito Antin. 36, BTAq.

¹⁴ *Rescritti ed altri titoli*, 1708, Leg.607, S. Amico, ACA, ASaq.

¹⁵ *Varia, Terre di proprietà del monastero*, 1734, Leg. 607, S. Amico, ACA, ASaq.

fuerzas fueron suficientes. Como profesora, Sor Maria Teresa empezó a expresar su infinito amor por Dios: “Formossi della sua camera un picciol romitorio dal qual non usciva se non se quando era chiamata dall’Ubbidienza o dall’esercizio di qualche atto di carità” (Mascardi, 1726: 17).

A las horas dedicadas a la oración agregaba días de ayuno, abstinencias, cilicios y otras acciones aflictivas (Mascardi, 1726: 18). Casi siempre dormía en el suelo y por la mañana solía despertarse antes que las demás, para que las hermanas pudieran encontrar todo listo: “Nel verno alzata avanti l’altre andava ad accendere un braciere di fuoco [...] per difesa dal freddo” (Mascardi, 1726: 90).

Maria Teresa fue especialmente pródiga en la caridad, utilizando incluso las considerables riquezas dejadas por su padre, tanto en lo que concierne la renovación de la iglesia como en las obras de asistencia a los necesitados. El vínculo particular entre el instituto agustino y los padres jesuitas fue muy intenso y se percibió incluso en la ciudad, colocando, como era de esperar, este monasterio entre los más elegidos por las elites de L’Aquila.

Es de particular importancia resaltar la relación de Maria Teresa tanto con el culto mariano, apoyado también por la preciosa imagen de Nuestra Señora de las Nieves, como con la práctica de los ejercicios ignacianos, teniendo en cuenta que en estos años, diez confesores de las monjas agustinas eran jesuitas; y también es importante resaltar esa actitud de apasionante devoción, en la práctica del silencio y de la interioridad, que en este período a menudo acercaban y confundían actitudes y gestos con el generalizado comportamiento del “quietismo”:

“Qui si che nessuna compagna, ò familiare di suor Maria Teresa ha saputo mai ridirmi ciò, che Essa si facesse in quegli otto giorni di rigorosa solitudine. In questa, altra compagna non volea, che la propria coscienza; né altro familiare, che il solo Crocifisso; non ammettendo quivi (cosa particolare di questo ritiro) Monaca alcuna, da cui fosse veduta, e molto meno accompagnata nelle sue divozioni. Mentre stava ritirata in detti esercizi, Dama sua parente fe’ premurose istanze di parlarle nelle Grate: poiché diceva, oltre a non averla veduta da lungo tempo, per l’età avanzata non avea forse speranza di più rivederla in questa vita. A chi gliene portò l’ambasciata, senza proferir parola, colla mano fe’ segno di non volerle andare. E riporta più volte a lei la stessa preghiera, affinché per carità si sempre co’ soli

cenni di non esser tempo d'andarvi. Tanto gelosa, e rigorosa del suo ritiramento” (Mascardi, 1726: 40).

Francesco Antonio Mascardi demuestra ser muy duro con la *Orazione di Quietè*, difundida después de la redacción de la *Guida spirituale* de Miguel de Molinos, una obra que preocupaba mucho a la jerarquía eclesiástica y que difundía, como es resabido, una investigación persecutoria muy estricta hacia los practicantes (Prodi 1994; Signorotto 1989: 15-33). Precisamente esto arroja nueva luz sobre la imagen de la vida espiritual en L'Aquila en la edad moderna, incluso considerando las reflexiones historiográficas que resaltan las complejidades del siglo XVII; “una geografia dei rapporti di ‘spirituali’ caracterizó la religiosidad italiana del siglo XVII de una manera muy difícil de reconstruir, incluso a la luz de las percepciones que de esta realidad tuvo el mismo Santo Oficio romano” (Malena, 2003).

Francesco Antonio Mascardi se exhibe, en su detallada biografía, en la capacidad de hacer milagros que generaban en la comunidad gran asombro y admiración: María Teresa Ciampella tenía visiones místicas, podía hacer profecías, permanecía en éxtasis por días. En 1714, la abadesa murió de un accidente *apoplético*, como ella misma había previsto tiempo antes.

“Appena morta, da tutte le religiose, con fiaccole accese, fu portata in processione al Coro: ove, sebbene di notte, pur, secondo il lor poi uso in simili occasioni, le furono subito recitate i Salmi Penitenziali, con un notturno de' Morti; indi nel giorno appresso le celebrarono i funerali, co' messe, e altre solite cerimonie” (Mascardi, 1726: 55).

Incluso después de su muerte, los milagros siguieron ocurriendo en el monasterio en el nombre y las profecías de María Teresa (Mascardi, 1726: 64).

Si bien es cierto que no es fácil definir a Sor María Teresa Ciampella como una “santa viva”, según los criterios bien descritos por Gabriella Zarri y que sitúan el fenómeno específicamente en la época preconiliar y en las cortes renacentistas, sin embargo, es posible denotarla como “monaca santa”, es decir, como religiosa que, por su intensa participación en su papel y en su destino místico y espiritual, configuró para sus hermanas un modelo imitativo emblemático y para la comunidad entera un punto de referencia ineludible. La figura y el papel de Sor María Teresa Ciampella aparece en la historia de

