

GABRIELLA ZARRI

La clausura tridentina: protezione, separazione e interrelazione

Sguardi sulla clausura

Il binomio *limes-clausura* rinvia all'antica usanza romana della strada fortificata che prevedeva lungo il suo percorso degli elementi difensivi (*clausurae*) che permettevano al *limes* di avanzare nel territorio nemico. Lo stesso binomio deve essere tenuto presente nel considerare la clausura monastica: luogo di protezione e di separazione, ma non di interruzione di rapporti con l'esterno. Sul significato della clausura tridentina la storiografia ha indagato in direzioni diverse, di volta in volta assumendo come prioritari gli aspetti che riguardano la protezione o quelli attinenti alla separazione. Nel presente contributo, che si colloca come segmento di una vasta bibliografia, mi propongo di mettere in evidenza gli elementi che caratterizzano la clausura tridentina e le sue conseguenze sul vissuto monastico, indicando anche forme e modalità di relazione con l'esterno dedotte da una fonte peculiare: la corrispondenza scambiata tra un vescovo e il suo vicario negli anni Venti del Seicento.

Non posso ritornare su un argomento tanto dibattuto nell'ultimo trentennio, e su cui io stessa mi sono più volte espressa, senza fare una premessa di metodo e di merito: in primo luogo non sono particolarmente portata a riflessioni generali di tipo storiografico, ma preferisco far scaturire dall'esame delle fonti il dato interpretativo; secondariamente ritengo che le pur legittime posizioni ideologiche vadano convalidate da prove documentarie.¹ Negare che nella cul-

1 Francesca Mediolì, *Arcangela Tarabotti fra storia e storiografia: miti, fatti e alcune considerazioni di carattere più generale*, «Studi veneziani», n.s. 56, 2012, pp. 175-200.

tura italiana e francese l'interesse per questo tema abbia radici letterarie mi sembra risibile, è vero invece che le indagini degli ultimi decenni hanno consentito di approfondire il contesto storico e culturale in cui ha origine questa pratica, indicando anche elementi di distinzione tra clausura medievale e clausura post-tridentina. Mi pare anche inutile sottolineare che alla norma non corrisponde necessariamente una osservanza e che le norme sono soggette a trasgressioni o negoziazioni, ma negare, perché non si condivide una posizione storiografica, che il decreto tridentino che ripristinava l'applicazione della bolla *Periculoso* di Bonifacio VIII, cioè la stretta clausura per tutti i monasteri e le terziarie viventi in comunità, abbia avuto un impatto radicale sul mondo femminile significa negare l'interesse di tutti gli studi che ne mettono in evidenza la difficoltà di applicazione o si fondano sui casi di rivolta delle monache.²

Un breve excursus sui temi e le proposte interpretative fin qui formulate costituisce il punto di partenza per valutare criticamente la ricerca attuale. A partire dagli anni Novanta del secolo XX, la clausura post-tridentina delle monache ha costituito uno dei problemi più discussi dagli *women's studies*, che ne vedevano dapprima, anche in relazione alle tesi foucaultiane, una analogia con il *renferme-ment* della popolazione marginale nella prima età moderna. Si sono così evidenziati in primo luogo gli aspetti della clausura come controllo e repressione e si sono cercate le testimonianze che indicavano il monastero come carcere o "inferno", sulla scia degli scritti di suor Arcangela Tarabotti, monaca del Seicento veneziano, autrice di due visioni contrapposte del chiostro: quella del paradiso e quella dell'inferno monacale.³

Nell'ambito per così dire 'repressivo' si è anche indagato sui casi di ribellione alla clausura⁴ o sulle richieste di uscire dal chiostro indirizzate alla Sacra Penitenziaria dalle monache nei secoli XV – XVI.⁵ Il problema delle monacazioni forzate, emerso dapprima come problema femminile, è poi stato correttamente considerato come pia-

2 Ángela Atienza López, *Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas... Todavía con Felipe IV*, «Hispania», 2014, 74, n. 247, pp. 807-834.

3 Francesca Medioli, *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

4 Ead., *Monacazioni forzate: donne ribelli al proprio destino*, «Clio. Rivista trimestrale di studi storici», 1994, vol. 30, n. 3, pp. 431-454.

5 Filippo Tamburini, *Santi e peccatori. Confessioni e suppliche dai Registri della Penitenziaria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*, Milano, Istituto di Propaganda Libraria, 1995.

ga sociale che accomunava uomini e donne,⁶ pur avendo possibilità diverse di soluzione attraverso la richiesta di dispensa dai voti.⁷ Il numero ristretto dei casi di richiesta di dispensa dai voti monastici riguardanti le donne rinvenuto nella ricerca analitica di Anne Jacobson Schutte⁸ sposta il nucleo centrale del problema storico del rifiuto della clausura dalla singola individualità e dalla volontà delle monache di ribellarsi al proprio destino alla complessiva struttura della società di *ancien regime*, e soprattutto allo stretto patto sancito nei paesi cattolici tra stato e chiesa per la conservazione di un ordinamento delle istituzioni ecclesiastiche (dal sistema beneficiale per il clero, ai monasteri e collegi per le donne) che garantisse il consolidarsi della famiglia patrilineare.

All'inizio del terzo millennio, sulla base di un'ampia ricerca sui conventi spagnoli e le tensioni sorte per l'imposizione delle riforme, Elizabeth Leffeldt⁹ considera la clausura non più come una barriera insormontabile che rescinde totalmente i legami con la famiglia e la società, ma adotta il concetto di "permeabilità" per indicare una condizione di relativa comunicazione tra interno ed esterno del monastero. Al concetto di permeabilità la storiografia delle donne era giunta attraverso il più generale concetto di negoziazione indicato negli studi femministi come carattere intrinseco del potere espresso dalle donne nell'ambito privato e familiare, cosa brillantemente provata anche per le monache dallo studio di Renée Baernstein relativo al convento delle Angeliche di San Paolo a Milano.¹⁰

Non bisogna ignorare inoltre la molteplicità e varietà delle istituzioni monastiche femminili nell'età pretridentina, ove ai conventi che praticano la clausura si affiancano i monasteri aperti delle terziarie che vivono in comunità. Entrambi questi istituti, pur essendo dediti statutariamente alla contemplazione e alla preghiera, svolgono una importante funzione sociale in favore delle

6 Guido Dall'Olio, *La disciplina dei religiosi all'epoca del Concilio di Trento: sondaggi bolognesi*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 21, 1995, pp. 93-140.

7 Gabriella Zarri, *Gender, Religious Institutions and Social Discipline: The Reform of the Regulars*, in Judith C. Brown, Robert C. Davis (eds), *Gender and Society in Renaissance Italy*, London-New York, Longman, 1998, pp. 193-212.

