

LE FORME DELLA RECLUSIONE

MONASTERI E CARCERI

a cura di

Laura Pasquini
Francesca Sbardella
Giuseppina Viscardi



LE FORME DELLA RECLUSIONE

MONASTERI E CARCERI

a cura di
Laura Pasquini
Francesca Sbardella
Giuseppina Viscardi

Bologna
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna
Dipartimento di Storia Culture Civiltà
2026

Comitato scientifico, comitato editoriale e copyediting

Laura Pasquini, Francesca Sbardella, Giuseppina Viscardi

Layout editing

Federica Rossi

Front-cover

Fotografia del Convento e carcere di Santa Maria della Consolazione di Salerno.

Questo volume è pubblicato online in Open Access sulla piattaforma AMSActa di Alma-DL - University of Bologna Digital Library (<https://amsacta.unibo.it/>)

© 2026 Authors



ISBN 9788854972384

DOI [10.6092/unibo/amsacta/8986](https://doi.org/10.6092/unibo/amsacta/8986)

Sommario

Introduzione

FRANCESCA SBARDELLA, LAURA PASQUINI, *Reclusione volontaria e involontaria*p. I

Clausura e reclusione: modelli di rifunzionalizzazione

LAURA PASQUINI, *San Giovanni in Monte a Bologna: convento, carcere, sede universitaria*p. 7

LETIZIA PELLEGRINI, *Vivere dentro. Risonanze plurisecolari tra carcere e monastero*p. 25

GIUSEPPINA VISCARDI, *La semantica della reclusione. Discorsi incorporati di autorità tra ortoprassi religiosa e "ortopedia sociale"*p. 37

Vivere dentro: oggetti e relazioni

ELEONORA RAVA, *Recluse e reclusi. Relazioni*p. 57

CATERINA FRATESI, *Oggetti in reclusione. Materialità quotidiana, d'affezione e religiosa in una residenza psichiatrica*p. 67

IRENE BECCI, MARIA CHIARA GIORDA, *Natale nello spazio carcerario: una proposta condivisa*p. 75

Costruire spazi chiusi: misure e immagini

LUIGI BARTOLOMEI, *Comunità monastiche femminili. La lezione dello spazio*p. 91

GIANMARIO GUIDARELLI, *Le misure dello spazio monastico*p. 101

FRANCESCA SBARDELLA, *La grammatica dello spazio claustrale. Percorsi di senso nelle fotografie di Franco Zecchin*p. 111

FABIO MUGNAINI, *Reclusi in scena. Il carcere come ribalta*p. 123

Regolamentazione e controllo dei confini

GAETANO SPAMPINATO, *Tra santità ed eresia. La condivisione dello spazio carcerario nella produzione eresiologica tardoantica*p. 137

ROBERTO ALCIATI, *Alle origini della femminilizzazione e del controllo episcopale nella clausura monastica cristiana*p. 147

GUIDO BARTOLUCCI, *Governare le differenze in uno spazio chiuso: il ghetto e l'organizzazione politica degli Ebrei nella prima età moderna*p. 159

FRANCESCA SBARDELLA

(Università di Bologna)

LAURA PASQUINI

(Università di Bologna)

Reclusione volontaria e involontaria

Questo testo nasce all'interno delle attività di *Eidola's Hub*, momento annuale di incontro e di scambio del centro studi *Eidola. Materiality, Cognition and History of Religions*, centro afferente al Dipartimento di Storia Culture Civiltà dell'Università di Bologna. La ricerca si concentra sui fenomeni religiosi, istituzionali o secolari, in tutte le loro ricadute sociali e culturali, a partire dal dato materiale, dall'antichità alla contemporaneità, in una prospettiva storico-antropologica e storico-artistica comparativa, con particolare attenzione al dialogo con le scienze cognitive.

A partire dalla storia del complesso architettonico di San Giovanni in Monte, sede del Dipartimento stesso e del centro studi, in questo primo numero della serie *Eidola's Hub*, si è pensato di indagare e mettere in relazione le spazialità delle istituzioni totali monastiche e di quelle carcerarie attraverso alcune processualità storiche di casi specifici significativi e alcune concettualizzazioni. La storia plurimillennaria del complesso architettonico di San Giovanni in Monte, infatti, porta con sé stratificazioni architettoniche funzionali e di senso di particolare interesse in relazione alla dicotomia monastero/carcere. Rifunzionalizzato come spazio universitario negli anni '90 del secolo scorso, San Giovanni in Monte individua nella fondazione dell'edificio conventuale, avviata a partire dal X secolo ad opera dell'ordine dei Canonici di San Vittore, la sua funzione principale e più duratura. La *facies* attuale, ripristinata in occasione dei restauri del secolo scorso, è quella raggiunta, dopo una lunga serie di interventi edilizi, nel 1543 su progetto dell'architetto bolognese Antonio Morandi, detto "il Terribilia". Durante l'occupazione francese di Bologna e la conseguente abolizione degli ordini religiosi, il 10 marzo 1797, l'antico convento, che nel XVII secolo aveva ormai raggiunto il suo massimo splendore e la sua massima ampiezza, venne riutilizzato come carcere e sede di un tribunale criminale speciale, funzione mantenuta fino alla sua dismissione, il 10 dicembre 1985, con il trasferimento del penitenziario bolognese in località Dozza. Proprio a partire dalla duplice vicenda, funzionale e umana, di questo luogo cruciale per la storia di Bologna, cercheremo di esplicitare i processi di semantizzazione degli spazi in un'ottica di chiusura e di regolamentazione.

Il focus è sulla tematica del 'vivere dentro', con interesse ai percorsi di costruzione di senso all'interno delle esperienze di spazialità chiuse. Da scelta di vita volontaria a reclusione involontaria forzata, entrambe le situazioni sollevano questioni legate alla costruzione degli spazi, della norma e dell'obbedienza. Le due modalità sono da considerarsi indissociabili, perché quella volontaria fonda e presuppone l'involontaria, la quale, a sua volta, richiede per svilupparsi effettivamente, ancora la prima. Il recluso volontario sceglie di chiudersi al mondo e fa leva sulla forza interiore per restarvi; il recluso involontario, invece, ha bisogno di piegarsi alla reclusione e di giustificarsela facendola diventare se non una scelta, almeno

una necessità, spesso legata alla colpa, al pentimento o a una motivazione di ordine religioso. Entrambi i reclusi finiscono per essere carcerieri di sé stessi.

Dentro la chiusura e la monopolizzazione del patrimonio (materiale e simbolico) scopriamo affascinanti percorsi di costruzione di senso. In ambedue i casi ci troviamo davanti a una 'relazione chiusa', rapporto di gruppo in cui il suo contenuto di senso e gli ordinamenti che vengono definiti escludono o limitano, a certe condizioni, una partecipazione allargata. Come ci ricorda magistralmente Weber, dalla chiusura e dalla monopolizzazione del patrimonio (materiale e simbolico) ci si aspetta evidentemente un qualche miglioramento nel valore delle proprie possibilità, concrete, simboliche o intellettuali che siano.

