

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, <i>Reclusione volontaria e involontaria</i>	p. I
--	------

Clausura e reclusione: modelli di rifunionalizzazione

LAURA PASQUINI, <i>San Giovanni in Monte a Bologna: convento, carcere, sede universitaria</i>	p. 7
LETIZIA PELLEGRINI, <i>Vivere dentro. Risonanze plurisecolari tra carcere e monastero</i>	p. 25
GIUSEPPINA VISCARDI, <i>La semantica della reclusione. Discorsi incorporati di autorità tra ortoprassi religiosa e "ortopedia sociale"</i>	p. 37

Vivere dentro: oggetti e relazioni

ELEONORA RAVA, <i>Recluse e reclusi. Relazioni</i>	p. 57
CATERINA FRATESI, <i>Oggetti in reclusione. Materialità quotidiana, d'affezione e religiosa in una residenza psichiatrica</i>	p. 67
IRENE BECCI, MARIA CHIARA GIORDA, <i>Natale nello spazio carcerario: una proposta condivisa</i>	p. 75

Costruire spazi chiusi: misure e immagini

LUIGI BARTOLOMEI, <i>Comunità monastiche femminili. La lezione dello spazio</i>	p. 91
GIANMARIO GUIDARELLI, <i>Le misure dello spazio monastico</i>	p. 101
FRANCESCA SBARDELLA, <i>La grammatica dello spazio claustrale. Percorsi di senso nelle fotografie di Franco Zecchin</i>	p. 111
FABIO MUGNAINI, <i>Reclusi in scena. Il carcere come ribalta</i>	p. 123

Regolamentazione e controllo dei confini

GAETANO SPAMPINATO, <i>Tra santità ed eresia. La condivisione dello spazio carcerario nella produzione eresilogica tardoantica</i>	p. 137
ROBERTO ALCIATI, <i>Alle origini della femminilizzazione e del controllo episcopale nella clausura monastica cristiana</i>	p. 147
GUIDO BARTOLUCCI, <i>Governare le differenze in uno spazio chiuso: il ghetto e l'organizzazione politica degli Ebrei nella prima età moderna</i>	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 plurimillenaria 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

LAURA PASQUINI

(Università di Bologna)

San Giovanni in Monte a Bologna: convento, carcere, sede universitaria

Abstract

This paper examines the architectural and decorative history of the Complex of San Giovanni in Monte in Bologna. Its story is particularly relevant to the theme of the conference *The Forms of Confinement. Monasteries and Prisons*, as this site—central to the city's urban development since the Roman era and home to a monastery at least from the late tenth century—was transformed into a prison during the French occupation and remained so until its later conversion into a university facility.

Keyword

Bologna; San Giovanni in Monte; monasterium; prison.

Ci sono luoghi che più di altri trattengono le tracce della loro storia, che ne permettono una naturale o coatta stratificazione: luoghi che, nonostante le numerose successive modifiche e rifunionalizzazioni, consentono di riconoscere la complessa sedimentazione di un passato fatto di pietre e di segni, di voci e di silenzi, di documenti e di leggende. Sta a noi approfittare di tanta ricchezza per meglio comprendere il presente che la contiene. La sede del Dipartimento di Storia Culture Civiltà dell'Alma Mater è uno di questi luoghi. Mi sono particolarmente stupita quando, durante una lezione del corso di metodologia museale, parlando di contenitori e contenuti e, in sostanza, di rifunionalizzazione di contenitori risalenti, mi sono resa conto che gli studenti non erano per nulla a conoscenza del fatto che il complesso di San Giovanni in Monte a Bologna era stato carcere, oltre che convento. Eppure, alcuni segni potevano averli almeno insospettiti (fig. 1). La storia di questo luogo è in realtà molto più complessa anche rispetto alla già particolare successione fra le due istituzioni che lo hanno interessato, convento e carcere, che trovano quantomeno un comune denominatore nella chiusura verso l'esterno (Zanotti 1995), parziale e generalmente consapevole nel primo caso, totale e indotta nel secondo. In realtà bisogna considerare che «il convento, ancorché di clausura, risulta anche una struttura aperta alla città sia per alcune funzioni religiose specifiche quali la chiesa esterna, il lavoro, lo studio, ecc. che per il ruolo urbanistico nello sviluppo della città, organizzando le lottizzazioni



Fig. 1 - Tracce ancora visibili della precedente funzione carceraria. Bologna, complesso di San Giovanni in Monte, primo piano e manica al secondo piano.

residenziali della espansione medievale. [...] Ne risulta che storicamente il convento è il luogo dove la città è più città che altrove [...] per il ruolo che ha rappresentato come sede storica della cultura anche in senso laico e della innovazione scientifica. [...] Soprattutto durante il secolo XV in pieno Umanesimo, i conventi furono anche sede di università» (Scannavini 1996b, 24).

Per dipanare le vicende di San Giovanni in Monte sono stati fondamentali gli studi sulla documentazione storica e agiografica, corredati da un'ampissima bibliografia, come pure le indagini archeologiche, documentarie e storico-artistiche avviate a partire dal recupero funzionale dell'ex area conventuale a cura dell'Università di Bologna tra il 1994 e il 1996, riprese tra il 1999 e il 2000, in occasione dell'intervento di restauro con la contestuale realizzazione del parcheggio sotterraneo (fig. 2), e da allora



Fig. 2 - Foto degli scavi 1999-2000 realizzati in occasione della realizzazione del parcheggio sotterraneo.

mai interrotte grazie all'impegno dei ricercatori della sezione archeologica del nostro Dipartimento e all'impiego di competenze, discipline e strumentazioni diversificate.¹

Come hanno potuto stabilire gli studi pregressi e le più recenti indagini condotte dai nostri ricercatori, ci troviamo su un'altura rialzata artificialmente, già in epoca romana, su un lieve dosso naturale, collocato in un'area marginale rispetto all'impianto urbano, in disparte rispetto ai processi di urbanizzazione che interessarono il centro abitato durante la fase augustea, imperiale e altomedievale, ma anche in stretta relazione con due rilevanti tracciati viari, la strada pedecollinare, situata a meridione della città, e la via Emilia.² Il colle, caratterizzato peraltro da una frequentazione continuativa ed estesa, dovette assumere un rilievo del tutto particolare, ricoprendo un ruolo fondamentale nella vita della città di Bologna, quando, secondo la tradizione, il vescovo Petronio (fig. 3), attivo nella prima metà del V secolo e di ritorno dal suo viaggio in Terrasanta (Ortenzi 2001, 47), decise di erigervi un sacello, forse a pianta centrica, a ricordo dell'Ascensione di Cristo sul Monte degli Ulivi, in stretta relazione con la riproduzione fedele del Santo Sepolcro, da lui collocata sulle rovine di un tempio dedicato a Iside, alle pendici dell'altura, dopo la Valle di Giosafat e dunque presso la chiesa dedicata a Santo Stefano, edificio riedificato nell'XI secolo dai monaci benedettini sul modello della Rotonda dell'Anastasis palestinese ricostruita nel 1048 dall'imperatore Costantino IX Monomaco (fig. 4).³

Ci si muove invero nell'ambito di una tradizione in parte leggendaria, di certo sfuggente, corroborata inoltre da documenti relativamente tardi. Non



Fig. 3 - Giovanni di Balduccio, San Petronio, marmo, prima metà del XIV secolo. Bologna, basilica di Santo Stefano, museo.

abbiamo notizie attendibili sul nostro colle sino all'epoca altomedievale, quando le fonti cominciano a citare il monte di San Giovanni e il complesso ecclesiastico collocato sulla sua sommità, quasi sempre associato al santuario di Santo Stefano: il rapporto stretto fra i due complessi ecclesiastici era peraltro sancito dalla santa processione che nella domenica delle Palme si snodava, come ancora oggi, dal Santo Sepolcro verso San Giovanni sul monte dell'Ascensione (Fasoli 1987, 15; Foschi 1996b, 153). La dicitura monte Oliveto compare nel 959 in una pergamena lacunosa conservata nell'Archivio di Santo Stefano in cui i beni concessi dal vescovo Adalberto ai coniugi Drasclavo e Susanna sono collocati «super civitatem Bononia non longe ab [...] in monte Oliveti», non lontano, possiamo congetturare, dalla chiesa di San Giovanni Evangelista, già presente, e da diverso tempo, sulla cima dell'altura (Cencetti 1936, 33–36; Foschi 1992, 24). L'esistenza del *monasterium* di San Giovanni Evangelista in monte Oliveto viene attestata da un documento del 1017: qui il «monasterio Sancti Johannis apostoli» viene indicato come uno dei confini di due terreni recintati, due *clausure*, donati al cenobio di Santo Stefano (Foschi 1992, 24; Rinaldi 2007, 111). In un altro documento di poco successivo, siamo nel 1043, Pietro della famiglia dei Clarissimi concede in enfiteusi all'abate Martino di Santo Stefano un terreno «foris civitatem Bononiam super strata sancti Stefani qui vocatur Gerusalem non longe ad ipsa strata prope monasterium sancti Johanni evangelista in Monte Oliveto» (Fanti 1984, 132n; Foschi 1992, 24; Feo 2001).

Ma sarà la *Vita sancti Petronii episcopi et confessoris* (*Passionario di Santo Stefano*, BUB, ms. 1473 – fig. 5), scritta in latino negli anni 80 del secolo XII ad attribuire esplicitamente le costruzioni collocate sulla cima del colle all'opera audace e ambiziosa di san Petronio e al suo desiderio di riprodurre a Bologna gli edifici da lui visitati in Terrasanta.⁴ Si tratta di un'opera di certo celebrativa ma non priva di un fondamento storico, redatta da un ignoto monaco di Santo Stefano che poteva ancora osservare e descrivere strutture oggi scomparse e dar conto di una memoria di certo al tempo ancora viva, in cui la fantasia si intrecciava alla vivacità della tradizione orale e alle notizie attinte da testi semmai precedenti. Come è stato rilevato (Fanti 1987, 126), quella del monaco redattore della vita latina di San Petronio è inoltre una descrizione attenta



Fig. 4 - Bologna, complesso di Santo Stefano, chiesa del Santo Sepolcro, interno.

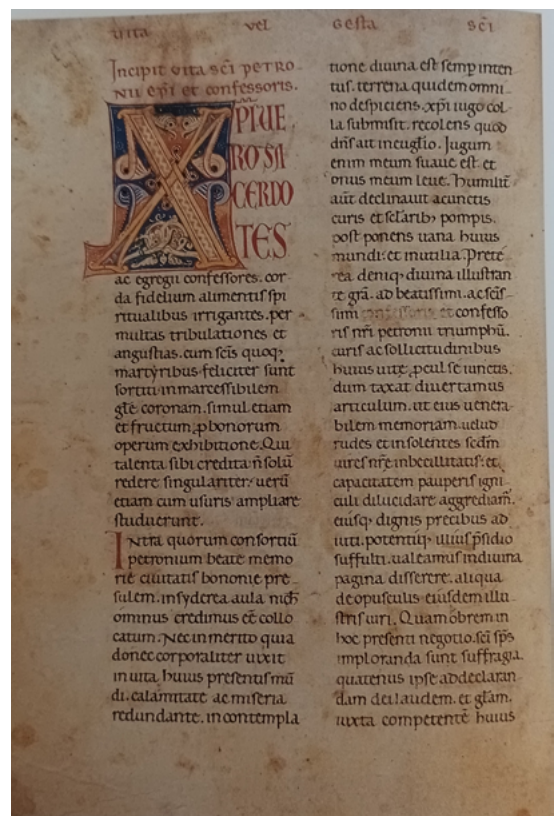


Fig. 5 - *Vita Sancti Petronii episcopi et confessoris*. Bologna, Biblioteca Universitaria, Passionario di Santo Stefano, ms. 1473, f. 252r, 1180 ca.

a distinguere, attraverso l'impiego opportuno del tempo presente e del passato, le fondazioni petroniane da quelle più recenti. Stando alle notizie in possesso dell'estensore, l'edificio costruito da Petronio sulla cima del Monte Oliveto aveva nel mezzo un atrio circolare contornato da colonne, era preceduto da una scalinata di accesso e da un vestibolo ed era affiancato da alte torri, che il monaco scorgeva ancora sull'altura nel secolo XII e che potrebbero riferirsi alla costruzione iniziata al tempo da parte dei canonici regolari o alle case-torri che vi si erano addossate.⁵

Il vestibolo era ormai scomparso (*erat ante atrium*) ma il *templum* vero e proprio, descritto anche al presente, era ancora visibile e al suo centro una croce indicava il luogo in cui Cristo ascese al cielo. Stando inoltre alla *Vita* in volgare, redatta tra XIII e XIV secolo (BUB, Ms. 2060 – fig. 6) e secondo Maria Corti, che l'ha editata, persino più attendibile rispetto a quella latina in quanto volgarizzamento di un manoscritto più antico e vicino alla genesi della leggenda (Corti 2002, X–XII)⁶, nello spazio che separava il sacello dell'Ascensione dal Santo Sepolcro, il santo eresse una chiesa «facta a la similitudine de la valle de Josafat» dedicata a Santa Tecla, martire venerata da Sant'Ambrogio e dalla Chiesa milanese, cui la Chiesa bolognese dei primordi dipendeva (Cosentino 2007, 42–43). Il piccolo edificio, scomparso nel 1798, è ancora visibile sulla più antica mappa della città: l'affresco vaticano della Sala Bologna, commissionato nel 1575 da papa Gregorio XIII (fig. 7). Il monte che secondo i due testi agiografici, le due vite, sarebbe stato scelto dal santo vescovo per il sacello dedicato all'Ascensione ha in realtà restituito alcuni elementi architettonici di epoca romana: blocchi di pietra lavorati, che alcuni hanno voluto attribuire alla prima chiesa, quella petroniana (Raule s.d.), una colonna e un capitello sui quali dobbiamo tornare (figg. 8 e 9); elementi tutti riconducibili presumibilmente a un edificio a valenza pubblica o sacrale, il cui settore principale doveva collocarsi al di sotto dell'attuale chiesa di San Giovanni (Curina 1999; 2016, 134; Guaitoli 2016, 142). Nessuna evidenza oggettiva ci consente invece di riconoscere con certezza le tracce dell'edificio innalzato dal santo che poté forse reimpiegare, come effettivamente accade anche nella vicina Santo Stefano, gli stessi elementi struttivi del preesistente edificio romano, sacro o profano che fosse. Recenti indagini georadar eseguite all'interno della chiesa di San Giovanni in Monte (Boschi 2016) ci impediscono peraltro di confermare la presenza, ipotizzata negli anni 50 del secolo scorso (Bergonzoni 1999), di una struttura circolare situata sotto il pavimento della chiesa attuale, con il centro sull'asse longitudinale, e di una più ampia e rettangolare, fantasiosamente collocata a una quota superiore.



Fig. 6 - *Vita in volgare di S. Petronio*. Bologna, Biblioteca Universitaria, ms. 2060 c. 1r, secolo XIV.



Fig. 7 - *Pianta prospettica della città di Bologna*, particolare con Santo Stefano, Santa Tecla e San Giovanni in Monte, affresco, 1575. Città del Vaticano, Palazzi Vaticani, Appartamenti privati del Papa, Sala Bologna.



Fig. 8 - Bologna, chiesa di San Giovanni in Monte, navata centrale, colonna di epoca romana.

La croce (fig. 10), che tuttora si innalza al centro della navata sui già citati elementi di spoglio di epoca romana - un capitello corinzio-italico di età sillana o tardorepubblicana (De Maria 1981, 608; 1983, 347) e una colonna della medesima fase cronologica, non viene indicata dal redattore della *Vita* come opera di Petronio (Fanti 1987: 133). Anche il monaco stefaniano poteva infatti leggere l'iscrizione incisa sulla colonna (*Barbatus presbiter fieri erogavi* – fig. 11) in cui si allude al suo rifacimento ad opera di un presbitero di nome Barbato (fig. 11), forse lo stesso menzionato con i re longobardi Liutprando e Ilprando (prima metà VIII secolo) sul catino “di Pilato” in Santo Stefano (Nikolajević 1987; Cosentino 2007, 58–59); a maggior ragione poté vedere il testo iscritto alla base della croce medesima (*In Dei nomine renovata crux temporibus domni Vitale episcopi* – fig. 12) in cui si afferma che il vescovo Vitale fra il 789 e l'813 la rinnovò (Porta 1977; 2002; 2011; 2016; Fanti 1987, 133). Se la notizia del rifacimento della



Fig. 9 - Bologna, chiesa di San Giovanni in Monte, navata centrale, capitello di epoca romana.



Fig. 10 - Bologna, chiesa di San Giovanni in Monte, navata centrale, la croce carolingia

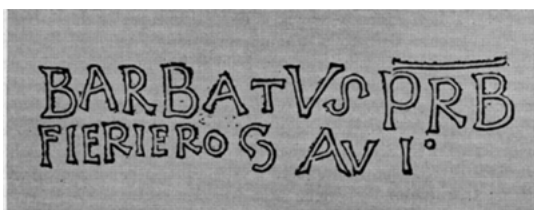


Fig. 11 - Bologna, chiesa di San Giovanni in Monte, navata centrale, l'iscrizione di Barbato.

Fig. 12 - Bologna, chiesa di San Giovanni in Monte, navata centrale, l'iscrizione del vescovo Vitale.

croce in epoca longobarda, fra VIII e IX secolo, non ci consente di retrodatarne la creazione e collocazione in loco oltre il VII secolo, ovvero all'epoca petroniana (Foschi 1992, 25), la sua presenza in quel punto racconta inequivocabilmente una storia molto più antica di quella confermata dai documenti in nostro possesso, sovrapponibile a quella delle altre quattro croci, oggi custodite in San Petronio (fig. 13).⁷

Alcuni documenti attestano che la chiesa di San Giovanni sul Monte Oliveto, rotonda o poligonale come suggerirebbe il modello palestinese, ricordata dalla fonte agiografica e nominata dai documenti già a partire dal secolo X, nel 1118 venne ceduta dalla famiglia dei Clarissimi, che ne deteneva il patronato, ai Canonici Lateranensi del cenobio di San Vittore (fig. 14), di recente fondazione (Foschi 1996b, 153–154; Guaitoli 2016, 143; Porta 2016, 127; Rubbi 2019, 153). Da questo momento, San Giovanni in Monte diverrà un polo propulsivo non soltanto per le attività ecclesiastiche e quelle legate alla cura delle anime, ma anche in relazione al popolamento urbano che si estendeva lungo le vie radiali circondando il poggio di San Giovanni. Saranno i canonici di San Vittore e di San Giovanni in Monte a edificare un dormitorio ligneo e, a partire dal 1221, un



Fig. 13 - Giovanni da Modena, *San Petronio benedice le croci della città*, affresco 1410-1415. Bologna, basilica di San Petronio, cappella Bolognini.



Fig. 14 - Bologna, cenobio di San Vittore, il chiostro costruito nel sec. XII e ristrutturato alla fine del Quattrocento.

monastero in muratura dotato di chiostro, di una *domus conversorum* con portico, di un parlatorio, di una stanza del priore dotata di camino (Foschi 1992, 26; 1996a, 292–295; 1996b, 154; Guaitoli 2016, 144). Viene quindi innalzata la nuova chiesa in forme romaniche accanto a quella più antica. Il sacello con la croce, citato nella *Vita* latina e attribuito a San Petronio, non venne dunque distrutto quando nel XIII secolo, attorno al 1286, fu eretta la chiesa cruciforme munita di campanile e abside quadrata, ma rimase come una «una sorta di atrio davanti al braccio occidentale [di quella]. Due edifici vicini ma distinti, che sarebbero stati unificati nel corso degli interventi quattrocenteschi lasciando la croce nell'originaria posizione» (Foschi 1992, 25–26; 1996b, 154; Porta 2016, 130, fig. 16). Il luogo di culto e il monastero costituiscono in questa fase un vivace fulcro di aggregazione: il terreno circostante è interessato dall'addensarsi di edifici abitativi, sul poggio e sotto il poggio di San Giovanni si insediano numerose abitazioni a uso di privati che nel tempo verranno inglobate nei successivi ampliamenti della fabbrica conventuale: il cosiddetto “rudere” ancora visibile nella

Biblioteca della Sezione di Archeologia del nostro dipartimento (fig. 15) altro non è se non quanto resta delle fondazioni di una casa-torre databile fra la fine del XIII secolo e la metà del successivo (Guaitoli 2016, 144, 146, figg. 6a–6b; Porta 2016, 125).

Già all'inizio del secolo XV gli spazi non erano comunque più sufficienti a contenere i fedeli e i monaci sempre più numerosi. Chiesa e monastero vennero ampliati. La prima finì per inglobare lo spazio della chiesa antica abbattendo le dodici colonne marmoree che ancora attorniavano la croce e venne trasformata, avendo a modello la basilica di San Petronio iniziata nel 1390, in una grande aula a tre navate con cappelle laterali, di sapore tardogotico (Foschi 1992, 27–28; 1996b, 156–157; Guaitoli 2016, 143). La facciata venne allora impreziosita dall'aquila in cotto, scolpita appositamente da Nicolò dell'Arca e attualmente inglobata nel protiro della fine del Cinquecento (fig. 16). Il monastero, che fagocitò definitivamente nel suo ampliamento tutte le costruzioni precedenti, veniva ora dotato di locali di residenza e di servizio: dormitorio, refettorio con cucina e dispensa, spezieria, barberia, infermeria (già citata come in costruzione in un documento del 1220 per cui vedi Foschi 1996a, 296), foresteria, ma anche granai, cantine, magazzini, una fattoria con orto, una stalla. Il numero dei locali elencati e il grande muro di cinta, eretto fra 1450 e 1452 su via de' Chiari (fig. 17), stanno a testimoniare come in questa fase il complesso conventuale avesse in sostanza raggiunto la sua massima espansione (Foschi 1992, 28; 1996b, 156–157; Guaitoli 2016, 144–147; Rubbi 2019, 153).

Nel 1543 i Canonici Regolari Lateranensi affidarono ad Antonio Morandi detto il Terribilia il restauro e l'abbellimento del convento. Il rinomato architetto provvide al completo riassetto della fabbrica dalle fondamenta, sviluppandone il corpo attorno ai due chiostri: quello dorico o "all'antica" (fig. 18), con il refettorio (l'attuale Aula Prodi), le cucine, locali di servizio, dispense e appartamenti di residenza al primo piano, e quello piccolo o "alla rustica" (fig. 19), a quel punto solo impostato in relazione alla foresteria.⁸ La



Fig. 15 - Bologna, complesso di San Giovanni in Monte, Biblioteca di Archeologia, seminterrato, il cosiddetto rudere.



Fig. 16 - Nicolò dell'Arca, aquila in terracotta, 1480ca. Bologna, chiesa di San Giovanni in Monte, facciata.



Fig. 17 - Bologna, via de' Chiari, il muro quattrocentesco del convento di San Giovanni in Monte.



Fig. 18 - Bologna, complesso di San Giovanni in Monte, chiostro grande, dorico o "all'antica".



Fig. 19 - Bologna, complesso di San Giovanni in Monte, chiostro piccolo, "alla rustica".

grande tornata di lavori, che tuttavia non vennero accolti con eccessiva soddisfazione dai Canonici, delusi per una certa imperizia nella realizzazione delle strutture, si concluse nel 1589 con la costruzione della cisterna monumentale, che ancora oggi campeggia al centro del chiostro grande, caratterizzandolo (fig. 18). Ingenti lavori murari si resero peraltro necessari già nel 1606 e poi ancora negli anni 50 del Seicento quando venne restaurata e completata la decorazione dei chiostri e impiantato lo spazio deputato ad ospitare il Noviziato, fra l'orto del monastero e via de' Chiari fino via Cartoleria, corrispondente all'attuale zona del cortile e all'adiacente studentato (Scannavini 1992, 42; 1996c, 54, 58; Foschi 1996b, 162; Guaitoli 2016, 147–148): la sua realizzazione o forse ristrutturazione avviene a partire dal 1604, e comporta un blocco edilizio inizialmente separato dal resto del convento che viene definitivamente annesso al Complesso solo agli inizi del XVIII secolo, come testimonia una pianta del 1708 di Alfonso Torreggiani, conservata presso l'Archivio di Stato di Bologna (fig. 20).⁹

Durante i lavori a metà del secolo XVII viene soprattutto sopraelevato il convento, portando a due i piani superiori e creando lo spazio arioso della "manica" principale (fig. 21), cui si sale attraverso lo

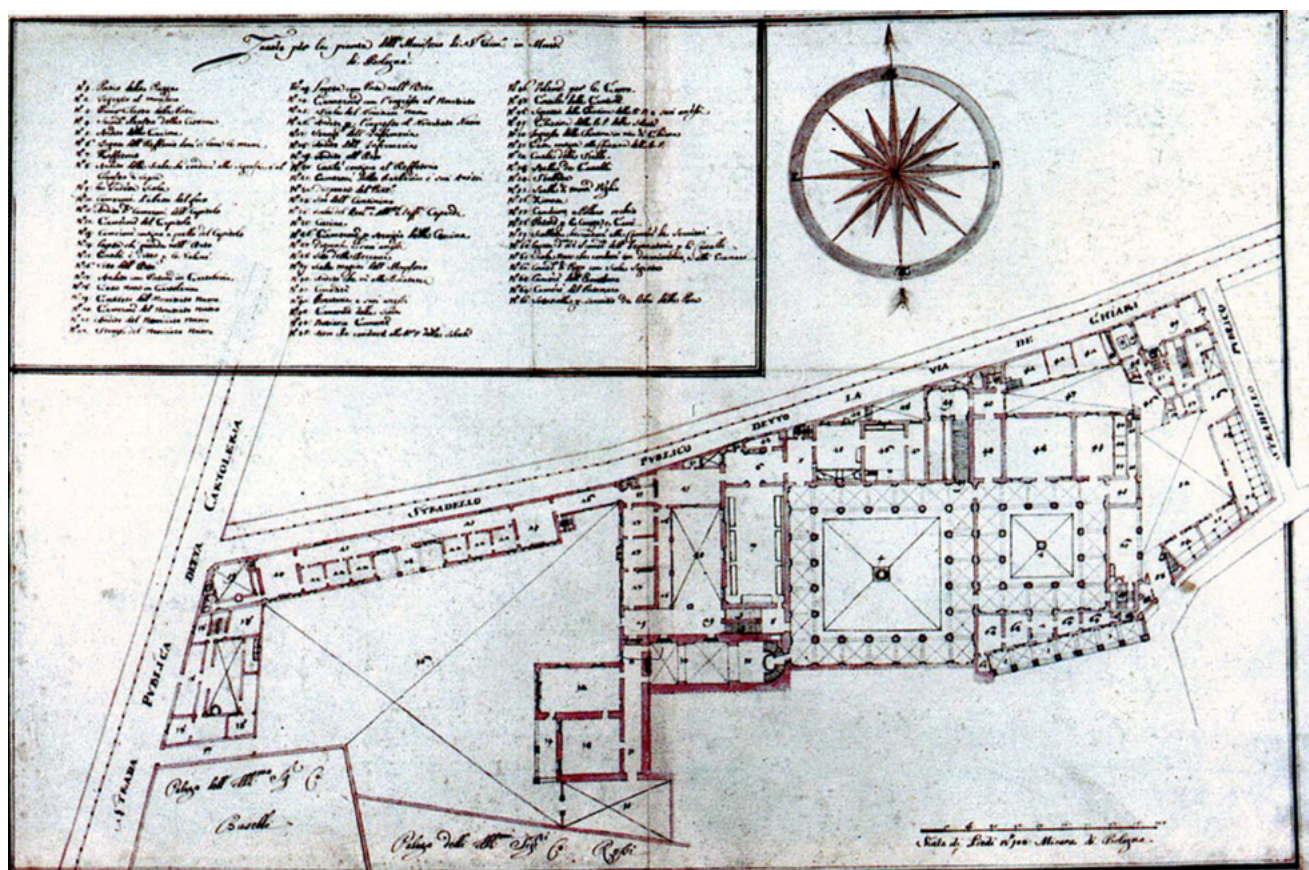


Fig. 20 - Bologna, Archivio di Stato, pianta di Alfonso Torreggiani, 1708.



Fig. 21 - Bologna, complesso di San Giovanni in Monte, la manica al secondo piano dopo il restauro (da Scannavini 1996).



Fig. 22 - Bologna, complesso di San Giovanni in Monte, lo scalone monumentale.

scalone monumentale (fig. 22) e a cui è collegata l'altana, la Specola (fig. 23).

Non abbiamo notizia di rilevanti lavori di costruzione o di modifica attuati nel XVIII secolo. Il complesso conventuale era ormai giunto al suo massimo splendore e alla sua massima ampiezza quando l'occupazione francese di Bologna e la conseguente abolizione degli Ordini religiosi ne determinò la soppressione, il 10 marzo del 1797, e il riutilizzo come carcere e sede di un tribunale



Fig. 24 - Le inferriate del carcere di San Giovanni in Monte (da Scannavini 1992).



Fig. 23 - Bologna, complesso di San Giovanni in Monte, la specola al secondo piano dopo il restauro (da Scannavini 1996).

criminale speciale (fig. 24).

Qui nel 1810 venne rinchiuso San Gaspare del Bufalo, fondatore dei missionari del Preziosissimo Sangue, che aveva rifiutato di giurare fedeltà a Napoleone: lo ricorda un'epigrafe nel chiostro piccolo (fig. 25). Cessata la necessità di un tribunale annesso all'edificio detentivo, San Giovanni in Monte rimase carcere politico affiancato dalla sede della gendarmeria, poi dei Carabinieri (fig. 26). Il nuovo utilizzo, protrattosi sino al 1984, determinò notevoli modificazioni ai locali, che furono necessariamente adattati alle nuove esigenze detentive, senza alcun rispetto per le valenze artistiche di un edificio dalla lunga storia, radicata nella leggenda più preziosa della città di Bologna (Foschi 1992, 30; Buscemi 1995, 58; Scannavini 1992, 40; 1995a; 1995b; 1996c: 39-45; Rubbi 2019, 154).

Ancora in età napoleonica, venne tramezzato l'antico refettorio decorato fra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento da un notevole ciclo di affreschi attribuiti a Bartolomeo Cesi, per la gran parte perduti; il grande affresco con la *Parabola del banchetto nuziale* (Matteo 22, 1-14, fig. 27) venne fortunatamente staccato nel 1954 e ricoverato nei depositi della Pinacoteca Nazionale, sino al grande restauro degli anni Novanta che lo



Fig. 25 - Bologna, complesso di San Giovanni in Monte, chiostro piccolo, epigrafe di San Gaspare del Bufalo.