la ciudad de L'Aquila de gran interés y complejidad, y la biografía de Mascardi, incluso con los límites de una obra que tenía una intención didáctica y apologética precisa, representa una fuente preciosa y rica por el conocimiento de la religiosidad femenina, de las dinámicas entre los monasterios y las ciudades en la edad moderna. Durante este período histórico, también designado como la era de la confesionalización forzada, mujeres con dones místicos extraordinarios se convirtieron en modelos de una cultura y religiosidad femenina expresada en nuevas formas. La pluralidad de las tradiciones culturales, las diferencias de clase entre los religiosos, las diferentes influencias de modelos educativos en cada uno de los conventos, mayor o menor prestigio en la morfología de la ciudad también sobre la base de la riqueza, constituyen elementos que no permiten perfilar una imagen definida de la complejidad contenida en la experiencia religiosa femenina. Precisamente por esta razón, la multiplicidad de estudios de historia religiosa y de *gender history*, que ha dado lugar a una producción historiográfica de gran alcance, sigue sacando a la luz, con nuevas investigaciones, la complejidad de los perfiles emergentes tanto de modelos como de sujetos (Caffiero, 1994). A pesar de que la heredera Ciampella tenía cargas y honores especiales, otras familias conocidas en la geografía de la ciudad vincularon su nombre al convento y a la iglesia de S. Amico: estas fueron los Vivio, los Alferi, los Nardis, los Cappa, los Gentileschi, los Tomassetti, los Branconio, los Morelli, los Bedeschini, los Rivera (Trinchieri, 1941-1943). Redes y mallas de una tela que tejía con una intensidad cada vez mayor sus texturas.

Maddalena Ventiquattro, terciaria filipina: un oratorio para las “pericolanti”

En el fondo Pansa de la Biblioteca cívica “Vittoria Colonna” de Pescara se conserva la autobiografía inédita de una religiosa de L'Aquila que vivió entre los años veinte y noventa del siglo XVII, Maddalena Ventiquattro.¹⁶

El documento consta de 317 folios recto y verso, para un total de 634 fachadas: escrito por la misma mano con una letra clara y legible remonta, posiblemente, al período en el que vivió la terciaria. Esta autobiografía, preciosa

¹⁶ *Serva di Dio Madalena Ventiquattro*, Fondo Pansa, IX. 2. 3, Biblioteca Cívica “Vittoria Colonna” di Pescara (en adelante BCPE).

por su riqueza de contenidos y todavía llena de preguntas sobre la madurez estilística que presenta, sobre la que se investigará de manera específica en otra ocasión, representa una síntesis de reflexiones sobre esa espiritualidad de transición que caracteriza las inquietudes místicas a fines del siglo XVII.

Quedan por aclarar la fecha y el lugar de nacimiento de Maddalena: noticias importantes proceden de la *Vita di Gian Battista Magnante*, publicada por Tommaso Baldassini en 1681 (Baldassini, 1681), y sobre todo de las *Memorie storiche della Congregazione dell'oratorio*, publicadas por Giovanni Marciano en 1698:

“Quella purità, che nel secolo, fra pericoli di sopra accennati conservò illesa, la custodì sino alla morte, e dalla sua bocca con buona occasione fu testificata a Maddalena Ventiquattro sua penitente, donna ben conosciuta per le sue virtù, non pure nell'Aquila: ma in Roma e in Napoli, e havuta in concetto di gran bontà” (Marciano, 1698).

El interés de Marciano por la Ventiquattro se basaba, en particular, en la intención de dar fe de las virtudes de la terciaria, para poder utilizar sus memorias como pruebas por un deseable proceso de beatificación del hermano filipino Magnante, que nunca tuvo lugar.

En las páginas que Marciano le dedica a Maddalena Ventiquattro destaca la total atención del oratorio hacia la pasión de la joven, hasta los límites de la exaltación, en una fuerte interpenetración mística, que transpira con palabras, gestos y comportamientos hacia el confesor Magnante. Las alusiones de Marciano a la biografía de Maddalena quedan confirmadas en el manuscrito conservado en el Fondo Pansa, del cual ella misma es la autora.

Su autobiografía se escribe aproximadamente entre el 26 de agosto de 1688, la fecha más temprana mencionada en el documento, y 1693, la última fecha mencionada en el escrito, un año antes de su muerte, como se desprende del testamento.¹⁷

Dentro de la historia, la cronología no avanza de manera fluida, sino con *flashback* continuos, que presuponen recuerdos de la infancia combinados con la contemporaneidad de la escritura.

¹⁷ *Aperitio testamenti quondam dominae Magdalenae Ventiquattro*, 4 giugno 1694, Leg. 937, Filippo Magnante, ff. 25r-30v, *Notarile*, ASAQ.

Maddalena Venti quattro, cuyo padre era Giovanfrancesco y la madre Constanza, había perdido a su madre a la edad de cuatro años y pertenecía a una rica familia de nueve hijos, de los cuales ella era la mayor, seguida por tres hermanos y cinco hermanas.¹⁸ Pasó su infancia en L'Aquila, viviendo en la casa paterna: su primera educación le fue impartida "dalla maestra" elidida por la madre, y luego estuvo al cuidado de un padre barnabita de "santa vita".¹⁹ De las palabras contenidas en la autobiografía sabemos que en casa había un maestro "per imparare a leggere" y una criada, signo de cierto bienestar de la familia. La joven Venti quattro, a pesar de ser la primogénita y por lo tanto no necesariamente orientada al claustro, ya tenía muy bien claro el destino de la inculstración, prevista, en cambio, para sus hermanas. Es posible que la hermanas menores hayan sido encomendadas al convento de la iglesia de la Rivera, como orfanato, dada la prematura muerte de su madre. Maddalena especifica que solía visitarlas y, por esta razón, se sentía atraída por ese entorno, aunque sin desear inmediatamente el voto.

A la edad de doce años, Maddalena ingresa en el convento con convicción: recuerda, de hecho, que "si stabili l'entrar in clausura, e, benché il demonio ricominciò la battaglia, nulla dimeno la Divina bontà mi dava una sodezza interna, che non lo davo a dimostrare a nesuno".²⁰ Se trataba, pues, de una joven que ya estaba luchando, como ella percibe en sus escritos, con el demonio que la tentaba porque creía que estaba sujeta a dudas.