8 Anne Jacobson Schutte, *By Force and Fear: Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2011.

9 Elizabeth A. Leffeldt, *Religious Women in Golden Age Spain: The Permeable Cloister*, Aldershot, Ashgate, 2005.

10 P. Renée Baernstein, *A Convent Tale: A Century of Sisterhood in Spanish Milan*, London - New York, Routledge, 2002.

donne. L'esame del caso della nobile Giulia Gonzaga, che dopo la vedovanza elegge a propria dimora un monastero napoletano, consente a Camilla Russel di proporre l'ipotesi interpretativa di un "terzo spazio per le donne" alternativo alla professione monastica e al matrimonio.¹¹

Si oppone alla considerazione della clausura come disposizione flessibile e limite valicabile e al monastero come possibile spazio di autorealizzazione femminile Anne Jacobson Schutte: la studiosa allinea infatti la sua posizione interpretativa a quella di Erving Goffmann, che include i conventi tra le "istituzioni totali".¹² All'equiparazione tra clausura e carcere e al caso delle monacazioni forzate è rivolta una cospicua parte della ricerca internazionale più recente. Segnerò in particolare il progetto diretto da Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre e Élisabeth Lusset sul concetto e la pratica di *Enfermements*, realizzato in due volumi con il sostegno dell'Università della Sorbona. Come si può vedere nel primo volume: *Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*, l'indagine si articola in più direzioni e prende in considerazione sia gli aspetti spirituali della clausura che quelli disciplinari e carcerari, attenta al confronto con la giustizia civile e le sue evoluzioni nei secoli.¹³ Nel secondo volume invece si esaminano le relazioni tra genere e reclusione, considerandole nel lungo arco della storia europea: dai monasteri e ospedali medievali dell'Ancien Régime alle istituzioni penitenziarie e carcerarie contemporanee.¹⁴ Una peculiarità di questi volumi è quella di aver posto dei problemi senza la pretesa di dare soluzioni conclusive o unitarie, ma evidenziando l'evoluzione dei concetti di penitenza e pena tanto nel versante ecclesiastico che in quello civile e mostrando la permeabilità nella pratica degli istituti monastici e carcerari, nonostante la rigidità delle regole e delle norme.

11 Camilla Russel, *Convent Culture in Early-Modern Italy: Laywomen and Religious Subversiveness in a Neapolitan Convent*, in Megan Cassidy-Welch, Peter Sherlock (eds), *Practices of Gender in Late Medieval and Early Modern Europe*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 57-76.

12 Anne Jacobson Schutte, *The Permeable Cloister*, in Elissa B. Weaver (ed.), *Arcangela Tarabotti. A literary Nun in Baroque Venice*, Ravenna, Longo Editore, 2006, pp. 19-36.

13 Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre, Élisabeth Lusset, *Introduction. Claustum et carcer*, in Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre, Élisabeth Lusset et al. (eds), *Enfermements, I, Le cloître et la prison (VI^e et le XVIII^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2011, pp. 15-35. Open Edition Books. <https://books.openedition.org/psorbonne/72914> (21/11/2022)

14 Heullant-Donat, Claustre, Lusset et al. (dir.), *Enfermements, III, Le genre enfermé. Hommes et femmes en milieux clos (XIII^e - XX^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017. <https://books.openedition.org/psorbonne/71847> (21/11/2022).

Alla questione sempre attuale della monacazione forzata è dedicato invece il recentissimo volume di Albrecht Burkardt e Alexandra Roger,¹⁵ che adotta una visione a lungo termine per analizzare le importanti poste in gioco sociali dell'ingresso ed eventuale uscita dal chiostro, partendo dai conflitti che il fatto genera, e punta inoltre la propria attenzione sulla produzione di norme e pratiche relative.

La necessità di riflettere sulla clausura monastica spostando lo sguardo dall'ottica post-tridentina al periodo delle origini è dato acquisito anche della più recente storiografia italiana che, analizzando l'evoluzione dei movimenti religiosi femminili, individua la prima norma sulla clausura nella regola monastica di Cesario di Arles del VI secolo e rintraccia e ricostruisce, descrivendone per la prima volta la diffusione e l'estensione europea, il fenomeno della reclusione volontaria, che vede protagoniste principalmente le donne.¹⁶ L'obbligo della clausura imposta da Bonifacio VIII nel 1298 con la bolla *Periculoso* a tutte le religiose che vivono in comunità¹⁷ è senza dubbio un intervento disciplinare che prescinde dalla scelta delle singole religiose, che presumibilmente avversano, come Chiara d'Assisi, l'imposizione impartita dai pontefici precedenti,¹⁸ e tuttavia si allinea anche con il modo di dedicarsi interamente a Dio scelto dalle recluse. Dopo la *Periculoso* l'istituto monastico assume una fisionomia definitiva, che lega la professione all'obbligo della clausura e rappresenta il recinto claustrale come *hortus conclusus* o giardino dell'Eden, una figura perfettamente rovesciabile in inferno per coloro che avversano la norma canonica. Sarebbe troppo lungo inseguire l'accidentato percorso della applicazione della clausura e delle sue connessioni con la cultura e la società. Basterà ricordare che alla fine del Trecen-

15 Albrecht Burkardt, Alexandra Roger (dir.), *L'exception et la Règle. Les pratiques d'entrée et de sortie des couvents, de la fin du Moyen Âge au XIX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2022.

16 Eleonora Rava, *Il fenomeno della reclusione. Esperienze italiane ed europee*, in *Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)*, Atti del XXVI Convegno Internazionale di Studi (Pistoia, 19-21 maggio 2017), Roma, Viella, 2019, pp. 43-54. Ricerca realizzata con il contributo di numerosi studiosi e pubblicata nei due numeri della rivista «Quaderni di storia religiosa medievale» dell'anno 2021, di cui si veda almeno l'introduzione: Frances Andrews, Eleonora Rava, *Introduzione. Contributi sulla reclusione volontaria nell'Europa medievale (XIII-XVI secolo)*, «Quaderni di storia religiosa medievale», 24, 2021, n. 1, pp. 1-25.

17 Elizabeth Makowski, *Canon Law and Cloistered Women: Periculoso and Its Commentators, 1298-1545*, Washington, The Catholic University of America press, 1997.

18 La questione della clausura che compare nella prima regola di santa Chiara è controversa: Pietro Maranesi, *La clausura di Chiara d'Assisi. Un valore o una necessità?*, Assisi, ed. Porziuncola, 2012.

to, all'interno del movimento di rinnovamento degli ordini religiosi detto dell'Osservanza, domenicane e clarisse fonderanno la loro riforma sull'obbligo della clausura, liberamente scelta, e impartiranno ordini per rendere l'interno del chiostro visivamente separato dal mondo esterno:¹⁹ uno spazio alternativo, un luogo non luogo.

Al concetto foucaultiano di eterotopia si ricollega infine Alessandra Bartolomei Romagnoli per proporre una suggestiva interpretazione della clausura monastica che va al di là dei consueti schemi di normalizzazione e disciplinamento per considerare il monastero come spazio alternativo e teatro della manifestazione dell'alterità.²⁰

Lo slancio vitale e innovatore dell'Osservanza non coinvolge l'insieme degli istituti monastici, messi in crisi all'inizio del Cinquecento dall'ansia epuratrice di un'altra Riforma che ne impone autoritativamente la soppressione. Il ripristino della *Periculoso* sancita dal concilio di Trento e le bolle papali successive, che ne precisano e inaspriscono le implicazioni, fanno sì che la clausura tridentina assuma caratteri peculiari e comporti una maggiore rigidità rispetto al periodo medievale, mentre si accentua il fenomeno delle monacazioni forzate.

Non ripeterò la successione delle normative, la ribellione alla clausura di molte monache che vivevano in monasteri aperti, i dispositivi messi in atto per isolare i chiostrini situati in affollati spazi urbani,²¹ ma ricorderò che il capillare controllo, esemplificato dal registro ferrarese sugli ingressi nei monasteri sotto citato, sulla applicazione delle norme relative alla clausura, affidato ai vescovi locali e a nuovi organismi centralizzati come i visitatori apostolici e la Sacra Congregazione sopra i vescovi e i regolari, muta profondamente il vissuto monastico. Come ho argomentato in un saggio di qualche anno fa,²² la clausura tridentina fu provvedimento disciplinare che

19 Ripercorre in modo esauriente il problema della clausura monastica nel medioevo, tenendo conto della più recente storiografia: Sylvie Duval, *De la réclusion volontaire. L'enfermement des religieuses entre Moyen Âge et Époque moderne*, in Heullant-Donat, Claustre, Lusset et al. (dir.), *Enfermements*, III, *Le genre enfermé*, pp. 53-69.