Fig. 26 - Bologna, carcere di San Giovanni in Monte, l'ex-Caserna dei Carabinieri pontifici nel 1909. Foto Museo Risorgimento Bologna. © Museo Risorgimento Bologna | Certosa.



Fig. 27 - Bartolomeo Cesi, *Parabola del banchetto nuziale* (Matteo 22, 1-14), affresco, fine XVI-inizio XVII secolo. Bologna, complesso di San Giovanni in Monte, Aula Prodi (ex refettorio del convento cinquecentesco).

ricollocò nella posizione originaria (Scannavini 1992, 42; 1996a, 54; Foschi 1992, 30–32; 1996b, 163–167; Fortunati & Musumeci 1997; Rubbi 2019, 155). Nelle piccole celle, ricavate anche dal frazionamento dei vani in cui un tempo erano ospitati monaci e religiosi, vennero tradotti detenuti politici, disertori e delinquenti comuni ma anche i prigionieri in attesa di giudizio e i condannati ai lavori pubblici o ai ferri che, a ore predeterminate, uscivano scortati dalla polizia «per ripulire le strade della città, massima d’inverno, e per annaffiare i pubblici passeggi d’estate, oltre vagliare la ghiaia, per la manutenzione delle strade di campagna e per altri lavori» (Tarozzi 1998, 55). La restaurazione del Governo pontificio non modificò nella sostanza la nuova realtà di San Giovanni in Monte, che continuò a servire come carcere giudiziario: anzi, il nuovo codice penale del 1832 – promulgato durante il pontificato di Gregorio XVI – poneva questa e strutture similari al centro del sistema carcerario, facendone così «luoghi [...] oltremodo sovraffollati poiché le autorità pontificie intendevano l’imprigionamento quale forma di repressione della piccola delinquenza e del vagabondaggio assai diffusi in un’area dove depressione, arretratezza economica e assenza di sviluppo erano i tratti dominanti» (Tarozzi 1998, 59). E la situazione non mutò neppure con lo Stato unitario, che definiva “briganti”, “sovversivi” e “malfattori” anche i nuovi oppositori politici quali anarchici, internazionalisti, repubblicani e socialisti. Furono arrestati con l’accusa di cospirazione i partecipanti al II Congresso dell’Internazionale organizzato da Andrea Costa a Bologna nel marzo 1873. Il 7 settembre 1879, durante una manifestazione a favore di alcuni internazionalisti imolesi, i carabinieri arrestarono, nei pressi del carcere di San Giovanni in Monte, alcuni giovani, i più scalmanati tra quelli che inneggiavano ai malfattori. Tra essi vi era anche lo studente Giovanni Pascoli, allora amico di Andrea Costa e attivista socialista, recluso sino al 22 dicembre successivo (Veglia 2012, 97–98, 130–143).

Durante l’occupazione tedesca, San Giovanni in Monte continuò a svolgere il medesimo ruolo, raccogliendo detenuti provenienti anche da altre province – specie Modena, Ferrara, Ravenna e Forlì – destinati ad essere interrogati e giudicati dai funzionari di polizia SS prima di essere inviati a fucilazione o deportazione. Complessivamente fra l’8 settembre 1943 e la Liberazione, dalle celle e dai cameroni di San Giovanni in Monte transitarono oltre 7000 fra detenuti e detenute, sotto autorità sia italiana che tedesca. Per la maggior parte si trattava di prigionieri politici: partigiani, antifascisti, operai scioperanti, ma anche, renitenti al servizio militare, ex-militari, o semplici civili rastrellati, cittadini innocenti vittime della delazione. Nello stesso periodo il carcere bolognese funzionò anche come luogo di transito per prigionieri di guerra alleati e russi, e per internati ex-jugoslavi. Tra l’autunno 1943 e l’estate 1944 le mura del carcere bolognese servirono come luogo di concentramento per gli ebrei destinati allo sterminio e per i membri della comunità israelitica locale. Tra maggio e giugno 1943, a poche settimane dalla caduta del fascismo, furono arrestati alcuni giovani studiosi d’arte e letteratura: tra essi Giancarlo Cavalli, Cesare Gnudi, Francesco Arcangeli, Luigi Serra, Giuseppe Raimondi (Raimondi 1957, 173–174). Erano tutti sospettati di antifascismo e accusati di frequentare il critico d’arte toscano Carlo Ludovico Ragghianti, dirigente del Partito d’Azione. Il 23 maggio anche il pittore Giorgio Morandi, amico degli arrestati, cui non a caso è dedicata una delle nostre aule, venne rinchiuso in San Giovanni in Monte e la sua casa di via Fondazza accuratamente perquisita. L’artista fu rilasciato dopo una settimana per intercessione di Roberto Longhi e



Fig. 28 - Mino Maccari, *L'arresto di Giorgio Morandi*, disegno, acquerello e inchiostro su carta, 1943. Mercato dell'arte/collezione privata.

di Mino Maccari, che rappresentò la scena dell'arresto in un disegno commovente (fig. 28).

Dall'estate del 1944, decine di prigionieri furono prelevati da questa prigione per essere fucilati al Poligono di Tiro in via Agucchi o trascinati in piazza Nettuno e giustiziati nel cosiddetto "posto di ristoro dei partigiani". Il 9 agosto 1944 invece, e una targa sulla parete esterna di San Giovanni rimane a rammentarcelo (fig. 29), una squadra di gappisti travestiti da tedeschi e da brigate nere, penetrarono nel carcere e liberarono più di trecento detenuti, tra i quali molti partigiani e politici.

Durante le lotte sociali dell'immediato dopoguerra, nel clima di forte scontro politico-ideologico che caratterizzò la Bologna dei primi anni Cinquanta, migliaia di bolognesi furono reclusi nel carcere di San Giovanni per aver preso parte a manifestazioni, assemblee politico-sindacali, scioperi, comizi o semplicemente per aver distribuito volantini o affisso manifesti: il codice penale fascista, ancora in vigore, veniva ora adottato per arrestare i militanti di sinistra e reprimere il movimento operaio con i suoi uomini e le sue donne: sono le storie delle mondine in sciopero (fig. 30) per il rinnovo dei contratti di lavoro, delle operaie della Ducati rinchiusa a San Giovanni per aver distribuito mimose l'8 marzo del '55 (fig. 31). Il documentario *Paura non abbiamo* del regista Andrea Bacci (Seven Lives Film 2017), realizzato anche con il sostegno del Dipartimento di Storia Culture Civiltà dell'Ateneo bolognese¹⁰, ha riportato alla luce le storie delle migliaia di donne e uomini che negli anni Cinquanta vennero ingiustamente imprigionati a San Giovanni in Monte. In seguito le mura del carcere bolognese ospitarono, oltre ai detenuti comuni in attesa di giudizio, decine di attivisti del movimento studentesco fermati dopo gli scontri e le manifestazioni seguite all'uccisione dello studente Francesco Lo Russo, l'11 marzo 1977 (fig. 32).

Frattanto, le arcate dei chiostri venivano tamponate (fig. 33), le finestre dotate di inferriate, le grandi stanze suddivise (fig. 34); erano inoltre elevate torrette di guardia (fig. 35) e innalzate barriere fra le varie sezioni del complesso, ingabbiandole nelle reti metalliche, circondandole di filo spinato. Le celle, luoghi di meditazione, silenzio, studio e crescita interiore,



Fig. 29 - Bologna, complesso di San Giovanni in Monte, portico esterno, targa in ricordo dell'impresa gappista del 9 agosto 1944.



Fig. 30 - Scarcerazione delle mondine all'uscita di San Giovanni in Monte, fotografia fine anni Quaranta, Bologna, Archivio fotografico UDI (Unione Donne in Italia - Bologna).



Fig. 31 - Foto di gruppo a San Giovanni in Monte in occasione dell'8 Marzo 1955, fotografia fine anni Quaranta, Bologna, Archivio fotografico UDI (Unione Donne in Italia - Bologna).



Fig. 32 - Uscita dal carcere degli studenti arrestati nel corso dei disordini del 1977, fotografia 27 maggio 1978. Archivio fotografico Enrico Scuro.



Fig. 33 - Bologna, carcere dismesso di San Giovanni in Monte, il chiostro grande, lato nord, prima dei restauri (da Scannavini 1996).

quando vissuti come spazi di intima riflessione all'interno dell'edificio conventuale, pur mantenendo la medesima denominazione, venivano defraudate di ogni valenza positiva e, nella progressiva degradazione (fig. 36) cui l'edificio nel suo insieme veniva nel tempo sottoposto, rimanevano soltanto squallidi ricoveri di affollate solitudini, dove la desolazione e il tormento si limitavano a sottrarre a una giusta espiazione la speranza del riscatto (Canestrari 1995; Pavarini 1995). Un tema che, come ben sappiamo, non può essere purtroppo declinato solo al passato.

Il 10 dicembre 1985 il carcere di San Giovanni in Monte venne dismesso e trasferito in località Dozza. I locali dell'ex convento, concessi, a uso perpetuo e gratuito, dal Demanio dello Stato all'Università degli Studi di Bologna vengono restaurati nell'ambito del grande progetto "Acropoli", realizzato a partire delle celebrazioni del Nono centenario dell'Università di Bologna, essendo allora rettore Fabio Roversi Monaco, e coordinato dall'architetto Roberto Scannavini: l'intento, sulla scia della forte espansione scientifica e didattica del nostro Ateneo, era quello di riqualificare alcuni edifici cruciali di questo settore della città (oltre a San Giovanni in Monte anche l'Aula Magna di Santa Lucia e il Collegio Nuovo dei Gesuiti, attuale Dipartimento di Lingue) per restituirli, rinnovati nelle forme e rivitalizzati dalle tracce sedimentate della memoria, alla comunità scientifica, alla sua vocazione internazionale, radicata nelle profonde e vivaci radici storiche.¹¹ Un restauro filologico (Scannavini 1996b, 28), attento ai dettagli parlanti (fig. 37), che ha consentito un'esemplare rivisitazione culturale della funzione di luogo di studio e di meditazione che l'edificio conventuale aveva avuto per secoli. Il Recupero e la rifunzionalizzazione hanno restituito a questo luogo, che già Petronio aveva dedicato alla rinascita e all'ascesa e che per secoli era stato fecondo punto



Fig. 34 - Bologna, carcere dismesso di San Giovanni in Monte, il loggiato superiore del chiostro piccolo prima dei restauri, ingressi alle celle di isolamento (da Scannavini 1996).



Fig. 35 - Bologna, carcere di San Giovanni in Monte, le torrette di guardia.



Fig. 36 - Bologna, carcere dismesso di San Giovanni in Monte, una cella (da *San Giovanni in Monte convento e carcere. Tracce e testimonianze* 1995).



Fig. 37 - Bologna, complesso di San Giovanni in Monte, dettagli delle decorazioni in arenaria.

di incontro della comunità civile e religiosa della città, la funzione di spazio per la conoscenza, la ricerca, la memoria, la comunicazione, il dialogo (fig. 38): prerogative che il tempo, l'incuria e l'abbandono avevano nascosto ma non cancellato (Scannavini 1992, 40–42; Zanotti 1992; Canestrari 1995).



Fig. 38 - Bologna, complesso di San Giovanni in Monte: la manica al secondo piano prima e dopo i restauri.

Note

- 1 Fondamentali i contributi contenuti nel vol. 24 di OCNUS (Quaderni della Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici) dedicati a *La chiesa e il complesso di San Giovanni in Monte a Bologna tra storia, arte e archeologia* (Seminario di studi, 22 ottobre 2015, a cura di M.T. Guaitoli e P. Porta). <https://disci.unibo.it/it/ricerca/pubblicazioni-e-attivita-editoriale/riviste/ocnus-quaderni-scuola-specializzazione-beni-archeologici/ocnus-online/volume-24-2016#Seminario>.
- 2 Cfr.: Foschi (1990, 11; 1996a: 257–258); Ciabatti & Cremonini (1996); Cremonini (2016); Curina (2016, 131–132); Guaitoli (2016, 142); Porta (2016, 126).
- 3 Cfr.: Fanti (1984; 1987, 125, 132–133); Fasoli (1987, 14–15); Foschi (1992, 24; 1996a, 274–277; 1996b, 153–155); Scannavini (1992, 39; 1995b; 1996c, 50); Curina (1999, 117–119; 2016, 132); Lanzi (2001); Ortenzi (2001, 48); Cosentino (2007, 47–50); Borghi (2010); Fiorini (2016, 153); Porta (2016, 124); Rubbi (2019, 153).
- 4 Cfr.: Lanzoni (1907); Fanti (1987); Foschi (1992, 24; 1996b: 153); Cremascoli (2001); Porta (2016, 121–122).
- 5 Cfr.: Fanti (1987: 132–133); Fasoli (1987: 14–15); Foschi (1996a, 257); Guaitoli (2016, 144); Porta (2016, 125).
- 6 Ma vedi anche Cremascoli (2001, 58) e Pasquini (2001).
- 7 Per cui cfr.: Fasoli (1966); Bergonzoni & Budriesi (1983); Lanzi (2001); Bocchi (2007, 187–190); Cosentino (2007, 36–38); Negretti (2017).
- 8 Cfr.: Foschi (1992, 29; 1996b, 157–159); Scannavini (1992, 42; 1995b; 1996c, 53–54, 58); Rubbi (1996); Guaitoli (2016, 147); Rubbi (2019, 154).
- 9 A.S.B. Demaniale, San Giovanni in Monte, serie 150/2120, Campione di Beni.
- 10 Con il contributo di: Fondazione Carisbo, Camera del Lavoro di Bologna, Fondazione Argentina Bonetti Altobelli, SPI Bologna, FILCTEM Bologna, FIOM Bologna. Con il sostegno di: APS Archivio Storico Paolo Pedrelli, Archivio Storico Università di Bologna, Archivio CGIL Nazionale, Biblioteca Italiana delle Donne, Dipartimento di Storia Culture Civiltà – Università di Bologna, Fondazione Gramsci Emilia-Romagna, Istituto Parri Emilia-Romagna, Museo del Patrimonio Industriale di Bologna, Presidenza del Consiglio Comunale di Bologna, Ducati Motor Holding S.p.a.
- 11 Cfr.: De Angelis (1987); Zanotti (1992); Scannavini (1992; 1995a; 1995b; 1996b, 1996c: 29–37, 53–56; 2001); Bottari, Comani, Scannavini (1993); Malfitano (2013, 944).

Bibliografia

- Bergonzoni, Franco, e Roberta Budriesi. 1983. “Le quattro croci.” In *La basilica di San Petronio*. Cassa di Risparmio in Bologna, 309–318.
- Bergonzoni, Franco. 1999. “La chiesa di san Giovanni in Monte. Protostoria delle indagini non distruttive.” In *San Giovanni in Monte. Scienze della terra e archeologia*. Deputazione di Storia Patria, 153–168.
- Bocchi, Francesca, a cura di. 1987. *7 colonne e 7 chiese. La vicenda ultramillenaria del Complesso di Santo Stefano in Bologna. Catalogo della mostra, Bologna, Museo civico archeologico, Complesso stefaniano*. Grafis.
- Bocchi, Francesca. 2007. “Lo sviluppo urbanistico.” In *Storia di Bologna 2*, a cura di O. Capitani. BUP, 187–308.
- Borghi, Beatrice. 2010. *In viaggio verso la Terra Santa. La basilica di Santo Stefano in Bologna*. Minerva.
- Boschi, Federica. 2016. “Appendice A. Prospezioni georadar nella chiesa di San Giovanni in Monte.” *OCNUS* 24: 173–174.
- Bottari, Enrico, Claudio Comani, e Roberto Scannavini. 1995. “Il complesso conventuale di S.

- Giovanni in Monte tra storia e progetto.” In *Lo sviluppo urbano ed edilizio dell’Ateneo bolognese, 1986/1995*, a cura dell’Associazione ingegneri e architetti della provincia di Bologna, in collaborazione con l’Università degli studi di Bologna. INARCOS, 45–58.
- Buscaroli, Beatrice, e Roberto Sernicola, a cura di. 2001. *Petronio e Bologna. Il volto di una storia. Catalogo della mostra, Bologna, Palazzo di Re Enzo e del Podestà, 24 novembre 2001–24 febbraio 2002*. Edisai.
- Buscemi, Rosanna. 1995. “Disposizioni ed ordini di servizio della direzione carceraria.” In *San Giovanni in Monte convento e carcere. Tracce e testimonianze*, a cura di R. Canestrati, M. Pavarini, e U. Eco. BUP, 54–79.
- Canestrati, Renzo. 1995. “Ultimi fantasmi di San Giovanni in Monte.” In *San Giovanni in Monte convento e carcere. Tracce e testimonianze*, a cura di R. Canestrati, M. Pavarini, e U. Eco. BUP, 12–20.
- Canestrati, Renzo, Massimo Pavarini, e Umberto Eco, a cura di. 1995. *San Giovanni in Monte convento e carcere. Tracce e testimonianze*. BUP.
- Cencetti, Giorgio. 1936. *Le carte bolognesi del secolo X*. Zanichelli.
- Ciabatti, Mario, e Stefano Cremonini. 1996. “Il monte di S. Giovanni: per una georicerca sull’origine.” In *San Giovanni in Monte recuperato*, a cura di R. Scannavini. Grafis, 183–189.
- Corti, Maria, a cura di. 2002. *Vita di S. Petronio*, ristampa anastatica dell’edizione 1962 con un saggio introduttivo di Benvenuto Terracini. Studio Costa.
- Cosentino, Salvatore. 2007. “Bologna tra la tarda antichità e l’alto Medioevo.” In *Bologna nel Medioevo*, a cura di O. Capitani. BUP, 7–104.
- Cremascoli, Giuseppe. 2001. “Le redazione della *Vita* in latino.” In *Petronio e Bologna. Il volto di una storia. Catalogo della mostra, Bologna, Palazzo di Re Enzo e del Podestà, 24 novembre 2001–24 febbraio 2002*, a cura di B. Buscaroli, R. Sernicola. Edisai, 55–59.
- Cremonini, Stefano. 2016. “Contesto geologico e caratteri stratigrafici interni del rilievo urbano di San Giovanni in Monte.” *OCNUS* 24: 111–119.
- Curina, Renata. 1999. “I depositi archeologici di San Giovanni in Monte.” In *San Giovanni in Monte. Scienze della terra e archeologia*. (Documenti e Studi della Deputazione di Storia Patria per le province di Romagna XXIX). Deputazione di Storia Patria: 115–152.
- Curina, Renata. 2016. “San Giovanni in Monte: archeologia e storia.” *OCNUS* 24: 121–140.
- De Angelis, Carlo. 1987. “Il recupero dei contenitori storici nell’ambito dell’espansione urbana dell’Università.” In *Lo Studio e la città: Bologna 1888–1988*, a cura di W. Tega. Nuova Alfa, 242–244.
- De Maria, Sandro. 1981. “Il problema del corinzio-italico in Italia settentrionale. A proposito di un capitello non finito di Rimini.” *MEFRA* 93: 565–626.
- De Maria, Sandro. 1983. “L’architettura romana in Emilia-Romagna fra III e I sec. a. C.” In *Studi sulla città antica. L’Emilia Romagna*, a cura di G. A. Mansuelli. L’Erma di Bretschneider, 335–381.
- Fanti, Mario. 1984. “Sulla simbologia gerosolimitana del complesso di Santo Stefano in Bologna.” *Il Carrobbio*, X: 121–133.
- Fanti, Mario. 1987. “I luoghi e gli edifici della ‘Hierusalem’ bolognese nella vita di san Petronio.” In *7 colonne e 7 chiese. La vicenda ultramillenaria del Complesso di Santo Stefano in Bologna*. Catalogo della mostra, Bologna, Museo civico archeologico, Complesso stefaniano, a cura di F. Bocchi. Grafis, 125–139.
- Fasoli, Gina. 1966. “Momenti di storia urbanistica bolognese nell’alto Medio Evo.”, in *Atti e Memorie della deputazione di storia patria per le province di Romagna*, n.s., XII: 313–343.
- Fasoli, Gina. 1987. “Le ‘Sette chiese’: una vicenda millenaria.” In *7 colonne e 7 chiese. La vicenda ultramillenaria del Complesso di Santo Stefano in Bologna*. Catalogo della mostra, Bologna, Museo civico archeologico, Complesso stefaniano, a cura di F. Bocchi. Grafis, 11–17.
- Feo, Giovanni. 2001. *Le carte bolognesi del secolo XI*. Istituto Storico Italiano per il Medioevo.
- Fiorini, Andrea. 2016. “La chiesa e il monastero di San Giovanni in Monte. Analisi archeologica degli elevati. Primi risultati di una ricerca in corso.” *OCNUS* 24: 153–160.

- Fortunati, Vera, e Musumeci Vincenzo. a cura di 1997. *Bartolomeo Cesi e l'affresco dei Canonici lateranensi*. Nardini.
- Foschi, Paola. 1990. "Stratae urbane e suburbio a Bologna nel medioevo." *Storia urbana* 52: 3–21.
- Foschi, Paola. 1992. "S. Giovanni in Monte. Da S. Petronio all'eurocollegio «Erasmus»." In *San Giovanni in Monte. Fra storia e progetto. Progetto Acropoli. Alma Mater Studiorum Bononiae*, a cura di R. Scannavini. Grafis, 22–37.
- Foschi, Paola. 1996a. "La chiesa e canonica di S. Giovanni in Monte dalle origini al XII secolo." *Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le province di Romagna* 47: 254–314.
- Foschi, Paola. 1996b. "Vicende costruttive del monastero dei Canonici Regolari Lateranensi dalle origini alla soppressione." In *San Giovanni in Monte recuperato*, a cura di R. Scannavini. Grafis, 153–168.
- Guaicoli, Maria Teresa. 2016. "La chiesa e il convento: gli sviluppi architettonici attraverso l'indagine archeologica e quella delle fonti." *OCNUS* 24: 141–152.
- Lanzi, Fernando. 2001. "Le quattro croci e la sacra Hierusalem Bononiensis." In *Petronio e Bologna. Il volto di una storia. Catalogo della mostra, Bologna, Palazzo di Re Enzo e del Podestà, 24 novembre 2001–24 febbraio 2002*, a cura di B. Buscaroli, e R. Sernicola. Edisai, 33–38.
- Lanzoni, Francesco. 1907. *S. Petronio vescovo di Bologna nella storia e nella leggenda*. Libreria pontificia di Federico Pustet.
- Malfitano, Alberto. 2013. "L'Università di Bologna dal 1945 al 2000." In *Storia di Bologna*, a cura di A. Varni. BUP, 895–955.
- Negretti, Ilaria. 2017. "La diffusione delle croci viarie a Bologna." In *1143: La croce ritrovata di Santa Maria Maggiore. Catalogo della mostra Bologna, Museo Civico Medievale, 23 giugno 2017–7 gennaio 2018*, a cura di M. Medica. Museo Civico Medievale, 17–25.
- Nikolajević, Ivanka. 1987. "Catino di Pilato, complesso di S. Stefano, cortile di Pilato." In *7 colonne e 7 chiese. La vicenda ultramillenaria del Complesso di Santo Stefano in Bologna. Catalogo della mostra, Bologna, Museo civico archeologico, Complesso stefaniano*, a cura di F. Bocchi. Grafis, 86–87.
- Ortenzi, Alessandro. 2001. "Petronio tra Costantinopoli, Milano e l'Egitto." In *Petronio e Bologna. Il volto di una storia. Catalogo della mostra, Bologna, Palazzo di Re Enzo e del Podestà, 24 novembre 2001–24 febbraio 2002*, a cura di B. Buscaroli, e R. Sernicola. Edisai, 45–48.
- Pasquini, Emilio. 2001. "La lingua della Vita." In *Petronio e Bologna. Il volto di una storia. Catalogo della mostra, Bologna, Palazzo di Re Enzo e del Podestà, 24 novembre 2001–24 febbraio 2002*, a cura di B. Buscaroli, e R. Sernicola. Edisai, 61–63.
- Pavarini, Massimo. 1995. "Il carcere nella città." In *San Giovanni in Monte convento e carcere. Tracce e testimonianze*, a cura di R. Canestrati, M. Pavarini, e U. Eco. BUP, 26–48.
- Porta, Paola. 1977. "Una testimonianza di età altomedievale a Bologna: la croce della chiesa di San Giovanni in Monte." *FelRav* CXIII–CXIV: 259–288.
- Porta, Paola. 2002. "Croci monumentali nel bolognese: l'esemplare di Budrio." In *Le tracce del sacro. Atti del I Congresso interregionale, Budrio, 26–28 febbraio 1999*, a cura di T. Mantovani, A. R. Parente, e E. Silvestri. BUP, 241–250.
- Porta, Paola. 2011. "Pietre sacre di Bologna romanica: alcune considerazioni." In *Bologna e il secolo XI. Storia, cultura, economia, istituzioni, diritto*, a cura di G. Feo, e F. Roversi Monaco. BUP, 41–77.
- Porta, Paola. 2016. "San Giovanni in Monte tra storia e leggenda." *OCNUS* 24: 121–130.
- Raimondi, Giuseppe. 1957. *Giuseppe in Italia*. Mondadori, 2. ed.
- Raule, Angelo. s.d. "La chiesa parrocchiale di S. Giovanni in Monte." In *La chiesa parrocchiale di S. Giovanni in Monte*, a cura di A. Raule, G. Rivani, e M. Maragi. Stabilimento d'arti grafiche Amilcare Pizzi, 9–29.
- Rinaldi, Rossella. 2007. "Fuori dalla città. Gli spazi del popolamento." In *Storia di Bologna 2*, a cura di O. Capitani. BUP, 105–150.

- Rubbi, Valeria. 1996. "La figura e l'opera di Antonio Morandi." In *San Giovanni in Monte. Fra storia e progetto. Progetto Acropoli. Alma Mater Studiorum Bononiae*, a cura di R. Scannavini. Grafis, 169–181.
- Rubbi, Valeria. 2019. "Monastero di San Giovanni in Monte." In *L'Università di Bologna. Palazzi e luoghi del sapere*, a cura di A. Bacchi, e M. Forlai. BUP, 152–157.
- Scannavini, Roberto. 1995a. "San Giovanni in Monte nella bufera: le soppressioni napoleoniche e le alienazioni post-unitarie. Fra storia e progetto." *Saecularia Nona. Università di Bologna 1088–1988*, 12: 54–60.
- Scannavini, Roberto. 1995b. "Le vicende in età napoleonica e post-unitaria. San Giovanni in Monte diventa carcere." In *San Giovanni in Monte convento e carcere. Tracce e testimonianze*, a cura di R. Canestrati, M. Pavarini, e U. Eco. BUP, 103–125.
- Scannavini, Roberto. 1992. "Il complesso conventuale di S. Giovanni in Monte tra storia e progetto." In *San Giovanni in Monte. Fra storia e progetto. Progetto Acropoli. Alma Mater Studiorum Bononiae*, a cura di R. Scannavini. Grafis, 38–46.
- Scannavini, Roberto. 1993. "Il complesso conventuale di S. Giovanni in Monte tra storia e progetto." *Saecularia Nona. Università di Bologna 1088–1988* 11: 78–81.
- Scannavini, Roberto. 1996a. "San Giovanni in Monte: il convento recuperato." *Strenna storica bolognese* 46: 459–475.
- Scannavini, Roberto. 1996b. "Premessa." In *San Giovanni in Monte recuperato*, a cura di R. Scannavini. Grafis, 19–28.
- Scannavini, Roberto. 1996c. "Vicende storiche e ruolo urbano del Convento di S. Giovanni in Monte." In *San Giovanni in Monte recuperato*, a cura di R. Scannavini. Grafis, 29–119.
- Scannavini, Roberto. 2001. *Trent'anni di tutela e di restauri a Bologna. Fra monumenti e cultura, l'adattamento e la riduzione dei grandi contenitori storici a sedi per musei, biblioteche e funzioni istituzionali ed universitarie, racconto fotografico di Raffaello Scatasta*. Costa.
- Tarozzi, Fiorenza. 1998. "I giorni e le notti dalle lunghe ore: nel carcere di San Giovanni in Monte nell'Ottocento." In *Criminalità e controllo sociale a Bologna nell'Ottocento*, a cura di G. Greco. Pàtron, 51–65.
- Veglia, Marco, a cura di. 2012. *Pascoli. Vita e letteratura. Documenti, testimonianze, immagini*. Carabba.
- Zanotti, Andrea. 1992. "Realtà e leggenda nella nascita dello «Studium»." In *San Giovanni in Monte. Fra storia e progetto. Progetto Acropoli. Alma Mater Studiorum Bononiae*, a cura di R. Scannavini. Grafis, 10–21.
- Zanotti, Andrea. 1995. "Le regole di una vita separata dal mondo: San Giovanni in Monte convento e carcere." In *San Giovanni in Monte convento e carcere. Tracce e testimonianze*, a cura di R. Canestrati, M. Pavarini, U. Eco. BUP, 82–104.

LETIZIA PELLEGRINI

(Università di Macerata)

Vivere dentro.
Risonanze plurisecolari tra carcere e monastero

Abstract

This contribution offers a critical reading of the frequent association between prisons and monasteries, often grouped under the notion of “enclosure.” While the two poles may appear formally comparable—at least in terms of architecture and the external features of their respective ways of life—they differ in their history, in their essence, and in the lived experience of those who inhabit them. The condition of “living inside” indeed generates psychological responses and dynamics with which all confined individuals must contend, but these occur on fundamentally different grounds and lead to outcomes and resources that are irreducibly distinct.

Keyword

enclosure; prison; cloister; monasticism; religious architecture; prison architecture.

L'impostazione di questo contributo tiene conto del fatto che il nostro incontro ha per sede un ex monastero medievale e un ex carcere di età moderna (peraltro oggi adibito a sede universitaria): S. Giovanni in Monte a Bologna ha attraversato così i reimpieghi propri di un centinaio di siti italiani, e ne conserva le tracce, ad esempio nelle grate di ferro, nella misura delle ex celle (di religiosi e di detenuti), nell'ampiezza dei locali comuni. Tali forme di reimpiego hanno una storia e delle motivazioni che vorrei ripercorrere, per contribuire a fare esegesi indiretta di uno spazio e anatomia delle questioni sottese alle sue diverse destinazioni d'uso.