Debido a las estrecheces del convento, Maddalena concilia mal sus inquietudes espirituales con el clima, para ella sofocante, del mundo monástico. Esto recuerda las reflexiones de Michel de Certeau y sus alusiones a la constricción de la existencia como dimensión inductora del delirio místico y el "volo" en la trascendencia, en las pasiones divinas (De Certeau, 1987: 58-64).

Una comparación que no se aleja demasiado de la idéntica "passio" que se encuentra en las confesiones de las supuestas brujas y en los casos de cuentos *al sabba*, que presentan una simbología y una gestualidad del viaje de posesión idénticas (Mantini, 1991). Precisamente por esta razón, la joven mujer concibió un espacio para expresar su subjetividad mística en "una terza via",

¹⁸ *Serva di Dio Madalena Venti quattro*, f. 1r.

¹⁹ *Serva di Dio Madalena Venti quattro*, f. 1v.

²⁰ *Serva di Dio Madalena Venti quattro*, ff. 7v-8r.

fuera del contexto del convento y del entorno familiar tradicional, creando en L'Aquila un oratorio femenino privado, cerca de su morada.

La llamativa iniciativa, llevada a cabo a principios del siglo XVII, parecía una acción verdaderamente singular, tanto porque representaba una obra de carácter privado, como porque se colocaba en paralelo con el contemporáneo Conservatorio de las Ursulinas, establecido en 1671 por Sor Olimpia Lepori, ella misma también discípula de Giambattista Magnante, quien tenía la misma misión.

Maddalena Ventiquattro estaba fuertemente motivada para crear su propio espacio independiente vinculado a su sensibilidad hacia la educación y la reeducación de mujeres tambaleantes: el posible ingreso en una Congregación con una Regla como la de las Ursulinas, con la que compartía, de todas formas, la experiencia de la "terza via", se configuraba probablemente a sus ojos como una condición de estrechez de su acción personal. Maddalena especifica que el nacimiento de su oratorio fue sancionado por el teatino Gregorio Reyna, prepósito de S. Paolo maggiore de Nápoles y autor de los *Sermoni sopra la vita e morte di San Gaetano*, dedicados al cardenal Innico Caracciolo, arzobispo de Nápoles (Maggio y Reyna, 1672; Spedicato, 1996).

El oratorio privado de Maddalena Ventiquattro probablemente sufrió la experiencia del Oratorio filipino en L'Aquila, con el que entró en contacto durante los treinta años en que fue asistida espiritualmente por Giambattista Magnante. Por lo tanto, llegó a representar una especie de rama femenina del Oratorio filipino, por su dedicación a la asistencia y a la caridad. No puede ser una coincidencia que Magdalena haya pedido en su testamento ser enterrada en la iglesia de San Filippo en L'Aquila, solicitando que la función fuera oficiada solamente por los padres filipinos y donando a la congregación todos sus bienes,²¹ guardados en su oratorio privado.

La tercera vía de las vírgenes, que se comprometen con obras de caridad y de servicios divinos fuera de los monasterios, acogida por la Iglesia a fines del siglo XVI con las Ursulinas, le dio identidad social al celibato femenino convirtiéndose en una práctica cada vez mayor en la Italia moderna, no obstante, aún seguía siendo difícil connotar laicamente a las mujeres no casadas, fuera de las congregaciones religiosas (Zarri, 2000: 477).

Sin lugar a dudas, el caso de Maddalena presenta toda la originalidad y, al mismo tiempo, las contradicciones de una mujer del siglo XVII, religiosa, no

²¹ *Aperitio testamenti quondam dominae Magdalенаe Ventiquattro*, ff.25r-30v.

conventual, que en su desafío de escritura devuelve su testimonio de vida en unos seiscientos folios de autobiografía, en la que dibuja su perfil de devota mística e inquieta, incluso comprometida en la iniciativa de su acción social.

En cualquier caso, Maddalena, ya en su juventud, no desconocía sus digresiones íntimas, cuando al cuidado de ella estaba su confesor, el padre Giambattista Magnante, quien más tarde fue sentenciado al Índice por haber escrito una obrita prohibida y cercana a los ambientes de los quietistas de Las Marcas.

La sensación es que Maddalena escribió su autobiografía no con la intención de dejar un testimonio de sí misma, sino siguiendo una petición explícita, hecha por el jesuita de LAquila Gian Gerolamo Onofrio, quien, en los últimos años de la vida de esta mujer, había sido su confesor y director espiritual.

“Con la faccia in terra me dichiaro, che dal Rev. Padre Giov. Gerolamo Onofrio gesuita della Compagnia di Gesù mio confessore e direttore, vengo pretesa sotto [...] scomunica, e peccato mortale, a palesare tutta la ma. mia [...] su questo foglio, come stassi avanti il Giudice nel giorno del Giudicio, che con verità vivrò tutto questo accade, e tengo impresso nel cuore per haver offeso il Sommo Bene, in me pianto con grandissimo dolore per molti anni, e sieguo hoggi dì, che ne vorrei morire, se potessi, che quello si è fatto non fosse sortito, dirrò tutto con brevità per ritrovarmi impotente alla penna, né posso star curva per esser alsate tutte le costole del petto, e gonfiore impietrito, regalo pretioso, nomi dal mio Celeste sposo, ma per il rigoroso ordine del sudetto Padre, abbraccio la fatica con una viva fee ho al mio Signor Iddio che per mezzo della Santa Obbedienza m’habbia assistere per far questo, che potrò” (BCPe, Serva di Dio Madalena Ventiquattro, c. 1r).

Por lo tanto Maddalena, en su rigor místico, había desarrollado esas originales sensibilidades que la llevaron a nuevas aperturas hacia la lectura interior, en línea con las tendencias espirituales entre los siglos XVII y XVIII.