20 Alessandra Bartolomei Romagnoli, *Chiara e Foucault. La clausura come eterotopia*, in Sofia Boesch Gajano, Tersilio Leggio (a cura di), *Da Santa Chiara a suor Francesca Farnese: il francescanesimo femminile e il monastero di Fara in Sabina*, Roma, Viella, 2013, pp. 48-68.

21 Ancora valido il profilo tracciato da chi scrive in *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 100-130; tra i più risoluti tentativi di ribellione alla clausura vi sono quelli napoletani: Elisa Novi Chavarría, *Voci di dissenso dal chiostro. Riforme, clausura e resistenza*, in «Erbea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales», 2017, vol., 7, pp. 165-177.

22 Gabriella Zarri, *La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVI-XVII^e siècle)*, «Clio. Histoire Femmes et sociétés», 2007, vol. 26, pp. 37-59.

ridusse drasticamente i margini di autonomia di cui godevano le monache nel periodo precedente. È vero che la separazione dei monasteri dalla città, accentuata dalle nuove norme dell'edilizia monastica post-tridentina, non spezzò i legami che univano i monasteri alla società, né interruppe di fatto gli scambi necessari. Ciò che mutò radicalmente fu l'autonomia delle monache. Esse furono private della gestione economica del convento, ora nelle mani di procuratori laici, per lo più padri o parenti delle monache, eletti dai vescovi; furono inoltre costantemente costrette a chiedere l'autorizzazione ai superiori dell'ordine, al vescovo o addirittura al Papa e alla Sacra Congregazione romana dei Vescovi e Regolari per ottenere il consenso a svolgere servizi di ospitalità e di cura a donne in necessità precedentemente consentiti. In definitiva, la clausura tridentina comportò una netta restrizione della possibilità di negoziazione delle donne e un assai più marcato dominio maschile, ma non interruppe il rapporto, diretto o mediato, con l'esterno.

Clausura: protezione, separazione e interrelazione

L'attuazione della clausura monastica secondo il dettato tridentino comportò in prima istanza una importante ristrutturazione edilizia. Precise disposizioni vennero impartite per allontanare, per quanto possibile, gli istituti femminili da rumori e sguardi. Dove non era possibile situare i monasteri in luoghi isolati, si vietò alle cortigiane di abitare nei pressi dei conventi. Alte mura vennero erette per impedire la vista di chiostrì e giardini e particolari accorgimenti vennero prescritti per rendere più sicuri i punti d'accesso alla clausura: la porta d'ingresso e quella delle "carra", adibita all'entrata delle merci e degli operai, dovevano essere chiuse da due chiavi; le finestre dovevano essere ferrate; gli scoli d'acqua nei giardini, forniti di griglie. Analoga attenzione venne riservata ai parlatori, costruiti con l'accesso sulla strada; anche le grate e le ruote dovevano avere misure stabilite. Il trattato *Instructiones fabricae et suppellectilis ecclesiasticae* fatto stampare da Carlo Borromeo nel 1577, che nel capitolo XXXIII descriveva minutamente forma e misure di porte, finestre e grate dei monasteri femminili, divenne il modello a cui cominciarono ad uniformarsi i monasteri italiani e non solo.²³ Vi era inoltre

²³ Julie Piront, *Des espaces clos? Normes, réalisations et représentations architecturales de la clôture monastique féminine*, in Burkardt, Roger (dir.), *L'exception et la Règle*, pp. 265-275.

la necessità di sorvegliare l'uso corretto dei punti di accesso e di interrelazione con l'esterno. Si dovette così procedere alla creazione di appositi uffici monastici, come quello delle "ostiarie", adibite alla sorveglianza degli ingressi o quello delle "ascoltatrici", incaricate di seguire le conversazioni nei parlatori.

La clausura prevedeva anche la proibizione di uscire dal chiostro, salvo in caso di epidemie, catastrofi naturali o incendi. Poteva accadere che alcune monache fossero autorizzate ad uscire per fondare o riformare un altro monastero, oppure per prendersi cura di un santuario o di una immagine sacra. In questi casi gli spostamenti dovevano seguire itinerari precisi e diretti.

Certo, come si può immaginare, la norma non precludeva gli abusi e dunque i diversi dispositivi di separazione non erano garanzia di disciplina e nella pratica potevano essere aggirati o superati, tanto più che quotidianamente persone diverse si accostavano ai monasteri per motivi d'ufficio, per portare provvigioni o per compiere lavori all'interno degli edifici e dei giardini. Il concilio di Trento, nel ribadire l'obbligo della clausura ai monasteri di ogni ordine e grado e alle comunità di terziarie, aveva affidato ai vescovi la sorveglianza della stessa. Per questo motivo chiunque avesse necessità di entrare in un istituto religioso femminile doveva richiedere al vescovo del luogo una apposita licenza.

Una rara serie documentaria dell'Archivio arcivescovile di Ferrara può fornirci una vivace immagine del via e vai di persone che si avvicendavano nei chiostri. Si tratta di diversi volumi che registravano le licenze d'ingresso ai singoli monasteri concesse durante l'episcopato del vescovo Giovanni Fontana.²⁴ Sarà sufficiente esaminare un esempio per comprendere come, nonostante norme e divieti, le monache avessero più di una occasione per mantenere rapporti con persone secolari e con l'esterno del chiostro. Il primo volume della serie contiene le licenze concesse negli anni 1590-1594 ai 16 monasteri di clausura della città. Tra questi vi era San Bernardino,²⁵ nobile istituto di clarisse fondato nel 1514 da Lucrezia Borgia per ospitarvi la nipote Camilla, figlia del fratello Cesare.

Chi aveva accesso a quel ricco complesso, situato nel nuovo corso della Giovecca, e ornato di dipinti di pittori famosi? Nell'agosto del 1590 furono autorizzati a varcare le porte del chiostro un fisico, un chirurgo, un barbiere e un ortolano con il suo servitore. Nell'ot-

24 Archivio storico diocesano di Ferrara, *Documenti episcopali. Moniales. Licenze*.

25 *Ibidem*, vol. I, anni 1590-1594: San Bernardino, ff. 180-194.

tobre dello stesso anno ebbero licenza d'ingresso tre fisici diversi per curare rispettivamente una monaca e una educanda. Sempre in ottobre ebbero licenza per tutto l'anno due fisici, un chirurgo e due barbieri. Nello stesso mese poté entrare anche un fornaio, mentre un vasellaro e suo figlio ebbero licenza per tre giorni. Il 15 ottobre dello stesso anno un maestro muratore entrò per due giorni per accomodare un'arca e poco dopo fu sostituito da un altro maestro con il suo garzone. Il 23 ottobre la licenza di ingresso per due giorni toccò a un tagliapietre e il 29 dello stesso mese un maestro marangone (falegname) poté entrare per quindici giorni per accomodare il tetto.