Con il titolo *Risonanze plurisecolari tra carcere e monastero* non si intende dare per scontate tali risonanze. Piuttosto – preso atto che l'allineamento tra carceri e monasteri è insistito e studiato – vorrei discutere e verificare le risonanze che lo hanno permesso.

La eventuale prossimità tra i due ambiti di reclusione implica rischi metodologici e concettuali, e comporta il disorientamento dovuto al convergere di molteplici punti di vista sul tema.

Il primo fattore di prismaticità è la polisemia delle parole a cui corrispondono realtà a loro volta prismatiche: a cominciare da *reclusione*, che nel linguaggio sia penale sia giornalistico odierno si riferisce alla detenzione in carcere; per gli storici della religiosità indica tutte le forme possibili di reclusione sperimentata in ambito religioso; nella sociologia, nella psichiatria e nel diritto penale del Novecento rimanda all'internamento forzato nelle “istituzioni totali”.

Anche il termine *carcer* ha, sia in latino che in volgare, due accezioni prevalenti. La prima corrisponde all'italiano “carcere”, la seconda rimanda alla «cella nella quale ci si rinchiede *ad vacandum Deum*; sinonimo di *reclusorium*»¹, ed è l'accezione per cui si chiamarono *encarcerate* o *cellane* le reclusi penitenti urbane, per lo più donne, che si ritiravano a vivere in piccole celle – in alcuni casi con la porta murata – dotate di una finestra dalla quale passavano oggetti, sguardi e parole. Si tratta di un fenomeno che, designato genericamente con “reclusione” (volontaria), ha preso le forme più diverse in tutt'Europa, e a vari gradi di riconoscimento sociale, ecclesiastico e canonistico (Andrews & Rava

2021). Ma *carcer* è, in latino classico, anche lo stallo in cui si trattengono i cavalli da corsa, che resistono irrequieti all'impedimento e "mordono il freno": significativa metafora del carcere penale. Il fatto che si usi la stessa parola per definire realtà molto diverse non autorizza a stabilire comparazioni tra di esse. A rendere difficile la distinzione e pericolosa la comparazione tra tutto ciò è l'evidenza per cui luoghi, spazi, esperienze individuali e collettive della reclusione (sia essa penale, sanitaria o religiosa) hanno cambiato di segno, di forma e di funzione nei secoli, e peraltro sono cambiate in epoche diverse e soprattutto a diverse velocità: tornanti e snodi nella loro rispettiva storia non coincidono cronologicamente.

Infine, le aree disciplinari che convergono sul tema (sociologia, psichiatria, storia sociale e religiosa, antropologia, diritto penale e, non ultima, architettura) costituiscono punti di vista se non irriducibili, difficili da far dialogare correttamente e utilmente.

Eppure, alcune consonanze di spazi e di termini sussistono: se non altro perché, grossomodo, monasteri (o conventi) e carceri hanno convissuto fisicamente nel corso dei secoli, avendo ogni casa religiosa il proprio carcere interno, sebbene in forma (e nell'accezione) di locale separato e destinato alla correzione dei costumi e all'espiazione di una pena inflitta a vario titolo. Del resto, la legislazione canonistica aveva ripetutamente normato, nei secoli, l'uso della detenzione negli ambiti di propria pertinenza. Tale legislazione – lo spirito che ad essa presiedeva e gli abusi che l'avevano generata – è richiamata nell'opuscolo di Jean Mabillon, *Riflessioni sulle prigioni degli ordini religiosi*: opera redatta alla fine del Seicento, ma pubblicata postuma nel secolo successivo (Mabillon 1724; Sellin 1927). Nello scritto, per sostenere le ragioni di un trattamento caritatevole e mitigato dei religiosi detenuti, Mabillon squaderna una serie di abusi di potere in proposito, fino alle mutilazioni fisiche vietate nei capitolari carolingi, alle condizioni di estrema solitudine alle quali venivano abbandonati i monaci reclusi, fino all'istituzione – in un priorato di Cluny – di «un terribile tipo di prigionia in cui non si vedeva la luce, e poiché essa era destinata a coloro che ivi dovevano finire i loro giorni, la si chiamò per questo: *Vade in pace*» (Leozappa 2002, 57). Da questo ergastolo monastico prese le distanze Pietro il Venerabile, ma si diffuse a tal punto che il vescovo di Tolosa presentò un esposto al re, «conquestus de horribili rigore quam monachi exercebant adversus monachos graviter peccantes, eos conjiciendo in carcerem perpetuum, tenebrosum et obscurum, quem *Vade in Pace* vocitant» (Leozappa 2002, 59).

Quando poi dedica il VI punto dell'opera proprio a *Le sortes d'abus*, Mabillon denuncia una indiscriminatezza nelle indagini e nelle perquisizioni che vanno oltre la sufficiente confessione del peccatore, e obietta:

Perché scavare nelle pieghe di una coscienza, o nei segreti di un fatto nascosto, cose che dovrebbero essere rivelate solo al tribunale della penitenza? [...] Un giudice non ha diritto di sapere ciò che non ha diritto di punire; e ciò che egli apprende unicamente attraverso la confessione ingenua di un colpevole, non è soggetto a giudizio [...] ed è in questo caso che bisognerebbe applicare ciò che san Benedetto dice, di non rendere pubblici con una sentenza diffamante gli errori che un penitente confessa al suo superiore. (Leozappa 2002, 67–69)

Prosegue poi enumerando le circostanze in cui i monaci reclusi sono trattati con una «mancanza di carità non supportabile»: nel non proporzionare le pene alla condizione del colpevole e alla possibilità che siano salutari per la sua salvezza; nel non tutelare la reputazione del colpevole dentro e fuori il monastero; nel non aver cura di visitarli e di procurare colloqui per loro; nel non procurare loro libri da leggere, nel non permettere loro di assistere alla celebrazione della messa, e di avere qualche occupazione e una attività di lavoro. Con straordinaria finezza psicologica, Mabillon prospetta gli scompensi che si producono nella psiche dei monaci soggetti a tale regime:

La maggior parte di essi, in questo stato, è incapace di sentire le attrattive della grazia, a causa dell'eccesso di tristezza che li soffoca [...]. Quale mente potrebbe sopportare durante parecchi mesi e anni interi [...] il dolore dei peccati senza che essa finisca con l'alienarsi? Come si può immaginare che poveri disgraziati, oppressi da confusione e dolore, possano trascorrere anni interi in una prigione angusta, senza colloqui, senza alcuna

consolazione umana? Da ciò proviene che si registrino così pochi frutti dalle prigioni e dalle penitenze che i superiori impongono a coloro che cadono, e questi poveri disgraziati perdono molto spesso la testa o ogni sensibilità; in breve divengono o pazzi o duri o disperati. (Leozappa 2002, 77–81)

L'opera, oltre a dare una lettura profonda della reclusione in ambito monastico ben distinguendo le prassi storiche dallo spirito della norma benedettina, anticipa molte delle critiche alla detenzione carceraria e le ragioni abolizioniste maturate nel corso del Novecento, e da ultimo il volume *Abolire il carcere* (Manconi, Anastasia, Calderone, Resta 2015). Nel recensirlo su *Il foglio*, Guido Vitiello espone brevemente con efficacia cosa distingue in profondità il carcere come «sfigurata caricatura di un monastero senza libertà» (Vitiello 2015).

La riflessione sui rapporti tra il “cristianesimo”, le carceri religiose e le carceri penali è tratteggiata da Vincenzo Gioberti:

niuna società seppe organizzare l'espiazione correttiva come la Chiesa ne' suoi ordini religiosi e disciplinari; dalla quale la civiltà nostra trasse il concetto di carcere penitenziale [...] E il moderno sofronisterio fu un trovato romano, ed ebbe per autore Clemente XI, che sul principio del secolo passato fondò in Roma la casa di San Michele.²

Il resto lo ha fatto il Novecento: quando, dagli anni Sessanta, si è iniziato ad indagare – tra sociologia e antropologia, psicanalisi e psichiatria – il razionalismo illuminista nell'organizzare la separazione coatta dal consorzio civile di pazzi e criminali. Si è creduto allora di riconoscere alcuni aspetti estrinseci della vita monastica che hanno assonanze – ripeto estrinseche – con la spersonalizzazione e le mutilazioni del sé che impone qualsiasi universo di detenzione: talché Erving Goffman ha potuto inserire, nella sua tipologia di «istituzioni totali» anche le case religiose, sebbene in coda, come quinto tipo e, rispetto ai tipi precedenti, con attenuazioni nella formulazione della loro inclusione nel novero degli *asylum*: «Infine vi sono anche le organizzazioni definite come ‘staccate dal mondo’ che però hanno anche la funzione di servire come luoghi di preparazione per religiosi (abbazie, monasteri, conventi ed altri chiostri)» (Goffman 1968, 35).

Quando poi nel corso dell'opera evoca testi, riti e costumi monastici, lo fa sulla base di pochissime fonti³ trattandole peraltro in modo che risulta, ad uno storico, quanto meno approssimativo se non altro per decontestualizzazione e anacronismo.⁴ Negli anni Settanta il tema è stato assai finemente trattato da Michel Foucault, in alcuni dei corsi tenuti al College de France⁵, e infine in *Sorvegliare e punire*, in cui scandaglia l'humus cristiano-monastica che informa le istituzioni di disciplina tra '600 e '700 evidenziando costantemente le differenze di prospettiva tra le prassi religiose e le organizzazioni disciplinari (Foucault 1993, 149–150, 155–156 e *passim*).

Di fatto, ad oggi, le numerosissime pubblicazioni di diverso valore sull'argomento configurano una moda storiografica, nella quale il chiostro e la prigione sono una coppia inscindibile. Ma sono, si direbbe, una coppia di fatto che si è stabilita a partire dall'architettura: giacché, con le soppressioni degli enti religiosi (napoleoniche nel 1796, e post-unitarie nel 1867), e il conseguente incameramento al demanio dei rispettivi immobili, la conversione di conventi e monasteri ad uso civile – soprattutto in carceri e caserme – divenne pressoché una norma, conservando usualmente l'intitolazione delle preesistenti istituzioni religiose.⁶ È un fenomeno conosciuto, che mi limito ad esemplificare con due esempi italiani notissimi.

A Firenze venivano chiamate popolarmente *le murate* le donne che vivevano da reclusi in celle sui piloni del ponte “Rubaconte” sull'Arno (odierno ponte alle Grazie). Come spesso accadeva, la forma di vita religiosa praticata da queste donne venne normalizzata trasferendole in un monastero benedettino che venne quindi detto “delle murate”. Quando poi venne chiuso il famigerato carcere medievale delle *Stinche*, il monastero fu adibito a carcere, e *le Murate* fu il carcere cittadino da metà Ottocento al 1983, quando entrò in vigore l'attuale complesso di Sollicciano.

A Roma, il monastero detto *le Mantellate* fu trasformato in età post-unitaria (1884) in sezione femminile del carcere di *Regina Coeli* (che a sua volta conserva il nome del monastero delle

carmelitane Scalze in cui era ubicato).⁷ Il complesso conserva la chiesa originaria di S. Maria della Visitazione (1669) nella quale era stata trasferita la campana che veniva dalle Carceri innocenziane di Via Giulia (1652–1655) dette allora “Carceri nuove”.⁸ La stessa campana fu poi usata per scandire i tempi del carcere, ed è conservata presso il Museo criminologico di Roma. L’ambivalenza che rende quella campana funzionale tanto al monastero delle *Mantellate* quanto al carcere di *Regina Coeli*, è emblematizzata dalla *fiction* della canzone di Giorgio Strehler⁹, che è icona struggente di molti degli aspetti del nostro discorso:

Le Mantellate so’ delle suore,
ma a Roma so soltanto celle scure,
‘na campana sona a tutte l’ore,
ma Cristo nun ce sta dentro a ste mura [...]
Carcere femminile c’hanno scritto sulla facciata de ’n convento vecchio.
Sacco de paja ar posto de ‘sto letto, mezza pagnotta e l’acqua dentro ar secchio [...]
Nell’amore abbi fede c’hanno detto domenica mattina ala funzione,
tre mesi che me svejo e che l’aspetto, cent’anni che sta chiuso sto portone.

Per queste vie, monasteri e conventi adibiti a carcere hanno colmato la distanza che separa le carceri medievali dalle carceri radiali contemporanee: sono state infatti abbandonate quando l’architettura carceraria adottò, pur con variazioni, la struttura panoptica teorizzata da Jeremy Bentham.¹⁰

A livello architettonico, i monasteri maschili e femminili e i conventi dei frati avevano caratteristiche che si prestavano al reimpiego penitenziario: la divisione in celle uguali e contigue, ampi locali comuni e almeno uno spazio aperto-chiuso, ch  tale   il *chiostro* (quando non   sineddoco per “vita monastica”). Avevano inoltre la caratteristica di essere strutture confinate, con recinti che vanno dai pi  severi bastioni a semplici muri. In breve, conventi e monasteri presentavano elementi (possenti ed espliciti oppure labili e impliciti) che ne facevano luoghi relegati: se non inaccessibili, a ingresso regolato e controllato. E tutti hanno uno spazio riservato ai religiosi, del quale nessun laico ed esterno pu  varcare la soglia:   lo spazio che ovunque   denominato “clausura”, circondata da gradi variabili di liminalit . Quei recinti sacri passano, per progressive soglie e confini, dall’esterno all’*intra moenia*, e da qui all’intimit  della clausura. Ma quella clausura non   effettiva: nel caso dei monaci di diritto, nel caso delle monache di fatto, non prevede che non si esca dal monastero e non serve ad impedirlo. Dunque, il fatto che le caratteristiche strutturali di questi edifici li rendano fungibili tra i due sistemi di reclusione, non significa che le forme d’uso a cui furono destinati siano comparabili. A rigore, per trattare sullo stesso piano le carceri e le diverse forme di reclusione religiosa occorre che queste ultime siano di clausura effettiva. Ma la realt  della clausura vissuta non   scontata n  usuale nel Medioevo, seppure a fronte di opere e norme che, nei secoli, la illustrano come condizione necessaria o almeno privilegiata soprattutto per le donne (per le quali assolve anche alla funzione e alla categoria egemone di “custodia”).

Il parallelismo tra monastero e carcere, o l’uso dei due termini come uno doppio dell’altro   comune a tanta e varia letteratura: mi limito a citare una lettera breve quanto luminosa, scritta negli anni Quaranta a Piero Calamandrei da Altiero Spinelli, confinato a Ventotene, nel carcere di S. Stefano (Spinelli 1949). In essa spiega in breve il carcere come «una piccola societ  cenobitica» e aggiunge:

Il carcere penale proviene idealmente, se non erro, da un’idea tutta cristiana: maciullare il corpo, perch  l’anima si salvi. Non escludo che ci  sia possibile. Ma lo   solo quando   l’anima stessa a decidere di mortificare il proprio corpo, quando l’ascesi   liberamente scelta, e non quando   imposta da una autorit  esterna. In tal caso si stritola l’anima prima ancora del corpo.

Infine, una qualche assimilazione o prossimit  tra carcere e monastero si   infiltrata nella contemporaneit , in ambiti artistici o autobiografici che prescindono completamente dalla prospettiva degli studi scientifici (storici o sociologici). Penso in particolare a tre esempi recenti,

due dei quali maturati al cuore della reclusione coatta collettiva che abbiamo deciso di chiamare *lock down*. Il primo è opera della fotografa Eliana Gagliardoni che nel 2020 ha prodotto la mostra *Un mondo dentro. Clausura e carcere*, in cui apparenta le foto di monache di clausura di tre monasteri milanesi e delle detenute del carcere di Bollate; il secondo è un volume scritto da James Bishop, un ex detenuto americano che si è fatto poi oblatο benedettino, e che è intitolato *Una via nel deserto. Commento alla Regola di san Benedetto per chi è in carcere* (Bishop 2019; Accattoli 2019); il terzo è un volume di performance artistiche contemporanee, intitolato *Enfermements*, e anch'esso concepito a Parigi durante la reclusione *contra pestem* del 2020 (Morsillo, Watteau & Bacquet 2022).

A fronte di tanti e tanto disparati dati e stimoli, le risonanze plurisecolari tra monastero e clausura creano un nodo gordiano: pongono infatti di fronte al paradosso per cui da un lato sembrerebbe possibile una lettura comparativa, interdisciplinare e diacronica di queste realtà geneticamente confinate e formalmente confinanti; dall'altro il loro grado di affinità risulta impossibile da indagare fino in fondo, e se non a costo di semplificare eccessivamente e fino a confondere.

A partire dagli spunti fin qui raccolti, azzardo una riflessione appena più sistematica.

Innanzitutto, il parallelo metaforico tra il carcere e la vita monastica è assente nella letteratura del cristianesimo antico¹¹ in cui invece il *carcere* è presente come *prigione*: fu in carcere Giovanni Battista (Mt. 11, 2–11); fu ripetutamente arrestato Paolo di Tarso, che evoca in molti brani il suo *essere in catene*, e che dal carcere scrive la sua II lettera a Timoteo¹²; è intitolata a *S. Pietro in vincoli* la basilica romana che conserva la reliquia delle catene risalenti alla detenzione di Pietro a Gerusalemme e nel carcere Mamertino a Roma.¹³ Inoltre, il “carcere” rimane nella denominazione dei luoghi di culto divenuti tali perché in essi furono reclusi i martiri.¹⁴ La permanenza in carcere di cristiani in attesa di esecuzione, e i loro rapporti con i rispettivi carcerieri e con le autorità “pagane” sono passaggio ineludibile delle *passio* martiriali. A questo proposito va considerato che da un carcere proviene quella che è considerata, discutibilmente, la prima auto-biografia femminile cristiana: si tratta delle pagine in cui la ventenne Vibia Perpetua, reclusa assieme alla sua serva Felicità, nel 203 descrive la quotidianità del carcere (i rapporti con i carcerieri, le visite del padre, l'allattamento di suo figlio neonato).¹⁵ Nei dibattiti sull'autorialità dell'opera (Formisano 2008, 12–22), queste sono tra le pagine ascrivibili direttamente a lei, che scrive:

Dopo pochi giorni fummo condotti in prigione; ed ero terrorizzata, non mi ero mai trovata in tale oscurità. Che giorno tremendo! Un caldo terribile a causa dell'affollamento, e le guardie che ci minacciavano di estorsione. Inoltre, ero tormentata dalla preoccupazione per il mio bambino. Allora Terzio e Pomponio, i diaconi benedetti che vegliavano su di noi, riuscirono dietro compenso a ottenere che noi potessimo recarci per qualche ora in una parte del carcere più confortevole perché potessimo riprenderci. Una volta usciti dalla segreta, ognuno si accinse a occuparsi di sé. Io presi ad allattare il bimbo, già molto indebolito per la fame. Preoccupata per lui, mi rivolgevo a mia madre e davo conforto a mio fratello: raccomandavo loro mio figlio. Ero afflitta dal vederli afflitti per me. Dovetti sopportare tali preoccupazioni per molti giorni, ma alla fine ottenni che il bimbo restasse in carcere con me. Mi sentii immediatamente meglio e risollecata dal dolore e dalla preoccupazione per il mio piccolo. La prigione improvvisamente si trasformò per me in un palazzo, in cui desideravo stare più che in qualsiasi altro posto. (Formisano 2008, 85–87)

Nella tradizione del monachesimo cristiano orientale, la forma di segregazione volontaria dal mondo esponeva alla crudezza del deserto e all'elezione di un sepolcro come residenza. Ma l'estremo rigore ascetico non vale a paragonare quella vita ai rigori del carcere: semmai è vissuta come una forma di martirio senza *effusio sanguinis*. Gli scritti dei padri del deserto confluirono nel patrimonio letterario del basso medioevo tramite, eminentemente, la *Legenda aurea*, il volgarizzamento delle *Vite dei santi padri* di Domenico Cavalca¹⁶ e i numerosissimi volgarizzamenti trecenteschi di quel patrimonio classico. In questo *corpus*, il carcere compare come metafora, ma in altro contesto di senso: riferito al corpo come carcere dell'anima, o alla materia come carcere dello spirito: è la *carcere corruttibile del corpo*, come dice Caterina da Siena¹⁷ con riferimento implicito al grido di Ilarione moribondo: «Esci di questa carcere, anima, escine, perché temi?»; o è riferito al mondo e alla mondanità che, avverte

Giordano da Pisa, «è quasi nulla ad respecto de quello, però che eternalmente sono in tenebra» (Iannella 1997, 182): l'allusione è all'inferno, il *cieco carcere* dantesco.

Un parallelo lessicale tra reclusione carceraria e reclusione religiosa volontaria si afferma nel XII secolo e ricorre nel linguaggio dei secoli basso-medievali, quando Bernardo di Clairvaux dice di non voler più uscire dal monastero, e di essersi quindi condannato al più rigoroso carcere.¹⁸ Ma ha una pregnanza ben più forte la reclusione rappresentata generalmente dalle clarisse di clausura stretta a giustificare l'insistenza nello scrivere lettere e nel chiedere elemosine e cibo. Cito soltanto un esempio random di un lessico usuale: la badessa del Corpus Domini di Cremona scrive a Bianca Maria Visconti «siamo qua incluse e incarcerate chomo yxpose de Christo».¹⁹

Tra gli autori religiosi del basso Medioevo che hanno descritto il carcere, è utile per il nostro tema guardare a Jacopone da Todi. In una sua lauda (famosissima per tutt'altre ragioni) descrive in dettaglio la durezza della sua quotidianità di prigioniero “politico” nel carcere conventuale dei frati Minori²⁰, e racconta tutto quello che ci si aspetta da un carcere medievale: fame e cibo scarso e scadente, freddo, buio, catene e ferri, cattivi odori, topi, nessuno con cui parlare se non un guardiano che però doveva riferire tutto quello che diceva. Con il sarcasmo che gli è proprio, Jacopone fa un parallelo con l'ascesi dell'eremita del IV secolo Ilarione di Gaza («ecco vita d'om destretto, novo santo Ylarione»). Ma soprattutto, infine, apparenta la sua condizione di detenuto a quella vissuta volontariamente da penitente semi-religioso: quando ancora non portava il cappuccio che ora gli era stato tolto, ed elemosinava come “bizoccone”, familiarizzando con le pratiche di umiliazione che ora tornava a sperimentare in carcere. Dunque Jacopone paragona la detenzione in carcere non alla vita in convento, da frate, quanto piuttosto alla vita penitenziale, disordinata ed estrema, che aveva condotto spontaneamente da laico. Anche un confronto con le fonti francesi lascia emergere che, quando i religiosi di età medievale parlano di carcere, lo fanno da detenuti in carceri papali, vescovili, conventuali (Claustre 2011).

Possiamo provvisoriamente concludere, fino a prova contraria, che un accostamento tra il carcere e il monastero non è affermato né direttamente né indirettamente nei testi d'epoca, e che è idea sostanzialmente estranea al Medioevo se non come metafora. Ciò anche perché né la vita monastica né la vita eremitica comportavano la “clausura” come reale segregazione fisica dal mondo di fuori. Direi che nel Medioevo la clausura, pur presente come spazio in ogni monastero, e corrispettivo della custodia ritenuta necessaria alle donne, semplicemente non esisteva, almeno nei termini rigidi, coercitivi e vessatori che forse possono essere riferiti ai monasteri femminili di età moderna: perché, soprattutto tra XV e XVI secolo, la monacazione si coniuga alle prassi familiari, dotali e patrimoniali che la facevano spesso “forzata” (Zarri 2020); e ancor più la stretta normativa sulla clausura prevista dal concilio di Trento determinò un cambiamento radicale: comincia infatti a configurarsi allora quello che nel linguaggio di Goffman si chiama “staff”, dal momento che la gerarchia della governance monastica è maschile e clericale.

Il luogo in cui siamo ci presta una provocazione. Un architrave con inciso un motto che mi ha tratto in inganno: *est calcanda semel*, che si riferisce evidentemente al verso oraziano *calcanda semel via Leti* (*Carmina*, lib. I, XVII). Quel motto, posto in un monastero, poteva essere un modo “alto” per dire il *memento mori*. Ma quando l'ho visto la prima volta al sommo di una soglia mi è suonato anche come una applicazione dell'idea della irreversibilità della morte alla soglia fisica della clausura femminile, da attraversarsi una sola volta, senza ritorno. Come se quell'asciutto monito potesse esprimere, oltre al *memento mori*, direi il *memento te mortuum esse mundo*, cioè l'idea della clausura come irreversibile morte al mondo. Ma questo monito non valeva per la clausura dei canonici regolari che abitavano a S. Giovanni in Monte, perché erano chierici di vita attiva; come non vale per nessuna clausura dei monaci (eccettuati forse i certosini): giacché pur volontariamente separati dal mondo per definizione, non avevano il vincolo della clausura fisica; né vale per frati, dediti programmaticamente all'apostolato attivo e alla pastorale sacramentale. Forse non si può riferire neanche alla clausura delle monache, che ovviamente nei secoli medievali non facevano apostolato attivo, e per le quali la clausura era vivamente raccomandata, diciamo prevista in teoria, ma che

non trovò applicazione nei termini letterali di non uscire mai, mai più, dal monastero: cioè a quella clausura rigida e perpetua che Bonifacio VIII, (*Periculoso ac detestabili*, 1298), ebbe la necessità di provare ad imporre e che il Concilio di Trento dovette ribadire, in termini di rigido controllo disciplinare e puntellandola con severi provvedimenti applicativi.

Credo che, per affrontare il tema di una contiguità tra carcere e clausura, occorra distinguere due piani: quello architettonico – che si è visto potenzialmente comune – e quello umano. Occorre, cioè, distinguere tra le strutture della reclusione e i modi di abitarle da parte di chi le abita: i religiosi di clausura e i carcerati. Renato Curcio, detenuto per la prima volta nel carcere (ed ex monastero) di Casale Monferrato, a partire dallo spaesamento violento di quella prima esperienza di reclusione, ha pubblicato uno studio sulla *reclusione volontaria* (Curcio 1997). Si pose allora (e affronta nel volume) il problema di come sia possibile che, nei secoli, moltissimi individui avessero scelto di vivere volontariamente da reclusi in quelle stesse celle, desiderando quello che per un detenuto è insopportabile. Ripercorre quindi, a suo modo, diseguali vicende di reclusione religiosa, e infine illustra i «segni» con cui la detenzione marca, negandola, l'identità del soggetto, e tutte le strategie messe in atto dai detenuti per fronteggiarla. In questa rassegna descrive gli effetti dei «rasoi» con cui il carcere recide progressivamente l'identità del soggetto per ri-definirlo in quanto recluso, e tutte le modificazioni degli stati di coscienza generate dalla reclusione e dai tentativi di resistere ad essa: vertigini, alterata percezione del tempo e del mondo esterno, fino ad allucinazioni di varia entità (Curcio [s.a.]).

Tutto questo trovo che si addica perfettamente anche alle monache di clausura di un periodo e di un tipo preciso: vale a dire alle Clarisse che nel Quattrocento adottarono la prima regola di Chiara accentuando la clausura come condizione qualificante la loro vita religiosa, fino a configurarla (anche se non formalmente) come “quarto voto”. E si addice loro, per alcuni aspetti senza precedenti, almeno a livello di come è documentato. Infatti, molte di queste clarisse hanno scritto: raccontano di sé (spesso nascoste sotto trasparenti stratagemmi), manifestano direttamente (o lasciano emergere tra le righe) le difficoltà che le tormentano, le forme in cui “escono” dalla realtà o la sublimano con le risorse di una studiata immaginazione, i rumori e le voci che sentono da sveglie o che ne tormentano il sonno, la loro inquietudine continua, la forza di un loro desiderio per lo più frustrato. Quello che accade nel loro mondo interno nel corso di una vita deliberatamente scelta proprio per annullare la propria personalità somiglia a quella alterazione degli stati di coscienza che Curcio prospetta come risposta della psiche al trauma che la detenzione produce: separazione fisica dal mondo esterno e quindi psichica da sé stessi. Queste monache dunque hanno desiderato essere recluse, e hanno perseguito volontariamente lo stesso annullamento dell'individualità che le istituzioni totali impongono.

A me sembra che a fare la differenza tra le claustrali e i carcerati non sia affatto la volontarietà o la coazione: in ogni caso, infatti, “vivere dentro” significa essere privati (volontariamente o meno) delle relazioni, delle pratiche sociali e private e degli spazi diversificati che strutturano la personalità, e la negazione di ogni forma di autodeterminazione. Questo “vivere dentro” è arduo e penoso, talvolta insopportabile, per le monache di clausura come per i prigionieri di ogni epoca, incluso il Medioevo. Non a caso la maestra delle novizie per eccellenza di questo mondo clariano, nonché la Santa di Bologna per antonomasia, Caterina Vigri, perfettamente consapevole di queste dinamiche interiori ha lasciato decine di opuscoli di insegnamenti molto pratici su come armarsi per la *battaglia*; perché, dice, abbandonare la propria volontà e offrirsi interamente al volere di altri seguendo la via della santa obbedienza è cosa che non può esser fatta senza fare grande violenza a se stessi (Degl'Innocenti 2000, 7). Questa affinità che ho riscontrato tra monache di vera e letterale clausura e i compagni di carcere di Renato Curcio dimostra che i dispositivi messi in atto nell'ecologia e nella pedagogia della vita monastica non attenuano (e semmai aiutano a tollerare e a fronteggiare) la difficoltà di vivere in clausura: è per questo che Curcio ha ragione quando conclude che questa stessa gamma di fenomeni investe chiunque si ritrovi, seppur volontariamente, a vivere da recluso, giacché:

la reclusione volontaria implica necessariamente una o più reclusioni involontarie, la loro lucida percezione, il sentimento diffuso in tutto il corpo della sofferenza patita, e l'impegno di tutte le proprie residue energie nella più radicale rivolta esistenziale a tutto ciò. In questa prospettiva la reclusione volontaria è nello stesso tempo la più totale accettazione e il più risoluto rifiuto della reclusione; uno stato di coscienza doppio e dissociato. Il 'salto' nella reclusione volontaria elegge uno stato modificato di coscienza a Senso del non senso, a gioia nel dolore a vita nella morte. (Curcio 1997, 107)

Il parallelismo possibile è confortato anche dalla funzione della scrittura: che per le monache è il mezzo principale con cui bucano la clausura scrivendo lettere e opere di diverso genere (mistico, didattico, cronachistico, agiografico e infine pratico-amministrativo). Il loro scrivere, di qualunque cosa tratti, non prescinde dalla clausura entro cui (e di cui) è prodotto.