Cercheremo di indagare monasteri e carceri attraverso alcuni filtri interpretativi che li caratterizzano entrambi. Primariamente li consideriamo come spazi di transizione, per evidenziare come alcuni edifici storici hanno subito, nel corso del tempo, trasformazioni di senso per le diverse necessità contestuali e si sono trasformati. Di volta in volta riadattati alla ricerca spirituale e alla preghiera oppure alle finalità punitive, è comunque forte in ogni caso il binomio reclusione e isolamento. Entrando dentro questi luoghi cercheremo allora di scoprirne la vita comunitaria, le pratiche e i riti e chiaramente la questione della disciplina. Più che all'aspetto normativo istituzionale in questi interventi incontreremo le pratiche di vita, quelle per lo più nascoste all'ambito laico.

Bologna, 13/05/2026

ROBERTO ALCIATI

(Università di Firenze)

Alle origini della femminilizzazione e del controllo episcopale nella clausura monastica cristiana

Abstract

The practice of female monastic enclosure, far from being historically linear, reveals the persistence of two structural features: its exclusive application to women and its regulation by episcopal authority. From Caesarius of Arles' *Regula ad virgines* (6th c.) to Boniface VIII's *Periculoso* (1298), these elements remain constant despite evolving models of enclosure. To understand this continuity, Erving Goffman's concept of "disculturation" offers a useful framework for interpreting enclosure as a gendered process of institutional reconfiguration.

Keyword

female monasticism; seclusion; reclusion; late antiquity.

Introduzione

Il 21 marzo 2015, durante una visita pastorale a Napoli, papa Bergoglio viene accolto nel duomo cittadino da un gruppo di monache di clausura provenienti da sette conventi della diocesi. L'incontro si distingue per il calore straordinario che queste donne riservano al pontefice e le immagini diffuse su YouTube (<https://www.youtube.com/watch?v=D-Zn7ggNPuc>, consultato il 12 giugno 2025) restituiscono la forza emotiva di un momento tanto inatteso quanto memorabile. L'euforia che anima le religiose, la gioia e la commozione che si leggono sui loro volti – pur nel silenzio imposto dalla clausura – sottolineano l'eccezionalità dell'evento. Mentre il cardinale Crescenzo Sepe, arcivescovo della città, dà notizia della loro presenza, alcune, alla chetichella e senza attendere un'autorizzazione formale, lasciano gli scranni ai lati dell'altare e, portando piccoli doni, si avvicinano direttamente al papa, circondandolo e porgendogli i loro omaggi con parole appena sussurrate. All'inizio sono poche e si muovono timidamente sull'altare; anche Bergoglio sembra colto di sorpresa e si limita a sorridere, immobile. Ma rapidamente il movimento aumenta al punto che la sedia su cui il papa è seduto al centro dell'altare scompare alla vista dei presenti come sommersa.

La scena ha suscitato una certa risonanza mediatica, non solo per il comportamento delle monache, ma anche per l'immediata e spontanea reazione del cardinale Sepe, che di fronte a questa scena sbotta e dice: «Guarda qua, e cheste so' suore di clausura! Figuriamoci quelle di non clausura!», passando con naturalezza dall'italiano all'inflessione dialettale e suscitando l'ilarità del pubblico assiepato in chiesa. L'intero episodio ha assunto così i toni di un divertente imprevisto, quasi comico, amplificato dai media e dai social network.

Eppure, dietro l'aneddoto si cela qualcosa che l'abitudine ha reso invisibile o "naturale" agli occhi dell'opinione pubblica. Il primo elemento, quello più lampante, è che le religiose coinvolte sono tutte donne, come se la clausura fosse, per definizione, una forma di vita tipicamente (se non esclusivamente) femminile. Il secondo riguarda la modalità con cui l'incontro fra le monache e il papa è stato reso possibile: l'autorizzazione a uscire dal monastero, e quindi a interrompere temporaneamente la clausura senza contravvenire a un voto espresso, è stata concessa dal vescovo, non da una superiora o da un'autorità interna alla comunità religiosa. È lui stesso a dirlo nelle poche parole pronunciate prima che si verificasse l'inaspettata reazione delle monache, precisando che quella concessione è stata possibile grazie al codice di diritto canonico che, nella Chiesa cattolica, riserva al vescovo la facoltà di aprire le porte del monastero di clausura che si trova nella diocesi da lui guidata.

Scopo di queste pagine è ricostruire brevemente la storia di queste due caratteristiche della clausura monastica cristiana, talmente efficaci e persistenti nel tempo da diventare, ai nostri occhi, ovvie e scontate. Il pendolo di quest'analisi oscillerà fra il documento comunemente posto all'inizio della pratica della clausura, ossia la *Regula ad virgines* di Cesario di Arles (VI secolo), e la bolla *Periculoso* di Bonifacio VIII emanata nel 1298, *terminus ad quem* altrettanto unanimemente condiviso. Questi due testi sono in genere considerati molto simili, nel senso che il secondo è spesso letto come l'esito inevitabile di alcuni elementi presenti nel primo. Per quanto riguarda la femminilizzazione della clausura e il controllo episcopale la continuità è evidente, ma c'è una differenza rilevante che riguarda il modo di intendere la clausura: la regola di Cesario sembra privilegiare il luogo dove si mette in atto la reclusione volontaria, mentre Bonifacio VIII attribuisce il successo della pratica quasi esclusivamente ai soggetti che la scelgono. Fra questi due poli, l'uno che attribuisce un valore eminentemente spaziale alla clausura, e l'altro che insiste maggiormente sulla incorporazione della pratica, si collocano, in modo differente, anche tutti gli altri testi che prenderemo in esame, a riprova di come una storia lineare di questa forma di vita religiosamente orientata pare impossibile.

La clausura di Bonifacio VIII

Partiamo dalla fine. Che la clausura sia percepita come una "cosa da donne" è l'effetto di una costruzione storica (e storiografica) precisa, consolidatasi nel tempo, ma che ha un momento determinante nella bolla *Periculoso*. È con questo documento che, per la prima volta, viene imposto l'obbligo della clausura a tutte le monache.