Fe e inquietudes en la “età del quietismo”

Maddalena Ventiquattro y Maria Teresa Ciampella representan dos ejemplos excepcionales de mujeres devotas de LAquila, que dejaron testigo de su

propia acción en el ámbito de la espiritualidad y en los años de transición entre los siglos XVII y XVIII.

El debate sobre la connotación de casos interesantes de diferentes expresiones religiosas en el mundo de la devoción femenina y masculina del siglo XVII, ha abierto dentro del universo “quietista”, como se sabe, muchas reflexiones (Malena, 2003). Como indica Adelisa Malena, no se trata de identificar una divergencia pre y pos Molinos, sino de interpretar un clima que en los últimos veinte años del siglo XVII se estaba extendiendo con una sensibilidad cada vez mayor:

“Un documento chiave di questa linea d’interpretazione, e della tendenza anticontemplativa che si affermò nel corso degli anni Ottanta del Seicento, fu la celebre Scrittura sull’orazione di quiete del cardinale Albizzi del 12 aprile 1682. Il testo fu scritto ben prima del processo contro Molinos, e anzi in quella polemica sul “nuovo” metodo di contemplazione che è stata definita di “ittoria apparente” del quietismo, segnata da un momentaneo successo dei cosiddetti “professori” dell’orazione di quiete con la censura delle opere dei gesuiti Segneri e Belluomo. Esso, tuttavia, precorre la startegia adottata dalla Chiesa cattolica qualche anno più tardi, con la cosiddetta svolta antimistica. Nel suo scritto Albizzi giustificava la necessità di un intervento contro la diffusione dell’orazione di quiete al fine di neutralizzare la carica eversiva insita in quella pratica che andava dilagando tra gruppiu e gruppuscoli di spirituali un po’ in tutta la penisola” (Malena, 2003: 5).

Maria Teresa Ciampella y Maddalena Ventiquattro son casos diferentes, pero que participan, durante los mismo años en L’Aquila, en aquel clima de aspiración a la cristiana perfección en una época de redefinición de los modelos de santidad.

Ambas procedían de dos familias del patriciado de L’Aquila con activos móviles y hijos. Durante el siglo XVII, los Ciampella se incluyeron en las filas de los patricios urbanos, valiéndose de una buena disponibilidad de bienes muebles e inmuebles (en particular, *armentaria*: pastores de reses).²² La

²² Mariani, *Memorie storiche della città dell’Aquila*, volumen D, ff. 327r-329v, Manuscrito 578, BTAq.

rama principal de la familia descendiente de Cola Ciampella había adquirido la baronía de Raiano; la rama segundona, en cambio, había enfeudado respectivamente en Sinizzo, San Nicandro, Poggiovalle y Borgocolleferato (Colapietra, 2002: 208-209). Los Venti quattro no habían sido “nobilitati” por la compra de un feudo, sino que eran otrosí ricos mercaderes de pieles y cuero procedentes de S. Vittorino, y eran, al mismo tiempo, propietarios de casas y tiendas cerca de la plaza principal de la ciudad (Colapietra, 2002: 60, 81, 248, 385, 389, 400, 406, 420).

Las dos religiosas estaban relacionadas por haber sido durante mucho tiempo discípulas de Giambattista Magnante del Oratorio de S. Filippo Neri de L'Aquila, una figura carismática en el nivel espiritual, bien conocida entre Roma, Umbría y las Marcas. Considerado a mediados del siglo XVII como un “S. Filippo Neri vivente” y entre los más hábiles directores de conciencia de la península, el Magnante fue condenado al Índice de Libros Prohibidos por haber escrito una *Novena di S. Anna* que contenía oraciones e indulgencias no aprobadas por la Congregación de los Ritos (Magnante, 1666). La complejidad de la figura de Magnante -director de conciencia en los monasterios de los Barberini- se inserta en la red de relaciones que mantuvo con los ambientes quietistas de las Marcas, en particular con el hermano Pier Matteo Petrucci, futuro cardenal y obispo de Jesi (Boero, 2017).

Giambattista Magnante fue durante muchos años confesor, director espiritual y corresponsal de Maria Teresa Ciampella y, desde el período del noviciado, le dio consejos en asuntos de naturaleza espiritual y la orientó hacia la observación de una pobreza estricta en el respeto de la regla agustina (Mascardi, 1726: 130). El oratoriano tenía estrechas relaciones con el monasterio de S. Amico, habiendo influido también personalmente en la elección monástica de su hermana, Francesca Magnante, de la que la Ciampella, según Mascardi, tuvo que aprender los diversos oficios divinos.

Aún más evidente resulta la influencia de Giambattista Magnante al dirigir la elección religiosa de Maddalena Venti quattro, destinada por su padre ya a la edad de doce años, a una vida enclaustrada que no satisfacía plenamente su manera de sentir (Mascardi, 1726: 82). Magnante había estado involucrado en la fundación del Conservatorio de las Ursulinas en L'Aquila y había orientado a la joven Venti quattro a seguir un camino como terciaria bajo su propia dirección. Giovanni Marciano, el confesor jesuita de Maddalena, relata el sentimiento que ella siente por su guía espiritual Magnante:

«Et invero da ogni forte la propria patria, che per tanti anni l'haveva accolto nelle sue mura, e perciò era stata spettatrice continua della sua bontà, e delle sue virtuose fatiche, ben conveniva che non cedesse all'altre città di sopra riferite nel far conto, e stima di sì degno cittadino. Et invero da ogni forte, e sesso di persone, era egli stimato per gran servo di Dio, sì come riferiva Maddalena Ventiquattro, la quale soggiungeva, che la fama della virtù, bontà, e santità del padre Magnanti non solo correva nell'Aquila, dove era vissuto, morto e sepolto : ma in moltissimi altri luoghi, sì come ella aveva inteso, e che non mai havea sentito che sì rivoCASE in dubbio» (Marciano, 1698: 441).