Un discorso che compari i detenuti di ora con le claustrali di allora ha insita una forma di strabismo: la domanda iniziale di Curcio e il mio apparentamento tra detenuti e monache di clausura rigida di età pre-moderna sono operazioni da un lato diversamente sbagliate, dall'altro potenzialmente possibili: nelle forme tanto di reclusione volontaria quanto di internamento forzato c'è un nucleo direi antropologico che le rende comparabili, ed è quello costituito dalla difficoltà del "vivere dentro", in una forma di isolamento materiale collettivo che prevede o impone sì l'isolamento dal mondo di fuori, ma anche la delegittimazione e l'espropriazione del sé. I detenuti di ora e le recluse di allora si sono incontrati in un interessante esperimento nato dall'incontro tra due detenuti politici che hanno scelto di rimanere in carcere e due storiche della reclusione religiosa.²¹ Hanno lavorato insieme sulla *Vita* della reclusa basso-medievale Verdiana da Castelfiorentino: le due storiche hanno prestato ai detenuti gli strumenti esegetici, e i detenuti, da reclusi volontari, hanno saputo scrivere un commento a quella vita messa in parallelo con la loro esperienza: con grande misura, in modo per nulla naif. Non sono specialisti di storia, ma da reclusi hanno colto in modo lucido e profondo l'esperienza di una religiosa fattasi volontariamente reclusa secoli fa.

Questa evidenza, e la domanda di Renato Curcio, mi mettono sulla via di una provvisoria conclusione.

Innanzitutto, a differenza dei detenuti in carcere, le monache del Quattrocento hanno potuto e saputo fare della clausura un sistema in molti modi aperto, e hanno potuto costruire identità e linguaggio condivisi tra monasteri, e una formidabile autorappresentazione di corpo. Inoltre, a differenza delle carceri di tutti i tempi, le clausure religiose anche le più rigide ed effettive offrono dispositivi di apertura meno palpabili, ma più efficaci da quelli previsti nelle carceri. Non si tratta di colloqui, di permessi, di deroghe autorizzate alla norma, ma del rapporto muto che un monastero ha con il mondo cittadino circostante, che va dalle famiglie delle monache (specie se altolocate) alle persone comuni che percepiscono la presenza del monastero come luogo precluso alla frequentazione. Chi vede il monastero sa che è un luogo di efficace preghiera, che attrae e sollecita l'immaginario proprio per il suo essere confinato. È un luogo a cui si possono donare risorse materiali e chiedere favori spirituali. Chi ci vive dentro non è pensato come un pericolo, uno "scarto", e quindi non percepisce sé stesso come un emarginato.

Per monache e carcerati il monastero e il carcere divengono universi: ma per molti carcerati (quelli che sopravvivono al carcere e che hanno un fine-pena) c'è la difficoltà (immaginata e praticata) di essere improvvisamente catapultati in un altro mondo, diversamente inospitale: sia l'adattamento, sia lo scarto tra le aspettative e la realtà, sono pericolosi, difficili e penosi. Le monache, invece, essendo la clausura perpetua, non vivono uno scollamento dal mondo che poi sarà arduo da ricucire facendo i conti con un mondo cambiato rispetto a quello in cui ci si ricorda di aver vissuto.

I monasteri infine si aprono parzialmente, ma materialmente, a questo mondo, ad esempio quando muore una monaca in fama di santità, già nota per questo alla città: la potenza della morte di una santa è superiore ai muri che ne avevano rinchiuso l'esperienza umana, religiosa, interiore e comunitaria. Queste forme di apertura sono evidentemente orizzontali, situano il monastero nel mondo circostante.

Vi è poi una dimensione di apertura che non può che dirsi “verticale”: il rapporto con la dimensione soprannaturale è costitutivo del monachesimo e anche della più stretta clausura. Difficile parlare, in storia, di questa dimensione, necessariamente intima, a meno che non trovi riflesso nella scrittura (e anche in questo caso c'è da apprezzare i margini di autorappresentazione). Eppure è questa la dimensione che dota le monache recluse di un sistema di senso dato e condiviso, di un forte paradigma interpretativo non solo del vivere dentro, ma anche di quanto succede nella loro psiche individuale. Ad esempio la nostalgia del mondo, la tentazione di uscire dalla clausura, tutto quello che allontanerebbe il soggetto dal proposito monastico o che rende ardua la pratica delle virtù di relazione proprie della comunità (obbedienza, servizio, rinuncia alla maldicenza, benevolenza) è rubricato come “tentazione” diabolica, come ostacolo frapposto da un antagonista infido. Tutto quello che è contemplazione o meditazione è basato su parole liturgiche condivise, su selezionate letture individuali o para-liturgiche, o sul rapporto visivo con immagini potentemente evocative, capaci di colpire l'emozione di chi staziona al loro cospetto. Le dorate “pale delle clarisse”, i crocifissi lignei e policromi che si trovano in chiesa, o altri piccoli manufatti a soggetto religioso non erano allora “beni culturali” né elementi decorativi: erano piuttosto un dispositivo di sponda e di orientamento dell'immaginario scatenato come risorsa vitale nella reclusione. Stessa funzione si trovano ad assolvere dai testi letti o dalle laude cantate come legittima infrazione del silenzio, che è obbligo prescritto, quando è collettivo (come in refettorio o durante il lavoro). Il tempo in monastero non era (non è) mai libero: tutto scandito in cicli orari quotidiani, settimanali, mensili, non solo per “il coro”, ma per l'autarchia gestionale della comunità tramite l'esercizio di uffici quali la ruota, il parlatorio, la cucina, l'infermeria, o attività che vanno dalla pulizia dei locali alla copia di codici. A me sembra che nella detenzione carceraria non ci sia nulla che somigli a un “sistema di senso” e che presti una lettura “sensata” ai detenuti. Nella letteratura monastica, e negli scritti delle monache di clausura, emerge invece un robusto “sistema di senso” con radici e proiezioni oltre la natura e oltre questo mondo, che è potenzialmente in grado di orientare e rileggere la detenzione stessa con le sue imposizioni. Esso non toglie nulla alle difficoltà personali delle monache di clausura, ma cambia segno e “colore” alla loro reclusione.

Note

- 1 Du Cange *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, II vol. ad vocem.
- 2 Gioberti (1846), vol. II, 154–156: 155; ma vedi in modo specifico Parente (2007).
- 3 La regola benedettina, ampiamente fraintesa, è affiancata dall'autobiografia di Thomas Merton *The Seven Storey Mountain* (1948), e soprattutto dal romanzo (pur basato su una storia vera della prima metà del '900) di Kathryn Hulme, *The Nun's Story*, pubblicato nel 1956, e divenuto famoso nella versione cinematografica di Fred Zinnemann (1959).
- 4 Su questo aspetto fece ordine, pochi anni dopo, dal punto di vista strettamente monastico, Dom Jean Leclercq nell'articolo Leclercq (1971), ma si vedano anche i contributi raccolti nel volume Leclercq (1994), in particolare nelle sezioni dedicate a *Les pouvoirs de la supérieure*, (introdotta da L'Hermite-Leclercq, 165–186); e a *Théorie et pratique de la clôture au Moyen Âge*, (introdotta da Leclercq, 471–477).
- 5 In particolare i corsi del 1971–72 (*Théories et institutions pénales*) e nel 1972–73 (*La Société punitive*), pubblicati rispettivamente in Foucault (2015) e Foucault (2013).
- 6 Scarcella, Di Croce (2001, 356–361), in particolare sulle statistiche delle tipologie carcerarie, presentata in *Architettura e carcere: gli spazi della pena e la città*, giornata di studio della Fondazione Giovanni Michelucci (Fiesole, 22 novembre 1997); ne risulta che le carceri collocate in ex castelli, conventi, fortezze e simili erano 55, pari al 25% del patrimonio in uso.
- 7 La sezione femminile di Regina Coeli fu trasferita nel nuovo carcere di Rebibbia solo nel 1964. La campana del carcere (www.museocriminologico.it/campana.htm) si trova ora al Museo

Criminologico della Amministrazione penitenziaria in via del Gonfalone, 29. Su queste vicende si veda Curziotti, Fiore, Sciarpetti (2014).

8 Edificate tra 1652 e 1656, su progettato di Antonio del Grande, per iniziativa di Innocenzo X.

9 Musica di Fiorenzo Carpi, incisione di Ornella Vanoni (1959).

10 Jeremy Bentham (1748–1832) lavorò all’idea di carcere affiancato dal fratello ingegnere Samuel (1757–1831); il classico di riferimento è il suo *Panopticon* (1791) a cui si ispira in parte il celebre carcere borbonico di S. Stefano a Ventotene (compiuto entro il 1795) e sul quale si veda Parente (1998).

11 Credo che sia pressoché unico l’uso che ne fa Girolamo nella celebre lettera a Eustochio, de custodia virginitatis. Nel descrivere le aspre forme di vita nel deserto, dice: «Ille igitur ego, qui ob gehennæ metum, tali me carcere ipse damnaveram, scorpionum tantum socius et ferarum, sæpe choris intereram puellarum» (PL, ep. XXII, 398, 93).

12 Alcune citazioni delle “catene” nelle lettere di Paolo: 2 Tim. 1,15–18; 2, 8–9, Ef. 6,20; Fil. 1,7.13.14.17; Col. 4,3.18; Fm. 1,10.13; sull’imprigionamento di Paolo: Atti, 16, 22–26, e gli interi capitoli 24–15.

13 La basilica risale all’anno 432. La tradizione agiografica vuole che le due catene si siano miracolosamente saldate nelle mani di papa Leone I. Si noti che invece la specifica al carcere con cui è designata la chiesa romana intitolata a S. Nicola di Myra fa riferimento al carcere a cui si riconvertirono tre tempi preesistenti nel sito in cui fu edificata la chiesa (un tempo si credeva trattarsi del carcere tulliano), come si legge in un volgarizzamento dei *Mirabilia Urbis Romae*: «In Tulliano, là dov’è Santo Nicolao de la carcera, templum Iovis, là dove fo la pergula tutta de auro» (Monaci 1915, 571).

14 Si veda solo ad esempio il caso del Sacro carcere dei tre martiri a Lentini (i SS. Alfio, Filadelfo e Cirino) o a Catania, il Carcere di S. Agata (Arcifa, Lanza & Musumeci 2016).

15 Tra la bibliografia sull’opera, cito in questa sede soltanto lo specifico articolo di Heffernan & Shelton (2006).

16 Recente edizione critica: Delcorno (2009).

17 Cf. Salmo 142 (141), 8 «Fa’ uscire dal carcere la mia vita, perché io renda grazie al tuo nome».

18 Bernardo spiega la cosa in termini più monastici a Pietro il Venerabile; vedi *Sancti Bernardi Opera* a cura di Leclercq-Rochais, Roma, Edizioni Cistercensi, tomo VIII, Epistole I–II, lettere 227, 97; 228, 99.

19 Milano, Archivio di Stato, Archivio visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 732; citato anche in Chittò (2022, 93) che offre anche un bel saggio di analisi degli epistolari delle clarisse.

20 Riferimento all’edizione Mancini 1990: Lauda 53 – Que farai, fra’ Iacovone èi venuto al paragone, 168–73, di cui si vedano in particolare i vv. 11–62 e 123–134. La prigionia di Iacopone da Todì, frate Minore dal 1278, si protrasse dal 1298 al 1303, quando fu liberato dal successore di Bonifacio VIII.

21 Si tratta di due detenuti nella casa circondariale di Terni, in collaborazione con Frances Andrews ed Eleonora Rava (Andrews & Rava 2021, 511–536).

Bibliografia

- Accattoli, Luigi. 2019. "La prigione è un convento. Storie di carcerati che si fanno scrittori." *Il Regno* 20. Online: <https://ilregno.it/articles/Regno-attualita-20-2019-639-4hqk69.pdf> (ultimo accesso: 13/07/2025).
- Andrews, Frances, e Eleonora Rava, a cura di. 2021. *Ripensare la reclusione volontaria nell'Europa medievale. Quaderni di storia religiosa medievale* 24 (2).
- Arcifa L., G. Lanza, G. Musumeci, e F. Trapani. 2016. "Il Sacro Carcere di S. Agata a Catania. Analisi architettonica e trasformazioni urbanistiche." In *Architetture del Mediterraneo. Scritti in onore di Francesco Tomasello*, a cura di N. Bonacasa, F. Buscemi, e V. La Rosa. Quasar, 35–64.
- Bishop, James. 2019. *Una via nel deserto. Commento alla Regola di san Benedetto per chi è in carcere*. LEF.
- Chittò, Elisa. 2022. "Una duchessa per due cenobi: Bianca Maria Visconti e il sostegno politico e devozionale alle fondazioni monastiche in età sforzesca a Cremona." In *Monache e libertà a Cremona: l'isola dei monasteri*, a cura di A. Ballardì, B. Del Bo, e A. Foglia. Società Storica Cremonese, 79–100.
- Claustre, Julie. 2011. "Les prisonniers 'desconfortés'. Les littératures de la prison au bas Moyen Âge." In *Enfermements*. Volume I. Le cloître et la prison (VIe-XVIIIe siècle), under the direction of J. Claustre, I. Heullant-Donat, and É. Lusset. Éditions de la Sorbonne, 89–106.
- Curcio, Renato. [s.a.]. "Stati modificati della e nella reclusione." *Altrove – Rivista della Società italiana per lo studio degli stati di coscienza* 5. Online nel sito della SISSC: <https://siscc.it/wp-content/uploads/2020/04/ALTROVE-5-STATI-MODIFICATI-DELLA-E-NELLA-RECLUSIONE-RENATO-CURCIO.pdf> (ultimo accesso: 13/07/2025)
- Curcio, Renato. 1997. *Reclusione volontaria*. Sensibili alle foglie.
- Curzietti Jacopo, Camilla S. Fiore, e Antonella Sciarpettelli. 2014. *Il monastero romano di Regina Coeli. Dalla fabbrica di Anna Colonna Barberini alla Casa Circondariale di Roma*. Herald Editore.
- Degl'Innocenti, Antonella, edizione critica a cura di. 2000. *Le sette armi spirituali*. Caterina Vigri. Sismel - Edizioni del Galluzzo.
- Delcorno, Carlo, edizione critica a cura di. 2009. *Vite dei santi padri. Domenico Cavalca*. Sismel - Edizioni del Galluzzo.
- Formisano, Marco, a cura di. 2008. *La passione di Perpetua e Felicità*. BUR.
- Foucault, Michel. 1993. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Einaudi.
- Foucault, Michel. 2013. *La Société punitive. Cours au Collège de France (1972–1973)*. EHESS, Gallimard.
- Foucault, Michel. 2015. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971–1972)*. EHESS, Gallimard.
- Gioberti, Vincenzo. 1846. *Del primato morale e civile degli italiani*. Tipografia Elvetica.
- Goffman, Erving. 1968. *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*. Einaudi.
- Heffernan Thomas J., e James E. Shelton. 2006. "Paradisus in carcere. The Vocabulary of Imprisonment and the Theology of Martyrdom in the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis." *Journal of Early Christian Studies* 14 (2), 217–223.
- Heullant-Donat, Isabelle, Julie Claustre, et Élisabeth Lusset. 2011. *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e–XVIII^e siècle)*. Éditions de la Sorbonne.
- Iannella, Cecilia, a cura di. 1997. *Giordano da Pisa, Prediche inedite (dal ms. Laurenziano, Acquisti e Doni 290)*. Edizioni ETS.
- Leclercq, Jean, ed. 1994. *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours, actes du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R. (Poitiers, 29 septembre–2 octobre 1988)*. Université de Saint-Etienne.
- Leclercq, Jean. 1971. "Le cloître est-il une prison?" *Revue d'ascétique et de mystique* 47: 407–420.
- Leib, Robert S. 2017. "Spaces of the Self: Foucault and Goffman on the Micro-Physics of Discipline."

Philosophy Today 61 (1): 189–210.

Leozappa, Margherita Elia, a cura di. 2002. *Riflessioni sulle prigioni degli ordini religiosi*. J. Mabillon. Argo.

Mabillon, Jean. 1724. *Réflexions sur les prisons des ordres religieux*. In *Ouvrages posthumes de D. Jean Mabillon et de D. Thierry Ruinart*, Bénédictins de la Congrégation de Saint Maur, par D. Vincent Thuillier, Bénédictin de la même Congrégation, 2 voll., 321–335.

Manconi, Luigi, Stefano Anastasia, Valentina Calderone, e Federica Resta. 2015. *Abolire il carcere. Una ragionevole proposta per la sicurezza dei cittadini*. Chiarelettere editore.

Monaci E. 1915. “Le Miracole de Roma.” *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria* XXXVIII: 551–590.

Morsillo, Sandrine, Diane Watteau, e Hervé Bacquet, eds. 2022. *Enfermements*. Jannink.

Parente, Antonio. 1998. “Architettura ed archeologia carceraria: Santo Stefano da Ventotene ed il ‘Panopticon’.” *Rassegna penitenziaria e criminologica* 1 (3): 43–137.

Parente, Antonio. 2007. *La Chiesa in carcere*. Ufficio Studi Dipartimento Amministrazione Penitenziaria, Ministero della Giustizia.

Scarcella, Leonardo, e Daniela Di Croce. 2001. “Gli spazi della pena nei modelli architettonici del carcere in Italia. Evoluzione storica, caratteristiche attuali – Prospettive.” *Rassegna Penitenziaria e criminologica* 1 (3): 341–380.

Sellin, J. Thorsten. 1927. “Dom Jean Mabillon – A Prison Reformer of the Seventeenth Century.” *Journal of Criminal Law and Criminology* 17 (4): 581–602.

Spinelli A. 1949. “Esperienze di prigionia.” *Il Ponte – Rivista di politica economia e cultura fondata da Piero Calamandrei* V (3): 60–64.

Vitiello G. 2015. “Abolire il carcere, sfigurata caricatura di un monastero senza libertà.” *Il foglio*, 20 giugno 2015. Online: <https://www.ilmagazine.it/articoli/2015/06/20/news/abolire-il-carcere-sfigurata-caricatura-di-un-monastero-senza-liberta-85007/> (ultimo accesso: 13/07/2025).

Zarri, Gabriella. 2020. *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*. Il Mulino.

GIUSEPPINA PAOLA VISCARDI

(Università di Bologna)

*La semantica della reclusione.
Discorsi incorporati di autorità tra ortoprassi
religiosa e “ortopedia sociale”*

Abstract

Starting from a preliminary reflection on spaces of confinement as panoptic structures of detention, according to the theoretical model analyzed by Michel Foucault, this introductory essay focuses on one of the first attestations, at the time and in the cultural climate of Ptolemaic Egypt, of a form of sacred confinement (= a highly distinctive form of divine servitude) known as κατοχή, attested at the Serapeum of Memphis by a group of papyri known as the “Archive of the Sons of Glaukias”. The aim of this essay is to investigate more or less similar forms of embodied discourses of authority, articulated around the concepts of discipline, authority, confinement, and vision, with the related reflection on ‘possession’ (by the god) and the ‘taking of possession’ (by the state institution) that characterize states of reclusion, voluntary or involuntary, fulfilled through isolation, seclusion, and separation from forms of normal or secular social life.

Keyword

panopticism; discipline; authority; sacred reclusion; Serapeum of Memphis.

Rinchiudere per correggere

Si imprigiona chi ruba, si imprigiona chi violenta, si imprigiona anche chi uccide. Da dove «viene questa strana pratica, e la singolare pretesa di rinchiudere per correggere, avanzata dai codici moderni?» (Foucault 1993, quarta di copertina). Questa è la domanda guida sottesa a tutta l’opera *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (ed. or. 1975), in cui Michel Foucault ricostruisce l’evolversi dell’“ortopedia sociale” che ha condotto alla nascita della prigione. Nella riflessione foucaultiana è innanzitutto messa in discussione l’idea, comunemente accettata, che il carcere, come forma di punizione, sia un effetto delle istanze umanitarie propugnate dai riformisti nel XVIII secolo, volte a eliminare le pratiche del supplizio pubblico violento e dei più “gentili” lavori forzati. Muovendo da un’attenta ricostruzione storica, il filosofo di Poitiers evidenzia come la prigione sia, piuttosto, il risultato ultimo e paradigmatico dell’imporsi di una nuova tecnologia, ovvero

la messa a punto, tra il XVI e il XIX secolo, di tutto un insieme di procedure per incasellare, controllare, misurare, addestrare gli individui, per renderli docili e utili nello stesso tempo. Sorveglianza, esercizio, manovre, annotazioni, file e posti, classificazioni, esami, registrazioni. Tutto un sistema per assoggettare i corpi, per dominare le molteplicità umane e manipolare le loro forze, si era sviluppato nel corso dei secoli classici negli ospedali, nell’esercito, nelle scuole, nei collegi, nelle fabbriche: la disciplina.

A partire dal XVIII secolo e per tutto l'arco del XIX, le società moderne hanno elaborato una serie reticolare di procedimenti e tecniche per incasellare, classificare, irreggimentare, controllare e addestrare i corpi. Il fine è quello di garantire l'inserimento controllato e regolamentato in strutture gerarchiche di potere che ne sfruttino l'utilità per il sistema, rendendo, per altro, l'esercizio del potere stesso il meno costoso possibile, in termini tanto economici quanto politici. Tali sistemi di micropotere, che Foucault chiama, appunto, "discipline", finiscono per pervadere tutto il corpo sociale, entrando nelle scuole, nei collegi, nelle fabbriche, negli ospedali, nell'esercito, ma soprattutto nella prigione, l'istituzione disciplinare per eccellenza, finalizzata com'è alla presa in carico tutti gli aspetti dell'individuo, da quelli fisici a quelli spirituali.

Agli occhi di Foucault, il modello ideale di istituzione disciplinare moderna è costituito dal *Panopticon* ipotizzato, sul finire del XVIII secolo, dal filosofo e giurista inglese Jeremy Bentham: con la sua struttura architettonica, circolare o a raggiera, la "prigione panoptica" consente, infatti, una costante "veduta diseguale", per cui i detenuti, rinchiusi in celle disposte ad anello e separate le une dalle altre, non saprebbero mai di essere effettivamente sorvegliati dalla torre centrale. Ciò determina l'interiorizzazione dell'individualità disciplinare e il corpo "docile" richiesto ai detenuti. Il panoptismo, inteso come quel «principio generale di una nuova 'anatomia politica' di cui l'oggetto e il fine non sono il rapporto di sovranità, ma le relazioni di disciplina» (Foucault 1993, 131), è capace, nell'ottica del suo stesso ideatore, «di riformare la morale, preservare la salute, rinvigorire l'industria, diffondere l'istruzione [...]; sciogliere, invece di tagliare, il nodo gordiano delle leggi sui poveri; tutto questo con una semplice idea architettonica» (Bentham 1843, 39). La prigione stessa, quindi, si colloca all'interno di un più vasto "sistema carcerario", di una trama infinitamente sostenuta di gerarchie di potere e, dunque, di sapere (psichiatria, medicina, criminologia, etc.). Di qui, la riflessione finisce necessariamente per coinvolgere l'idea di spazialità e distanziamento spaziale (fisico, individuale, sociale) intesi come vettori comunicativi, fortemente codificati e ritualizzati, incidenti sulle modalità e finalità ultime delle interazioni umane, secondo la visione prossemica teorizzata dall'antropologo statunitense Edward Twitchell Hall intorno alla metà degli anni Sessanta del secolo scorso (Hall 1963 e 1966).

La semiotica dello spazio e l'architettura come operatore materiale del senso

La riflessione sulla spazialità come fatto comunicativo coinvolge, più in generale, il discorso sulla territorialità intesa, negli studi più recenti, come categoria ermeneutica relativa alla classificazione dell'ambiente entro cui gli esseri umani strutturano le proprie forme di organizzazione comunitaria, distinguendo, ad esempio, tra spazi pubblici, privati, interdetti o inaccessibili. In relazione alla più ampia nozione di "paesaggio", i concetti di "territorio" e "territorialità" si rivelano maggiormente ancorati alle problematiche dei confini e delle delimitazioni spaziali. In tal senso, l'attenzione si concentra sui rapporti di potere che si materializzano attraverso la costruzione di confini fisici o simbolici e mediante pratiche di marcatura dello spazio (cfr. Naerebout 2009). Il concetto di territorialità offre, pertanto, una cornice interpretativa sistemica, in grado di connettere dati eterogenei in un insieme coerente. Tale prospettiva, profondamente radicata nelle scienze geografiche, risulta particolarmente utile anche nell'analisi degli aspetti spaziali del fenomeno religioso, i quali non si manifestano esclusivamente all'interno di spazi culturali formalmente istituiti, ma si diffondono attraverso pratiche, gesti e segni che investono l'intero spazio sociale e territoriale.

Nell'ambito della cosiddetta "Semiotica dello spazio" sviluppatasi a partire dai contributi teorici di studiosi come Hjelmslev (1961 [1943]), Greimas (2000 [1966]) ed Eco (1968), dagli anni Settanta del secolo scorso, accanto agli studi su territorio e territorialità, si è affermata una nuova lettura dell'architettura e delle forme architettoniche come veri e propri sistemi di segni. In tale prospettiva, i dispositivi architettonici sono interpretabili secondo una struttura segnica: presentano significanti, ovvero elementi materiali come fondazioni, muri, colonne, organizzati secondo codici sintattici propri del linguaggio architettonico, e significati, ossia concetti, rappresentazioni o immagini mentali a essi associati. Tali significati possono operare a diversi livelli: denotativo – ad

esempio quando indicano la funzione esplicita di una struttura templare – oppure connotativo – laddove richiamano valori ulteriori come prestigio sociale o politico, ricchezza, o, ancora, evocano le intenzioni ideologiche dei dedicanti. L'architettura assume così la funzione di operatore materiale del senso: le forme architettoniche sono ripensate in termini di “spazio costruito”, delimitato e delimitante, con accessi regolamentati, che acquisisce valore in relazione all'intero sistema spaziale in cui è inserito. Il significato non è ricercato nell'oggetto in sé, ma nelle pratiche e nelle operazioni che collocano gli oggetti – siano essi mobili o immobili – all'interno di una dinamica simbolica e gerarchizzata. È dunque nell'interazione di questi elementi – materiali, concettuali, simbolici – che si costituisce il senso complessivo dell'architettura (sacra) in quanto spazio comunicativo (e rituale).

Il lessico della reclusione

Volendo inquadrare la riflessione sulle forme della reclusione, che sono l'oggetto d'indagine del nostro volume, all'interno di un discorso sullo spazio costruito e “significante”, converrà partire dal lessico – che è un lessico comune e condiviso a (e tra) forme disciplinanti apparentemente non equiparabili – fermando, seppur brevemente, l'attenzione sulle parole e concetti chiave fin qui emersi e strettamente interrelati: disciplina, autorità, reclusione.

Disciplina

Per quanto riguarda il termine “disciplina”, la voce classica da dizionario riporta una prima definizione, derivante dal latino *disciplina*, nel senso letterale di A) “educazione, ammaestramento, insegnamento” (der. di *discipulus* “discepolo”); quindi, “direzione, guida”, anche in senso figurato; B) “materia d'insegnamento e di studio”. A tale definizione segue una seconda: A) “complesso di norme”, rigidamente codificate, che regolano la convivenza dei componenti di una comunità, di un istituto *et similia*, imponendo l'ordine, l'obbedienza, etc. In particolare, in ambito militare, per disciplina si intende il complesso di norme che regola la vita militare, richiamandosi soprattutto ai concetti e dettami di subordinazione, spirito corporativo, sentimento dell'onore, etc.; in ambito ecclesiastico, la disciplina è il complesso di norme che regola l'azione dei fedeli per il conseguimento dei fini della Chiesa, e che riguarda inoltre il governo della Chiesa stessa, l'esercizio del culto, i diritti e i doveri delle persone ecclesiastiche. Da qui, in senso generale: B) complesso di norme emanate per regolare determinati rapporti giuridici o d'altra natura. Una terza ed ultima definizione introduce una specifica interessante, indicizzando sotto il termine disciplina: A) specie di flagello formato da un mazzo di funicelle intrecciate, usato per percuotersi le carni, nella pratica di mortificazione ascetica; da cui, per estensione, B) penitenza, castigo, o provvedimento punitivo, in uso già nell'antichità, tipicamente presso i Romani: lo strumento era allora costituito da striscette di cuoio alle cui estremità erano legati artigli metallici, ossa di pecora o palline di piombo, che laceravano in profondità le carni del condannato, tanto che sovente questi non sopravviveva. In sintesi, il concetto di “disciplina” è riconducibile al campo semantico (1) dell'educazione e dell'insegnamento (oltre che delle materie oggetto di insegnamento); (2) della norma e dell'applicazione della norma (giurisdizione); (3) della punizione e del castigo, dal nome dell'oggetto utilizzato per infliggere la punizione, in caso di inadempimento o violazione della norma, attuando il provvedimento punitivo sul piano corporale, ovvero il “flagello”.¹

Autorità

Il concetto di disciplina chiama immediatamente in causa il principio di autorità, inteso come esercizio di potere e di sapere, cui sono strettamente connesse le pratiche disciplinanti (ammaestramento, subordinazione, regolamentazione). Il termine “autorità”, per la sua diretta matrice latina, *auctoritas*, sembra presupporre un agente, un *auctor*, e un'azione, quella di *augeo*, e di conseguenza un'*agency*, la cui qualità è intrinsecamente connessa alla radice stessa delle forme nominali e verbale: quest'ultima, in particolare, rievoca immediatamente l'idea di “accrescimento” (da cui “riuscita” e “benessere”), intesa come capacità di offrire sostegno (*auxilium*, ancora un

altro derivato dalla radice di *augeo*) e suscitare fiducia in esso, dando inizio, facendosi garante e avvalorando il processo di “accrescimento” (= riuscita = soluzione della crisi o dell'emergenza, cfr. Heinze 1925; Eschenburg 1965; Galli 1988; Belardi 1995; Bettini 2000). L'autorità non va, perciò, contemplata come un'entità, né può risolversi nella qualità specifica di una persona (o di un oggetto – animato o inanimato), ma sembra piuttosto incarnare ed esprimere una “forma fondamentale di relazione umana” (Popitz 2001 [1986]), un particolare tipo di legame o vincolo “giuridico” e normativo tra soggetti, da cui deriva una sorta di “dipendenza acconsentita” (Horkheimer 1974; Simmel 1983) che implica l'adesione, l'accettazione o il riconoscimento, da parte di chi vi è sottoposto, di un'autorità a cui “ci si assoggetta in anticipo”, proprio perché proveniente da un *auctor*, da una fonte (sia essa divina o istituzionale, religiosa o civile) avvertita come qualificata e competente (Vierkandt 1959). Di qui, l'efficacia comunicativa dell'autorità, direttamente connessa alla capacità riconosciuta alla figura autorevole «di dare ad altri garanzie sul valore duraturo di ciò che compie» (Sennett 2006, 15), veicolando contenuti di senso soprattutto in funzione dei processi di formazione e conservazione dell'identità, personale e/o collettiva; parallelamente, “impersonare” l'autorità è anche un “modo di esprimere la propria responsabilità verso gli altri” (*ibidem*), “una terza cosa ancora tra persuasione e coercizione” (Lincoln 1994). Sotto questo punto di vista, l'*auctoritas* sembra effettivamente scaturire dalla persona o dall'istituzione stessa – dall'entità Dio o dall'istituzione Stato (cui si riconosce e attribuisce una determinata “agentività”) – come qualcosa che si costruisce attraverso di essa, vive in essa, in essa scompare (Heinze 1925, 356). Una tale costruzione è naturalmente frutto di una *fictio*. Tuttavia, se si assume l'autorità come già data o predeterminata e non come determinata, e dunque consequenziale, bisogna ammettere che rimane aperto il problema dell'origine di una tale autorità, di un tale potere. Colui – istituzione o individuo – che in situazioni di *krisis* (lett., “svolta, mutamento”) e di più o meno temporanea sospensione della norma si rivela in grado di riportare e consolidare l'ordine, facendo valere il proprio potere disciplinante, risulta investito di un'autorità che recupera, dall'etimologia antica, tutto il senso di accrescimento inteso come ripristino dell'ordine e fattore di benessere (sociale e individuale).