Nel gennaio 1591 venne rinnovata la licenza annuale a fisici e barbieri, al cerusico, al muratore con i suoi garzoni, al fornaio del convento, al brentadore (vendemmiatore) per portare il vino dentro il chiostro. Nel febbraio fu concessa licenza all'intarsiatore per otto giorni, a cui furono aggiunti altri quindici. Nel marzo l'ortolano poté entrare per 15 giorni per "accomodare" l'orto; e il mese successivo la licenza fu prolungata per tutta la settimana santa. Il 6 aprile Giovan Pietro stagnino ebbe licenza per tutta la settimana santa per aggiustare diverse cose, mentre la settimana successiva tre brentadori ebbero il permesso di entrare per portare del vino in convento. Nel maggio dello stesso anno fu concessa licenza a tre facchini di entrare in monastero per sistemare la legna, e successivamente al brentadore per "conzar" la botte, al magnano per "allogar legna", al muratore per accomodar l'arca; e infine a un pittore.

Le licenze concesse nel 1592, oltre a quelle ordinarie, ci introducono all'interno del vissuto monastico e ci lasciano intravedere scorci d'arte e intrattenimenti musicali. In aprile mastro Domenico Maria Morra pittore ha licenza d'ingresso per dipingere la chiesa interiore; in giugno l'organista ha licenza di entrare per due giorni e il pittore Morra per altri quindici. In settembre è concessa licenza ai sindaci, a un organista e a un compratore di organi per vedere l'organo, ed è autorizzato l'ingresso a molti muratori. Anche l'anno successivo si alternano all'interno del chiostro due diversi organisti per accordare lo strumento o per accomodarlo, mentre mastro Lovato marangone con altri due uomini deve farne la cassa. Organisti e pittori si avvicendano nell'ingresso anche nel 1594, e mastro Domenico Morra può entrare otto giorni per dipingere l'organo. Non mi attarderò oltre, considerando sufficiente questa rapida panoramica per mostrare come le mura dei chiostri non costituissero di fatto una barriera invalicabile.

La semplice enumerazione di figure di professionisti, artigiani, operai che si avvicendavano quotidianamente nei chiostri, talvolta

per settimane, mi pare sufficiente a far intendere quanto la pratica della stretta clausura fosse problematica, anche nel caso in cui, come nella diocesi di Ferrara, il controllo da parte del vescovo era stato attuato. Senza pensare necessariamente alla novella boccaccesca di Masetto da Lamporecchio, non c'è dubbio che non doveva mancare alle monache l'occasione di frequentare persone che vivevano oltre la soglia del monastero e quindi potevano avere la possibilità di ricevere notizie dall'esterno o scambiare messaggi. L'opportunità di interrelazione con il mondo al di là delle mura era offerta alle religiose anche in modi più direttamente connessi alla vita della comunità. Ne possiamo intravedere forme e tipologie attraverso un'altra fonte peculiare che riguarda l'amministrazione episcopale di Bologna.

Tra il 1621 e il 1632 l'arcivescovo di Bologna fu Ludovico Ludovisi,²⁶ cardinal nepote del pontefice Gregorio XV, Alessandro Ludovisi. Per tutto il periodo del suo episcopato egli conservò i suoi numerosi e importanti incarichi curiali continuando a risiedere a Roma e amministrando la diocesi attraverso un fitto carteggio scambiato con il suo vicario o con un vescovo suffraganeo. La corrispondenza era molto frequente e le lettere, assai numerose, sono conservate in due faldoni contenenti gli scritti degli anni 1621-1625 e 1625-1631.²⁷ Nonostante la cura delle anime comportasse un ampio spettro di settori e soggetti interessati, il compito di vigilanza sulla clausura delle monache richiedeva particolare attenzione. Numerose sono infatti le lettere riservate a questo scopo. Ciò che appare peculiare è il fatto che il vescovo di Bologna fosse costantemente informato di quanto accadeva nei monasteri della città petroniana attraverso memoriali e suppliche rivolte direttamente a lui o consegnate a lui da qualche membro della Sacra Congregazione sopra i Regolari a cui erano indirizzate. Venuto a conoscenza dei fatti, il Ludovisi ne faceva partecipi il suo vicario a Bologna o il vescovo Suffraganeo chiedendo loro di verificare e di provvedere. Possiamo così avere un panorama indicativo delle problematiche relative ai conventi e al loro stato disciplinare.

26 Paolo Broglio, Sabina Brevaglieri, *Ludovisi, Ludovico*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 66, 2006, https://www.treccani.it/enciclopedia/ludovico-ludovisi_%28Dizionario-Biografico%29/ (21/11/2022).

27 Archivio generale arcivescovile di Bologna (=AAB), *Miscellanee vecchie* 914 (L251) e *Miscellanee vecchie* 915 (L252). Purtroppo le carte sono prive di segnatura e non sono ordinate cronologicamente, così che le singole lettere sono rintracciabili unicamente attraverso la data.

Protezione

Attraverso questa fonte troviamo conferma del persistere, anche dopo il Concilio di Trento e l'inasprimento delle norme sulla clausura, della funzione sociale dei monasteri femminili, considerati come luogo di rifugio e protezione di donne in difficoltà con i mariti o con la famiglia. Altrettanto persiste, anzi si accentua, il ruolo educativo delle monache nei confronti delle fanciulle che solevano essere poste in educazione dall'età infantile fino a un massimo di venticinque anni. È vero che la presenza di bambine o giovani donne tra le mura monastiche era occasione di disordine, e proprio per questo anche gli educandati vennero disciplinati e furono soggetti a norme precise, tuttavia non vennero proibiti perché risultavano funzionali al reclutamento monastico e rispondevano a una istanza sociale. Nella seconda metà del Cinquecento infatti la domanda di istruzione era divenuta maggiore, come dimostra il caso bolognese. Se nel 1597 i monasteri autorizzati a tenere "putte" in educazione erano soltanto 14, nel 1633 i monasteri con educande sono 23 e nel 1690 sono 26, anche se con un numero inferiore di secolari, che potevano a questa data essere educate anche dai nuovi conventi di terziarie.²⁸

Se nel periodo post-tridentino non si preclude l'ingresso in monastero di donne secolari e di educande, come si può parlare di irrigidimento della clausura? Ciò che muta rispetto al periodo precedente è la procedura e, come si è detto, l'imposizione di una autorità maschile: per ottenere l'accesso al monastero da parte di donne in pericolo o di educande non è più sufficiente l'approvazione capitolare delle monache, ma occorre il consenso della Sacra Congregazione, che lo concede attraverso il vescovo. Troviamo così alcuni casi significativi come quello che si apprende da un memoriale accluso alla lettera del 16 luglio 1622: il Cardinal Savelli, legato di Bologna, ha fatto portar via di casa e ha fatto porre in monastero una fanciulla per sottrarla alla non specificata violenza del fratello.²⁹ A un altro tipo di pericolo era incorsa invece una giovane che era stata collocata in monastero per ordine della Sacra Congregazione dei Regolari perché due pretendenti se la contendevano in sposa e, dopo sei anni di reclusione,

28 Gabriella Zarri, *Le monache insegnanti e l'educazione conventuale delle giovani*, in Marta Cavazza, Paola Govoni, Tiziana Pironi (a cura di), *Eredi di Laura Bassi. Docenti e ricercatrici in Italia tra età moderna e presente*, Milano, Franco Angeli, 2014, pp. 41-62.