Maddalena Ventiquattro, en cualidad de “terziaria filippina”, siguió los sermones y las actividades del Oratorio, identificando sus modelos de referencia en Magnante y, después de su desaparición, en los prepositos que se alternaron a la guía de la Congregación de L'Aquila. La Ventiquattro fundó un oratorio privado en su propia casa -ubicada en la local Bazzano- que se convirtió en un momento de reunión, oración y confrontación, en particular con otras penitentes abrumadas por las dudas, las inquietudes o los embrujos, quienes reconocieron en ella un punto de consuelo o referencia²³ (Colapietra 2009: 459).

La sensibilidad espiritual de Maria Teresa Ciampella y Maddalena Ventiquattro se sitúa en el contexto de las controversias doctrinales que, entre los años ochenta y noventa del siglo XVII, dieron lugar a la polémica quietista. La espiritualidad de los “moderni contemplativi” había sido objeto de duras críticas en el ámbito jesuita, que culminaron en una serie de investigaciones por parte del Santo Oficio, que implicaron a los círculos filipinos y a la figura de Pier Matteo Petrucci de una manera particular (Petrocchi, 1948: 52, 59ss).

La Ciampella y la Ventiquattro fueron testigos de estos acontecimientos en L'Aquila, ellas que además se habían formado en estrecho contacto con los círculos oratorianos, insertados en una red que, a su vez, participó en las controversias espirituales de fin de siglo (Boero, 2017). Mascardi cuenta como la Ciampella, después de la condena de los escritos de Miguel de Molinos, había sido “sorpresa da indicibile agitazione circa gli andamenti di sua anima, provando agonie di morte” (Mascardi, 1726: 141-144). La condena

²³ *Serva di Dio Madalena Ventiquattro*, ff. 174r-178r; *Aperitio testamenti quondam dominae Magdalenae Ventiquattro*, ff. 25r-30v.

de los principios de la oración de quiete indujo a la Ciampella, asaltada por las dudas, a rehacer las confesiones generales y a tener conversaciones con muchos padres espirituales, “né si durò poca fatica a rimetterla nell’antica calma” (Mascardi, 1726: 141-144). Con toda probabilidad, fueron estas sombras veladas de adherencia al quietismo las que afectaron la imagen de perfección transmitida por la abadesa y, lo más probable, congelaron las expectativas de beatificación alimentadas por sus hermanas. La misma autobiografía de Maddalena Ventiquattro se desarrolla en el plano de una fuerte tensión entre sus íntimas discrepancias, las tribulaciones de naturaleza espiritual y la búsqueda de una “bella quiete” del alma, en la esfera de la oración y de la unión íntima con el Creador:

“humiliatami alli piedi del mio vero Crocifisso, che per causa delli miei gran peccati non erano effettuati gli di lui buoni, e salutiferi avisi, e ricordi, [...] con quiete, e risegnatione, me ne stavo indifferente come non fossi fatta di carne”²⁴

La espiritualidad de Maddalena Ventiquattro, reanudando los modelos místicos anteriores, se basaba en la completa “annichilazione” de sí misma en la conciencia de su puro “niente”, y por lo tanto en la expectativa de la operación divina al interior de su conciencia, en la búsqueda de la quietud contemplativa.

La Ciampella y la Ventiquattro, en los últimos años de sus vidas, ya no se encontraron bajo la dirección espiritual de los padres de S. Filippo, sino tuvieron ambas confesores jesuitas, cuya compañía, entre el final del siglo XVII y el comienzo del siglo XVIII, fue uno de los pocos institutos religiosos sustancialmente inmune a los cargos de quietismo. Más precisamente, Maria Teresa Ciampella murió en 1714 asistida por su director espiritual, el padre Giacomo da Napoli de la Compañía de Jesús, “di cui era tanto affezionata” (Mantini, 2007). Pocos años después de su muerte, la iniciativa de escribir una biografía fue tomada por el jesuita Camillo Quinzi, célebre profesor del colegio de L’Aquila, quien el 27 de noviembre de 1723 escribía desde Nápoles una carta a la agustina Maria Candida Gentileschi, solicitando noticias sobre la Ciampella, para satisfacer el deseo de las monjas de S. Amico de recoger los testimonios

²⁴ *Serva di Dio Madalena Ventiquattro*, ff. 174r-178r.

en forma escrita (Iappelli, 2000: 412-413; Mascardi, 1726: 170-174). Camillo Quinzi permaneció largo tiempo en el Collegio de Gesù en Nápoles, ciudad en la que se imprimió en 1726, por parte de Felice Mosca, la biografía. El autor era el ya nombrado jesuita Francisco Antonio Mascardi, que el 22 de abril de 1724 había recibido una carta de la nueva abadesa del monasterio, Maria Giuseppa Nardis, con la que se le transmitían noticias e informaciones específicas sobre la Ciampella (Garuti, 2000: 421-426, Mascardi, 1726: 175 ss).

Maddalena Ventiquattro, en su autobiografía, declaró, en cambio, que era “pretesa a scrivere” bajo el dictado de su confesor y director, el jesuita Giangirolamo Onofrio, quien a su vez, por admisión de la Ventiquattro, se había propuesto enmendar los puntos del texto que no hubiera estimado idóneos.²⁵

La autobiografía, por lo tanto, no resulta ser solo un testamento espiritual escrito espontáneamente en el momento de la muerte, sino también y sobre todo el resultado de un camino filtrado por las intenciones y pautas del jesuita Giangirolamo Onofrio y del dominico Gianvincenzo Morese, consultor del Santo Oficio, que reemplazaron los oratorianos en la dirección de la conciencia de la terciaria en punto de muerte.²⁶

No se puede descartar que la Ciampella y la Ventiquattro tuvieron la oportunidad de conocerse, teniendo en cuenta cómo, en la singular excepcionalidad y diversidad de sus experiencias entre clausura y siglo, representaron un punto de referencia indiscutible en L'Aquila en el plano espiritual entre diferentes clases de la población y, especialmente, en el universo urbano femenino.