Presupposto dell'autorità e fonte del carattere ambivalente di essa è la possibilità di esercitare il potere fino alla violenza e alla coercizione e, insieme, di servirsi dei diversivi della ragione, ponendosi in rapporto di continua tensione e implicazione reciproca con la libertà e con il potere. In tal senso, l'esercizio dell'autorità si esplica in forme culturalmente riconducibili a modelli “relazionali” di radicamento (*embeddedness*) e incorporamento (*embodiment*) della “dipendenza acconsentita” a cui si è accennato: un'espressione storicamente documentata di tali modelli relazionali è appunto rintracciabile nelle forme della reclusione, intesa come “spazio” del discorso incorporato, frutto di rappresentazioni simboliche “produttrici e datrici di senso”, in grado cioè di forgiare identità collettive all'interno dell'ambiente culturalmente costruito, socialmente orientato, normativamente fondato. Di conseguenza, parlare di reclusione in termini di discorso incorporato di autorità implica necessariamente il riferimento al potere disciplinante di un'autorità letteralmente iscritta sul/nel/attraverso il corpo, o i corpi, del/i recluso/i – per mezzo di pratiche e percorsi di allontanamento, separazione, segregazione, isolamento (oltre che di intervento e manipolazione corporale = pene corporali, spersonalizzazione alienante, etc.) – in forma volontaria o involontaria, scelta ed agita oppure imposta e subita – tenendo a mente la lezione di Gail Weiss, per la quale: «A body image is neither an individual construction, nor the result of a series of conscious choices, but rather, an active agency that has its own memory, habits, and horizons of significance» (Weiss 1999, 3).

Parliamo, dunque, di forme di disciplina (e auto-disciplina) – innanzitutto corporale, con le relative ricadute sul piano spirituale – che, seppur analoghe nelle manifestazioni esteriori di isolamento e seclusione, ovvero allontanamento e detenzione, oltre che nelle tecniche di intervento e manipolazione corporale, restano distanti nelle intenzioni e negli scopi ultimi. Ci riferiamo, pertanto, a discorsi letteralmente iscritti e prescritti “in”, “su” e “attraverso” il corpo (individuale e sociale), nel nome di una autorità (istituzionale o spirituale) volta a costruire “corpi docili e capaci” funzionali alla costruzione di identità (collettive o comunitarie) altamente performanti.

Reclusione

Sul termine “reclusione” la voce classica da dizionario riporta la seguente definizione: *reclusiōne* (der. da *recludere*; il lat. tardo *reclusio -onis* aveva il significato di “apertura”): il fatto, la condizione di essere o di stare rinchiuso (in prigione, o “come in prigione”). A) Nel diritto penale, pena restrittiva della libertà personale, comminata per i soli delitti (la pena detentiva per le contravvenzioni è denominata arresto. B) Reclusione sacra, pratica religiosa dell’Oriente ellenistico, per cui alcune persone, considerate come possesso della divinità, vivevano in volontaria reclusione all’interno del recinto sacro del tempio, isolate e dedite al culto e al servizio della divinità. Per questa seconda connotazione semantica, in particolare, la forma aggettivale *clausus* (lat.: “inviolabile, inaccessibile, chiuso”) che è alla base della radice tematica del verbo *claudo*, da cui la forma passiva *recludor*, rinvierebbe a un particolare stato d’essere di persona o cosa “separata” e, dunque, “isolata”, dove isolamento implica “inaccessibilità e inviolabilità”, chiamando in causa anche l’idea di “interdizione”. Al principio dell’interdizione – che è qualità consustanziale del “sacro” e delle “cose sacre” secondo la celebre definizione di Émile Durkheim (1912) – è strettamente associato il concetto di seclusione (“separazione, esclusione”) entro uno spazio circoscritto e ben delimitato, prossemicamente rispondente ai requisiti distanzianti imposti dall’azione reclusiva di isolamento e relegazione.

Articolazione degli spazi sacri nell’Egitto tolemaico

Nell’ampio bacino religioso del Mediterraneo antico, con un occhio di riguardo ai contesti e spazi sacri d’area greca e greco-romana, le norme che regolano l’inclusione o l’esclusione e, di conseguenza, l’accesso agli spazi sacri incidono direttamente sul principio di inalienabilità e inviolabilità del santuario (ἄσυλον, ἄσυλία), che proprio per queste caratteristiche può assumere la funzione di luogo d’asilo (ἱκεσία, ἱκετεία). In *Territorialität und griechische Religion – die aufgeteilte Landschaft* (2009), analizzando il complesso delle fonti e dei dati disponibili riguardo alla configurazione spaziale e alle modalità di accesso nei santuari greci, Frederick Naerebout avanza alcune considerazioni di carattere generale. In primo luogo, l’autore osserva come ogni spazio a funzione religiosa risulti sempre delimitato: si istituisce una distinzione tra τὸ ἱερόν, lo spazio riservato alla divinità, e τὸ ὄσιον o τὸ βέβηλον, ambiti in cui gli dèi consentono la presenza umana o che sono da essi sanzionati. Il τέμενος, dunque, non si presenta necessariamente come uno spazio omogeneo, ma può articolarsi al suo interno mediante ulteriori linee di demarcazione. Oltre a ciò, Naerebout sottolinea la natura dinamica e talvolta temporanea dei τεμένη: i loro confini non sono sempre fissi, ma possono essere rinegoziati o modificati, variando di forma e di estensione in funzione delle esigenze rituali o delle trasformazioni culturali.

Di particolare interesse nell’ambito di una lettura generale del lessico greco relativo agli spazi culturali risulta la predominanza dei determinanti con alfa privativo; tra i vocaboli che definiscono le qualità di questo spazio troviamo infatti termini quali ἄ-βέβηλον (inviolabile), ἄβατον, ἄδύτον, (inaccessibile), ἄσπαστόν (intoccabile), ἀθέατον (che non deve essere visto, segreto), ἄσυλον (inviolabile), un’aggettivazione che rende conto di una sorta di accumulo di divieti intorno all’area sacra. La distinzione spaziale e il controllo dell’accesso attraverso elementi come il muro di cinta o il peribolo non sono peraltro esclusivi dei luoghi di culto. In uno dei suoi ultimi lavori, dedicato all’analisi sensoriale del paesaggio sacro, Pierre Brulé (2012, 20) ha paragonato il santuario greco all’imponente castello cinquecentesco di Chambord fatto erigere da Francesco I nella Valle della Loira, mettendo in evidenza elementi strutturali condivisi: chiusura e protezione, regole comportamentali, imponenza architettonica e integrazione con l’ambiente naturale:

C’est de la même façon que le pèlerin antique, lorsqu’il parvenait à proximité du péribole du sanctuaire, que nous, visiteurs modernes, découvrons à l’entrée de ce domaine privé de l’État qu’est Chambord et son parc des “panneaux” qui nous avertissent solennellement, qu’au-delà de cette limite (enceinte/péribole/porte) certains comportements sont moralement condamnables, légalement prohibés et le délit puni, qu’on n’y fait pas ce qui est admis ou toléré ailleurs [...].

Nella riflessione di Brulé, la sintassi architettonica si fa veicolo di comunicazione, sancendo regole per l'accesso e la frequentazione al castello come al santuario, elemento comune a spazi significativi, investiti di autorità religiosa o politica. Le peculiarità del santuario non si limitano agli aspetti architettonici che esprimono una varietà e una gradualità nelle delimitazioni spaziali, accompagnate da corrispondenti norme comportamentali, ma si estendono alle pratiche culturali e rituali. Queste ultime sono comprensibili attraverso l'organizzazione dello spazio e la disposizione degli ambienti. In tale prospettiva, l'articolazione del complesso templare contribuisce a definire e configurare spazi di potere religioso e politico la cui struttura architettonica risulta funzionale alla definizione di gerarchie interne, oltre che alla regolamentazione degli accessi.²

Nel periodo ellenistico, in particolare durante la dominazione tolemaica, la dimensione normativa e rituale degli spazi sacri trova la sua più compiuta attuazione in esempi quali quello relativo alla realtà e al complesso templare del Serapeo menfita. «Per colui che procede, a quaranta stadi dalla città si trova una salita montagnosa sulla quale vi sono molte piramidi, tombe di re, tre delle quali sono degne di considerazione» (Strabone XVII 1, 33): agli inizi del I secolo d.C. il geografo e storico greco Strabone indicava così la via d'accesso all'ampia area situata “ai margini del deserto” (ὁρεινός), verso la parte occidentale della città di Menfi, dove sorgeva la necropoli di Saqqara, la cui elezione a luogo di sepoltura sembra potersi collocare già nel III millennio a.C. (Roccati 2005, 165). In tale luogo, stando alla descrizione di Strabone (XVII 1, 32), sorgeva il grande complesso templare del Serapeo, scavato per la prima volta da Auguste Mariette (1821–1881) negli anni Cinquanta del XIX secolo (cfr. Roccati 2005, 293–294).

The title Serapeum, as we have come to understand it today, is synonymous with the hypogea of the Apis bulls, but the Late Period/Ptolemaic era use was more complicated. Indeed, Pr-Wsir-1p was a name that encapsulated the area of the Apis burials, enclosure, temple, and dromos, probably the ceremonial Serapeum Way and the landscape to the north [...] For clarity, the term Serapeum Precinct will be used to define the wider area of the Apis burials, including the dromos, enclosure, north gate, and temples. The Serapeum Way will refer to the ceremonial processional way leading west from the lower terraces of the valley, up through the Anubieion towards the Serapeum (Williams 2022, 1463).

Originariamente dedicato al culto del toro sacro Apis – onorato fino alla propria morte presso il tempio di Ptah, antichissima divinità demiurgica menfita – il Serapeo di Saqqara-Menfi è chiaramente intitolato al dio di cui i tori Apis erano considerati manifestazione terrena, Osiride, reinterpretato – attraverso la politica religiosa avviata da Tolemeo I Sotèr – come entità di sintesi in una forma antropizzata compatibile con la cultura dell'Alessandria lagide (cfr. Reggiani 2019, 98–99), ovvero Osorapis-Serapide (che riassorbiva in sé aspetti dei greci Zeus, Dioniso, Asclepio). Sotto i Tolomei, l'imponente necropoli-santuario di Saqqara assunse un assetto panellenico, elemento visibile nei dispositivi di delimitazione spaziale – peribolo, viali fiancheggiati da sfingi e colonnati – strumenti che enfatizzavano l'inviolabilità e la sacralità del complesso (Bagnall-Rathbone 2004, 100–101; Mariette 1882, 5–6). In tale contesto, la strutturazione architettonica del Serapeo – con le gallerie sotterranee per le sepolture dei tori sacri e il santuario soprastante provvisto di colonnati, statue in stile greco e viale processionale – comunica norme chiare sull'accesso e la gerarchia rituale. L'introduzione di elementi ellenistici (viali, statue di filosofi e poeti, impianti di tipo greco) risponde a un preciso obiettivo politico-religioso: rendere il santuario familiare, perché “riconoscibile”, anche ai fedeli greci, creando un *continuum* tra panellenismo e tradizione egizia. Le specificità del Serapeo, quindi, emergono nella commistione tra architettura policulturale e pratiche rituali miste (Mariette 1882; Thompson 1988; Montevicchi 1989; Biffi 1999; Bagnall-Rathbone 2004; Reggiani 2019): i rilievi delle statue e le stele bilingue (greco-geroglifico) amplificavano la portata normativa e inclusiva del culto. In particolare, la disposizione spaziale – corridoi ipogei destinati alla sepoltura rituale dei tori e l'area sacra sovrelevata – esprimeva un *continuum* simbolico tra il mondo sotterraneo (incarnato da Osiride-Apis) e la sfera visibile del divino greco-egizio (incarnato da Serapide), riflettendo una concezione religiosa stratificata in cui la regolamentazione degli accessi, la dimensione di liminalità

e il complesso delle pratiche devozionali (ἱεροδουλία, θεραπεία e ὄνειροκριτική) si integravano in un quadro coerente con le dinamiche proprie dei santuari di età ellenistica, dove attività culturali quotidiane e celebrazioni festive testimoniavano, rispettivamente, la dimensione segreta e pubblica di un sistema religioso, quale quello faraonico, che forniva un approccio tutt'altro che inclusivo alle pratiche religiose. E tuttavia, d'accordo con Assmann (1991, 108), se l'attività culturale quotidiana, svolta entro i confini del tempio, escludendo rigorosamente il pubblico, rimaneva un mistero, pure, attraverso le processioni sacre svolte in occasione delle celebrazioni festive, l'esperienza religiosa veniva resa pubblica e l'attività culturale portata al mondo esterno.

L'archivio dei figli di Glaukias

Entro il contesto religioso e culturale dell'Egitto tolemaico è documentata l'esistenza di una categoria di persone obbligate a rimanere chiuse all'interno di un luogo ben identificato, quasi sempre connesso a un santuario di Serapide (per la sola eccezione finora conosciuta, cfr. Dittenberger, *Or. Graec. Inscr.* I, 262). Dei cosiddetti κάτοχοι o ἐγκάτοχοι (lett. "tenuti, ritenuti" o "trattenuti"; da cui, anche "posseduti, invasati, dominati") si ha notizia a Smirne, a Priene, ad Alessandria, ad Abido (Delekat 1964, 3–4; Legras 2011, 61–73), ma in modo particolare a Menfi. Dal Serapeo menfita proviene di fatto un cospicuo gruppo di papiri collocabile in un periodo compreso tra il 164 e il 150 a.C. ca. (cfr. Letronne 1865; Del Corso 2014; Legras 2011) attestante la corrispondenza privata dei κάτοχοι Tolemeo e Apollonio, figli del cleruco macedone Glaukias. In particolare, la corrispondenza di Tolemeo – vissuto nel Serapeo fra il diciannovesimo e trentesimo anno di regno di Tolemeo VI Filomètore – comprende un'ottantina di documenti, disseminati tra i musei d'Europa, da quello del Louvre, al Museo britannico, ai Musei Vaticani, Museo di Leiden, Museo di Dresda. Descritti e pubblicati da Brunet de Presle e da Forshall, da Peyron e da Kenyon, da Leenians e da Wessely, sono stati parzialmente riprodotti da Stanislaw Witkowski nel 1911 (*Epistulae Privatae Graecae: Quae in Papyris Aetatis Lagidarum Servantur*, nn. 35–49) e collazionati da Ulrich Wilcken nel 1927 (*Berliner griechischen Urkunden*, di seguito UPZ).

Composto tanto da documenti d'archivio quanto da testi letterari, il gruppo papiraceo rappresenta di fatto una sorta di "archivio-biblioteca" (Del Corso 2014, 291; Legras 2011, 5–6), comprendente sia testimoni esclusivamente letterari (vd. ad es. il frammentario papiro opistografo *P. Louvre 7733* = TM 65784), che testi letterari su papiri riutilizzati (Messeri 2005: 10–11; 19; TM Archives). Rinvenuti in un luogo imprecisato del Serapeo (Del Corso 2014, 288), i papiri del cosiddetto archivio dei figli di Glaukias sono considerati un "sottogruppo" (Legras 2011, 6) all'interno del più ampio gruppo di testimonianze papiracee e ostraka provenienti dall'area interna del tempio principale e dai cumuli di rifiuti della *main temple Terrace* e del τέμενος. Si tratta di un insieme di centotrenta testi, di cui quattro incerti, uno erroneamente ritenuto parte dell'archivio (TM 51867) ed uno "correlato" (TM 2864), scritti in greco e, in misura minore, in demotico, su materiale per lo più papiraceo, ma anche su ceramica (il numero complessivo segue le informazioni reperibili sul database Trismegistos Archives, <https://www.trismegistos.org/tm/>, di seguito TM).

Il corpus papiraceo in questione attesta la presenza di individui (cui si è accennato) alloggiati in celle disposte, verosimilmente, nell'*Astartieion* (cfr. Thompson 1988, 218), il tempio consacrato alla dea fenicia Astarte edificato all'interno del Serapeo in prossimità del luogo di culto dedicato a Serapide. Qui i κάτοχοι risiedevano come "prigionieri", veri e propri reclusi per volere del dio. La reclusione, però, non era perpetua e i periodi di "detenzione" risultano notevolmente diversificati, spaziando da pochi mesi, per alcuni, a molti anni, per altri.

La κατοχή nel Serapeo di Menfi

Grazie ai documenti provenienti dall'archivio, siamo a conoscenza di quello che Wilcken (2010, 216 [= 1912, 102]) definì «un tratto caratteristico fra le molte notizie che circondano il culto del Serapeo», ovvero una pratica la cui entità non risulta ancora chiara: la κατοχή. Il termine risulta attestato dalla fine del III secolo a.C. fino al VII d.C. per ben centosessantatré volte, quarantatré in documenti

provenienti dal Serapeo (TM Words). La prima attestazione di questo termine si trova in Erodoto (V 35), forse ancora nel significato di “permanenza forzata” (Godley 1922: *enforced sojourn*), mentre è successivo il suo uso nei documenti del Serapeo, nei quali sarebbe forse da intendere nel senso di “detenzione” (UPZ I 18 R = Trismegistos 3409: παρὰ Πτολεμαίου Γλαυκίου Μακ[ε]δ[ών] (*) o (*) ἐν κατοχῇ ἡτη (*) ἡδὴ ἐνδέκατον/ [righe 17–20] ... ἐκβάλλουσα ἡμᾶς ἀνεχορημεν(*) \ ἄνω/ εἰς τὸ Σαραπειῆν(*) πινόντες(*) πρὸς Πτολεμν(*) τῷ(*) ἐν κατοχῇ, 165/4 a.C.; cfr. Lewis 1986, S. 80–81; Rowlandson 1998, 33; Burnet 2003, Nr. 109). Effettivamente, ad accomunare le interpretazioni, discusse da lungo tempo (Wilcken 1927, 65; Agut-Labordère 2011, 276–277), della κατοχή all'interno del Serapeo è l'idea di reclusione, mentre a variare sarebbe il movente di un tale allontanamento dal mondo: secondo alcuni, i κάτοχοι non erano altro che detenuti per debiti o per piccoli reati, per altri si tratterebbe di persone che avevano deciso di “autocondannarsi” in seguito alla manifestazione di un *omen* divino, altri ancora hanno studiato questo vincolo mettendolo in relazione con il diritto di asilo (di cui forse i piccoli criminali potevano godere presso il Serapeo), con la manomissione, con l'adozione e, per epoche successive, con il monachesimo cristiano. Per l'ipotesi della κατοχή come consacrazione volontaria (sulle restrizioni connesse alla vita templare, cfr. Plut. *De Is.* 2), ma non come prefigurazione del monachesimo cristiano, si sono pronunciati, oltre a Wilcken (2010 [1912], *loc.cit.*), Dunand (1973, 182–183) e Thompson (1988, 217–218): il confronto col monachesimo cristiano deriva forse da un parallelo istituito da Eusebio di Cesarea (*Hist.Eccl.* II, 17 a proposito del *De vita contemplativa* di Ps.-Filone) tra i cosiddetti θεραπευταί del Lago Mareotis e gli asceti giudeo-cristiani. I θεραπευταί, in effetti, costituivano una comunità mista che viveva nei dintorni di Alessandria in condizioni deliberatamente di povertà, motivo per cui alcuni (Daumas 1967) li hanno confrontati con i κάτοχοι, mentre altri non condividono tale interpretazione, soprattutto perché non si ha la certezza che Filone abbia descritto una comunità realmente esistita (Legras 2011, 156 e 160).

Nella sua edizione del 1927, Wilcken sembra evidenziare un vero e proprio problema terminologico nella definizione della κατοχή già *in nuce ab antiquo*: l'autore, infatti, afferma che «il presente ἐγκατέχομαι e κατέχομαι non indica tanto l'atto attraverso il quale la κατοχή viene denominata nel vivere, ma la condizione che attraverso questo atto è creata (= ἐν κατοχῇ εἶμι)»; inoltre, riferendosi a due lettere in particolare (UPZ I 59 e 60; cfr. Kenyon 1893, I, 30; Witkowski 1911, n. 35), di datazione incerta (179–168 ca. a.C.), indirizzate ad un certo Efestione, presumibilmente un soldato militante nella guerra contro la Siria di Antioco (Thompson 1988, 230–231), da parte della moglie Isiade e del fratello, che Efestione avrebbe abbandonato, forse per sottrarsi a dei debiti economici, per ritirarsi nella clausura del Serapeo, Wilcken ritiene che il verbo ἀπολαμβάνω, usato in questi documenti al perfetto passivo (UPZ I 59 l. 12 e UPZ I 60 ll. 10–11) per indicare proprio coloro che, al pari di Efestione, sono appunto “trattenuti” nel Serapeo, non sia da ritenere un termine tecnico, ma «una perifrasi per ἐν κατοχῇ εἶναι». Secondo Wilcken, il caso degli ἀπειλημμένοι del Serapeo renderebbe legittimo pensare che la κατοχή consistesse in un “fermo d'arresto” detentivo e che solo in un secondo momento, acquisisse un valore sacrale. Tuttavia, analizzando il testo in demotico UPZ I 6 A (TM 3497), lo stesso Wilcken arriva a formulare l'ipotesi opposta, cioè che i κάτοχοι fossero mossi da una «disposizione psichica», arrivando tuttavia a supporre, attraverso l'analisi delle funzioni di queste figure all'interno del Serapeo, che questa sorta di vocazione (o invasamento) non rappresentasse, comunque, «il fine ultimo» della detenzione al Serapeo (Wilcken 1927, 65–68). Ancora a Wilcken dobbiamo l'anticipazione, rispetto all'edizione dell'archivio, del suo personale riconoscimento, riguardo alla κατοχή, di un'origine volontaria non tanto paragonabile a quella che sarebbe stata, ad esempio, la vocazione degli eremiti, quanto piuttosto legata a una vera e propria “presa di possesso” da parte del dio (Wilcken 2010, 216 [= 1912, 102]).

Accanto agli studi e alle riflessioni di Wilcken, agli inizi del secolo scorso, prese corpo anche la teoria, formulata da Kurt Heinrich Sethe (1913; 1929) nei suoi studi su Serapide e la teologia ermopolitana, per la quale la κατοχή (lett. “possesso”, da cui “sequestro di proprietà” o anche “stato di fermo, detenzione” e, di qui, “possessione, ispirazione” e “catalessi”) non avesse alcun carattere religioso,

ma dovesse rappresentare piuttosto una sorta di detenzione penale comminata per debiti o delitti militari: tale teoria, sebbene inizialmente accettata da molti, non è comunque del tutto sostenibile. L'ipotesi più plausibile resta dunque quella per la quale i κάτοχοι fossero dei "devoti" (seppur *ante litteram*) che, a causa di particolari condizioni soggettive o per suggestioni divine ricevute in sogno, avevano fatto voto di servire Serapide in volontaria, non necessariamente perpetua, clausura. Si deve peraltro escludere che i κάτοχοι vivessero claustrati all'interno di una cella. Se comunicavano col mondo esterno διὰ θυρίδος (come attestano le testimonianze dell'archivio dei figli di Glaukias), ciò significa che non potevano stare a diretto contatto coi visitatori, sia all'aperto sia in un ambiente chiuso, ma dovevano intrattenersi con essi attraverso una finestrella. Avevano sì l'obbligo di non allontanarsi dal santuario, ma dentro il recinto sacro conservavano una certa libertà di movimento. D'altra parte, la clausura non poteva essere fine a se stessa, ma doveva prevedere un certo legame mistico col dio e, allo stesso tempo, doveva contribuire a rafforzarlo.

Un altro aspetto da tenere in considerazione è che i testi distinguono e separano nettamente i κάτοχοι dai sacerdoti; in essi andrebbero rintracciati non tanto dei novizi, né dei malati che si ritiravano a vivere nel tempio per ottenere la guarigione, ma presumibilmente dei laici che, pur rimanendo tali, acquisivano un certo "carattere" religioso. Avevano difatti alcune mansioni nel servizio del tempio – dove li si ritrova alloggiati all'interno del παστοφόριον (vd. BGU VIII 1849 l. 8, ed. Schubart, Schäfer 1933, 127–128: lett. "celletta", sorta di sacrestia, abitazione; termine attestato nel greco ellenistico e fino all'epoca bizantina, vd. *infra*, nel testo) nell'*Astartieion* – ed è verosimile che il loro singolare genere di vita e la particolare devozione gli facessero credere e li mettessero in grado di interpretare la volontà divina, di spiegare i sogni, ed entro certi limiti "divinare responsi". Ricevevano un modesto emolumento dal santuario, parte in natura e parte in denaro; non di rado erano sussidiati dalle rispettive famiglie ma, per lo più e in gran parte, vivevano di elemosine. Inoltre, se, da una parte, è ipotesi acclarata che la clausura non fosse una pratica perpetua, dall'altra non si conoscono i termini entro i quali la cessazione del periodo claustrale avesse luogo. Probabilmente, all'atto di prendere i voti, il candidato dichiarava per quanto tempo il dio gli avesse ordinato di rimanere rinchiuso, o, forse, dopo un certo periodo d'internamento, il recluso stesso manifestava la volontà di essere liberato. In questo secondo caso, però, si deve ipotizzare una situazione rigidamente codificata per la quale dovevano sussistere particolari condizioni per le quali il recluso avesse la possibilità di sciogliere il voto. Di regola, i liberati tornavano alla vita normale, alle loro precedenti occupazioni, sia in seno alla famiglia sia altrove, anche, per esempio, nell'esercito.

La corrispondenza di Tolemeo

La clausura offriva evidentemente qualche comoda e tranquilla attrattiva. Proprio nel medesimo giorno in cui Isiade (vd. *supra*, lettera ad Efestione, UPZ I 59) sconsigliava il marito chiuso nel Serapeo di tornare in seno ai suoi per alleviarne le difficoltà, un amico di casa, Dionisio, mandava anch'egli il suo messaggio, con analoghe raccomandazioni. Anche qui il linguaggio stringato e pieno di sottintesi non consente di scorgere contro quali rischi e quali pericoli la clausura del luogo sacro rappresentasse un rifugio e una tutela sicuri (*Pap. Vat.* CXXXI, n. 134 nel catalogo Marucchi; cfr. Witkowski 1911, n. 36). Ma ragguagli di gran lunga più copiosi, per quanto tutt'altro che coerenti e ugualmente inintelligibili, ci offre, intorno alla condotta di vita dei reclusi del Serapeo, l'abbondante corrispondenza di Tolemeo, figlio primogenito di Glaukias, nato a Psichis, nel nome Eracleopolita. Alla morte del padre, durante i torbidi accadimenti politici che funestarono il regno di Tolemeo VI Filomètore (cfr. Pol. XXVII–XXI; App. 660–685), Tolemeo aveva dovuto assumere la cura dei suoi tre fratelli Ippalo, Sarapione e Apollonio. Dell'ultimo, ancora fanciullo, aveva fatto una specie di piccolo domestico nel recinto del Serapeo, dov'egli si trovava (in UPZ I, 12, 18 è lo stesso Apollonio che accenna alla propria permanenza εἰς τὸ ἐμαυτοῦ παστοφόριον, dove il genitivo possessivo ne qualificherebbe la condizione di occupante del παστοφόριον) (cfr. Passoni Dell'Acqua 1981, 191). Man mano che Apollonio cresceva in età, il fratello maggiore gli affidava

mansioni sempre più notevoli, anche lontano, a tutela degli interessi familiari, messi a repentaglio da ostilità e malversazioni d'ogni genere. Presso il Serapeo, Tolemeo, in qualità di *κάτοχος*, svolgeva, sotto la supervisione dei *παστοφόροι* (sacerdoti addetti all'amministrazione templare), diverse mansioni, per quello che possiamo dedurre dai documenti in nostro possesso, come ad esempio procurare materiale destinato alle celebrazioni cultuali e al funzionamento del complesso templare in generale, oppure, più semplicemente, prodotti per il sostentamento dei suoi membri. È interessante notare come egli non riceva mai l'appellativo né di *παστοφόρος*, né di alcun altro funzionario amministrativo all'interno di un tempio (Legras 2011, 181).