Desiderosi di porre rimedio alla pericolosa e abominevole situazione di alcune monache che [...] si aggirano talvolta al di fuori dei loro monasteri nelle dimore di secolari (*extra sua monasteria nonnunquam per habitacula saecularium personarum discurrunt*) e spesso ammettono in questi stessi monasteri persone sospette, [...], con la presente costituzione, che resterà in vigore per sempre, stabiliamo con fermezza che le monache, collettivamente e individualmente (*universas et singulas moniales*), sia nel presente che nel futuro, di qualunque rito o ordine (*cuiuscunque religionis sint vel ordinis*), in qualunque parte del mondo si trovino, debbano d'ora in poi rimanere perennemente in clausura (*clausura*) nei loro monasteri, in modo che nessuna di loro, [...] abbia o possa [...] avere il permesso di lasciare il proprio monastero; e che a nessuna persona [...] sia permesso di entrare o uscire dai monasteri (a meno che non esista una ragionevole e ovvia causa, per la quale l'autorità competente può concedere una licenza speciale), in modo che [le monache] possano servire Dio più liberamente, completamente separate dallo sguardo pubblico e mondano.¹

La disposizione papale sembra voler porre rimedio a una situazione considerata non più tollerabile e che non riguarda strettamente l'organizzazione della vita all'interno del monastero, bensì la libertà di movimento delle monache. Non è il luogo a dover essere meglio munito, secondo Bonifacio, ma sono le monache che necessitano di essere reclusi. La differenza non è banale perché, come vedremo, nei secoli precedenti, è spesso il luogo della clausura a essere considerato decisivo; qui, invece, è lo *status* della monaca a doversi modificare, nelle intenzioni del pontefice in modo irreversibile. L'ostacolo da rimuovere è la possibilità di relazione delle monache con non appartenenti alla comunità, a

prescindere che questo avvenga fuori o dentro al monastero. E infatti, poiché è impossibile impedire ogni relazione con l'esterno, pena il venir meno della sopravvivenza del gruppo umano raccolto in quel luogo, il documento si premura di riservare questo "commercio" alla responsabile, come precisato da un elenco di quattro punti che segue questo proemio, dove si stabiliscono i casi in cui le badesse sono autorizzate a uscire dal monastero, sostanzialmente per ragioni inerenti all'amministrazione materiale della comunità. A questo si aggiunge poi l'assegnazione esclusiva al vescovo ordinario del luogo del controllo sull'effettiva applicazione delle disposizioni, ammettendo anche il ricorso alla forza, se necessario.

Sul finire del XIII secolo, dunque, la femminilizzazione della clausura e l'affidamento della sorveglianza sul monastero al vescovo diventano norma, o perlomeno questa è l'intenzione del pontefice. La disposizione papale segna una svolta normativa e simbolica, perché è da questo momento che la clausura inizia a essere associata in modo sempre più esclusivo all'identità religiosa femminile, al punto che quanto stabilito da Bonifacio VIII verrà confermato durante il concilio di Trento, contribuendo così in modo decisivo al consolidamento di tale percezione (Zarri 2000; Zarri 2007; Prinziavalli 2016).

Come ha scritto Gabriella Zarri, il percorso dell'applicazione di questa forma di vita è lungo e accidentato, ma è certo che «la clausura tridentina fu provvedimento disciplinare che ridusse drasticamente i margini di autonomia di cui godevano le monache nel periodo precedente» (Zarri 2023, 242–243) e l'inasprimento di tale norma nel periodo successivo non ha come unico effetto il restringimento degli accessi e delle uscite dal chiostro, ma comporta «una perdita del potere di decisione e negoziazione della comunità monastica, ora totalmente sottoposta al controllo delle autorità vescovili o romane» (Zarri 2023, 258). In altre parole, è come se, solo dopo il concilio di Trento, le disposizioni (che a questo punto potremmo anche chiamare auspici²) della *Periculoso* diventano cogenti, a dimostrazione di come la mobilità delle monache e la permeabilità dei monasteri condannate da Bonifacio VIII fossero consuetudini radicate a tal punto da rendere difficile una rapida inversione di tendenza.

La *Periculoso*, dunque, non segna tanto l'inizio della clausura femminile, quanto un suo assestamento normativo, che intende modificare una pratica religiosa più o meno volontaria, ma non centralizzata (Herbert McAvoy 2010; Benvenuti 2011; Benvenuti 1990), in una strategia di controllo istituzionale che passa anche dall'imposizione della differenza di genere all'interno della forma di vita monastica (Rava 2019; Rava 2021). Il documento è in linea con quanto stabilito al concilio Lateranense del 1139, dove l'autorità ecclesiastica, opponendosi alle visite degli estranei nei monasteri, aveva indicato come unica soluzione la clausura "passiva" per le donne. Bonifacio VIII non inventa nulla di nuovo in merito alla clausura, ma riesce a fermare quel pendolo che, con Cesario di Arles, aveva iniziato a oscillare, determinando un'estrema varietà nel modo di intenderla e praticarla.

Cesario teorizza il controllo di quelle due forme di clausura che la storiografia monastica ottonevicesca chiama "attiva" e "passiva", intendendo con il primo aggettivo il divieto di ingresso al monastero a membri (maschili e femminili) non facenti parti della comunità, e con il secondo il divieto di uscita a coloro che avevano scelto la vita monastica (Muschiol 2022, 203); tuttavia, pur volendo promuovere una nuova forma di esclusione e subordinazione delle donne (Nolte 1986, 265–268) capace di rimpiazzare il controllo maschile del regime familiare con quello episcopale, il linguaggio e le proposte sono ondivaghe.

Un *pastiche* altomedievale

Proseguendo a ritroso, un documento meritevole di attenzione è un "falso medievale", ossia una *regula monacharum* attribuita a Girolamo ma probabilmente redatta nel IX secolo (Jombart & Viller 1953, 989–990). Destinatario del documento normativo sono Eustochio e le altre vergini che, assecondando il proposito dell'obbedienza, della castità e della povertà, avrebbero deciso di mutare il loro stile di vita. A costoro un Girolamo ormai anziano ma ancora vigile (*tremulenta manus suae parumper vetustatis oblita*) decide di inviare istruzioni precise:

una norma e regola di vita non per il mondo ma per Dio; non per la carne ma per lo spirito [...] (*Deo vivendi, non mundo; spiritui, non carni... normam et regulam*); raccolta dalla vita di Cristo e degli apostoli, e anche dai santi padri anacoreti, che egli [Girolamo] ha incontrato non senza stupore e insegnamento, visitando per sette anni le grotte dei deserti, e di cui ora raccomanda l'osservanza e l'imitazione [...]. In questo piccolo libro egli intende insegnare, per mezzo della penna, a menti già pronte al bene (*paratas mentes ad bonum*), come un tempo soleva fare con la lingua viva e non ancora spenta. [...] Ma, figlie predilette, sebbene sia giusto e santo ciò che chiedete a un padre, a un tale padre l'età glielo nega, l'insufficienza glielo impedisce, benché la carità lo sproni a farlo. Gli occhi, tremolanti nel buio, si smarriscono; la mano incerta, resa instabile dalla debolezza della natura, trema all'idea di compiere cose da giovani.³

Nonostante la consueta dichiarazione di inadeguatezza tipica di ogni prologo, l'autore, che parla di sé in terza persona, inizia e mette in fila 56 capitoli, che si aprono con un inno alla carità e al mantenimento dell'unità fra le vergini e si chiude con una raccomandazione che chiama in causa il vescovo: «se qualcosa in questa piccola norma (*normula*) di vita e di religione apostolica richiede di essere regolata, corretta o modificata, la affido al vostro santo vescovo o al vostro santo presbitero preposto, affinché regoli, modifichi e corregga secondo la pienezza dello Spirito Santo».⁴