29 AAB, *Miscellanea vecchie* 914 (L251), Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 16 luglio 1622.

chiedeva di poter uscire.³⁰ Persino le giovani belle avevano bisogno di protezione e un benefattore ne aveva fatto collocare una nel monastero delle Convertite. Non potendo o volendo continuare a pagarne gli alimenti il vescovo scrive al vicario che «essendo il convento pieno e con santa povertà, non giudico che sia bene a gravarlo maggiormente ... perciò si veda di trovar alla giovane altro onesto partito».³¹

Più spesso sono le donne maritate che chiedono di poter entrare temporaneamente in monastero per essere protette. Così Silveria Romanzi fa domanda di entrare nel monastero dei Santi Gervasio e Protasio perché il marito è «fuor di Bologna loro Patria» e afferma di essere «già d'accordo con le monache predette, et della provisione et del donativo solito a farsi da donne maritate a tal effetto».³² Un analogo motivo spinge Diana Marchioni a rivolgersi al vescovo tramite un memoriale che il prelado invia al vicario con alcune raccomandazioni: si accerti se è vero che il marito ha dovuto assentarsi perché ha contratto debiti con molte persone e Diana «ritrovandosi molto giovane, e di qualche aspetto, abandonata dal marito, da parenti, et amici», ha deciso di ritirarsi nel monastero in cui era stata in educazione, luogo che è «solito accettare in simili casi donne maritate» ed è già stata accettata per scrutinio segreto.³³ Anche Elena Dosia Bonasoni si rivolge al Ludovisi per chiedere licenza di entrare nel monastero di San Pietro Martire e il vescovo avverte il Vicario «ch'essendo negotio che potrebbe con violenza esser impedito, sarà bene che con ogni possibile segretezza si tratti e s'eseguisca».³⁴

Come si deduce da queste testimonianze, l'ospitalità nei confronti di donne secolari che avevano bisogno di protezione non si interrompe dopo il concilio di Trento, nonostante si fosse tentato di proibire quest'uso e si fossero promossi istituti come quelli delle malmaritate che avevano lo scopo di proteggere dalla violenza dei mariti.³⁵ Il fatto che in alcuni conventi esistesse una tariffa stabilita

30 *Ibidem*, Il Card. Sauli al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 17 febbraio 1623.

31 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi, vicario di Bologna, 1 ottobre 1625.

32 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 14 gennaio 1623.

33 AAB, *Miscellanea vecchie* 915 (L252), Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi Vicario di Bologna, 19 aprile 1625.

34 AAB, *Miscellanea vecchie* 914 (L251), Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 8 febbraio 1623.

35 Lucia Ferrante, "Malmaritate" tra assistenza e punizione (Bologna, sec. XVI-XVII), in *Gli archivi delle Istituzioni di carità e assistenza attive in Bologna nel Medioevo e nell'Età moderna*, Atti del 4 Colloquio "Forme e soggetti dell'intervento assistenziale

per l'accoglienza di maritate e vedove ne costituisce una prova ulteriore. Recentemente Lucia Ferrante è ritornata sull'istituto delle malmaritate di Bologna, da lei studiato, avendo reperito una nuova fonte che le ha consentito di riflettere sul problema della segregazione nel periodo post-tridentino, inducendola anche a riconsiderare la precedente interpretazione conclusiva. La fonte è costituita da 150 "memoriali", redatti tra il gli anni Novanta del Cinquecento e gli anni Ottanta del secolo successivo dalle donne stesse che chiedevano l'ammissione alle Malmaritate e alla Casa del Soccorso. Questi memoriali certificano la volontà delle richiedenti di entrare nell'istituzione per sfuggire, come nel caso di Giulia Betonci, alla segregazione domestica cui erano costrette dai mariti. Dall'esame di queste fonti Ferrante interpreta gli istituti destinati alle ragazze in pericolo di perdere l'onore o alle donne in discordia con il marito non più soltanto come finalizzati al controllo e al disciplinamento, ma piuttosto come «una via di fuga dalla barbarie dei congiunti e talvolta un'opportunità, nonostante confermassero il destino delle donne a 'stare rinchiusa'».³⁶

Rientra nell'ambito della funzione sociale dei monasteri anche la presenza in ogni città di un monastero delle Convertite. Attraverso la corrispondenza del cardinal Ludovisi possiamo conoscere direttamente alcune richieste o imposizioni di ingresso e i problemi che ne potevano derivare. In una lettera del 1623 apprendiamo che una prostituta veneziana era entrata nel monastero bolognese e ne era uscita; dopo qualche tempo aveva chiesto di ritornare e il papa le concesse di fare la professione senza attendere il compimento dell'anno di probazione.³⁷

Nello stesso anno le Convertite non vorrebbero accettare una giovane che il Cardinale di Bologna ordina di introdurre per motivi di ordine pubblico:

Di Giovanna Saraceni intendo ch'è giovane vistosa, e che può essere cagione di molti peccati e scandali, massimamente che, per quanto si dice, s'aspettano alcuni da Siena, che vengono per lei. Credo che sia

in una città d'antico regime", Bologna, gennaio 20-21, 1984, 2, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1986, pp. 65-109.

36 Ead., "Essendo massime avvezza a stare rinchiusa ...". *Fama e segregazione di genere (Bologna, secc. XVI-XVII)*, in Vincenzo Lagioia, Maria Pia Paoli, Rossella Rinaldi (a cura di), *La fama delle donne. Pratiche femminili e società tra Medioevo ed Età moderna*, Roma, Viella, 2020, pp. 259-277, citazione p. 277.

37 AAB, *Miscellanea vecchie* 914 (L251), Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 25 gennaio 1623.

bene metterla in ogni modo nelle Convertite, e se bene le monache non si contentano, tuttavia perché questo dissenso non ha da pregiudicare alla qualità del luogo, ch'è fatto a posta per queste misere peccatrici, V.S. vedrà di metterla dentro in ogni modo, con far prima capaci le superiore del monastero della giustizia di questa risoluzione.³⁸

Diverso è il caso di Virginia Cimiselli che è accolta volentieri dalle monache, ma non vorrebbe abbandonare la madre novantenne e chiede di poterla portare con sé.³⁹ In quell'anno le richieste d'ingresso nelle Convertite sono molteplici e il vescovo di Bologna autorizza il vicario a dare licenza d'ingresso dopo essersi consultato con il camerlengo Ludovico de Maestri.⁴⁰

Non mi dilungo oltre su questo monastero, la cui funzione sarebbe di accogliere tutte le richiedenti, ma, come apprendiamo da lettere successive, è molto povero e non può più sostentare le professe che vi dimorano.⁴¹ Il monastero di cui si parla in queste lettere è quello dei Santi Filippo e Giacomo delle Convertite, fondato nel 1559 e soggetto alla giurisdizione dell'ordine carmelitano. Questo istituto è solo l'ultimo in ordine di tempo, ma è noto che fin dal secolo XIII gli ordini mendicanti promossero ricoveri per prostitute penitenti cui si diede il nome di monasteri di Santa Maria Maddalena o di Convertite; questi stessi istituti assunsero poi denominazioni diverse dopo un congruo periodo di tempo e in ragione di un reclutamento monastico diverso da quello originario. Nella città di Bologna vari monasteri, come quello di Sant'Agostino di Via Barberie studiato da Vincenzo Lagioia, erano stati inizialmente dedicati al recupero delle prostitute e avevano conservato una notevole irrequietezza e indipendenza.⁴² Pur sottoposte a clausura, le convertite erano soggette a frequenti trasgressioni, come la fuga dal chiostro attuata nel 1644 da due bolognesi che furono trovate morte due anni dopo.⁴³

38 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 17 maggio 1623.