Los casos de Maddalena Ventiquattro y Maria Teresa Ciampella abren indudablemente un escenario sin precedentes en la historia de L'Aquila entre los siglos XVII y XVIII, presentando una imagen de una acción espiritual inexplorada, casi al borde de la heterodoxia dentro del debate religioso que en esas décadas se estaba discutiendo en Roma, entre las posiciones de Inocencio XI, el Cardenal Petrucci, Luis XIV y la condena de Molinos. La crítica de los jesuitas a los espirituales alimenta la curiosidad hacia las dos monjas de L'Aquila, ambas vinculadas a confesores y padres espirituales jesuitas, pero seguidas, en las décadas anteriores, por el oratoriano Filippo Magnante, por la Congregación de san Filippo Neri y por el interlocutor de Pier Matteo Pe-

²⁵ *Serva di Dio Madalena Ventiquattro*, ff. 1r-185r.

²⁶ *Serva di Dio Madalena Ventiquattro*, ff. 184v-185r.

trucci. En resumidas cuentas, un *case history* que abre el clima intelectual y espiritual de L'Aquila fuera de L'Aquila.

Bibliografía

- ABBATELLI, Valentina, LIROSI, Alessia, PALOMBO, Irene (eds), (2016) *Un monastero di famiglia: il diario delle barberine della SS. Incarnazione (secc. XVII-XVIII); con un saggio introduttivo di Gabriella Zarri*, Roma, Viella.
- ANTONINI, Orlando (2013) *Architettura religiosa aquilana*, Todi, Tau.
- BACKER, Augustin, CARAYON, Auguste y BACKER, Aloys (1890-1932) *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, Bruxelles, Schepers.
- BALDASSINI, Tommaso (1681) *Vita del Servo di Dio P. Gio: Battista Magnanti della Congregazione dell'Oratorio dell'Aquila, scritta da Tomaso Baldassini, prete della Congregazione dell'Oratorio di Iesi. All'Eminentiss. E Reverendiss. Principe Alderano Cardinal Cybo*. Jesi, Claudio Perciminei.
- BEACH, Alison I. (2004) *Women as Scribes: Book Production and Monastic Reform in Twelfth-Century Bavaria*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOESCH GAJANO, Sofia y LEGGIO Tersilio (eds.), (2013) *Da Santa Chiara a suor Francesca Farnese: il francescanesimo femminile e il monastero di Fara in Sabina*, Roma, Viella.
- BOERO, Stefano (2017) *San Filippo Neri e gli Oratoriani dell'Aquila: particolarmente il clero aveva bisogno d'esser riformato; presentazione di Silvia Mantini; prefazione di Simon Ditchfield*, Roma, Aracne.
- BRAMBILLA, Elena (2009) "Scrivere in monastero", in Alessia Lirosi (eds), *Le cronache di Santa Cecilia*, Roma Viella, pp. 9-29.
- ___ (2010) *Corpi invasivi e viaggi dell'anima*, Viella, Roma.
- CAFFIERO, Marina (1994) "Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)", en Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri, *Donne e fede*, Roma-Bari, Laterza, pp. 327-344
- CASSAGNES-BROUQUET, Sophie (2007) *Frères et sœurs: les liens adelphiques dans l'Occident antique et médiéval: actes du colloque de Limoges, 21 et 22 septembre 2006*, Brepols.
- CATTO, Michela (1999) "Eresia, indisciplina e libri proibiti. I monasteri femminili di Mekinje e di Udine nel patriarcato di Aquileia nel XVI secolo", in Claire E. Honess, Verina.R. Jones (eds.), *Le donne delle minoranze*, Torino, Claudiana, pp. 113-124.

- ___ (2004) (eds.) *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino.
- CATTO, Michela; GAGLIARDI Isabella y PARRINELLO Rosa Maria (2002) *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia*, Brescia, Morcelliana.
- CELLI, Vincenzina (eds.) (1997) “Monastero di S. Chiara d’Aquila dell’Aquila”, in *Aprutium*, N. XV, pp. 155-173.
- CENTRE EUROPÉEN DE RECHERCHES SUR LES CONGRÉGATIONS ET ORDRES RELIGIEUX (eds.) (1994) *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, Saint-Etienne, Université Jean Monnet - Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres religieux.
- CHAPY, Aubrée (2009) *L’Église et les femmes*, Paris, Artège.
- COLAPIETRA, Raffaele, (1986) *Gli Aquilani d’antico regime davanti alla morte: 1535-1780*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- ___ (2002) *Antinoriana. L’Aquila dell’Antinori: strutture sociali ed urbane della città nel Sei e Settecento*, Vol. 1, *Il Seicento*, L’Aquila, Colacchi.
- ___ (2009) *Spiritualità, coscienza civile e mentalità collettiva*, Lanciano, Rivista Abruzzese.
- COMPARE, Carmela (2000) “Biblioteche monastiche femminili aquilane alla fine del Cinquecento”, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, N. II, pp. 469-516.
- ___ (2003) *Il clero e la “istruzione” delle religiose. Avvertimenti monacali, esercizi particolari e pratica spirituale*, Roma, Edizioni dell’Ateneo.
- ___ (2003) “Inventari di biblioteche monastiche femminili alla fine del XVI secolo”, in *Genesis*, N. II/2, pp. 220-231.
- CONTINI, Alessandra y SCATTIGNO, Anna (eds) (2007) *Carte di donne: per un censimento regionale della scrittura delle donne dal 16. al 20. Secolo. Atti della Giornata di studio, Firenze, Archivio di stato, 3 febbraio 2005*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- COPELAND, Clare (2016) *Maria Maddalena de’ Pazzi: The Making of a Counter-Reformation Saint*, Oxford, Oxford University Press.
- DE CERTEAU, MICHEL (1987) *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna, Il Mulino.
- DELPIANO, Patrizia (2007), *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell’Italia del Settecento*, Il Mulino, Bologna.