Il riferimento esplicito agli anacoreti del deserto egiziano trova una perfetta corrispondenza con una lettera autentica di Girolamo (lettera 22), inviata fra 383 e 384 a Eustochio, illustre esponente dell'aristocrazia senatoria romana, e nella quale si elogia la vita virginale rispetto al matrimonio. La scelta del compilatore della *regula* altomedievale è dunque astuta: poiché era nota una lettera a Eustochio, far credere che lo stesso autore avesse fatto seguire a quella missiva una vera e propria regola femminile avrebbe voluto dire accreditarla come testo autentico. Nella lettera 22 dell'epistolario gironimiano, in particolare, si vuole mettere in guardia chi, come Eustochio, ha optato per la vita virginale, dal momento che essa implica conseguenze gravose, che vanno dall'indomabilità del piacere sessuale al rifiuto degli obblighi sociali. Girolamo dice di aver imparato tutto questo proprio durante il suo soggiorno egiziano:

Questa volta, pur trovandomi a vivere nella squallida immensa distesa del deserto, bruciata dalle vampe del sole e che offre ai monaci una inospitale dimora (*horridum... habitaculum*), credetti veramente di essere immerso nei raffinati godimenti della vita romana! Me ne stavo seduto, completamente solo, poiché mi sentivo pieno di amarezza. [...] Ebbene, proprio io che, per paura dell'inferno, mi ero condannato da me stesso a una simile prigionia (*tali me carcere ipse damnaveram*), con la sola compagnia di scorpioni e di bestie feroci, spesso mi sentivo trasportato in mezzo a ragazze danzanti. [...] Avevo anche paura della mia stessa cella (*cellulam meam*), come se fossi consapevole dei miei pensieri cattivi; adirato contro me stesso e deciso a non cadere, tutto solo mi inoltravo in luoghi deserti (*deserta*). Se scorgevo un avvallamento profondo, o un'erta montagna, o scoscesi dirupi, là mi raccoglievo in preghiera, là mi sceglievo un ergastolo (*ergastulum*) per la mia sciaguratissima carne.⁵

Girolamo parla esplicitamente di carcere e di *ergastula*, ma lo scopo è informare la corrispondente che non si libererà mai completamente del richiamo del mondo, neppure se, come lui, decidesse di fuggire nel deserto. Si aggiunga poi che Girolamo non invita affatto Eustochio a ritirarsi in un *monasterium* o in un luogo speciale per preservare la sua verginità. Il contenuto della lettera, dunque, non pare perfettamente coerente con quanto si legge nella *regula*: per Girolamo, il sesso, i doveri familiari e la consuetudine sociale delle frequentazioni sono gli unici ostacoli alla vita virginale e dedicata interamente alla preghiera, mentre il luogo è quasi irrilevante. L'anonimo autore del testo normativo, invece, dedica espressamente un capitolo alla topografia del luogo in cui praticare questa forma di vita, intitolandolo *de clausura domus*.

Per queste ragioni, carissime, eleggete il vostro monastero a vostro sepolcro (*monasterium vestrum vobis sepulcrum eligite*), dove morte con Cristo rimarrete sepolte [...]. Davvero dovete temere moltissimo che qualcuno entri la notte a rubare quel prezioso tesoro che giace nel tumulo. [...] Pertanto, il sepolcro sia custodito dal vescovo, che Dio ha stabilito essere il primo custode nella sua vigna. [...] Quel piccolo scrigno sia munito di mura che lo cingano da ogni parte, al punto che a malapena possano entrarvi anche solo gli uccelli. [...] Le porte siano chiuse fermamente a chiave. E le chiavi siano nella disponibilità del vescovo [...]. Ci siano una o più finestrelle

secondo la disposizione del vescovo, delimitate da ogni parte con sbarre di ferro, che a malapena ci possa entrare un dito. Attraverso di esse, a ore debite, [...] sia concesso alle sorelle di parlare. Nelle ore proibite e rischiose le finestrelle restino chiuse.⁶

Se per Girolamo il luogo è secondario, per il falso Girolamo medievale è il contrario: il *monasterium* con grate e inferriate, buio come un carcere, diventa il solo modo per preservare la verginità e la contemplazione. A vegliare sulla separazione irreversibile dal mondo è il vescovo, il solo a disporre della chiave che idealmente chiude la cella e che, come si legge qui e nell'ultimo capitolo della *regula*, può modificare, correggere ed emendare tali disposizioni. Anche il numero delle piccole finestre attraverso le quali le monache comunicano con l'esterno è stabilito dall'autorità ecclesiastica del luogo.

La clausura nella Gallia tardoantica: Cesario di Arles, Aureliano e Donato

Come detto, il documento pseudo-gironimiano è tramandato sotto il nome di *Regula monacharum*; tuttavia, è impossibile sapere se e dove sia mai stato adottato come testo normativo. Ipotesi più sicure si possono invece formulare a proposito di un'altra regola nella quale, per la prima volta, compare l'imposizione (da parte maschile) della clausura a una comunità femminile: la *Regula ad virgines* di Cesario vescovo di Arles, redatta in fasi successive nel primo trentennio del VI secolo e suddivisa, nella versione giunta a noi, in cinque sezioni principali, che, tuttavia, lette nel loro insieme, «non presentano una struttura unitaria e un ordine logico preciso» (Cremaschi 2003, 28; Diem 2005, 173–200; Rudge 2011).

Considerata la prima regola femminile non dipendente da un modello maschile, essa costituisce una novità nel panorama della regolamentazione della vita monastica, non solo per quanto riguarda la clausura. Nel prologo, scritto sottoforma di lettera, Cesario chiede alle vergini sante che vivono nel monastero da lui fondato di riconoscerlo come compagno nel loro cammino affinché, quando costoro entreranno nel regno dei cieli, lui possa accodarsi e non essere escluso da quel beneficio. Poi aggiunge:

E poiché si osserva che tra i monasteri delle giovani e quelli dei monaci (*in monasteriis puellarum ac monachorum*) ci sono numerose differenze quanto alle norme (*instituta*), ne abbiamo scelte alcune tra le molte, grazie alle quali le anziane possano vivere in armonia con le più giovani e possano applicarsi ad adempiere nella vita spirituale quello che è particolarmente adatto al loro sesso. Anzitutto ecco che cosa si addice alle vostre anime sante. Se una, dopo aver lasciato i propri genitori, vuole rinunciare al mondo (*saeculo renuntiare*) ed entrare nel santo ovile, per poter sfuggire con l'aiuto di Dio alle fauci dei lupi spirituali, non uscirà più dal monastero fino alla morte (*usque ad mortem suam de monasterio non egrediatur*), neppure per andare nella basilica, dove si sa che vi è la porta.⁷

Alcuni dettagli meritano attenzione. Il primo riguarda la denominazione delle monache: se il maschio che rinuncia al mondo è senza dubbio un *monachus*, la femmina che fa altrettanto non sembra definibile in modo preciso. Cesario parla di *virgines*, *puellae*, *sorores*, *sanctimoniales*, *filiae*, ma mai di *monachae* (De Vogüé & Courreau 1988, 91–92), nonostante si dica espressamente che quanto a loro si propone in questo testo è una selezione di pratiche che già hanno avuto una codificazione normativa nelle regole maschili. Il secondo elemento interessante è la fugace menzione della basilica alla quale le monache non hanno diritto di accedere, nonostante la presenza di una porta che unisce i due locali. Com'è stato ipotizzato, la basilica in questione è con ogni probabilità la chiesa madre di Arles, ossia quella dove Cesario officia (De Vogüé & Courreau 1988, 101), segno della stretta dipendenza della comunità dal vescovo del luogo.