39 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 26 agosto 1623.

40 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 9 settembre 1623.

41 AAB, *Miscellanee vecchie* 915 (L252), Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi Vicario di Bologna, 19 aprile 1625.

42 Vincenzo Lagioia, "Sotto pretesto di riforme": le monache di Santa Maria delle Convertite, tra infamia e santità (Bologna, sec. XVI), in Lagioia, Paoli, Rinaldi (a cura di), *La fama delle donne*, pp. 239-257.

43 Craig A. Monson, *Habitual Offenders: A True Tail of Nuns, Prostitutes, and Murderers in 17th-Century Italy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2016.

Ingressi

La protezione non era il solo motivo che spingeva donne secolari a chiedere l'ingresso in un monastero: a volte si trattava di visite a figlie o parenti, come è il caso della signora Ariosti e di un'amica che ottengono il permesso dal pontefice;⁴⁴ altre volte il permesso è negato dalla Sacra Congregazione sopra i regolari.⁴⁵ Anche per l'ingresso di fanciulle in educazione era necessaria la licenza del vescovo e normalmente le richieste venivano accolte.

Interessante è anche monitorare il via vai dei medici e affini all'interno dei conventi. Questi potevano costituire, o avevano già costituito, motivo di preoccupazione per il vescovo, che nell'ottobre del 1623 dette mandato al vicario di revocare tutte le licenze dei medici delle monache, «lasciandone due soli per monastero, e questi, che abbiano quarant'anni, e siano di buona vita, et amogliati, se sarà possibile».⁴⁶ Infatti si apprende poco dopo che il medico di San Bernardino ha meno di quarant'anni e deve essere rimosso,⁴⁷ mentre il medico Bianchi chiede di essere riconfermato nello stesso monastero.⁴⁸

Come abbiamo visto a Ferrara, anche a Bologna operai e pittori sono a volte impegnati a compiere opere artistiche che richiedono il lavoro di molti giorni. A parte i disordini che possono essere causati al monastero per la presenza di secolari, la badessa delle clarisse del Corpus Domini di Bologna, insieme con altre otto suore, segnala al vescovo un abuso relativo alla povertà che deve essere evitato e rimosso:

L'abbadessa e monache del Sant.mo Corpo di Cristo di Bologna, prostrate ai suoi piedi...la pregano a voler provvedere a un disordine il quale minaccia il diavolo di voler introdurre nel nostro monasterio, il quale senza necessità e contro alla nostra santissima povertà, con scandalo di tutta la città, e gravezza di spesa: il disordine è che li

44 AAB, *Miscellanea vecchie* 914 (L251), Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 8 febbraio 1623.

45 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 25 novembre 1623.

46 *Ibidem*, Francesco Ingoli al vicario Francesco Maria Sinibaldi, 7 ottobre 1623.

47 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 25 ottobre 1623.

48 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 28 ottobre 1623.

superiori li lassiano, e li danno licenze d'entrare nel convento nostro secolari e pittori per far pitture a petitione d'una sol monacha, in tempo che per la penuria del vivere si tratta quasi d'aprir la porta: far simili vanità e superbie troppo da cattivo odore, aver li piedi scalzi e morir di fame, e poi dipingere e refettori e claustru, non basta, di modo che, per quanto costano l'anime a Christo, li facci provvedere che non entri tra noi simili abusi.⁴⁹

Abbiamo fin qui menzionato persone che, per motivi d'ufficio o per necessità della comunità monastica hanno avuto licenza d'ingresso nel chiostro. Si dà anche il caso che la clausura sia infranta deliberatamente approfittando di aperture irregolari o con la complicità di persone all'interno. Al vescovo di Bologna era stato riferito un fatto grave che aveva per protagonista un prete; nel riferirlo al vicario, il card. Ludovisi chiede di procedere segretamente per non causare la vendetta della famiglia disonorata:

M'è pervenuto all'orechie, che don Angelo Theodo da Cento habbia ingravidato suor Anna Uberti, e tenendosi per fermo che andrà seguitando la pratica, havendo alcune fenestre molto basse senza ferrata, o altro riparo, per le quali da suo cortile passa alla casa di detta suora, sarebbe necessario che V.S. dasse ordine, che si facessero le ferrate a dette fenestre per levar quella commodità, e per castigar il prete bisognerebbe formar processo; ma perché havendo la suora fratelli, potrebbero nascere scandali, et il fatto si suppone secreto, sarebbe necessario carcerarlo sotto altro titolo; potrà però V.S. informarsi se per altro delitto si potesse carcerare. Quando non vi sia questo titolo, sarà bene chiamarlo a Bologna e fargli un precepto che non pratichi, né parli con quella suora sotto pena grave, e secretamente quanto si potrà, finché con qualche occasione si possa castigare come merita.⁵⁰

Uscite

La clausura poteva essere infranta anche attraverso abusi nelle uscite dal monastero. A volte l'uscita rientra tra i casi legittimi e può contemplare fermate nel suo itinerario. Questo è, ad esempio, il caso di una carmelitana di Cremona, di origine bolognese, in viag-

49 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 1 novembre 1623.

50 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 3 febbraio 1624.

gio per fondare un monastero a Faenza, la quale ottiene il permesso di visitare la sorella, professa in un monastero di Bologna.⁵¹ A volte, pur rientrando nelle circostanze lecite, come quelle dei trasferimenti delle domenicane di San Mattia al santuario di San Luca, le uscite dal chiostro possono divenire motivo di scandalo e abusi quando contemplano tappe a casa di parenti o in altri luoghi.⁵² Ma è causa principale di pericolo e disordine per i monasteri più poveri l'uscita abituale e approvata delle converse, incaricate di raccogliere elemosine in città. Il memoriale inviato al vescovo da alcune monache di San Bernardino denuncia il fatto che suor Marcella, in compagnia di suor Margherita «andava in certe case che non convenivano a loro», causando scandalo tra i secolari,⁵³ mentre è consueta la lamentela che le converse, nel loro andare e venire fuori dai chiostri, riportano notizie dei monasteri e divulgano fatti riservati.

Interrelazione: luoghi e forme

Il parlatorio è il luogo per eccellenza della socialità monastica. Consentite erano le visite di parenti, benefattori e amici. Anche confessori, preti e frati, per esercitare il loro ufficio, dovevano servirsi di luoghi separati dall'interno monastico e parlare alle monache attraverso una grata. Dato l'alto numero di professe in ogni monastero, i confessori dovevano essere numerosi. Non tutti avevano comportamenti onorevoli, e talvolta erano all'origine di gravi contrasti nella comunità. Alle più antiche fazioni familiari, che dividevano i chiostri, nel periodo post-tridentino si aggiungevano i partiti per età. Troviamo così alleanze tra monache giovani e monache vecchie. Vediamone un esempio a proposito del confessore di San Ludovico, secondo il racconto fatto dalle monache vecchie del monastero, che chiedono di tenere segreti i loro nomi «per non essere lapidate»:

Monsignor Sufraganio ...ci diede per confessore uno giovanacio, che crediamo havere più garbo a governare pecore che non ha sore. Questo preto non s'intende de Regole de sore, né de votti, non ha punto di giuditio nel governare sore. Il suo uso è burlare con le sore, ridere, parlare tutto il giorno su le grade rotte de cose d'amore, cose

51 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 4 gennaio 1623.