Dalla fitta corrispondenza di Tolemeo emerge una realtà claustrale fortemente circoscritta e irregimentata, ma anche vivida e vibrante: nell'ambito della clausura sacra non mancano, infatti, i contrasti; pure, l'alto patrocinio delle divinità venerate solennemente nel Serapeo non sembra riuscire del tutto a preservare gli ospiti da rivalità e sopraffazioni. All'interno del complesso templare risiedeva una folla di sacerdoti (*ιερείς*), i suddetti *παστοφόροι* (probabilmente "sorveglianti", addetti agli accessi all'interno del luogo sacro individuato come *παστοφόρος*), *θεραπευταί* (operatori cultuali forse di grado inferiore rispetto ai *κάτοχοι*, dai quali si differenziavano per il fatto di poter uscire dal *τέμενος*) (cfr. Louw 1960, 65–66), mercanti, fuggiaschi o disertori in cerca della salvaguardia del diritto di *ἀσυλία*:

The surviving accounts portray a cramped community environment within the precincts of the Serapeum [8] (p. 136), active with commerce, administration, and interaction with people from outside the temple districts [5] (p. 204). Despite the framework of constraints within this enclosed environment, merchants, workmen, and visitors, composing a transient population, were probably able to move in and out of the Serapeum Precinct. (Williams 2022, 1464)

Non doveva essere pertanto una sinecura la stazione di guardia stabilita nel tempio di Anubis (ovvero, «dans le complexe est du temple, qui était un centre public, tandis que les *ἐγκάτοχοι* se trouvaient dans le complexe de l'ouest, le siege du culte», Louw 1960, 66) e non dovevano mancare a Tolemeo le occasioni per dare libero sfogo al suo risentimento. Al sopraggiungere di qualche imprevisto, egli non esitava a porre a soqquadro tutta la gerarchia amministrativa, pur di farsi rendere quel ch'egli reputava giustizia, rivolgendosi, nel caso, direttamente al prefetto del nomo menfitico, al re stesso o alla coppia reale (vd. UPZ I 6, 7, 8): «i ricorsi e le lamentele, le raccomandazioni e i messaggi che Tolemeo, avido e guardingo, petulante e irascibile, spicca con così instancabile prolificità, contengono incisi e allusioni che offrono il destro alle più singolari supposizioni sul regime di vita condotto dai reclusi del Serapeo» (Buonaiuti 1928, 15).

Nelle sue petizioni ufficiali Tolemeo, una volta qualificatosi come «figlio di Glaukias il Macedone», fa costantemente seguire il proprio nome dalle formule rituali che lo distinguono come «κατηχούμενος del Serapeo Astarteo da dieci anni» (UPZ I 6, 163 a.C.: *παρὰ [Πτολ]εμαί[ου τοῦ Γλ]αυκίου Μακ[εδόνο]ς [κατεχομέν]ου ἐν τῷ Σαραπ[ι]εῖω [Ἀσταρτιεῖω ἔτ]η δέκα*), oppure come «uno di coloro che sono ἐν κατοχῇ nel grande Serapeo di Menfi da tredici anni» (UPZ I 11, 160 a.C.: *τῶν ἐν κατοχῇ ὄντων ἔτος τοῦτο τρεῖςκαιδέκατον ἐν τῷ πρὸς Μέμφει μεγάλῳ Σαραπιεῖω*); o, ancora, come «colui che si trova ἐν κατοχῇ al grande Serapeo Astarteo di Menfi dal decimo anno del regno» (UPZ I 15 ll. 3–5: *ὁ ἐν κατοχῇ ἐν τῷ πρὸς Μέμφει μεγάλῳ Σαραπιεῖω Ἀσταρτιεῖω ἀπὸ τοῦ ι (ἔτους)*). Pur non adoperando mai il vocabolo *κάτοχος*, in un'occasione, accennando a coloro che conducono una vita simile alla sua, Tolemeo fa ricorso al termine analogo: *ἄλλοι ἐγκάτοχοι*. In merito alla cessazione della sua clausura presso l'*Astartieion* è certo che l'ultimo documento in cui Tolemeo si trova ad essere menzionato risale al 152 a.C.: tale data potrebbe dunque costituire il *terminus post quem* o per la sua morte, o per un suo abbandono del Serapeo (Legras 2011, 169). Nel diciannovesimo anno di regno di Tolemeo Filomettore, quando da dieci anni egli si trova rinchiuso nel suo ritiro, sembra insinuare di non essere mai uscito dal *παστοφόριον*. Nelle petizioni UPZ I 9, 10 e 11 Tolemeo ribadisce, quasi sempre con la stessa formula, di «essere impossibilitato ad uscire dal Serapeo» (UPZ I 9 ll. 10–11: *οὐ δύναμαι ἐξελθὼν ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἀντιλαβέσθαι αὐτῶν*; UPZ I

10 ll. 17–18: ἐπὶ τῷ μὴ δύνασθαι με ἐξελθόντα ἐκ τοῦ ἱεροῦ; UPZ I 11 l. 15: ἐπὶ τῷ μὴ δύνασθαι με ἐξελθόντα ἐκ τοῦ ἱεροῦ). La dipendenza di Tolemeo dai suoi familiari, ai quali doveva il proprio sostentamento, emerge chiaramente in UPZ I 9 l. 14 (διὰ τὸ ἐκείνους ἐμοὶ πορίζοντας τοὺς ἄρτους ἐμὲ διατρέφειν) così come in UPZ I 11 ll. 25–27 (ὅπως ἀνακομισθέντων μοι ἐνταῦθα ὑπ’ αὐτοῦ ἔχω τὰ δέοντα καὶ μὴ διαλύωμαι τῷ λιμῷ): ripetutamente, infatti, il catecumeno assevera di non poter abbandonare il tempio per discendere a Menfi e per andarsi ad occupare di persona dei suoi affari. Per due volte consegna al re, in visita al Serapeo, le sue suppliche, attraverso una finestrella (διὰ θυρίδος) e fa lo stesso col governatore Posidonio. Eppure, nonostante le angherie, i soprusi e le traversie a cui si poteva andare incontro, anche restando confinati nel recinto sacro delle divinità menfitiche, la κατοχή non doveva sembrare un soggiorno gravoso, se Apollonio, il giovane fratello di Tolemeo, dopo aver bramato di esservi regolarmente introdotto, dava sfogo al suo malumore per il ripudio definitivo, nel messaggio che costituisce probabilmente il testo più enigmatico e insieme più prezioso fra tutti i documenti dell’epistolario del κάτοχος di Menfi (*P.Louvre* 47, Witowski n. 48), in questi termini:

[...] giuro per Serapide, che se io non avessi provato un po’ di vergogna, tu non avresti mai più veduto la mia faccia. Che in verità tutto è menzogna: anche gli dèi alla cui ombra tu vivi. Perché ci hanno sospinto in una densa boscaglia, dove possiamo pure morire. Ed ecco quando siamo in procinto di raggiungere la salvezza, proprio allora siamo sommersi. Sappi che il fuggitivo non permetterà che noi si rimanga qui, perché, per colpa nostra, è stato multato con quindici talenti. Il governatore arriva al Serapeo domani e farà due giorni di digiuno nell’*Anoubieion* (tempio di Anubi, all’interno del recinto sacro). Non posso più presentarmi a Tricomia (piccolo villaggio nel nome di Arsinoe, *NdR*), per la vergogna, che noi stessi cademmo da tutte le nostre speranze, ingannati dagli dèi e vanamente sperando nei sogni.

L’accoramento di Apollonio appare dalla soprascritta ironica e malevola: «a quei tali che pretendono di conoscere la verità». Trattandosi di una lettera privata, non mancano gli incisi oscuri, le allusioni velate, i sottintesi. La presenza di un linguaggio tecnico e misterioso, che tradisce un convenzionalismo esoterico di iniziati, rende più ardua la raffigurazione della forma di esistenza, su cui la corrispondenza di Tolemeo apre spiragli di luce interessanti, seppur vaghi ed incerti. Sta di fatto che i vocaboli derivati da κατέχω³, dal loro significato primigenio di “impadronirsi” e “tenere beni in proprio possesso”, erano già passati a designare, nel linguaggio tecnico dell’Egitto tolemaico, oltre che la custodia materiale nella prigione, la presa di possesso di un’anima umana da parte della divinità, sia attraverso l’ispirazione profetica, sia attraverso l’esaltazione dell’orgia dionisiaca. L’uso dei papiri egiziani rivelerebbe un’applicazione nuova del termine e indicherebbe precisamente la “prigione spirituale” nella quale coloro che sono sottoposti al vincolo del voto trascorrerebbero la propria esistenza trattenuti fisicamente all’interno del recinto sacro e impossibilitati ad occuparsi delle proprie faccende mondane se non attraverso l’intervento di terzi.

Nel recinto del Serapeo, i κάτοχοι costituivano effettivamente una “corporazione” la cui clausura, pur non essendo *ad vitam*, restava comunque rigida e perfettamente, sebbene solo materialmente, isolata: stretti da un vincolo di fraternità, che non impediva i conflitti inevitabili dovunque sono gruppi associati, attendevano al ministero del culto e coltivavano le comunicazioni magiche con le divinità venerate nel recinto sacro. Della loro forma di vita che può dirsi, senza grossa improprietà, cenobitica, non ci danno testimonianza soltanto i papiri di Menfi, ma anche documenti letterari di incontestabile valore. Uno degli oroscopi contenuti negli *Apotelesmatica* – la più estesa opera astrologica greca in versi – tramandati sotto il nome di Manetone (I 235–244 ed. Didot; Brunet de Presle 1852, 565; cfr. De Stefani 2017), ma in realtà appartenenti ad un’epoca non anteriore a Settimio Severo, e rispecchianti quasi sicuramente consuetudini religiose egiziane, spiega:

Quando Venere si trovi fra Saturno e Marte, e guardino la Luna e Mercurio a mo’ di tetragono, fanno nascere profeti e indovini, e quei che giacenti nei templi, vivono interpretando sogni: dei quali alcuni legati per sempre alle *catochai* degli dèi, con vincolo indissolubile han vincolato il loro corpo (δι’ ἱεροῦσιν ἐζόμενοι ζώουσιν ὄνειρα μυθίζοντες οἱ δὲ ἐν κατοχῇ θεῶν πεπέδημένοι αἰεὶ δεσμοῖσιν μὲν ἔδσαν ἐὼν δέμας

ἄρρηκτοισιν); dalle vesti sordide, dai capelli sul capo simili a code di cavalli, rappresi ed impiastricciati con la cera; altri con asce ferrigne affilate da ambo i lati, pervasi da una divina follia, insanguinano il loro corpo. (trad. Buonaiuti 1928, 19)

Ancora, secondo lo stoico Cheremone, di cui Porfirio riporta la testimonianza nel suo *de Abstinentia* (IV, 6–8), all'interno dei templi egizi i sacerdoti vivevano in una disciplinata clausura, attendendo alla contemplazione religiosa, all'addestramento astrologico, allo studio dell'aritmetica e della geometria, all'esercizio liturgico e del canto sacro; la loro condotta è austera, il loro contegno esterno improntato a serietà; parchi nel cibo, si astengono dall'uso di bevande alcoliche e cibi elaborati; dormono su rigidi giacigli e alternano il loro sonno con veglie prolungate. Dinanzi ad una documentazione storica così ampia e varia, appare veramente arrischiata la negazione dell'esistenza di genuine forme di ascesi organizzata nelle file dei sacerdoti egiziani. Di queste forme, quella costituita nel Serapeo di Menfi ci si offre, a distanza di secoli, grazie alla testimonianza epistolare cui si è fatto riferimento, nelle sue manifestazioni esteriori più salienti.

Senza dubbio, appare eccessivo e fuorviante il tentativo di Weingarten di stabilire un parallelismo preciso e circostanziato fra le organizzazioni cenobitiche cristiane del IV secolo e la disciplina dei κάτοχοι, attribuendo a questi ultimi un ideale di perfezione etica e una pratica disciplinata che sembrano andare ben oltre gli intenti e l'esperienza effettivamente vissuta dai reclusi del Serapeo, almeno per come è possibile ricostruirla dall'epistolario di Tolemeo. Parlare di pietà, di ἀπόταξις e di ἀπάθεια a proposito dei reclusi nel Serapeo è una deformazione anacronistica del significato che questi vocaboli hanno tecnicamente acquisito nell'elaborazione concreta dell'ascetismo cristiano, ed è senz'altro anacronistico riconoscerne pedissequamente i tratti nell'esercizio della pratica religiosa dei κάτοχοι, di cui, al contrario, sono ben documentati i superstiti vincoli di interesse col mondo. Tuttavia, è altrettanto arbitrario disconoscere qualsiasi forma di analogia fra le due pratiche di vita "spirituale" che si fa espressione della tendenza, squisitamente umana, all'esercizio di purificazione adempiuto mediante le pratiche rituali del "sequestro" dal mondo e del servizio liturgico reso alla divinità. La questione da approfondire riguarderebbe, piuttosto, i modi e i termini entro i quali l'ascetismo organizzato del cristianesimo post-costantiniano avrebbe esercitato la propria influenza specifica sui successivi sviluppi di forme di vita spirituale associata.

Reclusione sacra e monachesimo: il misticismo egizio

Nell'ultimo trentennio del XIX secolo, con un saggio sensazionale sull'*Origine del monachismo in epoca post-costantiniana* (1877), Hermann Weingarten, docente all'Università di Breslavia, sostenne che non si riscontra l'esistenza di monaci cristiani prima del 340 d.C. Tuttavia, secondo Weingarten, il monachismo non andrebbe considerato un fenomeno puramente cristiano: esso, infatti, troverebbe precedenti illustri nelle forme pratiche della religione egiziana, e precisamente nel sacro recinto del Serapeo, nell'ambito cioè di quell'insieme di edifici che l'anelito devozionale e le esigenze dei servizi liturgici avevano innalzato, ad ovest di Menfi, lungo la pianura che di fronte al Nilo costeggia la montagna libica. Il termine stesso, "monachesimo", composto dalle parole greche *monos* ("unico") e *oikia* ("casa, abitazione"), indica peraltro un particolare tipo di fenomeno, o piuttosto esperienza religiosa, coincidente con forme pressoché diffuse di allontanamento dalla vita civile e "internamento" finalizzati al perfezionamento del proprio percorso di fede, nella duplice forma dell'anacoretismo o del cenobitismo. L'opera di Weingarten rappresentò, di fatto, «la miccia che innescò una sorta di corsa alle origini del monachesimo: si andò a ricercarne le radici pressoché in tutte le civiltà pre-cristiane, o contemporanee del primo cristianesimo, dell'area greco-romana ed adiacenze» (Vona 2016, 16).⁴ Oggi è un dato acclarato che il fenomeno del monachesimo cristiano abbia avuto inizio verso il 280 d.C. in Egitto e nella Siria Orientale.

A partire dall'indagine di Philippe Gobillot (1921), che alle origini del monachesimo cristiano e all'antica religione d'Egitto ha dedicato una serie di studi presentati in *Recherches de science religieuse* tra il 1920 e il 1922, si è dato libero corso all'analisi della "clausura" menfita. Le opinioni di

Weingarten, riprese e svolte da Flinders Petrie (1898) e Eugène Revillout (1880), specialmente, raccolsero in breve numerosi suffragi (fra i più notevoli, quelli di Kenyon, Wilamowitz, Beloch, Bouché-Leclercy e, parzialmente, Grützmacher). Non sono però mancate le opinioni contrastanti, come quella di Sethe, cui si è accennato, che alla “clausura” testimoniata dai papiri menfitici attribuiva, più che un valore spirituale e ascetico, il significato di prigionia o detenzione, rivelato nelle fonti letterarie e dalla tradizione popolare. Ulrich Wilcken (1920 e 1927, 52–77) scelse una via di mezzo fra Weingarten e Sethe, distinguendo la clausura di Tolemeo nell’*Astartieion* dall’internamento temporaneo nel *παστοφόριον*, Erwin Preuschen (1903), dal canto suo, aveva fatto del suo meglio per dimostrare che la clausura di cui si parla nella corrispondenza tolemaica coincidesse con forme di possesso divino, accompagnato da fenomeni di incubazione, mentre, nella versione alternativa di Friedrich von Woeß (1923, 237ss.), i *κάτοχοι* restavano sostanzialmente dei transfughi, dediti a “prendere i voti” col fine ultimo di ottenere asilo e protezione, o anche una sorta di “riscatto” e “purificazione”, in qualità di *ικέται* (supplici) di Serapide, sotto la cui protezione ricadevano in virtù del loro ingresso nella *κατοχή*, ossia nella sicurezza dell’*asylum* garantito all’interno del *peribolos* della divinità, per un tempo più o meno lungo, spesso anche per tutta la vita.

Se alcune analogie con la clausura dei monaci cristiani appaiono abbastanza evidenti, esistono anche grandi differenze, né si deve pensare a una derivazione diretta della clausura monastica dalla pratica rituale della reclusione sacra. Accettando la *κατοχή* come una caratteristica del culto ellenistico di Osorapis-Serapide, unica e peculiare nel suo genere, non si esclude che tale pratica possa essere ricondotta all’età faraonica e neppure che la sua prima origine vada rintracciata, più che in Egitto, nel Vicino Oriente antico, precisamente nell’area costiera della Cananea, la Fenicia, da dove tale pratica sarebbe penetrata nella valle del Nilo, a Menfi, insieme al culto di Astarte. Resta tuttavia incontestabile l’incidenza che l’antico Egitto ebbe sugli sviluppi della religiosità e della spiritualità successiva, nell’ampio bacino della Valle del Nilo e delle regioni attigue. Come scriveva Ernesto Buonaiuti ne *Le origini dell’ascetismo Cristiano* (1928, 9):

L’Egitto antico è stato la terra classica del misticismo, così individuale come associato. I templi delle divinità egiziane sono stati palestre, nelle quali gli spiriti si sono pazientemente addestrati all’esercizio dell’ascesi e al conseguimento della beatifica contemplazione. I “sapianti dell’Egitto” [cfr. Porph., *de antr. Nymph.* 27, *NdR*] ritenevano che la sola forma di adorazione appropriata alla sacra maestà divina fosse quel culto interno dello spirito che si esplica nel silenzio e si celebra nell’occulto [che sono le due qualità dell’esperienza condotta dai *mystai*, dagli “iniziati”, *NdR*]. Un senso profondo di intima familiarità col mondo delle realtà soprannaturali accompagna l’esplicazione della vita religiosa nella valle del Nilo.

A cavallo tra III e IV secolo, nel celebre trattato *De mysteriis Aegyptiorum*, redatto in risposta ai dubbi sollevati da Porfirio nella *Lettera ad Anebo* sull’opportunità e l’efficacia dell’esercizio delle pratiche teurgiche (volte ad “attrarre” gli dèi per mezzo di *media* umani e statue animate), il filosofo sirio di lingua greca Giamblico (noto anche come biografo di Pitagora) si ergeva a difensore della *theourgia* (lett., in greco, “opera divina”) offrendo il primo, serio tentativo operato dal mondo antico di fissare le funzioni e i limiti di quella sorta di “magia superiore” mirante non ad ottenere benefici materiali, ma a realizzare progressivamente l’unione mistica con la divinità, raggiunta attraverso pratiche di ascetismo e solitaria meditazione (cfr. Plut., *De Is.* 2; Apul., *Met.* XI, 23), mediante il culto interiore dello spirito inteso come una forma di “sacrificio della ragione” (*λογική θυσία*: Jambl., *De myst.* VIII, 3; cfr. Albanese 2014), contribuendo al contempo a chiarire il rapporto complesso fra teologia, culto materiale (come quello delle immagini sacre) e ascesi mistica, raggiunta attraverso la contemplazione delle statue “animate” del dio, dalla bellezza della cui visione sacerdoti e devoti traevano «ineffabile giovamento» (cfr. Cumont 1921, 78; vd. Apul., *Met.* VI, 24: *Inexplicabili voluptate divini simulacri perfruebar*; cfr. Plut., *De Is.*, 78, 383A).

Di fatto, come ricorda ancora Buonaiuti (1928, 10):

La misteriosofia egiziana ha impregnato di sé, nelle sue forme più raffinate, la speculazione neoplatonica. Plotino allude molto spesso alle consuetudini liturgiche proprie dei templi della sua patria. Egli colma di vituperi coloro che nelle solennità religiose si danno alla gozzoviglia, «reputando simile godimento quasi più certo che la visione del dio» e che, non avendo praticato l'astinenza necessaria, sono incapaci di partecipare ai misteri. E poiché nelle cerimonie rituali il dio non discopre ad essi il suo volto, essi smettono di credere alla sua esistenza. «Duro invece è il sentiero del possesso divino. Per giungervi, occorre, secondo Plotino [*Enn.* V, 8, 6, 547 A, *NdR*], che l'uomo si affranchi da ogni sensazione, si spogli di ogni desiderio, si liberi da ogni passione, pronto a rimanere solo a solo con l'Uno». La Monade, infatti, non può rivelarsi e comunicarsi ad una Diade, quale sarebbe la ragione, espressa attraverso la parola: ama bensì l'adorazione silenziosa [cfr. Porph., *loc.cit.*; Jambl. *De myst.* VIII, 3, *NdR*]. Nel segreto di questo culto ineffabile si raggiunge in qualche modo un'anticipazione della immortalità beata.

Il *mystes*, l'iniziato, colui che è posto per antonomasia “fuori dalla norma” del vivere comune o mondano, che ha fatto esperienza, nell'*epoptèa* (ἐποπτεία, lett. “contemplazione”, corrispondente al secondo e più elevato grado di iniziazione misterica) del possesso divino, ha avuto l'anticipazione, la pre-visione, di quella che sarà la felicità eterna nel regno dei morti, quando egli vivrà in una interminabile contemplazione della divinità, che l'aveva precedentemente ammesso, attraverso la gnosi, alla sua dimestichezza (cfr. Cumont 1921). È ancora Buonaiuti (1928, 10) a evidenziare come, «Nella terra che aveva visto sbocciare forme così elevate di religiosità mistica, l'ascetismo e il cenobitismo cristiano gettavano nel IV secolo le più profonde e salde loro radici».

Rieducazione-riabilitazione-reintegrazione, elevazione-perfezionamento-comunione: i termini di un'equazione

Il discorso sugli spazi della seclusione/reclusione come forme di vita disciplinata e disciplinante, che sembrano accomunare esperienze e realtà (forse solo in apparenza) non immediatamente accomunabili, parte dalla riflessione sul complesso di San Giovanni in Monte, ma non si esaurisce in esso. Una corrispondenza significativa di ripensamento di tali forme attraverso un riuso strategico affidato a politiche di rifunzionalizzazione degli spazi urbani la troviamo a Firenze, nel Complesso monumentale delle Murate: Si tratta di un intero isolato (circa 14.500 m²), racchiuso tra via Ghibellina e via dell'Agnolo, a ridosso delle antiche mura della città (oggi Viale della Giovine Italia), da sempre inaccessibile.

Il primo complesso sorse come convento delle “Murate” (il Monastero della Santissima Annunziata) per ospitare un gruppo di suore di clausura, conosciute con questo appellativo, in cerca di una nuova sede. Installate inizialmente in alcune delle casupole di legno costruite sui piloni del Ponte Rubaconte (oggi Ponte delle Grazie), dove si erano fatte murare, la loro fama e il loro numero erano cresciuti in pochi anni, attirando le attenzioni di un abate benedettino che le fece trasferire in una casa, adattata a piccolo monastero, in via Ghibellina. Costruito tra il 1439 e il 1443, il nuovo Monastero si espanse negli anni seguenti e nei secoli successivi, ospitando le figlie delle più importanti famiglie nobiliari dell'epoca, e trasformandosi, così, in uno dei più ampi e prestigiosi monasteri di Firenze. Nel 1808, però, con la soppressione degli ordini religiosi, l'antico complesso monastico, dichiarato inalienabile, passò a “nuova vita”, ospitando, fino agli anni Quaranta del XIX secolo, una caserma, una fabbrica di fuochi d'artificio, la sede della Pia Casa del Lavoro (istituto per l'accoglienza di poveri, invalidi, anziani e vagabondi) e abitazioni private. La grande trasformazione, tuttavia, avvenne con i lavori di adeguamento dell'ex-Monastero a carcere maschile, che, intorno alla metà dell'Ottocento diedero vita a un nuovo tipo di edificio carcerario, ispirato al modello del Panottico. Durante le opere di trasformazione e ampliamento, sul lato Ovest, venne aggiunta un'ala con tre bracci che, partendo da una sala semiottagonale, si protendevano verso il Viale della Giovine Italia. Lungo circa un secolo di storia, fino al 1984, quando venne chiuso, trasferendo i suoi 600 detenuti nel nuovo carcere di Sollicciano, il carcere delle Murate “ospitò” patrioti, anarchici, socialisti, antifascisti, partigiani, terroristi e noti esponenti del partito radicale. Abbandonato per anni, nel 1990, il famoso complesso carcerario venne ceduto al Comune di Firenze, che comprese da subito la necessità di riconvertirlo a nuovo uso, per restituirlo alla città. Con l'assegnazione

da parte della Regione Toscana dei finanziamenti di Edilizia Residenziale Pubblica al Comune di Firenze, nel 1992, e la successiva approvazione di una delibera che permetteva di trasformare in residenze “spazi non abitativi pubblici abbandonati”, è iniziato un lungo e articolato processo creativo che ha visto anche la partecipazione di Renzo Piano, sfociato nel 1998 nell’approvazione di un Progetto unitario di recupero urbano complessivo.

Di nuovo, nella prima operazione di riqualifica e rifunzionalizzazione dello spazio da monastico a circondariale gioca un ruolo chiave il modello del Panottico chiamato in causa da Foucault (e da Schérer, Chomsky, Bauman, Orwell) nel discorso sulle figure di autorità come metafora del potere invisibile, “l’occhio che tutto vede”, pensato come soluzione architettonica dello spazio funzionale e per ogni tipo di sorveglianza, spazio circolare e multipiano, che, entro un perimetro ristretto, permette a un singolo individuo di avere una visione totale, a 360 gradi, su tutto ciò che si trova attorno, disposto in forma radiale, trasformando la struttura di detenzione o ritenzione da spazio inerte a dispositivo disciplinare (Foucault 1993, 125–126):

[...] l’effetto principale del “Panopticon”: (è di) indurre nel detenuto uno stato cosciente di visibilità che assicura il funzionamento automatico del potere. [...] Per questo, è nello stesso tempo troppo e troppo poco che il prigioniero sia incessantemente osservato da un sorvegliante: troppo poco, perché l’essenziale è che egli sappia di essere osservato; troppo, perché egli non ha bisogno di esserlo effettivamente. [...] Un assoggettamento reale nasce meccanicamente da una relazione fittizia.

Tuttavia, vale la pena ricordare che all’origine del neutro sostantivo usato da Jeremy Bentham (1787) per la sua prodigiosa figura architettonica, è quello stesso aggettivo, *Panoptes*, in uso fin dall’alto arcaismo greco per definire la qualità primaria del dio sommo del pantheon olimpico (che sia Helios Iperionide o Zeus: *Ilias* III 277; Aesch., *Eum.* 1045), «Colui che tutto sa e tutto vede», il dio di giustizia «che inclina le bilance» (*Ilias* XIX 224: ἐπὶ κλίνῃσι τάλαντα Ζεύς), custode ed arbitro delle vicende umane, che «presiede al cambiamento» e per il quale «tutto si compie» (Aesch., *Ag.* 1485ss.: διαὶ Διὸς παναιτίου πανεργέτα), nella cui immagine il pensiero mitico, ancora una volta «rivelatore di fatti sociali e istituzionali, ha conservato il ricordo di un re che rendeva giustizia con la bilancia», rispetto al quale l’uso della bilancia sembra rinviare «al passato più remoto della Grecia, alla civiltà micenea, dove tutto si pesava» (Detienne 1977, 23; a proposito della funzione economica, oltre che giuridica, della bilancia, cfr. Lejeune 1958, 187–201).

In definitiva, nella riarticolazione delle forme della reclusione, il mutamento di significato corre di pari passo col mutamento di prospettiva, tracciando orizzonti di senso in cui l’occhio dell’uomo viene a sostituirsi all’occhio del dio (l’occhio di Ra). Resta il gioco metaforico di un potere (o di una potenza) invisibile, alla cui “visione” si può ambire – come nel caso del *catochos* di menfite memoria nel suo percorso mistico di elevazione epoptica – o essere sottomessi (in qualità di prigionieri, nella propria esperienza di rieducazione sociale), in forme più o meno in/volontarie: in entrambi i casi, è sottintesa quell’idea di autorità, cui si è fatto cenno all’inizio di questo contributo, fondata su forme relazionali di dipendenza acconsentita che finiscono per innescare processi più o meno consapevoli, indotti o autoindotti, di “istituzionalizzazione”, tanto sul piano individuale, quanto su quello collettivo e gruppal. La differenza, a mio avviso, resta di ordine squisitamente relazionale e, in certo qual modo, direzionale: 1) all’interno di un discorso articolato su un piano orizzontale, a livello sociale, come rapporto tra individui, la reclusione implica la “presa di possesso” (= stato di fermo), esercitato attraverso l’azione detentiva, della persona sottoposta a giudizio da parte di un’autorità (= istituzione): fine ultimo del percorso disciplinante di rieducazione e riabilitazione del detenuto è la reintegrazione dell’individuo nel corpo sociale attraverso il suo reinserimento in seno alla comunità civile; 2) all’interno del discorso articolato su di un piano verticale, a livello di rapporto tra uomo e dio, la seclusione implica la “consegna di sé”, in forma volontaria, all’autorità divina (da cui la presa di possesso da parte del dio nel più antico discorso sulla reclusione sacra). Il percorso disciplinante di educazione, intesa, in questo secondo caso, come elevazione spirituale e perfezionamento interiore o, anche, come “riscatto” e “purificazione” (vd. *supra*, nel testo), attuato

attraverso analoghe tecniche di isolamento e occultamento al mondo (*i.e.* vivere coi morti) nella dimensione ipogea del Serapeo necropolitano di Saqqara-Menfi, oltre che nel servizio “socialmente utile” reso alla comunità degli “internati” (vd. mansioni di Tolemeo, *supra*, nel testo), prevede, come finalità ultima, una forma di κοινωμία cui pure parrebbe alludere la vita in κατοχή. Tale condotta esistenziale avrebbe infine trovato espressione, con le dovute differenze d'intenti e procedimenti, nell'esperienza delle prime comunità cristiane, in quella forma di *communio*, da intendersi come abilitazione alla comunione col dio, realizzata attraverso il Corpo Mistico di Cristo, cui accennava nel I secolo Paolo di Tarso (Gal 3,26–28; Rom 12,4–5; Ef 2,11–18; Ef 1,22–23; Ef 4,4.12.15–16; Ef 5,30; Col 1,18.24; Col 2,19; Col 3,15), fondata sulla dottrina della condivisione di un unico spirito e del medesimo nutrimento spirituale.