Di questa porta si torna a parlare alla fine della regola, nella sezione intitolata ricapitolazione e che, a detta di Cesario, dovrebbe annullare e sostituire tutti i capitoli precedenti. Senza entrare nel merito della questione, dal momento che la tradizione manoscritta tramanda queste parti senza soluzione di continuità, qui basti notare che tutto ciò che riguarda il controllo delle porte (e quindi della

stretta reclusione) è ribadito più avanti: «Questo in modo particolare vogliamo che voi osserviate senza alcun accomodamento: nessuna di voi, fino alla morte, non dovrà uscire dal monastero, né le sia permesso, oppure osi di sua iniziativa, entrare nella basilica, dove avete la porta». ⁸

Volendo interpretare letteralmente il passo, si deve intendere che la porta non sia stata murata e forse nemmeno chiusa a chiave; semplicemente, si vieta alle vergini di entrare nella basilica autonomamente, dove verosimilmente il contatto con il mondo esterno sarebbe più facile. E infatti, al cap. 59, Cesario, dopo aver precisato che nessun'altra porta deve essere aperta oltre a quella che porta in basilica, precisa che quest'ultima deve essere chiusa di sera, la notte e a mezzogiorno. E in quelle ore la custodia delle chiavi è in capo alla badessa (*abbatissa*). Di porte si torna a parlare nel capitolo finale: «E poiché, per la sicurezza del monastero, ho chiuso e disapprovato alcune porte sia nel vecchio battistero, sia nella sala comune, sia nel laboratorio di tessitura e nella torre accanto alle mura, nessuno si permetta mai di aprirle con la scusa di una qualche necessità». ⁹

Alcune porte, dunque, sono state effettivamente chiuse, anche se questo reiterato comando in tono minaccioso lascia intendere che lo spazio monastico di Arles non è esattamente quello descritto nella *regula monacharum* pseudo-gironimiana. La badessa e il vescovo (in questo caso, anche il fondatore del monastero) sono le sole autorità preposte al controllo del grado di isolamento della comunità, ma tale isolamento non sembra del tutto sovrapponibile a un regime carcerario: i varchi restano e non sono particolarmente presidiati.

Nella terza parte della regola, Cesario ordina una drastica limitazione degli accessi (maschili e femminili), ma la casistica descritta fa del monastero un luogo non completamente impenetrabile: nessun uomo può entrare nella parte riservata del monastero (*in secreta parte in monasterio*) e negli oratori, a eccezione dei vescovi (al plurale; quindi, si presume tutti i vescovi e non solo quello del luogo), dell'economista, del presbitero, del diacono, del suddiacono e di uno o due lettori. Operai e carpentieri possono entrare solo in compagnia dell'economista e con il permesso della badessa (cap. 36). Anche il testo pseudo-gironimiano parla di eccezioni dettate da ragioni contingenti, ma nella regola di Cesario non si fa nessun accenno a grate o finestre sprangate; al contrario, anche le porte che mettono in comunicazione con il mondo esterno non sempre devono essere chiuse.

Ciò nonostante, Cesario è convinto che quanto stabilito dalla sua norma serva a preservare il *secretum* delle monache. Questa parola è solitamente resa dai traduttori con "clausura", e in effetti richiama le parti riservate citate all'inizio del capitolo e nelle quali nessun estraneo è ammesso, tuttavia le deroghe non sono poche e si aggiungono a quelle potenzialmente ancora più rischiose del capitolo 40. Dopo aver detto che alle donne del mondo, siano esse giovani o meno, è proibito l'ingresso nel monastero (cap. 37), tre capitoli dopo, in modo contraddittorio si deroga: se una donna di un'altra città viene a chiedere della figlia o a visitare il monastero, a discrezione della badessa, può essere invitata a pranzo. Le vergini della comunità non devono ovviamente farle compagnia durante la convivialità, ma «se qualcuno poi vuole vedere sua sorella o sua figlia, o una qualche parente o cugina, non gli si rifiuterà il colloquio alla presenza della formatrice (*formaria*) o di una qualche anziana». ¹⁰ Se la reclusione femminile deve essere *usque ad mortem* (in questo Cesario è in linea con lo pseudo-Girolamo e Bonifacio VIII), che senso ha garantire un contatto, ancorché episodico, con quella parte di mondo a cui le recluse sono affettivamente legate? E se la preservazione del *secretum* deve essere lo scopo principale della regola, qual è il vantaggio di così tante eccezioni? Il pericolo è davvero alto, ma Cesario sembra non curarsene. Più stretta è invece la vigilanza nei confronti del vescovo, per il quale è vietato preparare i pasti, mentre un'eccezione può essere fatta per le altre religiose della città, purché ciò avvenga raramente (cap. 39). In altre parole, pur volendo promuovere una nuova forma di esclusione e subordinazione delle donne (Nolte 1986, 265–268) capace di rimpiazzare il controllo maschile del regime familiare con quello episcopale, il linguaggio e le proposte sono ondivaghe.

Se ha ragione Albrecht Diem a sostenere che i capitoli 36–47 sono stati scritti dopo che la comunità esisteva già da qualche tempo (Diem 2021, 283), allora la contraddittorietà rispetto alla prima parte si attenua e la *regula ad virgines*, perlomeno nella versione giunta a noi, si mostra come un *work in*

progress che involontariamente restituisce le tracce dei ripensamenti e delle correzioni dell'autore, anche a fronte di quanto sperimentato dalle *institutores monasterii et regulae conditores* (cap. 72), ossia la sorella e la nipote che Cesario stesso aveva voluto nel ruolo di sovrintendenti e che ora diventano co-autrici della seconda versione di una regola dove la clausura appare decisamente allentata.¹¹

Nonostante questa oscillazione, la *regula ad virgines* diventa presto un modello di riferimento, come provato dalla regola scritta da Aureliano, un successore di Cesario sulla cattedra di Arles (+ 551), per il monastero femminile cittadino di Santa Maria. Come molte delle regole successive, anche quella di Aureliano è una riscrittura di testi precedenti ritenuti particolarmente autorevoli, fra i quali spicca la regola di Cesario. Nel produrre questa revisione, Aureliano compie una scelta peculiare che rende il suo testo unico nel panorama della legislazione monastica latina: estende la pratica della clausura anche ai monaci, adattando la regola di Cesario a entrambi i sessi. Scrive così due regole molto simili, una per i monaci e una per le monache, e stabilisce che, una volta accolto/accolta nel monastero, all'aspirante non è permesso di uscire *usque ad mortem suam*.¹² L'operazione di Aureliano potrebbe apparire a prima vista come una riduzione del *gender gap* riscontrabile nelle altre regole (Diem 2014, 222), a riprova del fatto che il monastero, in fondo, è sempre un luogo di confinamento a prescindere dalla presenza di maschi o femmine (Diem 2021, 29–30; Diem 2013), tuttavia non va dimenticato che questa regolamentazione “unisex” è un *unicum* e non sono attestate riprese nelle regole successive.