52 AAB, *Miscellanee vecchie* 915 (L252), Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 19 aprile 1625.

53 AAB, *Miscellanee vecchie* 914 (L251), Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 20 dicembre 1623.

da far ridere le giovane, adimandandoli fazoletti, colari, camise, cose da mangiare, denari et dice che vuole dui Ducato per sora che si veste e professa. Tute fano a loro modo... Volendo V.S. Ill. ma, come siamo sicure farà la opportuna provisione, per chiarirsi del fatto potrà ordinare a Monsignor Vicario examini le sore vecchie zelanti, che troverà la piaga, perché molte giovane si sono innamorate di lui e non si farete bon examen. La Badessa amorina e divota di don Giovan Battista Mauriti et sor Erminia, queste li piace il Bon tempo, l'innamorate del confessore. Sor Olimpia che tante volte è stata penitentiata per far l'amore a certo Anastasio (?), Sor Regina Maria, Sor Carla Francesca, sor Aura Celleste, Sor Ottavia Camilla dopo che abbiamo questo confesore poco vigilante ha dato libertà ad uno nostro capellano per nome don Biasio, mansionario di San Pietro, giovane bello che ha comentiato domestigarsi con le sore giovane e tuto il giorno sta per il parlatorio con una sore Olimpia di anni 22, bella innamorata et altre suore, e qui si fa della veia assai. Questo nostro convento ha bisogno d'un confessore pratico et galante, sopra li cinquanta anni per tanta gioventù.⁵⁴

Anche nel monastero di San Bernardino il parlatorio è affollato di preti e frati e lo frequenta assiduamente uno studente che parla con una monaca. Lo apprendiamo da un memoriale inviato a Roma, che il vescovo trasmette al vicario per una verifica e relativi provvedimenti:

Da alcuni mesi in qua molte di queste nostre suore giovine se sono rilassate vivendo con poco timore del Signore et la Badessa non le puole attendere per li travagli che ha di provvedere al vivere. La va male al nostro parlatorio e la porta non se cognose l'uno dall'altro del concorso; qui viene preti, frati, secolari e non si ha cura di niente. Alcn mese sino viene un frate di San Giovanni in Monte due volte in parlatorio a parlare a una suora. Innanzi Nadal vide in parlatorio spaseggiar un frate di San Francesco non so che aspettasse il giorno fatto ... Mentre le sore erano in sul coro a dir l'hore, venne su la porta della clausura un frate di San Barbatiano che ha nome fra Cirilo, e parlò assai con una suora giovane di nome sor Celia con la porta serrata, cioè quella ch'è dinanzi alla clausura: questo è stato due volte. Suor Malgarita portinara con la compagna avertano la porta e poi lasorno parlare el frate e la sora soli a porta megia aperta. Son tre mesi che frequenta quasi ogni giorno il parlatorio un Sig. Lodovico Modenese, scolare; quasi tutto il di sta a parlare con

⁵⁴ *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 9 dicembre 1623.

sor Livia Camilla Modanese, dove s'odono parole d'amore, et anco inoneste con gran riso e scandalo assai. Nel parlatorie viene assai spesso un canonico di San Pietro che fa l'amore con una sora che fu penitentiata anno dal Suffraganeo, et un altro prete viene alla porta, non so el nome, et tanti huomini e donne [...].⁵⁵

Come si apprende da questo memoriale, non soltanto i parlatori sono luoghi di colloqui non appropriati, ma anche le porte sono lasciate socchiuse da una portinaia accondiscendente. Conosce questi disordini anche il card. Ludovisi che in una lettera al vicario avverte: «Sono avvisato che non si fa più diligenza alle monache, i parlatorii delle quali sono veduti pieni di frati e d'altri, però V.S. faccia che i ministri stiano vigilanti, et adempiscano il proprio debito».⁵⁶

Se il parlatorio è il luogo per eccellenza che consente alle monache di porsi in relazioni con familiari, parenti e amici, e può divenire spazio privilegiato di trasgressione, esso può divenire anche un tramite di scambi culturali. Ne abbiamo l'esempio più compiuto e più noto nel monastero veneziano di Sant'Anna, dove Arcangela Tarabotti poteva ricevere libri e scambiare opinioni con letterati e accademici libertini, come Giovan Francesco Loredan, che promuovevano l'edizione delle sue opere o con gentildonne aristocratiche che la incoraggiavano a pubblicare le sue lettere.⁵⁷

Nonostante la maggior rigidità delle norme post-tridentine, non si deve credere che i parlatori perdessero il carattere di spazio liminale che consentiva rapporti di scambio e di inclusione. All'inizio del secolo XVIII il tipografo olandese Peter van der Aa pubblicava un *Thesaurus Antiquitatum et Historiarum Italiae* che comprendeva l'immagine del parlatorio delle monache di San Lorenzo di Venezia,⁵⁸ che si presenta affollato di visitatori e di venditori di vario genere, così da non sembrare molto diverso dai pubblici mercati. Altrettan-

55 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 7 febbraio 1624.

56 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 22 febbraio 1625.

57 Qui si può soltanto ricordare Meredith Kennedy Ray, *Arcangela Tarabotti*, in *Oxford Bibliographies*, aggiornata fino al 2021: <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195399301/obo-9780195399301-0328.xml> (consultata il 10.02.2023) e la bella introduzione al volume: Arcangela Tarabotti, *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, a cura di Simona Bortot, Padova, Il Poligrafo, 2007.

58 *Thesaurus antiquitatum et historiarum Italiae ... Cum Praefationibus Petri Burmanni...* Tomi Quinti Pars Secunda, Lugduni Batavorum, Excudit Petrus van der Aa, 1722.

to affollato è il parlatorio delle monache veneziane di San Zaccaria ritratto da Francesco Guardi pochi decenni dopo.⁵⁹ Non solo il teatro dei burattini allestito per intrattenere i bambini consentiva ai parenti delle monache di conversare per ore alle grate, ma la stretta ruota che doveva trasmettere oggetti all'interno del monastero è in entrambi i casi sostituita da una porta che dava a chiunque la possibilità di varcare lo spazio precluso della clausura. Senza parlare delle recite allestite in convento da monache e novizie che avevano spesso il parlatorio come teatro.⁶⁰

Il parlatorio rappresenta dunque lo spazio autorizzato alla socialità e ai rapporti con l'esterno, ma vi è un'altra forma di scambio che non richiede necessariamente la presenza di un altro: la scrittura. Sarebbe troppo lungo aprire il discorso su questo tema, ampiamente trattato anche in relazione alla produzione monastica.⁶¹ Sarà sufficiente ricordare che nei chiostri, anche nel caso delle scritture personali come le autobiografie, o spirituali come le rivelazioni e i racconti di visione, vi sarà sempre un interlocutore a cui il discorso è diretto, o per cui comando è scritto, primo fra tutti il confessore o il padre spirituale. Nei monasteri le scritture e letture indirizzate ad approfondire la spiritualità e la perfezione individuale sono concesse e incoraggiate,⁶² mentre invece sono proibite le lettere che, pur potendo essere strumento di contatti consentiti come quelli familiari, o tramite di rapporti leciti come quelli con i padri spirituali, possono anche avere finalità negative, come nel caso adombrato da un memoriale che ha raggiunto il vescovo di Bologna nel 1625:

59 https://artsandculture.google.com/asset/il-parlatorio-delle-monache-di-san-zaccaria-francesco-guardi/tQE0LqhSS2_YuA (consultata il 10.02.2023).