L'ultimo punto riguarda la configurazione funzionale degli spazi di reclusione: è appena il caso di ricordare il già citato παστοφόριον, elemento architettonico indicato da un vocabolo il cui sviluppo ha una storia singolare (sull'uso del termine in attestazioni papiracee di varia origine e natura, lungo un arco temporale che va dal III sec. a.C. al III sec. d.C., cfr. Passoni Dell'Acqua 1981, 181–192).⁵ Coniato in Egitto dal corradicale maschile παστοφόρος (composto dal sostantivo maschile πᾶστος, “tendaggio/cortina cerimoniale” e dal verbo φέρω, “portare”, da cui, probabilmente, “portatore o apritore di tendaggio, portiere, sorvegliante, custode”)⁶ per tradurre un termine dell'organizzazione sacerdotale locale, παστοφόριον viene poi ricompreso, attraverso la traduzione dei LXX, nella terminologia riguardante la struttura architettonica delle Chiese cristiane d'Oriente (ivi, 192–197). In Siria, i pastofori (in greco bizantino παστοφόρια) sono due annessi che fiancheggiano l'abside delle basiliche sviluppate all'estremità orientale. Uno è noto come διακονικόν o σκευοφυλάκιον, e l'altro come πρόθεσις, in cui venivano riposti gli oggetti liturgici e allestito il tavolo delle oblazioni. A ben vedere, si tratta di due annessi che contribuiscono a conferire alla struttura della basilica paleocristiana una pianta ottagonale a forma radiale, riproducendo ancora una volta, nello schema architettonico, quel modello panottico, direttamente connesso all'esercizio di autorità e al concetto di visione, da cui è originata la nostra riflessione.

Note

1 Documentata in diverse tradizioni religiose dall'antichità al medioevo, la flagellazione è stata una pratica rituale utilizzata non di rado come forma di purificazione o espiatione. Nel culto egizio di Iside, ad esempio, i riti includevano atti di penitenza e autocontrollo somiglianti a pratiche di flagellazione e miranti a ottenere una comunione con il divino (Müller 1961). Analogamente, nei misteri di Dioniso, la flagellazione era parte di rituali estatici e orgiastici, in cui i devoti cercavano una connessione diretta con il dio attraverso forme estreme di corporeità e sofferenza (Burkert 1987). Anche in ambito romano si riscontrano evidenze di pratiche simili. Durante le celebrazioni dei Lupercalia, l'uso rituale di frustare le donne con strisce di pelle di capra era considerato un atto propiziatorio per la fertilità e la purificazione della società (Parker 2011). Tali rituali illustrano la percezione comune dell'associazione tra dolore fisico e benedizioni divino-terrene. Nella tradizione cristiana, la flagellazione ha acquisito un significato particolare, in quanto la sofferenza fisica è spesso vista come un mezzo di avvicinamento a Dio. Un riferimento biblico significativo è contenuto in 1Cor 9,27: «anzi tratto duramente il mio corpo e lo trascino in schiavitù perché non succeda che dopo avere predicato agli altri, venga io stesso squalificato». Questo passaggio evidenzia l'importanza della disciplina corporea nell'ambito della vita spirituale cristiana, suggerendo una connessione fra autocontrollo e salvezza spirituale (cfr. Bartsch 2006).

2 In Grecia queste norme sono esplicitate dalle *leges sacrae* sovente disposte ai limiti dell'area cultuale, su pietre di confine (indicate, come i confini stessi, come *horoi*) o stele poste nei pressi dell'entrata, o iscritte sulla porta d'ingresso (πύλη – anche al plurale, πύλαι, προπύλαια – pure indicata come προ-τέμενος) per i templi urbani (vd. LSAM 74; SEG 28, 750; etc.). Talvolta anche

le fonti letterarie possono trasmettere delle regole valide per un santuario specifico; in questo senso l'opera di Pausania è ricca di tali indicazioni (vd. Paus. 2. 27.1). La liceità, o non liceità, così come il permesso, consentito o meno, in termini di accesso e fruibilità degli spazi sono tipicamente espressi, nelle leggi, attraverso i termini *hosios*, oppure *themis/ ouch hosios* o *ou themis* o *me ---mede/metete---*.

3 LSJ, s.v. *κατέχω*: (1) in forma attiva: “tenere, trattenere/ritenere/detenere” (Lc. 4:42; Rm. 1:18; Phlm. 13; “ostacolare, trattenere”, 2 Tess. 2:6, 7); “tenere fermo, afferrare saldamente, avere un possesso pieno e sicuro” (1 Cor. 7:30; 2 Cor. 6:10); “entrare in pieno possesso di qualcosa o qualcuno” (1 Tess. 5:21); “occupare” (Lc. 14:9); metaforicamente, “tenere stretto mentalmente, trattenere” (Lc. 8:15; 1 Cor. 11:2; 15:2); “mantenere” (Eb. 3:6, 14; 10:23); (2) al passivo: “essere nella presa di, essere legato da” (Rm. 7:6).

4 Per l'ampia panoramica sulla storia degli studi relativi alle origini pre-cristiane del monachesimo e sugli esponenti più significativi di un dibattito originato intorno alla metà del XIX secolo, cfr. Vona 2016, 16–17 (con apparato bibliografico in nota, 31–32): «Wilhelm Bousset e Richard Reitzenstein, inauguratori della nuova epoca di studi delle ‘origini’ cristiane, credettero di individuare le radici della vita religiosa, rispettivamente, nella cultura giudaica ed ellenistica e nella religiosità iranica filtrata attraverso la civiltà greco-romana. Otto Zöckler e Adolf von Harnack seguirono le loro orme vedendo gli inizi del monachesimo come un fenomeno estraneo al messaggio evangelico e piuttosto un'ellenizzazione del medesimo, quantunque il primo ammettesse tenui tracce di ascetismo nel primo cristianesimo. Weingarten riannodava il cenobitismo all'istituto pagano dei reclusi di Menfi (alto Egitto), giacché Pacomio, primo organizzatore della vita cenobitica in quella regione, al momento della conversione aveva dimorato fra le rovine del locale tempio del dio Serapide. Alcuni hanno visto sottili legami tra il monachesimo cristiano e quello indiano. Altri lo hanno accostato al druidismo».

5 I documenti attestanti il termine *παστοφόριον* sono soprattutto di epoca tolemaica e dei primi secoli dopo Cristo: 29 papiri e 17 passi biblici (LXX: I Cron. 9,26; 23,28; 26,16–18; 28,12; II Cron. 31,11; Is. 22,15; Ger. 42(35), 4; Ez. 40,17–38; I Esdra 8,58 (60); 9,1; I Macc. 4,38,57); in ambiente giudaico troviamo il vocabolo in Flavio Giuseppe (Bell. Jud. IV, IX, 12; Ant. Jud. XI, V, 4), mentre in ambito cristiano compare nelle *Constitutiones Apostolorum* (1, II, LVII, (3), Migne, P. G. I, coll. 724–725; 1. VIII, XIII (17) in Migne, I, col. 1109) (secolo IV) e in due commenti a libri biblici di Padri della Chiesa (Eus., *Commentaria in Isaiam*, cap. XXII Migne, P.G., vol. XXIV, col. 249, C).

6 In greco antico ellenistico *παστοφόρος* rappresenta un calco libero del demotico *jrj-ʕ*, dall'egiziano *jrj-ʕ* (“portiere”), da *jrj* (“custode”) + *ʕ* (“porta”). L'antica interpretazione del termine greco come “portatore di sacrario” è ora respinta. Per la discussione sulle varie interpretazioni del termine nella storia degli studi, cfr. Passoni Dell'Acqua (1981, 172–180).

Bibliografia

- Agut-Labordère, Damien. 2011. “La ΠΑΡΑΘΗΚΗ au Serapeum: les (petites) affaires de Ptolémaios.” In *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck. Die Zeit Ptolemaios' VI. bis VIII. Internationales Symposium Heidelberg 16–19.9.2007*, a cura di A. Jördens, e J. F. Quack. Harrassowitz Verlag, 103–131.
- Albanese, Luciano. 2014. *I misteri egiziani di Giamblico. Guida alla lettura*. Aracne Editrice.
- Assmann, Jan. 1991. “Das ägyptische Prozessionfest.” In *Das Fest und das Heilige: Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, a cura di J. Assman, e T. Sundermeie. Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 105–122.
- Bagnall, Roger S., and Dominic Rathbone W. 2004. *Egypt. From Alexander to the Early Christians. An Archaeological and Historical Guide*. The J. Paul Getty Museum.

- Bartsch, Shadi. 2006. *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*. University of Chicago Press.
- Belardi, Walter. 1995. "Auctor e Auctoritas. Sopravvivenze del significato e del significante nel tempo." *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio* 10: 128–137.
- Bentham, Jeremy. 1843. "Panopticon." In *The Works of Jeremy Bentham*, edited by John Bowring, 11 Vols. Vol. IV. William Tait, 1838–1843.
- Bettini, Maurizio. 2000. "Alle soglie dell'autorità." In *L'autorità: costruzione e corrosione*, a cura di B. Lincoln. Einaudi, VII–XXXIV.
- Biffi, Nicola. 1999. *L'Africa di Strabone: libro 17 della Geografia*. Edizioni dal Sud.
- Brulé, Pierre. 2012. *Comment percevoir le sanctuaire grec? Une analyse sensorielle du paysage sacré*. Les Belles Lettres.
- Buonaiuti, Ernesto. 1928. *Le origini dell'ascetismo cristiano*, Casa Sociale Editrice. [Internet archive: microfilm. Collana: History of religions preservation project -- MN41533.6].
- Burkert, Walter F. M. 1987. *Ancient Mystery Cults*. Harvard University Press.
- Burnet, Régis. 2003. *L'Égypte ancienne à travers les Papyrus. Vie quotidienne*. Pygmalion.
- Cumont, Franz. 1921. "Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin." *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot* 25 (1-2): 77–92.
- Daumas, François. 1967. "La 'solitude' des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien." In *Philon d'Alexandrie, Actes du Colloque National du CNRS, Lyon 11–15 Septembre 1966*, a cura di R. Arnaldez, C. Mondésert, e J. Pouilloux. Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 347–358.
- De Stefani, Claudio, a cura di. 2017. *Ps.-Manethonis Apotelesmatica. Einleitung, Text, Appendices* («Serta Graeca. Beiträge zur Erforschung griechischer Texte», 33). Reichert Verlag.
- Del Corso, Lucio. 2014. "I figli di Glaucia e i papiri del Serapeo. Tra produzione scritta e identità etnica." In *Storia della scrittura e altre storie*, a cura di D. Bianconi. Accademia nazionale dei Lincei, 285–336.
- Delekat, Lienhard. 1964. *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung*. C.H. Beck.
- Detienne, Marcel. 1977. *I maestri di verità nella Grecia arcaica* [ed. or. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris 1967]. Trad. it. di Augusto Fraschetti. Laterza.
- Dunand, Françoise. 1973. *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée III. Le culte d'Isis et les Ptolémées*. Brill.
- Durkheim, Émile. 1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Félix Alcan.
- Eco, Umberto. 1968. *La struttura assente: introduzione alla ricerca semiologica*. Bompiani.
- Eschenburg, Theodor. 1970. *Dell'autorità* [ed. or. *Über Autorität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1965]. Trad. it. di Laura Malaguzzi Valeri. Il Mulino.
- Foucault, Michel. 1993. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* [ed. or. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975]. Trad. it. di Alcesti Tarchetti. Einaudi.
- Galli, Carlo. 1988. *Autorità e natura. Per una storia dei concetti filosofico-politici*. Centro Stampa Baesi.
- Gobillot, Philippe. 1921. "Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion d'Égypte." *Recherches de science religieuse* 11 (1-2): 29–86.
- Greimas, Algirdas Julien. 2000. *La semantica strutturale: ricerca di metodo* [ed. or. *Sémantique structurale*, Larousse, Paris 1966]. Trad. it. di Italo Sordi. Meltemi.
- Hall, Edward T. 1963. "A System for the Notation of Proxemics Behaviour." *American Anthropologist* 65: 1003–1026.
- Hall, Edward T. 1966. *The Hidden Dimension*. Doubleday.
- Heinze, Rudolph. 1925. "Auctoritas." *Hermes* 60: 348–366.
- Hjelmslev, Louis Trolle. 1961. *Prolegomena to a Theory of Language* [ed. or. *Omkring Sprogteoriens Grundlæggelse*, Bogtrykkeri A/S, Copenhagen 1943]. Second, revised English translation of the preceding by Francis J. Whitfield. The University of Wisconsin Press.

- Horkheimer, Max, Erich Fromm, e Herbert Marcuse, a cura di. 1974. *Studi sull'autorità e la famiglia* [ed. or. *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, Alcan, Paris 1936]. Trad. it. di Ada Cinato, Anna Marietti Solmi, Cesare Pianciola, con introduzione di Franco Ferrarotti, UTET.
- Kenyon, Frederic George. 1893. *Greek papyri in the British Museum. Catalogue with Texts. Vol. 1.* British Museum. Department of Manuscripts.
- Legras, Bernard. 2011. *Les reclus Grecs du Sarapeion de Memphis. Une enquête sur l'hellénisme égyptien.* Peeters.
- Lejeune, Michel. 1958. *Mémoires de philologie mycénienne. Deuxième série (1958–1963), Vol. I.* CNRS Éditions.
- Letronne, Jean Antoine. 1865. *Notices et textes des papyrus grecs du Musée du Louvre et de la Bibliothèque impériale. Extrait d'un rapport lu à l'Académie des inscriptions et belles-lettres en 1850 par W. Brunet de Presle.* Imprimerie impériale.
- Lewis, Naphtali. 1986. *Greeks in Ptolemaic Egypt: Case Studies in the Social History of the Hellenistic World.* Clarendon Press.
- Louw, J. P. 1960. "Notes sur les thérapeutes comme ἐγκάτοχοι au Sérapeum à Memphis." *Acta Classica* 3: 65–66.
- Mariette, August. 1882. *Le Serépéum de Memphis. Publié d'après le manuscrit de l'auteur par Gaston Maspéro.* F. Vieweg, Libraire-Éditeur.
- Messeri, Gabriella. 2005. "Relazioni fra papiri documentari e papiri letterari." *Nέα Ρώμη – Nea Romi. Rivista di ricerche bizantinistiche* 2: 5–23.
- Montevocchi, Orsolina. 1989. *La papirologia.* Vita e Pensiero.
- Müller, Dieter. 1961. *Ägypten und die Griechischen Isis-Aretalogien.* Akademie-Verlag.
- Naerebout, Frederick G. 2009. "Territorialität und griechische Religion – die aufgeteilte Landschaft." In *Die Landschaft und die Religion*, edited by E. Olshausen and V. Sauer. Franz Steiner Verlag, 191–214.
- Parker, Robert. 2011. *On Greek Religion.* Cornell University Press.
- Passoni Dell'Acqua, Anna. 1981. "Ricerche sulla versione dei LXX e i papiri: I. Pastophorion." *Aegyptus* 61 (1/2): 171–211.
- Petrie, Flinders W. M. 1898. *Religion and Conscience in Early Egypt. Lectures delivered at University College, London.* Scribner.
- Popitz, Heinrich. 2001. *Fenomenologia del potere. Autorità, dominio, violenza, tecnica* [ed. or. *Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik*, Mohr Verlag, Tübingen 1986]. Trad. it. di Paolo Volonté e Luca Burgazzoli. Il Mulino.
- Preuschen, Erwin. 1903. *Mönchtum und Sarapiskult: Eine Religionsgeschichtliche Abhandlung, 2. vielfach berichtigte Ausgabe.* J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann).
- Reggiani, Nicola. 2019. *Papirologia. La cultura scrittoria dell'Egitto greco-romano.* Athenaeum Edizioni Universitarie.
- Revilleout, Eugène. 1880. "Le reclus du Sérapeum, sa bibliothèque, ses occupations mystiques, selon de nouveaux documents démotiques." *Revue égyptologique* 1: 160–163.
- Rowlandson, Jane. 1998. *Women and Society in Greek and Roman Egypt. A Sourcebook.* Cambridge University Press.
- Schubart, Wilhelm, e Diedrich Schäfer, Hrsg. 1933 *BGU VIII, Spätptolemäische Papyri aus amtlichen Büros des Herakleopolites. Nos. 1730–1890.* Staatliche Museen, Weidmannsche Buchhandlung.
- Sennett, Richard. 2006. *Autorità. Subordinazione e insubordinazione: l'ambiguo vincolo tra il forte e il debole* [ed. or. *Authority*, Knopf, New York 1980]. Trad. it. di Sandro d'Alessandro, Bruno Mondadori.
- Sethe, Kurt Heinrich. 1913. "Sarapis und die sogenannten κάτοχοι des Sarapis. Zwei Probleme der griechisch-ägyptischen Religionsgeschichte." *AKGWWG* 14 (5).
- Sethe, Kurt Heinrich. 1929. *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis eine Untersuchung über*

Ursprung und Wesen des aegyptischen Götterkönigs. Verlag der Akademie der Wissenschaften, De Gruyter.

Simmel, Georg. 1983. "Zur Philosophie der Herrschaft. Bruchstück aus einer Soziologie [1907]." In *Schriften zur Soziologie*, a cura di G. Simmel. Suhrkamp Verlag.

Thompson, Dorothy J. 1988. *Memphis under the Ptolemies*. Princeton University Press.

Vierkandt, Alfred. 1959. "Sozialphilosophie [1931]." In *Handwörterbuch der Soziologie*, a cura di A. Vierkandt. Enke Verlag, 548–553.

Vona, Igino. 2016. "Alle radici del monachesimo. Il nostro monachesimo ha avuto origini cristiane?" In *NULLA DIES SINE LINEA. I colloqui di Senecio. In memoria di Emilio Piccolo. Secondo convegno di antichistica Sabato 3 ottobre 2015 Abbazia di Casamari - Veroli (FR)*. Open Access Senecio.it, 14–32.

Weingarten, Hermann. 1877. "Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter." *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1: 1–35; 545–574.

Weiss, Gail. 1999. *Body Images: Embodiment as Intercorporality*. Routledge.

Wilcken, Ulrich. 1920. "Zu den *κατοχοι* des Serapeums." *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 6 (1-2): 184–212.

Wilcken, Ulrich. 1927. *Urkunden der Ptolemäerzeit (ältere Funde). Band I: Papyri aus Unterägypten* (2. Lief.). De Gruyter.

Wilcken, Ulrich. 2010 [1912]. *Fondamenti della papirologia* [ed. or. *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, B.G. Teubner, Leipzig 1912]. Trad. it. di Rosario Pintaudi. Edizioni Dedalo.

Williams, Scott. 2022. "Living amongst the Dead: Life at the Ancient Memphite Necropolis of Saqqara during the Late Period/Early Ptolemaic Era." *Heritage*, 5: 1462–1478.

Witkowski, Stanislaw. 1911. *Epistulae Privatae Graecae: Quae in Papyris Aetatis Lagidarum Servantur*. Teubner.

Woeß, Friedrich von. 1923. *Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung: eine Einführung in das Rechtsleben Ägyptens besonders der Ptolemäerzeit*. C.H. Beck.

ELEONORA RAVA

(University of St Andrews – Centro Studi Santa Rosa da Viterbo ETS)

Reclusi e recluse. Relazioni

Abstract

The purpose of this article is to prove that the voluntary reclusion cell is a bridge that connects people rather than a wall that divides them; that the walls of a cell are not an insurmountable barrier. The objective is to present documents that show how the cell is permeable in various ways; the relationships that exist between the recluses and the communities that host them. The working hypothesis is that the cell is not an island but rather a place that allows for a multiplicity of interactions with the outside world. The documents examined reveal, in fact, a lively picture of the life that took place around a cell.

Keyword

voluntary reclusion; recluses; anchoresses; cell; anchorhold.

Premessa

Questo contributo è il frutto della ricerca da me condotta grazie a una Marie Curie Individual Fellowship sulla reclusione volontaria medievale, laica e non istituzionalizzata,¹ e della collaborazione e confronto ormai settennale con i detenuti del circuito Alta Sicurezza 2, cioè con i detenuti politici, che possono considerarsi dei reclusi volontari, in quanto «in carcere da circa quarant'anni e con fine pena mai, che per loro scelta non chiedono di accedere a benefici e misure di libertà» (Andrews & Rava 2021, 511–536). Essi hanno spesso dato una lettura originale delle testimonianze sopravvissute relative al fenomeno della reclusione volontaria proprio in virtù della loro personale esperienza.²

«Trump vuole costruire muri, papa Francesco chiede di costruire ponti. Il muro è il contrario del ponte, il ponte è il contrario del muro. Ma ci sono muri che diventano ponti: muri trasparenti, muri non-muri». Così mi scriveva nel luglio del 2019 Attilio Bartoli Langelì. Partendo dal suggerimento del maestro, ho cercato di sviluppare l'argomento applicandolo all'esperienza religiosa in cella.

Un muro è una struttura a sviluppo verticale che può svolgere funzione di sostegno, di recinzione, di delimitazione, di divisione. Per estensione il termine indica qualsiasi elemento che per solidità, spessore o altre caratteristiche richiami un muro oppure ne svolga funzioni di impedimento, ostacolo, protezione. L'espressione «alzare muri» indica frapporre ostacoli nella relazione con qualcuno. Un ponte, al contrario, è una struttura a sviluppo più o meno orizzontale che consente il superamento di un ostacolo. Per estensione il termine indica quanto può servire per mettere in contatto due realtà non comunicanti per vie normali. La locuzione «tagliare i ponti» significa interrompere ogni relazione con qualcuno o con il passato; viceversa «gettare ponti» significa stabilire un collegamento. «Alzare i muri» e «tagliare i ponti» sono di fatto due modi per dire la stessa cosa.

Lo scopo di questo contributo è provare che la cella di reclusione volontaria è un ponte che connette persone piuttosto che un muro che divide; che i muri di una cella non sono un limite invalicabile. L'obiettivo è presentare documenti che mostrino come la cella sia variamente permeabile; le relazioni esistenti tra le recluse e le comunità che le ospitano. L'ipotesi di lavoro è che la cella non è un'isola ma piuttosto un luogo che permette una molteplicità di interazioni con il mondo esterno.

Questo contributo si colloca in una posizione opposta rispetto a Francesca Sbardella, riguardo

alle due parole chiave del convegno *Le forme della reclusione. Monasteri e carceri*: chiusura e regolamentazione. Questo lavoro, infatti, parlerà di apertura/aperture e di un fenomeno privo di regole.³ Si è scelto di presentare una “carrellata” di documenti piuttosto che concentrare l’attenzione su un caso o due specifici, anche se questo approccio metodologico può apparire a prima vista superficiale. Questo perché l’intenzione è quella di fornire un’impressione generale, un’immagine diversa del fenomeno reclusione volontaria.

Le fonti utilizzate sono prodotte in Italia da istituzioni civili ed ecclesiastiche e da notai, eccetto quelle iconografiche che sono soprattutto di area inglese e francese.

Non si utilizzano testi agiografici o guide per reclusi e recluse, perché, in linea generale, quest’ultime sono il riflesso degli ideali di reclusione, solitudine, castità e ortodossia; i primi ci mostrano la reclusione come è testualmente costruita, per esempio, per promuovere il culto di un santo o per associare la figura di un determinato santo ad una chiesa o comunità o luogo. Questo contributo concentrerà invece l’attenzione sulla reclusione reale e non ideale; sulle recluse comuni, quelle di ogni giorno.⁴

Il fenomeno

Nel pieno ed avanzato Medioevo, l’antica e consolidata forma di vita religiosa penitenziale⁵ nota come reclusione volontaria ha il suo momento di massima attestazione, o almeno di massima visibilità. Uomini e soprattutto donne abbracciarono temporaneamente o permanentemente questa forma di vita *arcta* che si situa alla punta estrema dell’eremitismo.

L’essenza della vita in reclusione volontaria è la ricerca della solitudine in città, nel ritiro in una cella, i cui muri costituiscono il confine con lo strepito della vita cittadina, per servire Dio più liberamente (*ut liberior possit Domino famulari in oratione, ieiunio, fletu et plantu* – così una delibera del 1298 degli Otto e del Gonfalone di Giustizia di Prato).⁶

Francesco da Barberino, famoso notaio e poeta toscano, agli inizi del XIV secolo, nel suo trattato, *Del Reggimento e costumi di donna* (1318–1320), infatti, parlando dello status della reclusa scrive: «Lodo che faccia il romitorio suo, più tosto in luogo dove gente sono, che solitari o di lungi da gente» (Francesco da Barberino 1957, 173).

Attaccate a chiese o alle mura cittadine o costruite su ponti, le celle erano un elemento comune del panorama cittadino. Dobbiamo pensare ad una città disseminata di celle e carceri. Celle di recluse erano ovunque in tutta Europa. In Italia c’erano centinaia e centinaia di celle (Rava 2019, 43–54). La rubrica XCVIII delle costituzioni emanate nel 1303 da Francesco vescovo di Gubbio, studiate da Simone Allegria (2021, 143–165: 153), fornisce indicazioni specifiche su come debba essere costruita una cella: non deve avere nessuna porta o finestra attraverso la quale possa entrare o uscire qualcuno, a meno che il carcere o la cella non abbia un recinto murato alto almeno dieci piedi. Ma in questo recinto non deve esserci nessuna apertura:⁷ «Usci non lasci, né debole tetto, le mura ferme e picciola finestra» avrebbe scritto qualche anno più tardi l’altro Francesco (da Barberino) or ora citato (Francesco da Barberino 1957, 174).

Le mura della cella, dunque, dovrebbero in teoria isolare, separare, impedire ogni comunicazione con l’esterno. Le fonti iconografiche potrebbero essere sufficienti per confutare questo luogo comune e per dimostrare la permeabilità della cella. Le fonti iconografiche mostrano, infatti, che quella delle recluse è una “solitudine abitata”, per usare le parole di Chiara Frugoni (2016) riferite a Chiara d’Assisi.⁸ Si possono vedere persone che visitano la reclusa nella cella, che parlano o portano oggetti; la reclusa che assiste alla messa.⁹ Vediamo cosa dicono a proposito le fonti documentarie.

La cella non è un ostacolo

In cella si compra e si vende. Il 17 ottobre 1268, per esempio, a Bologna nella propria casa (*in domo heremitarum*), Iacobina, Benvenuta e Tommasina *heremite* della Rata di Santa Maria in Monte comprano mezza vigna per 50 lire di bolognini.¹⁰ Per farne che? evidentemente per coltivarla/per farla coltivare. Il 20 gennaio 1386, sempre a Fabriano, le cinque *sorores*, Agata, Chiara, Agnese,

Margarita e Nicoluccia, del carcere *olim sororis Catarine*, sito in contrata *Cavatorum*, acquistano un pezzo di terra al prezzo di 12 fiorini d'oro.¹¹ È presso il proprio carcere (*ante carcerem*) che tre reclusi, Semilglante *Viterbuli*, Marina *de Spama* e Bartolomea *Petrutii Pisani*, il 16 agosto 1316 acquistano una casa accanto alla loro cella da una signora di Vetralla, presso Viterbo, per l'importo di 10 lire.¹² Nel 1378 a Fabriano, tre donne, *carcerate extra portam Pisanam in contrada Cavatarum in angulo sive fovea comunis*, comprano una casa in quartiere di San Biagio e ottengono in dono uno spiazzo.¹³ Forse questi acquisti sono fatti per avere maggior spazio, trattandosi di gruppi di reclusi, di microcomunità. O forse il terreno era necessario per costruire un oratorio, una cappella.

Vediamo invece alcuni esempi di vendite operate da reclusi o reclusi. Nel 1351 a Rieti fra Bartolomeo di Monteleone, «spiritu reclusus in quadam cella seu domo ecclesie Sancti Eusaney», vende una casa nella città. Tale casa era stata lasciata a Bartolomeo da un testatore per la salvezza della propria anima (Brentano 1994, 303 n. 60). Il 29 gennaio 1390 Beatrice, *reclusa* presso la chiesa di San Paolo di Vercelli, vende per 4 lire e 16 soldi terzoli 4 staia circa di terra coltiva, sita in territorio di Cavaglià. L'atto, ancora una volta, è rogato *prope hermitolum*.¹⁴ Il 26 ottobre 1304 *apud cellam Roche Peratiffi, soror Çonagnola*, vende una sua terra con vigna a un privato, per una somma modesta, 14 soldi (Scharf et al. 2019, 247–248 nr. 87a).

Qual è il significato di queste vendite? Per due di esse siamo abbastanza sicuri. Beatrice nel 1390 e *soror Çonagnola* nel 1304, si liberano di una proprietà immobiliare che era d'impedimento alla loro scelta di vita. Questa volontà sembra confermata dal modesto prezzo realizzato: rispettivamente 4 lire e 14 soldi. Tutt'altra cosa sono le vendite fatte, per esempio da Guiduccino montefeltrano nel 1299 e da *soror* Giacomina fabrianese nel 1397.¹⁵ In esse il prezzo di vendita è alto: abbastanza nel primo caso, 15 lire; assai rilevante nell'altro: 12 fiorini d'oro. Ciò dimostra trattarsi di alienazioni effettive, a scopo di profitto, con esatto controvalore in moneta dell'immobile venduto.

Comprare o vendere una proprietà presuppone una serie di contatti con il mondo esterno che sembrano inimmaginabili stando chiusi in una cella. In alcuni casi le reclusi avevano un procuratore¹⁶ in altri, invece, gestivano personalmente i loro soldi. Ma come facevano per trovare un acquirente o al contrario un venditore? Chi chiamava il notaio? La rete in cui erano inseriti i reclusi e le reclusi permetteva loro di essere pienamente nel mondo.

Altri casi di attività con riflessi giuridici, patrimoniali, interpersonali messe in opera da reclusi e reclusi sono segnali di un'intensa e aperta partecipazione di essi alla vita collettiva. Una fervente attività si svolgeva, per esempio, presso la cella del recluso Fredenzono di Modena, *olim iudex*, situata presso la cattedrale di Santa Maria a Ivrea. Il 9 maggio 1266 Fredenzono dona alla vedova Alaxina due casse e uno scrigno. Il 3 giugno concede un prestito di 60 soldi imperiali a Ugolino dei Solero (una nobile famiglia locale). Il 29 ottobre rimette a Franchino Vivaldino ogni debito che vanta nei suoi confronti. Fredenzono appare come testimone in moltissimi atti che riguardano il vescovato di Ivrea dal 1265 al 1271, compresi atti di amministrazione del patrimonio della Curia, atti di conferimento di benefici ecclesiastici, donazioni di canonici a chiese e ospedali.¹⁷

Risalendo il corso dell'Arno, lungo la sponda meridionale, abbandonata la città di Pisa, troviamo la località Oratoio. Qui dimorava in una celletta un recluso-prete di nome Alessio, frate della Penitenza. Alessio nel 1305 commissiona al famoso pittore *Vannes dictus Pistoia condam Bindi* due tavole ed un tabernacolo.¹⁸

La *location* di una cella all'interno di un cimitero fa sì che un recluso sia incaricato dal comune di seppellire i morti (così riporta una rubrica degli statuti trecenteschi di Bassano del Grappa).¹⁹ Quella lungo la strada che passando per la nota basilica di San Piero a Grado collegava Pisa al suo porto, era invece una *location* ideale per avere una «cella da rimita ad accattare per la fraternità», come sembra suggerire lo statuto trecentesco della confraternita di Santa Lucia dei Ricucchi: *Et ancho debbia lo dicto chamarlingo allogare una cella da rimita, con alquanto terra che abbiamo in via di Santo Piero* (Bonaini 1854, 709).