Diverso è invece il caso della regola scritta da Donato, vescovo di Besançon dal 626 circa, per il monastero femminile retto dalla badessa Gauthstruda e fondato dalla madre. Benché, come si legge nel prologo, il monastero sia già normato da una regola (*iuxta normam regulae*), Donato risponde alla presunta richiesta della comunità di perfezionare quella consuetudine:

mi avete spesso ordinato di esaminare la regola di san Cesario, vescovo di Arles, particolarmente destinata alle vergini di Cristo e, insieme, anche quelle dei beatissimi abati Benedetto e Colombano, perché, scegliendo e raccogliendo per così dire certi fiori in un sol mazzo, componga una specie di manuale (*ad instar enchiridion*) e stabilisca come regola tutti i punti propri ad essere osservati particolarmente dal sesso femminile (*femineo sexui*); affermate, infatti, che le regole dei padri, che abbiamo ricordato sopra, non si adattano affatto a voi, perché sono state scritte in primo luogo per gli uomini e non per le donne; e benché san Cesario avesse indirizzato la propria regola a delle vergini come voi, tuttavia, a motivo della differenza delle condizioni di luogo (*ob immutationem loci*), essa non si adatta affatto a voi in molti punti.¹³

La *Regula Donati* è dunque un centone di testi presi da tre regole anteriori (quella di Benedetto, di Colombano e di Cesario di Arles), amalgamati con la tecnica della riscrittura già impiegata da Aureliano. L'autore non si preoccupa di ammetterlo, ma al contempo tiene a fare due precisazioni importanti. Anzitutto, dice che questi *patres* a cui ha attinto si sono dedicati soprattutto a regolamentare la vita monastica maschile; pertanto, benché sia lecito a loro far riferimento, occorre adattare alcune prescrizioni al sesso femminile. Aggiunge poi che Cesario ha effettivamente scritto anche per le vergini, ma il luogo nel quale quella vita era condotta circa un secolo prima è ora mutato, rendendo quel testo non più completamente fruibile.

Cosa sia, precisamente, l'*immutatio loci* a cui allude Donato non è chiaro, ma pare più che verosimile l'interpretazione datane da Diem, il quale, verificando (anche grazie al lavoro sinottico di De Vogüé 1978) la somiglianza con la *Regula ad virgines* di Cesario, fa notare che circa due terzi dei primi 47 capitoli di quel testo sono riprodotti, pressoché invariati, nella *Regula Donati*; ma se si guarda alle parti che Donato tralascia, allora si scopre che corrispondono ai capitoli contenenti la maggior parte delle istruzioni sulla clausura, specialmente quelle dove si intima alle monache di non uscire dal monastero e si inibiscono gli scambi con il mondo esterno (Diem 2012, 29–31; Diem 2021, 247–248). Come abbiamo detto precedentemente, la posizione di Cesario in merito non è poi così rigida e si registrano oscillazioni (se non vere e proprie contraddizioni) nel suo testo normativo; tuttavia, Donato sembra andare oltre, eliminando tutto ciò che potrebbe dare adito a fraintendimenti. È forse in questo senso che va inteso quanto dice nel prologo.

E così, alle monache è concesso di uscire dal bastione (*vallum*) e dalla cinta muraria (*septa*) del monastero, purché avendolo richiesto: chi uscirà *sine interrogatione*, dovrà fare penitenza con un giorno di silenzio assoluto (cap. 31,4). Riguardo ai rapporti con l'esterno, Donato conferma l'accesso alle medesime figure maschili già menzionate da Cesario (cap. 50,1-2 = *Reg. ad virg.* 36), ma aggiunge che la porta del monastero, nelle ore opportune, deve rimanere aperta per facilitare l'ingresso ai visitatori (cap. 57,9). Infine, le monache sono invitate a vegliare sulla stabilità delle disposizioni della regola, anche per evitare che qualche badessa, in futuro, «per motivi di parentela o per qualche altro motivo, volesse stabilirsi nella dipendenza o nella familiarità del vescovo della città» (cap. 77,7). Ricapitolando: le monache possono uscire dalla comunità, le porte sono aperte (e infatti, la *Regula Donati* non contiene un capitolo dedicato al controllo degli accessi) e anche il vescovo deve essere tenuto a debita distanza. Donato sembra voler ridurre gli effetti dei due strumenti di controllo maschili per eccellenza, cioè non di meno, cerca di introdurne un altro, altrettanto pervasivo: la confessione.

Fra tutte le altre osservanze della regola, sopra ogni cosa, esortiamo le sorelle, tanto le giovani che le anziane, a dedicarsi con zelo assiduo e incessante alla confessione di ogni pensiero, di ogni parola inutile, di ogni opera, del più piccolo turbamento dello spirito, ogni giorno, ad ogni ora, ad ogni momento, e niente sia nascosto alla madre spirituale.¹⁴

È la confessione la vera novità della regola di Donato, una pratica fino a quel momento trascurata dalla legislazione monastica. Se la si considera insieme alla clausura, qui assente, allora si è indotti a ipotizzare che l'una sostituisca l'altra. È come se, dopo un secolo di adattamenti e sperimentazioni circa il controllo degli accessi al monastero, ora si preferisca controllare in modo pervasivo non tanto il luogo, ma i pensieri delle reclusi. Anche il tentativo di Aureliano di superare la differenza di genere viene meno poiché una pratica analoga non è presente nelle coeve regole maschili, quasi che le donne siano più inclini a pensieri non conformi con la vita monastica.

Il dentro e il fuori

La confessione dei pensieri introdotta da Donato fa venire in mente Michel Foucault, ma ci porterebbe lontano dal tema di questo contributo. Tornando invece alla clausura, che dal IX secolo in poi sembra consolidarsi, può essere utile un confronto con Erving Goffman. Il monastero descritto nei documenti qui presi in esame rientra perfettamente nella tipologia dell'istituzione totale enunciata all'inizio di *Asylums* (1961) (Goffman 2010, 29):

Un'istituzione totale può essere definita come il luogo di residenza e di lavoro di gruppi di persone che – tagliate fuori dalla società per un considerevole periodo di tempo – si trovano a dividere una situazione comune, trascorrendo parte della loro vita in un regime chiuso e formalmente amministrato.