- DOMENICO DA S. EUSANIO (1849-1869), *L'Abruzzo Aquilano Santo o sia vite de' Santi, Beati ed altri servi insigni di Dio o nati o morti e presentemente riposanti nella provincia dell'Aquila*, L'Aquila, Gran Sasso d'Italia.
- EVANGELISTI, Silvia (2012) *Storia delle monache: 1450-1700*, Bologna, Il Mulino.
- EQUIZI, Giuseppe (1957) *Storia de L'Aquila e della sua diocesi*, Torino, SAIE.
- FARAGLA, Nunzio Federigo (1909), *Il Monastero di Santa Chiara dell'Eucrestia detto della Beata Antonia*, L'Aquila, Aternina.
- FASANELLA, Daniela (2002) "I libri proibiti nei monasteri benedettini di fine Cinquecento", in *Archivio per la Storia della Pietà*, N. 14, pp. 257-343.
- FRAJESE, Vittorio (2001), "La Congregazione dell'Indice negli anni della concorrenza con il Sant'Uffizio (1593-1603)", in *Archivio per la Storia della Pietà*, N. XIV, pp. 207-256.
- GARUTI, Giovanni (2000) *Camillo Eucherio Quinzi e il suo poema su Ischia*, en Filippo Iappelli e Ulderico Parente (eds.), *Alle origini dell'Università dell'Aquila: cultura, università, collegi gesuitici all'inizio dell'età moderna in Italia meridionale. Atti del convegno internazionale di studi promosso dalla Compagnia di Gesù e dall'Università dell'Aquila nel IV centenario dell'istituzione dell'Aquilanum Collegium (1596): L'Aquila, 8-11 novembre 1995*, Roma, Institutum Historicum S.I., pp. 421-426.
- HAMBURGER, Jeffrey, MARTI, Susan (eds.) (2008) *Crown and veil: female monasticism from the fifth to the fifteenth centuries, translated by Dietlinde Hamburger; foreword by Caroline Walker Bynum*, New York, Columbia University press.
- IAPPELLI, Filippo (1995) "I gesuiti e l'Abruzzo", in Filippo Iappelli e Ulderico Parente (eds.), *Alle origini dell'Università dell'Aquila: cultura, università, collegi gesuitici all'inizio dell'età moderna in Italia meridionale. Atti del convegno internazionale di studi promosso dalla Compagnia di Gesù e dall'Università dell'Aquila nel IV centenario dell'istituzione dell'Aquilanum Collegium (1596): L'Aquila, 8-11 novembre 1995*, Roma, Institutum Historicum S.I., pp. 412-413.
- LIROSI, Alessia (eds) (2009), *Le cronache di Santa Cecilia: un monastero femminile a Roma in età moderna; con un saggio introduttivo di Elena Brambilla*, Roma, Viella.
- ____ (2012), *I monasteri femminili a Roma tra XVI e XVII secolo*, Roma, Viella.

- MAGGIO, Francesco Maria y REYNA, Gregorio (1672), *Sermoni sopra la Vita e Morte di San Gaetano...* en Napoli, per Novello de Bonis stamp. Arc.
- MAGNANTE, Giovan Battista (1666), *Nuova novena di S. Anna Madre della Gran Madre di Dio e Nonna di Giesù. Di nuovo composta con un metodo molto facile, per i suoi divoti, che fanno la Novena perpetua, o li Nove Martedì, per ottenere ogni lecita gratia dalla Santa per la via più facile, e divota, per imitar le sue virtù. Ad istanza de' fratelli della Congregazione de' Padri dell'Oratorio dell'Aquila e altri Divoti di S. Anna, Composta dal P. Giovan Battista Magnante, Prete dell'Oratorio dell'Aquila.* Viterbo [s.n.].
- MALENA, Adelisa (2003) *Leresia dei perfetti: Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- MASCARDI, Francesco Antonio (1726), *Vita di Suor Maria Teresa Ciampella, Monaca Agostiniana nel Monistero di S. Amico dell'Aquila. Scritta dal P. Francesco Antonio Mascardi Della Compagnia di Gesù, e dedicata all'Illustr. Signore religiose del medesimo Monastero.* Napoli, Felice Mosca.
- MANTINI, Silvia (1991), "Et chi vi andava una volta, vi sarebbe andata sempre: una storia di streghe", in Franco Cardini (eds.), *Gostanza da Libbiano, guaritrice e strega*, Laterza, Bari-Roma, pp. 5-25.
- ____ (2007), "I monasteri femminili all'Aquila", in Raffaele Colapietra, Giacinto Marinangeli y Paolo Muzi, *Settecento abruzzese: eventi sismici, mutamenti economico-sociali e ricerca storiografica. Atti del convegno (L'Aquila 29-30-31- ottobre 2004)*, L'Aquila, Colacchi, pp.795-843.
- MANTIONI, Susanna (2015), "'Suor Arcangela Tarabotti e la sua indesiderata "stanza tutta per sé"', en Tarabotti, Arcangela, *Che le donne siano della spetie degli huomini: un trattato proto-femminista del 17. secolo; saggio introduttivo e note a cura di Susanna Mantioni*, Capua, Artetetra.
- MARCIANO, Giovanni (1698), *Memorie storiche della Congregazione dell'Oratorio*, vol. 3, Napoli, De Bonis.
- MASETTI ZANNINI, Gian Lodovico (1987), "Un'ottantina di libri di monache aquilane alla fine del secolo XVI", in *Misura*, N. VI, pp. 41-55.
- MODICA, Marilena (eds) (1992), *Esperienza religiosa e scritture femminili tra Medioevo ed età moderna*, Bonanno, Palermo, 1992.
- ____ (2009) *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Viella, Roma.
- MORELLI, Mario (1971), *La Beata Antonia da Firenze ed il monastero aquilano dell'Eucarestia*, L'Aquila, [s.n.].