60 Elissa B. Weaver, *Convent Theatre in Early Modern Italy: Spiritual Fun and Learning for Women*, Cambridge (UK) -New York, Cambridge University Press, 2002.

61 Un'ampia rassegna sulla scrittura monastica e la sua capacità di "oltrepassare i confini" è in Thomas M. Carr, *From the Cloister to the World: Mainstreaming Early Modern French Convent Writing: An état présent*, «French Language and Literature Papers», 2007, n. 50, [https://digitalcommons.unl.edu/modlang-french/50\(21/11/2022\)](https://digitalcommons.unl.edu/modlang-french/50(21/11/2022)); con riferimento a Kathleen Ann Myers, *Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America*, «Colonial Latin American Review», 2000, vol. 9, pp.151-165.

62 Xenia von Tippelskirch, *Spiritualités en captivité et circulation d'écrits sur le cloître à l'époque moderne*, in *Enfermements*, III, pp. 71-85; Tiziana Plebani, *Voci, scritture, libri da un convento*, in Concetta Bianca, Anna Scattigno (a cura di), *Scritture carismi istituzioni. Percorsi di vita religiosa in età moderna: studi per Gabriella Zarri*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2018, pp. 151-164; *Les femmes dans le cloître et la lecture (XVII^e-XIX^e siècle)*, sous la direction de Fabienne Henryot et Philippe Martin, Paris, Beauchesne, 2017.

Si manda a V.S. Ill.ma l'inclusa lettera, la quale ella dovrà tener secreta, accioché s'informi del fatto narrato in essa, di suor Leonora Roveglia parimente con la segretezza che ricerca negotio di tanto pericolo, e ritrovando che sia vera, proibisca alla detta suora la grada a suo arbitrio, e dia ordine che non possa scriver fuori del monastero, facendola intanto osservare per sapere ogni particolare che farà. E se in altra maniera migliore paresse alla sua prudenza di poter provvedere a gli inconvenienti che si temono siano per seguire, lo faccia, che così ha ordinato S.S. Ill.ma.⁶³

Non è qui possibile esaurire la documentazione, ma le testimonianze riportate mi paiono confermare che l'inasprimento della clausura tridentina, pur essendo severo, non rappresenta una interruzione dei rapporti delle monache con la famiglia e la città e neppure un totale impedimento di relazione con i secolari che hanno il permesso di accesso per motivi di ufficio, di educazione o per necessità di protezione. È vero che la clausura, al pari del *limes*, resta un confine labile, eludibile nella forma più drastica della fuga, come le sfortunate convertite bolognesi, del ritorno in famiglia, come le poche professe che vengono riaccolte dai parenti, e più spesso con l'immaginazione, come il riporre all'interno della cella e del convento immagini sacre legate ai culti cittadini. È vero anche che la clausura rappresenta per alcuni, ad esempio le educande, una tappa temporanea per ritornare nel mondo preparati ad assumere un nuovo stato di vita, oppure per sfuggire alle violenze familiari o per recuperare l'onore perduto, come è il caso di mogli, sorelle o donne cadute in peccato.

E vi sono molte altre vie ordinarie con cui il confine della clausura può essere superato, non solo per i casi di trasgressione che la letteratura in argomento ha ampiamente documentato, ma anche per la costruzione di nuovi rapporti con le gerarchie ecclesiastiche o dell'ordine religioso, spesso tesi a ottenere benefici a favore del convento e della famiglia; e ancora, per intraprendere nuove forme di relazione con l'esterno attraverso la scrittura, e soprattutto attraverso il canto, su cui non abbiamo potuto soffermarci.⁶⁴

Mi sembra dunque che il concetto di permeabilità applicato alla clausura abbia un fondamento fattuale, anche in presenza di un ina-

63 *Ibidem*, Francesco Ingoli a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 15 ottobre 1625.

64 Angela Fiore, *Una "devotissima città". Musica, ritualità, centri di potere a Napoli (XVII-XVIII sec.)*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée moderne et contemporaine», 2021, vol. 133, n. 2; <https://journals.openedition.org/mefrim/11225>.

sprimento delle norme tridentine, le quali, come detto più volte, non restringono soltanto gli accessi e le uscite dai chiostri, ma comportano una perdita del potere di decisione e negoziazione della comunità monastica, ora totalmente sottoposta al controllo delle autorità vescovili o romane. Il riconoscimento di uno stato di permeabilità nei confini monastici non muta il fatto che la vita monastica precluda la libertà, essendo fondata sull'obbedienza, il voto che consegna ad un superiore la volontà propria di ciascuna professa. Resta tuttavia a ogni monaca la possibilità di eludere o contraddire quel voto, avvalendosi dei margini di libertà che l'interrelazione le offre.

Abstract: Il binomio *limes-clausura* rinvia all'antica usanza romana della strada fortificata che prevedeva lungo il suo percorso degli elementi difensivi (*clausurae*) che permettevano al *limes* di avanzare nel territorio nemico. Lo stesso binomio deve essere tenuto presente nel considerare la clausura monastica: luogo di protezione e di separazione, ma non di interruzione di rapporti con l'esterno. Sul significato della clausura tridentina la storiografia ha indagato in direzioni diverse, di volta in volta assumendo come prioritari gli aspetti che riguardano la protezione o quelli attinenti alla separazione. Nel presente contributo porrò in evidenza gli elementi che caratterizzano la clausura tridentina e le sue conseguenze sul vissuto monastico e mostrerò anche la permeabilità della stretta clausura.

The pair *limes-clausura* refers to the ancient Roman fortified frontier road which included defensive elements (cloister) along its route, thus allowing the *limes* to advance into enemy territory. The same pair must be kept in mind when considering the monastic enclosure - a place of protection and separation, but not of interruption of relations with the outside world. Historiography has investigated the meaning of the Tridentine enclosure in different directions, from time to time assuming as priorities the aspects concerning protection or those pertaining to separation. In this contribution I will highlight the elements that characterize the Tridentine enclosure and its consequences on monastic life, and also show the permeability of strict enclosure.

Keywords: clausura, protezione, interrelazione, permeabilità; enclosure, protection, interrelationship, permeability.

Biodata: Gabriella Zarri è ordinaria di *Storia moderna* in quiescenza ed ha insegnato nelle Università di Bologna, Udine e Firenze. Fa parte di associazioni scientifiche italiane e straniere; è membro eletto dell'Accademia Fulginia di Lettere Scienze e Arti ed è membro della Associazione Il Mulino. Dirige la rivista internazionale «Archivio italiano per la storia della pietà» delle Edizioni di Storia e Letteratura di Roma e la serie «Scritture nel chiostro» per la stessa editrice. I suoi campi di indagine preferenziale riguardano le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa tra Quattrocento e Seicento, con particolare riferimento agli ordini religiosi maschili e femminili e allo studio della condizione femminile e della santità (zarri.gabriella@gmail.com).

Gabriella Zarri is a retired full professor of *Modern History* and has taught at the Universities of Bologna, Udine and Florence. She is a member of Italian and foreign

scientific associations; she is an elected member of the Fulginia Academy of Letters, Sciences and Arts and a member of the Il Mulino Association. She is editor-in-chief of the academic journal «Archivio italiano per la storia della pietà» published by Edizioni di Storia e Letteratura in Rome, and the series “Scritture nel chiostro” for the same publisher. Her preferred fields of investigation concern ecclesiastical institutions and religious life between the fifteenth and seventeenth centuries, with particular reference to male and female religious orders and the study of the female condition and holiness (zarri.gabriella@gmail.com).