Fra le cinque categorie di istituzioni totali elencate nel libro, Goffman menziona anche monasteri e conventi, «organizzazioni definite “come staccate dal mondo” che però hanno anche la funzione di servire come luoghi di preparazione per religiosi» (Goffman 2010, 35). Com'è noto, Goffman e Foucault sono stati fonte di ispirazione per lo studio del monachesimo, soprattutto di età medievale e moderna (Jacobson Schutte 2006; Claustre, Heullant-Donat, Lusset 2011-2017), ma c'è un elemento dell'analisi goffmaniana che pare particolarmente utile quando si vuole tracciare la parabola della femminilizzazione della clausura e del controllo maschile, perlopiù esterno. «Quando l'internato entra nell'istituzione», scrive Goffman, «presenta la cultura del proprio ambiente familiare, un tipo di vita ed un insieme di attività presi per garantiti» fino a quel momento (Goffman 2010, 43). Ciò significa che le istituzioni totali hanno sempre a che fare con menti già formate; nel caso del monastero cristiano, potremmo dire che monaci e monache portano con sé il modo di vivere abituale del mondo al di fuori dell'istituzione. Quando però la permanenza all'interno del monastero si protrae, ecco che si assiste a un processo di “disculturazione”, «vale a dire ad una mancanza di “allenamento”» (Goffman 2010, 43-44) che rende la monaca

incapace – temporaneamente – di maneggiare alcune situazioni tipiche della vita quotidiana del mondo esterno, se e quando egli vi faccia ritorno. Per l'internato il significato dell'essere "dentro" o "all'interno" non esiste se non nella accezione particolare che assume per lui il riuscire ad "andar fuori" o uscire nel "mondo esterno". In questo senso, le istituzioni totali non tendono ad una sopraffazione culturale. Esse si limitano a creare e sostenere un tipo particolare di tensione fra il mondo familiare e quello istituzionale, che usano come leva strategica nel manipolamento degli uomini.

La prima «riduzione del sé [...] è segnata dalla barriera che le istituzioni totali erigono fra l'internato e il mondo esterno» (Goffman 2010, 44), movimento necessario anche quando l'ingresso nell'istituzione è volontario, giacché è il «corredo per la propria identità» a dover essere stigmatizzato e successivamente sottratto, e la difesa del mondo privato a dover essere violata (Goffman 2010, 49–53).

La disculturazione porta direttamente il soggetto a una perdita o sospensione del senso di appartenenza. La riduzione dello spazio culturale attraverso una disciplina che costringe è senz'altro il primo dispositivo per questo processo trasformativo del sé. Quando questo processo non è più temporaneo ma permanente, ecco allora che la dis-abituazione all'ambiente abituale non è solo una conseguenza di un temporaneo dislocamento, ma una strategia attiva e aggressiva, eufemizzata attraverso il linguaggio paternalistico dei legislatori monastici maschi. Il padre della regola, perlopiù un vescovo, è però una figura lontana, quasi ieratica, e che quindi opera per il bene delle recluse grazie al "mondo dello staff", ossia quella parte di frequentatori dell'istituzione che, fungendo da sovrintendente, gestisce i legami con il mondo esterno e, per procura, i diritti di cui l'internata è stata privata (Goffman 2010, 104; 142).

Ma dato che lo staff e il gruppo di internati non sono omogenei, anche una semplice divisione fra lo staff e il gruppo di internati può a volte nascondere fatti importanti. In alcune istituzioni, la persona più autorevole o il "capo" gruppo degli internati non è molto diversa, quanto a funzioni e prerogative, dai membri dello staff meno qualificati.

La badessa e le monache più anziane, quindi più esperte nell'esercizio della privazione quotidiana, possono interagire con personale esterno all'istituzione, ma allo stesso tempo la loro prerogativa di sovrintendenti non le esime dal sottoporsi, come tutte, alle pratiche imposte dalla regola.

Per concludere

In questo contributo si è inteso indagare l'origine e la persistenza di due aspetti strutturali della clausura monastica cristiana: da un lato la sua associazione quasi esclusiva al mondo religioso delle donne, dall'altro la sua regolamentazione da parte dell'autorità episcopale. Sebbene questi elementi trovino una codificazione autorevole nella decretale *Periculoso* di Bonifacio VIII (1298), la loro "invenzione" risale a epoche e testi precedenti, e precisamente alla normativa monastica tardoantica e altomedievale.

Il confronto fra testi separati da oltre sette secoli non mostra né una continuità lineare né una teleologia implicita nella storia del monachesimo femminile. Tuttavia, una persistente analogia tra questi diversi documenti esiste: l'intervento sistematico dell'autorità vescovile (e, progressivamente, pontificia) ogniqualvolta si renda necessario definire e disciplinare – mediante testi giuridicamente vincolanti – le modalità di vita religiosa femminile. Più che una storia della clausura in quanto forma di vita spirituale, quella che si manifesta è una storia del controllo normativo esercitato sul corpo collettivo delle monache da parte della gerarchia ecclesiastica maschile. Il caso di Donato è, in questo senso, il più lampante: nonostante il ridimensionamento della clausura come confinamento in un luogo, l'istituzione totale monastica introduce l'assidua confessione dei pensieri (e non solo dei peccati).

Anche la graziosa concessione dell'arcivescovo di Napoli nel 2015, in fondo, risponde ancora a questo modello. Se in occasione di una visita papale (la quintessenza della "romanità", per così dire),

il vescovo del luogo decide di concedere una deroga, che prescinde da ogni decisione interna alla comunità monastica, allora il funzionamento della clausura sembra non mutare nel tempo, restando sostanzialmente sempre una pratica che, pur essendo vissuta da donne, è regolata e sorvegliata da un potere maschile. L'analisi della clausura monastica femminile, per essere completa, deve dunque interrogarsi non solo sulle sue origini e trasformazioni, ma anche sulle dinamiche di genere e di autorità che ne hanno garantito la persistenza. Aspetti come la femminilizzazione della pratica e il potere esterno (maschile ed ecclesiastico) che ne regola le eccezioni, lungi dall'essere marginali o propri di un modo cattolico post-tridentino di intenderla, costituiscono, al contrario, la base per l'istituzione stessa della clausura.

Note

- 1 Testo in: Friedberg 1881, 1053–1054. Traduzione mia.
- 2 È stato recentemente scritto che sulle «reali applicazioni della *Periculoso* molto si deve ancora indagare» (Carraro 2012, nota 41), tuttavia un primo bilancio sulla sua fortuna si può leggere in Makowski 1997.
- 3 *Regula monacharum*, prol. Testo in: PL 30, 403D-405B (= Migne 1846). Traduzione mia.
- 4 *Regula monacharum*, 56. Testo in: PL 30, 438C-D (= Migne 1846). Traduzione mia.
- 5 Hieronymus, Ep. 22,7. Testo in: Hilberg 1910, 152–154. Traduzione mia.
- 6 *Regula monacharum*, 27. Testo in: PL 30, 415A-B (= Migne 1846). Traduzione mia.
- 7 Caesarius Arelatensis, *Regula ad virgines*, 2,1–3. Testo in: De Vogüé & Courreau 1988, 180. Traduzione mia.
- 8 Caesarius Arelatensis, *Regula ad virgines*, 50. Testo in: De Vogüé & Courreau 1988, 236. Traduzione in Cremaschi 2003, 52.
- 9 Caesarius Arelatensis, *Regula ad virgines*, 73,1. Testo in: De Vogüé & Courreau 1988, 272. Traduzione in Cremaschi 2003, 64–65.
- 10 Caesarius Arelatensis, *Regula ad virgines*, 40,3. Testo in: De Vogüé & Courreau 1988, 222.
- 11 Rispetto alla struttura della regola sono stati espressi dubbi sull'autenticità, lasciando intendere che quanto leggiamo nei manoscritti sopravvissuti possa essere un documento interpolato. Cfr. Helvétius 2011, 157–158.
- 12 Aurelianus, *Regula ad monachos* 2 = Aurelianus, *Regula ad virgines* 1. Testo in PL 68, 389A (*R. Mon.*) = 399D (*R. Virg.*) (= Migne 1866).
- 13 *Regula Donati*, prol. 2–5. Testo in: Zimmer-Pannagl 2015, 139. Traduzione in: Cremaschi 2003, 177.
- 14 *Regula Donati*, 23,1–3. Testo in: Zimmer-Pannagl 2015, 159. Traduzione in: Cremaschi 2003, 195.