- NICCOLI, Ottavia (1987), *Profeti e popolo nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari.
- NIEVA OCAMPO, Guillermo (2010), “‘Hortus conclusus, fons signatas’: las dominicas de Córdoba del Tucuman y el recambio de las lites urbanas a mediados del siglo XVIII”, en Nora Siegrist De Gentile, Hilda Raquel Zapico, *Familia, descendencia y patrimonio en España e Hispanoamérica: siglos XVI-XIX*, (eds), Mar del Plata, EUDEM.
- NIEVA OCAMPO, Guillermo y GONZÁLEZ FASANI, Ana Mónica (2008), “Relicario de Vírgenes. Familia monástica en el convento de Santa Catalina de Córdoba del Tucumán (1730-1750)”, en Cynthia Folquer (eds), *La Orden Dominicana en Argentina: actores y practicas: desde la Colonia al siglo XX*, San Miguel de Tucumán, Editorial Unsta, 2008.
- O’NEILL, Charles y DOMINGUEZ, Joaquin M. (2001), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesus biografico tematico*, Madrid, Universidad pontificia Comillas.
- NOVI CHAVARRIA, Elisa (2005), *La città e il monastero: comunità femminili cittadine nel Mezzogiorno moderno. Atti del Convegno di studi, Campobasso, 11-12 novembre 2003*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane.
- ___ (2009), *Sacro, pubblico e privato: donne nei secoli XV-XVIII*, Napoli, Guida.
- PETROCCHI, Massimo (1948) *Il Quietismo italiano del Seicento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- PIZARRO LLORENTE Henar y JIMÉNEZ PABLO, Esther (2016), *Santa María Magdalena de Pazzi: imagen y mistica: (450 años de su nacimiento 1566-2016)*, Roma, Edizioni carmelitane.
- POLGÁR, László (1901-1980), *Bibliographie sur l’histoire de la Compagnie de Jesus*, Institutum historicum S.I., Roma.
- PRODI, Paolo (eds.) (1994) *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna.
- PROSPERI, Adriano (1991), “Dalle ‘divine madri’ ai ‘padri spirituali’”, in Eljsja Schulte Van Kessel (eds.), *Women and Man in spiritual culture*, The Hague, Nederland Government Publishing Office, pp. 71-90.
- ___ (1994), “Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale”, in *Storia dell’Italia religiosa. L’età moderna*, Laterza, Roma-Bari.
- REYNES, Geneviève (1987) *Couvents de femmes. La vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVIIème et XVIIIème siècles*, Paris, Fayard.

- RUSCONI, Roberto (1991), "Pietà, povertà e potere. Donne e religione nell'Umbria tardomedievale", en Enrico Menestò, Roberto Rusconi (eds.), *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale; fotografie di Guido Alberto Rossi*, ERI, Torino, pp. 5-33.
- ___ (2002), "Le biblioteche degli ordini religiosi in Italia intorno all'anno 1600 attraverso l'inchiesta della congregazione dell'Indice. Problemi e prospettive di una ricerca", en Edoardo Barbieri e Danilo Zardin, *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e del Seicento*, Milano, V&P, pp. 63-84.
- SBARDELLA, Francesca (2015) *Abitare il silenzio: un'antropologa in clausura*, Roma, Viella.
- SIGNOROTTO, Gianvittorio (1989), *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. Leresia di Santa Pelagia*, Il Mulino, Bologna.
- SODANO, Giulio (2003), "Monasteri femminili, città e santità. L'Aquila nel Cinquecento", en Elisa Novi Chavarria, *La città e il monastero: comunità femminili cittadine nel Mezzogiorno moderno. Atti del Convegno di studi, Campobasso, 11-12 novembre 2003*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, pp. 247-280.
- SPEDICATO, Mario (1996), *Il mercato della mitra: episcopato regio e privilegio dell'altretrativa nel Regno di Napoli in età spagnola*, Capucci, Bari.
- SPERANZA, Ugo (eds.) (1935), *Il Regesto e la Storia del Monastero di S. Basilio in Aquila*, L'Aquila, Vecchioni.
- TERRACCIA, Francesca (2012), *In attesa di una scelta. Destini femminili ed educandati monastici nella Diocesi di Milano in età moderna*, Roma, Viella.
- TRINCHIERI, Romolo (1941-1943), "L'Ordine di S. Agostino nell'Abruzzo Aquilano", in *Bullettino della Regia Deputazione Abruzzese di Storia Patria*, N. XXXII-XXXIV, pp. 115-201.
- VILACOBA RAMOS, Karen María (2014), *El monasterio de las Descalzas Reales y sus confesores en la Edad Moderna*, Madrid, Vision Libros.
- WOSHINSKY, Barbara R. (2016), *Imagining Women's Conventual Spaces in France, 1600-1800: The Cloister Disclosed*, Farnham, Routledge.
- ZARRI, Gabriella y POMATA, Gianna (eds) (2005), *I monasteri femminili come centro di cultura fra Rinascimento e Barocco*, ESI, Roma,
- ZARRI, Gabriella (1990), *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier.

- ___ (1990), “Recinti sacri. Sito e forma dei monasteri femminili a Bologna tra ‘500 e ‘600”, en Sofia Boesch Gajano e Lucetta Scaraffia, *Luoghi sacri e spazi della santità*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 381-396.
- ___ (2000), *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna.
- ___ (eds.) (1991), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- ___ (eds.) (1999), *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia, secoli XV-XVII*, Viella, Roma.
- ___ (2012), “Prefazione” in Alessia Liroso, *I monasteri femminili a Roma tra i secoli XVI e XVII*, Roma Viella.

Recibido: septiembre de 2018

Aceptado: octubre de 2018