Bibliografia

- Benvenuti, Anna. 1990. *In castro poenitentiae. Santità e società femminile nell'Italia medievale*. Herder.
- Benvenuti, Anna. 2011. “Cellanae et reclusae dans l'Italie médiévale. Modèles sociaux et comportements religieux”. In *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*, vol. 1, a cura di J. Claustre, I. Heullant-Donat & É. Lusset. Publications de la Sorbonne, 249–260.
- Carraro, Silvia. 2012. “Spazi monastici, spazi di donne. Il caso di San Lorenzo di Venezia.” *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge* 124 (1). <https://doi.org/10.4000/mefrm.286>
- Claustre, Julie, Isabelle Heullant-Donat & Élisabeth Lusset, a cura di. 2011-2017. *Enfermements*, vol. 1: *Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*, vol. 2: *Règles et dérèglements en milieu clos (IV^e-XIX^e siècle)*.

- siècle), vol. 3: *Le genre enfermé. Hommes et femmes en milieux clos (XIII^e-XX^e siècle)*. Éditions de la Sorbonne.
- Crevaschi, Lisa, a cura di. 2003. *Regole monastiche femminili*. Einaudi.
- De Vogüé, Adalbert & Joël Courreau, a cura di. 1988. *Césaire d'Arles. Œuvres monastiques*, Tome I: *Œuvres pour les moniales*, SC 345, Cerf.
- Diem, Albrecht. 2005. *Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens*. LIT Verlag.
- Diem, Albrecht. 2012. "New ideas expressed in old words: the Regula Donati on female monastic life and monastic spirituality." *Viator* 43: 11–38.
- Diem, Albrecht. 2013. "The Gender of the Religious: Wo/Men and the Invention of Monasticism." In *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, a cura di J. Bennett & R. Marzokarras. OUP, 432–446.
- Diem, Albrecht. 2014. "... ut si professus fuerit se omnia impleturum tunc excipiatur. Observations on the Rules for Monks and Nuns of Caesarius and Aurelianus of Arles." In *Edition und Erforschung lateinischer patristischer Texte. Festschrift für Kurt Smolak zum 70. Geburtstag*, a cura di V. Zimmerl-Panagl, L. J. Dorfbauer & C. Weidmann. De Gruyter, 191–224.
- Diem, Albrecht. 2021. *The Pursuit of Salvation. Community, Space, and Discipline in Early Medieval Monasticism. With a Critical Edition and Translation of the Regula cuiusdam ad uirgines*. Brepols.
- Friedberg, Emil, a cura di. 1881. *Corpus iuris canonici*, vol. 2: *Decretalium collectiones... Liber sextus decretalium Bonifacii P. VIII*. Tauchnitz.
- Goffman, Erving. 2010. *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*. Einaudi.
- Helvétius, Anne-Marie. 2011. "L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne." In *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts*, a cura di G. Melville & A. Müller. LIT Verlag, 151–169.
- Herbert McAvoy, Liz, a cura di. 2010. *Anchortic Traditions of Medieval Europe*. Boydell Press.
- Hilberg, Isidorus, a cura di. 1910. *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, CSEL 54, Tempsky - Freytag.
- Jacobson Schutte, Anne. 2006. "The Permeable Cloister." In *Arcangela Tarabotti. A Literary Nun in Baroque Venice*, a cura di E. B. Weaver. Longo, 19–36.
- Jombart, É & M. Viller. 1953. "Clôture." In *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. 2, Paris, 979–1007.
- Makowski, Elizabeth M. 1997. *Canon Law and Cloistered Women. Periculoso and Its Commentators 1298–1545*. The Catholic University of America Press.
- Migne, Jacques Paul, a cura di. 1846. *Patrologiae cursus completus*, vol. 30. Apud Editorem, 403–433.
- Migne, Jacques Paul, a cura di. 1866. *Patrologiae cursus completus*, vol. 68. Apud Editorem.
- Muschiol, Gisela. 2022. "Das Geschlecht der Klausur – Identitäten im 12. Jahrhundert." In *Zwischen Klausur und Welt. Autonomie und Interaktion spätmittelalterlicher geistlicher Frauengemeinschaften*, a cura di S. Hirbodan & E. Schlotheuber. Jan Thorbecke Verlag, 201–222.
- Nolte, Cordula. 1986. "Klosterleben von Frauen in der frühen Merowingerzeit. Überlegungen zur Regula ad uirgines des Caesarius von Arles." In *Frauen in der Geschichte*, vol. 7, a cura di W. Affeldt & A. Kuhn. Schwann, 257–271.
- Prinzivalli, Emanuela. 2016. "Percorsi accidentati e indomiti: la vita religiosa femminile nel cristianesimo dal I al XVIII secolo." In *La vita religiosa nella storia del cristianesimo. Un itinerario dalle origini all'età contemporanea*, a cura di E. Albano. Basilica San Nicola Editore, 143–205.
- Rava, Eleonora. 2019. "Il fenomeno della reclusione: esperienze italiane ed europee." *Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)*. Viella, 43–54.
- Rava, Eleonora. 2021. "La reclusione volontaria negli statuti medievali dell'Italia centro-settentrionale." In *Ripensare la reclusione volontaria nell'Europa medievale*, a cura di F. Andrews & E. Rava. Il Mulino, 107–142.

- Rudge, Lindsay. 2011. "Dedicated Women and Dedicated Spaces: Caesarius of Arles and the Foundation of St John." In *Western Monasticism ante litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, a cura di H. W. Dey & E. Fentress. Brepols, 99–116.
- Zarri, Gabriella. 2000. *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*. Il Mulino.
- Zarri, Gabriella. 2007. "La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVI^e-début XVII^e siècles)." *Clio* 26: 37–60.
- Zarri, Gabriella. 2023. "La clausura tridentina: protezione, separazione e interrelazione." *Storia delle donne* 19: 237–259.
- Zimmer-Pannagl, Victoria. 2015. "Donati Regula." *Monastica 1*, CSEL 98. De Gruyter, 139–188.