La reclusa Montanina, residente per 53 anni in una cella presso la chiesa di San Giusto al Parlascio a Pisa (1303–1356), il 19 luglio del 1334 viene nominata dal rettore della chiesa di San Sebastiano

de Fabricis, tale Filippo di Puccio da Pistoia, esecutrice del suo testamento.²⁰ Come abbia potuto assolvere a questo compito dalla cella non è chiaro, ma possiamo ipotizzare che provvedesse a distribuire il denaro ai “poveri di Cristo” che, eventualmente, si presentassero alla sua finestrella. D'altra parte sappiamo che attraverso la finestrella le reclusi interagivano con il mondo esterno. La finestrella è un'apertura sul mondo. Dalle testimonianze di una certa Dialta di Trevi e di una certa Illuminata di Montefalco che depongono il 9 luglio del 1252 al processo di canonizzazione di Simone da Collazzone sappiamo che la reclusa Sofia (miracolata dal beato Simone) parlava spesso con i visitatori attraverso la finestra della sua cella (Menestò 2007, 95). E le chiacchiere presso le celle non dovevano essere infrequenti se Francesco da Barberino lamentava che: «In molte cose più femina crede a una feminella, che sta rinchiusa in cella, che a un che sia maestro in teologia» (Francesco da Barberino 1957, parte XVI, 257).

L'opinione delle reclusi era tenuta, infatti, in grande considerazione. Basti ricordare il caso dell'eremita Sofia: nell'aprile del 1207, nella chiesa suburbana di San Massimo, vicino a Verona, si conclude un'annosa lite tra due enti religiosi ed è proprio Sofia lì reclusa a rivestire il ruolo di arbitro *super partes* (De Sandre Gasparini 2008, 61–70). Scrive Jean Leclercq, nel suo *La figura della donna nel medioevo*, che una reclusa «poteva sedare liti locali senza schierarsi con l'una o con l'altra parte, poiché era sufficientemente lontana dalle passioni che elettrizzavano l'atmosfera» (Leclercq 1994, 154).

Dalla cella, però, si poteva anche predicare o promuovere idee ereticali. Tra la fine del XIII secolo e l'inizio del XIV una serie di processi inquisitoriali contro la setta che si era formata attorno a Dolcino da Novara e Gerardo Segarelli si tenne a Bologna. Tra questi atti, editi da Lorenzo Paolini nel 1982 (*Acta Sancti Officii Bononie*), ci sono quelli che riguardano una certa Bartolomea, meglio nota come Bona, figlia del fu Pietro di Rubeo, originaria di Savigno. Bartolomea era accusata di eresia e, nonostante fosse stata condannata il 25 luglio del 1305 dal tribunale dell'Inquisizione, continuò a promuovere il pensiero dolciniano. Per questo motivo, due anni dopo, il 4 novembre 1307, Bona fu la prima donna bruciata a Bologna per eresia (Paolini-Orioli 1984, 368–370, 595, 624, 683–687).

Nel 1305 sono le due deposizioni di una certa Francesca *Zonis Chavalli* ad incastrarla. Esse riportano le molteplici relazioni che la reclusa intratteneva con le persone fuori dalla cella, ma anche i nomi delle persone che ospitava dentro la cella; le sue relazioni sessuali, i suoi spostamenti da una cella all'altra (ibid., 587–590).

La cella, dunque, non impediva di condurre “affari”, di interagire con l'esterno – tutte possibilità che chi si faceva monaca, per esempio, non aveva. Non agiva mai la singola monaca (se non al momento dell'ingresso in religione), agiva sempre, e molto, la collettività monacale.

La cella non è un muro invalicabile

Al 7 luglio 1348 risale un atto con cui undici romite istituiscono loro procuratore un certo *ser Ciomeum quondam Guidonis hospitalarium* dell'Ospedale della Pace di Pisa. La datazione topica dell'atto è singolare: *Acta fuerunt predicta omnia in suprascriptis lo[cis Pisane civitatis]*: tutte le cose predette sono state fatte nei suddetti luoghi della città di Pisa. I luoghi, cui fa riferimento il notaio, sono quelli in cui effettivamente si trovava ciascuna reclusa al momento del rogito. Essi coincidono con i luoghi in cui erano le celle delle reclusi. Il notaio, in altre parole, passa da una cella all'altra, accompagnato da due persone che fungono da testimoni, raccogliendo le adesioni delle reclusi. In due casi, però, le reclusi non incontrarono il notaio nella loro cella ma altrove: Decca, figlia di Pardo, che risiedeva nella cella di San Giovanni al Gatano, al momento del rogito si trovava presso l'Ospedale della Pace, vicino alla cattedrale pisana e molto molto lontano dalla sua cella; mentre Tessa, che viveva in una cella presso la chiesa di Santa Maria Maddalena, stava presso i Burdonesi (una nobile famiglia pisana) che avevano una casa vicino alla piazza della chiesa di Sant'Eufrasia, non troppo distante dal suo romitorio. E dunque? Ciò significa che c'erano delle “vacanze” dalla stretta reclusione.²¹

Dal frammento degli atti di un processo svoltosi a Viterbo tra il 25 febbraio e il 4 maggio del 1220

si sa che circa un anno prima Cecilia era fuggita dalla cella in cui aveva chiesto di entrare, situata presso l'Ospedale di San Pietro, lungo la strada che conduceva a Montefiascone, una cittadina a nord di Viterbo, perché, a suo dire, il fondatore dell'ospedale era un *malus homo* (non sappiamo in che l'oblata fosse rimasta offesa da lui, quantunque non sia difficile congetturarlo) e aveva trovato ricovero presso un'amica.²²

La procura delle undici romite e il caso sfortunato di Cecilia dimostrano che le mura delle celle non erano dei confini invalicabili. Dalla cella si poteva uscire.

E poi abbiamo un caso perugino, dove una giovane donna entra e esce dalla cella come da un albergo! Nel registro del Capitano del Popolo di Perugia (e poi Podestà) Pietro *Parentii*, che contiene le inquisizioni da lui condotte relative all'anno 1262, troviamo il caso di Vicina. Vicina, un venerdì del marzo di quell'anno, fugge di casa e trova rifugio nel carcere delle reclusi Umile e Alorita. Le due religiose testimoniano di aver accolto la ragazza mosse da pietà, in quanto Vicina aveva dichiarato di essere scappata per i continui maltrattamenti dei suoi parenti: essi erano arrivati addirittura a picchiarla pur di impedirle di sposare l'uomo che lei amava, un tal Simone, ed imporle, invece, un matrimonio a lei non gradito. Poco dopo essere entrata nella cella, una sera, Vicina riceve la visita di Simone ed esce dal carcere per parlare con lui. Ma appena una delle due reclusi le chiede cosa stia facendo, Vicina subito rientra in cella. Il giovedì successivo al suo ingresso nel *carcer*, la giovane ne viene fatta uscire dal padre, che vi si reca con la *familia* potestariale. Non conosciamo la fine della storia, ma si noti la facilità con cui si poteva entrare e uscire da una cella.²³

Accogliere persone dentro la cella, come fecero Umile e Alorita, non era infrequente. I testimoni escussi dagli inquisitori, le cui deposizioni sono edite negli *Acta Sancti Officii Bononie*, già citati, riferiscono numerosi casi di reclusi che accolgono all'interno della cella delle persone e, in questo caso, eretici.

Il 22 settembre 1304, per esempio, Rolandino de Ollis, della setta degli Apostoli, racconta di essere stato accolto nelle celle di numerose reclusi durante la sua fuga per non essere arrestato dall'inquisizione: a Balugola, vicino a Modena, dall'eremita Ugolina, dove si era fermato un intero giorno; sul Montecenere, dalla reclusa Luchisia, che viveva in un eremitorio con la sorella; a Bologna, invece, era stato ospite in un eremitorio vicino a San Mammolo, dove viveva suor Milancia con altre due reclusi. E lì aveva mangiato e bevuto con loro (Paolini-Orioli 1984, 498). Un'altra testimone tal Dominica, figlia del fu Stefano, di Roveretolo vicino Bologna, interrogata dal frate predicatore *Ioachim* di Bologna se trovandosi nella cella con *soror* Bona avesse visto qualcuno accolto dalla reclusa nell'eremitorio, risponde di sì, cioè di aver visto Giacomo di Rofeno della setta degli Apostoli. Lo stesso afferma Michele *domini Carnelvaris* il 6 giugno 1305 (ibid., 591–592).

Nel processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco, che si svolse in quella cittadina nel 1318, il frate Minore Francesco del fu Damiano dichiara che, quando aveva 5 o 6 anni, molte volte andava a trovare le sue due sorelle Giovanna e Chiara al reclusorio. Sebbene fosse maschio, poteva, era ammesso nella cella perché era loro fratello. Racconta anche che Giovanna, la più grande delle due, aveva cura di lui come una madre e lo faceva entrare nel reclusorio per istruirlo ed educarlo (Menestò 1984).

Il problema dell'accoglienza di persone dentro le celle non sfugge ai vescovi, che cercano di regolamentare e porre dei limiti. La rubrica XCVII delle costituzioni sinodali del 1303 emanate dal vescovo di Gubbio Francesco, di cui abbiamo detto in principio, vieta – pena la scomunica – ai reclusi uomini (*solitariis seu cellanis*) di entrare in un carcere o cella di un'incarcerata o cellana per parlare con loro. La rubrica seguente, viceversa, vieta ai suddetti reclusi di far entrare nelle celle donne, eccetto la propria madre o sorella, e solo in caso di infermità. I reclusi non dovranno neppure soffermarsi a parlare con una donna lasciando aperta la porta della loro cella (Allegria 2021, 152–153).²⁴

La rubrica VI delle costituzioni del 1327 del vescovo di Gubbio Pietro Gabrielli ribadisce quanto disposto dal vescovo Francesco ordinando, che nessuno possa entrare in un monastero o in un carcere o in una cella dove vivono donne *ad penitentiam peragendam* (Ibid., 153–154).

La rubrica 29 degli statuti del comune di Nocera Umbra del 1349, vieta alle carcerate di entrare o uscire dal carcere senza una speciale licenza del vescovo. Il carcere deve essere chiuso e nessuno può entrare o uscire, pena la scomunica (ibid., 155–156).

La cella quindi non era un limite invalicabile. Si entrava e si usciva facilmente da queste celle. La reclusione era più simbolica che realmente vissuta.

La cella crea legami

L'8 agosto 1365, Guido d'Incisa, vescovo di Acqui Terme, permette ad una certa Margherita di Peceto di chiudersi nel reclusorio di Rossiglione *ob remissionem suorum peccatorum*. La cella sarebbe stata costruita dai fedeli della stessa Rossiglione a loro proprie spese. Il vescovo concede 40 giorni di indulgenza non solo ai fedeli che contribuiranno alla costruzione del romitorio, ma anche a quelli che sosterranno Margherita nella sua scelta di vita: «ad sustentationem vite et consolationem manum porrexerint adiutricem» (Piana Toniolo 2004, 189–190).

Il legame tra la persona reclusa e la comunità si costituisce, dunque, attraverso la costruzione della cella. La cella è il risultato materiale e tangibile di tale legame.

Il 13 luglio 1347, la pinzocchera Giovanna, abitante a Firenze nel popolo di San Nicola, desiderando dedicarsi alla preghiera (*vacare orationi*) e condurre vita solitaria in continenza e castità al servizio di Dio, chiede ai Priori delle Arti e al vessillifero di Giustizia del Comune di Firenze che le sia concesso di costruire a sue spese sulla pila del ponte Rubaconte di fronte alla cappella intitolata a San Lorenzo un eremitorio ad onore di Dio e della Vergine dove poter vivere tutto il resto della sua vita, «ut ibidem Christo serviens pro suo peccatorum remedio et pro conservatione pacifici status Populi et communis Florentie orare devote possit et in suis orationibus non habeat impedimentum». ²⁵

In questo caso, attraverso la costruzione della cella si stringe un vero e proprio patto sacrale tra la reclusa e la comunità: lasciatemi costruire la cella e io pregherò per la città, per “salvare l'anima” della città! C'è anche un preciso accento politico: il pacifico stato del Popolo e del comune. Mi chiedo se l'autorizzazione del Comune di Firenze possa essere letta come un caso di religione civica, in tanto in quanto il comune fiorentino sceglie una reclusa, una laica religiosa come suo particolare intercessore.

Proprio per il ruolo di intercessione dei reclusi, a Città di Castello nel 1228 Guido di Orlandino Magalotti, per la salvezza della sua anima, dà a Bona e Bontadosa «in Christo sororibus et omnibus personis que vestram voluerint vitam imitare sive facere» della terra dove poter costruire due celle e abitare lì per il resto della loro vita. ²⁶ Il notaio Giovanni Capannetta, nel 1315, dettando il suo testamento in vista non solo della morte, ma del suo ingresso nel Collegio delle Misericordia, lascia alla Pia Casa della Misericordia una cella di sua proprietà occupata dalla reclusa Bianca. Alla morte della reclusa, la cella deve essere data a un'altra persona che voglia condurre lì penitenza «sine aliqua pecunia concedatur et detur ad usum illi mari vel femine de quo vel qua dictis de Misericordia videbitur pro facendo ibi penitentiam». ²⁷ Anche in questo caso, il legame è creato proprio dalla cella. La materialità della cella (i muri restano, le reclusi muoiono) garantisce al testatore un'ampia e perpetua intercessione. La cella diventa un legame tangibile e perpetuo tra il testatore e le reclusi che lì condurranno penitenza. Le reclusi sicuramente avrebbero pregato per l'anima del testatore. Dai documenti compulsati emerge quindi una vivace immagine della vita che si svolgeva attorno ad una cella. Le reclusi erano separate, ma non escluse dalla comunità che le ospitava. C'era una relazione osmotica tra le reclusi e la comunità civile ed ecclesiastica. In altre parole c'era una costante comunicazione tra dentro e fuori la cella.

Siamo lontani anni luce da quella lugubre immagine della cella come di un sepolcro e della reclusa come di una “quasi morta” proposta dalla *Regula reclusarum* dell'abate cistercense Aelread di Rievaulx nel XII secolo: entrare in una cella non significava affatto “alzare muri”, ma piuttosto “costruire ponti”.

Note

- 1 Inside Speaker's Corner. Late Medieval Italian Anchoresses in European Context. Marie Skłodowska-Curie Agreement N° 751526. <https://arts.st-andrews.ac.uk/inspeco/>
- 2 Due detenuti nella Casa circondariale di Terni con F. Andrews ed E. Rava (2021). Prima di loro, un altro detenuto politico si è occupato del fenomeno (Curcio 1997).
- 3 Le forme della reclusione. Monasteri e carceri, Bologna, Dipartimento di Storia Culture Civiltà, 10–11 ottobre 2024.
- 4 È noto che è possibile trarre anche da testi agiografici e da guide spirituali informazioni storicamente verificabili, ma non lo si farà in questa sede.
- 5 Si conoscono anche casi di reclusione volontaria in età precristiana (II secolo a.c.). I testi del Papiro di Weingarten attestano l'esistenza di reclusi nei serapei egizi: veri asceti dediti ad una vita di clausura perpetua. Non erano molto numerosi, per esempio a Menfi se ne contavano soltanto sei. Essi vivevano della carità dei fedeli. Nel già citato tempio di Menfi esistevano anche delle reclusi (Marquès Rivière 1984, 41 e 42 n. 86). Si veda anche Revillout (1880, 160–163). Per il fenomeno della reclusione volontaria si rimanda a Andrews & Rava (2021).
- 6 Prato, Archivio di Stato, Comunale, 58, quad. 7, c. 7v.
- 7 Rub. XCVIII, «Quod incarcerate hostium vel fenestram non habeant per quem aliquis ingredi valeat vel exire: Item statuimus et ordinamus quod mulieres et sorores in carceribus commorantes vel cellis, in ipsis carceribus seu cellis, nullum hostium habeant vel fenestram per quod vel quam persona aliqua ingredi valeat vel exire, nisi forte esset aliquis carcer vel cella habente claustrum muratum altitudine X pedum ad comunem pedem manus, in quo claustro nullum hostium reperiatur».
- 8 Per le immagini, bastino i seguenti esempi: https://moodle.unifr.ch/pluginfile.php/1976486/course/overviewfiles/232_5_e-codices_csg-0602_303_max_crop.jpg https://www.researchgate.net/figure/Paris-BnF-fr-343-fol-33v-Lancelot-and-the-second-recluse-produced-in-Italy-c_fig4_305276451 <https://initiale.irht.cnrs.fr/decor/2639>
- 9 http://www.ldysinger.com/@texts2/1230_ancren_rule/01_introd-anchor.htm
- 10 Bologna, Archivio di Stato, Libro dei memoriali, VI, c. 247v.
- 11 Ancona, Archivio di Stato, Notarile Fabriano, Agostino di Matteo Bene, 36, 1386 gen 20, c. 289v.
- 12 Viterbo, Centro Diocesano di Documentazione, Archivio della Curia Vescovile di Viterbo, Scripture: Atti Notarili, Prot. n. 11, notaio Loctus q. Vannis, c. 92r.
- 13 Fabriano, Archivio Storico Comunale, Girolamo De Vecchi, Monache, ms. 252, c. 26.
- 14 Vercelli, Archivio Storico del Comune, Notarile, Prot. Pietro Poncio, 1380–1390, c. 76rv; Coppo-Ferrari (2003, 367).
- 15 Ibid., 234–235 nr. 79; Ancona, Archivio di Stato, Notarile Fabriano, Agostino di Matteo Bene, 37, 1397 dic 21, c. 26v.
- 16 Vedi infra.
- 17 Ivrea, Archivio Storico Diocesano, CXX, 2 notaio Iacobus Fabri, c. 60v, 74r, 75v. Si veda anche Gabotto (1900).
- 18 Pisa, Archivio di Stato, Ospedali Riuniti Santa Chiara, 2076, c. 4v; notaio Gherlo da Rigoli. Si veda anche Tanfani (1897, 489–490).
- 19 La rubrica 27 del II libro dello statuto di Bassano del Grappa del 1295 (o una aggiunta del 1301) ordina di comprare e di dare all'eremita della chiesa di Santa Maria per scavare *fossas mortuorum* due badili, due zappe e due zapponi. Tale eremita non deve accettare più di 12 denari per scavare una fossa per un bambino piccolo e non più di 3 soldi per una fossa grande. Cfr. Rava (2021, 107–142, 130).
- 20 Firenze, Archivio di Stato, Notarile Antecosimiano 7575, cc. 195r–196r, 1334 luglio 19.
- 21 Pisa, Archivio di Stato, Diplomatico Spedali (Trovatelli), 1349, luglio 7 (stile pisano).
- 22 Viterbo, Centro Diocesano di Documentazione, Archivio Capitolare di Viterbo, Diplomatico, 655.

- 23 Perugia, Archivio di Stato, *Liber Petri Parenti*, 1262, 430r–431v. Cfr. Casagrande-Pazzaglia (2005, 181–183).
- 24 Per la rubrica XCVII si veda Cenci (1913, 286–379, 336–341).
- 25 Firenze, Archivio di Stato, Provvisioni, Duplicati 7, c. 70r. Altra copia con alcune differenze in Firenze, Archivio di Stato, Provvisioni, n.34, c. 171rv.
- 26 Città di Castello, Archivio Diocesano, Registri della Cancelleria Vescovile 1, c. 77v. Cfr. Casagrande (1984, 147).
- 27 Pisa, Archivio di Stato, Diplomatico Misericordia, 1316, settembre 15 (stile pisano).

Bibliografia

- Allegrìa, Simone. 2021. “Costituzioni sinodali diocesane e reclusione volontaria in Italia centrale tra Due e Trecento: Qualche riflessione.” *Quaderni di Storia Religiosa Medievale* 24 (1): 143–165.
- Andrews, Frances, e Eleonora Rava. 2021. *Ripensare la reclusione volontaria nell’Europa Medievale, Atti dei convegni internazionali (St Andrews 2018 and Rome-Viterbo 2019)*. *Quaderni di Storia Religiosa Medievale* 24 (1) e 24 (2).
- Bonaini, Francesco. 1854. *Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo*. Vol I. G. P. Vieusseux.
- Brentano, Robert. 1994. *A New World in a Small Place: Church and Religion in the Diocese of Rieti, 1188–1378*. University of California Press.
- Casagrande, Giovanna. 1984. “Forme di vita religiosa femminile nell’area di Città di Castello.” In *Il movimento religioso femminile in Umbria, Atti del convegno internazionale di studio nell’ambito delle celebrazioni per l’VIII centenario della nascita di S. Francesco d’Assisi (Città di Castello, 27–28–29 ottobre 1982)*, a cura di R. Rusconi. La Nuova Italia, 123–157.
- Casagrande, Giovanna, e Michela Pazzaglia. 2005. “Bona mulier in domo.” In *Donne nel Medioevo. Ricerche in Umbria e dintorni*, a cura di G. Casagrande. Morlacchi.
- Cenci, Pio. 1913. “Costituzioni sinodali della Diocesi di Gubbio dei secoli XIV e XV.” *Archivio per la storia ecclesiastica dell’Umbria* I.
- Coppo, Ada, e Clelia M. Ferrari. 2003. *Protocolli notarili vercellesi del XV secolo. Regesti*. Comune di Vercelli.
- Curcio, Renato. 1997. *Reclusione volontaria*. Sensibili alle foglie.
- da Barberino, Francesco. 1957. *Reggimento e costumi di donna*, edizione critica a cura di G. Sansone. Loescher.
- De Sandre Gasparini, Giuseppina. 2008. “I diversi volti dell’eremitismo. L’eremita Sofia (1207–ante 1252).” In *Magna Verona vale. Studi in onore di Pierpaolo Brugnoli*, a cura di A. Brugnoli, e G. M. Varanini. La grafica.
- Due detenuti nella Casa circondariale di Terni, con Frances Andrews, e Eleonora Rava. 2021. “La reclusione volontaria medievale alla luce dell’esperienza di detenzione ‘fine pena mai’.” In *Ripensare la reclusione volontaria nell’Europa medievale*, a cura di Frances Andrews, e Eleonora Rava. *Quaderni di Storia Religiosa Medievale* 24 (2): 511–536.
- Frugoni, Chiara. 2016. *Una solitudine abitata: Chiara d’Assisi*. Laterza.
- Gabotto, Ferdinando, a cura di. 1900. *Le Carte dello Archivio Vescovile d’Ivrea fino al 1313*. Vol. II. Tipografia Chiantore-Mascarelli.
- Leclercq, Jean. 1994. *La figura della donna nel Medioevo*. Jaca Book.
- Marquès Rivièrè, Jean. 1984. *Storia delle dottrine esoteriche: l’aspirazione dell’uomo al divino nell’insegnamento spirituale di ogni tempo*. Edizioni Mediterranee.
- Menestò, Enrico, a cura di. 1984. *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*. La Nuova Italia.
- Menestò, Enrico. 2007. *Simone da Collazzone francescano e il processo per la sua canonizzazione (1252)*. Centro Italiano Studi sull’Alto Medioevo.

- Paolini, Lorenzo, e Raniero Orioli, a cura di. 1982–1984. *Acta S. Officii Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310*. Istituto storico italiano per il medioevo.
- Piana Toniolo, Paola, a cura di. 2004. *Il cartulare del vescovo di Acqui Guido dei marchesi d'Incisa (1350–1371)*. Impressioni grafiche.
- Rava, Eleonora. 2019. “Il fenomeno della reclusione: esperienze italiane ed europee.” In *Vita religiosa al femminile (secoli XIII–XIV)*. *Atti del XXVI Convegno Internazionale di studi del Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte (Pistoia, 19–21 maggio 2017)*, a cura di P. Nanni. Viella, 43–54.
- Rava, Eleonora. 2021. “La reclusione volontaria negli statuti medievali dell'Italia centrosettentrionale.” *Quaderni di Storia Religiosa Medievale* 24 (1): 107–142.
- Revillout, Eugène. 1880. “Le reclus du Sérapéum, sa bibliothèque et ses occupations mystiques.” *Revue Égyptologique* 1: 160–163.
- Scharf, Gian Paolo Giuseppe, Chiara Giovanna Bonetti, Carlo Colosimo, e Federica Giovanninia, a cura di. 2019. *Le pergamene delle clarisse di Sant'Agata Feltria (secoli XII–XVIII)*. Società di studi storici per il Montefeltro.
- Tanfani Centofanti, Leopoldo. 1897. *Notizie di artisti tratte dai documenti pisani*. Enrico Spoerri Editore.

CATERINA FRATESI

(Università di Bologna - École des hautes études en sciences sociales, Paris)

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

Abstract

The research study presented here adopts an ethnographic approach to investigate the performativity of materiality within an Italian psychiatric residence, with a particular focus on objects imbued with emotional significance and those commonly regarded as having religious value. The study explores the boundary between affection and sacredness, demonstrating how emotionally meaningful objects may become involved in specific processes of sacralization. The final section of the article explores the impact and resonance of the narrative work on personal materiality, both on the objects and on the social actors.

Keyword

Objects of affection; religious objects; psychiatric residence.

La cultura materiale in comunità psichiatrica

A partire dagli anni Ottanta, l'interesse per la cultura materiale e per gli oggetti di vita quotidiana e del consumo ha dato impulso a una crescente e variegata produzione scientifica in diversi campi delle scienze umane e sociali. Attraverso metodi e approcci differenti si sono accolte e rielaborate le istanze teoriche proposte dai cosiddetti "nuovi studi di cultura materiale", con la messa in discussione di alcune importanti dicotomie – come quelle di oggetto/persona, materiale/immateriale, dono/merce – e la promozione di una visione dinamica e relazionale degli oggetti (Dei 2011). A questi ultimi, ormai recepiti come agenti dotati di una propria biografia sociale, è stato conferito un ruolo attivo all'interno dei processi culturali, nelle relazioni tra individuo e gruppi, nei processi di costruzione di narrazioni identitarie o di riproduzione di significati (Bartoletti 2002, 61); essi sono divenuti protagonisti dell'indagine in campi etnografici eterogenei, dal museo alle abitazioni private, in esperienze migratorie o traumatiche, sul luogo di lavoro e di culto (Grognet 2005; Aria e Dei 2016; Kidron 2009; Monjaret e Guillard 2014; Fourcade 2010; Bria e Giorda 2024). In questo contesto si è affermata una «materializzazione» degli studi religionistici (Vásquez 2011, 3). Dalla parte degli studi etnografici orientati al patrimonio si è intanto imposto un progressivo interesse per i cosiddetti oggetti "d'affezione", espressione con la quale ci si riferisce a tutta quella materialità investita, da parte degli individui, di un forte valore simbolico, emozionale e di memoria (Dassié 2010).

La ricerca qui presentata, ancora in corso, si inserisce all'interno di questo corpus di studi proponendo un'applicazione delle prospettive aperte dal *material turn* in un contesto etnografico inedito: una residenza psichiatrica sita in nord Italia. Si tratta di una struttura privata accreditata,

volta alla riabilitazione di adolescenti ed adulti con disturbi psichiatrici e vulnerabilità socio-familiari attraverso un approccio fortemente multidisciplinare. Uno spazio complesso, condiviso quotidianamente da psichiatri, psicologi, educatori, infermieri, operatori socio-sanitari e circa venti pazienti, uomini e donne tra i diciotto e i trent'anni di età, che risiedono volontariamente all'interno della struttura per un periodo che varia dai pochi mesi ai due anni. La letteratura etnografica tende a focalizzarsi su altri aspetti all'interno di ambienti residenziali e di cura di questo tipo, che pure appaiono ricchi di cultura materiale quotidiana¹. Sulla base di un lavoro etnografico di un anno all'interno della residenza, l'indagine mira ad evidenziare il ruolo degli oggetti in questo contesto avvalendosi di alcune direttrici teoriche chiave del *material turn*: in primo luogo, viene adottata una prospettiva centrata sulla biografia sociale degli oggetti, avviata dal classico di Arjun Appadurai, che consente di situarli in un proprio ciclo di vita e in quelle relazioni sociali che ne determinano il valore (Appadurai 1986); in secondo luogo, si integrano le sollecitazioni provenienti dall'*affective turn*: un'attenzione specifica per la dimensione emozionale (Stewart 2007) e, quindi, per gli oggetti emotivamente salienti per la persona; in terzo luogo – e soprattutto – la ricerca si focalizza sul concetto di *agency* della materialità, con il rinnovato posto conferito agli attanti non-umani nelle configurazioni sociali (Latour 1994). L'attitudine degli oggetti quotidiani per la plasmazione di personalità e relazioni intersoggettive è stata dimostrata attraverso una moltitudine di studi in contesti etnografici diversificati (Gell 1998; Garabuau-Moussaoui e Desjeux 2000; Venkatesan 2009). Sulla base di queste direttive, al centro della ricerca sono stati posti alcuni oggetti particolarmente attivi, dotati di una straordinaria capacità performativa rispetto la vita psichica, emotiva e pratica degli attori sociali: si tratta della materialità personale che i pazienti hanno deciso di introdurre all'interno della loro esperienza di cura e di semi-reclusione e, in particolare, di oggetti comunemente considerati di valenza religiosa e di oggetti cosiddetti d'affezione; si tratta di oggetti, anche quotidiani o banali, caricati di un forte valore simbolico (Dassié 2010) e capaci di agire sui loro possessori.

A partire dal legame tra materialità, significati e contesti di relazioni nei quali si trova, l'obiettivo della ricerca è mettere in luce le arene di performatività e significato messe in campo da questi oggetti in una cornice di semi-reclusione e di pratiche strutturate. L'assetto istituzionale ha infatti una forte influenza sul comportamento individuale (Douglas 1986) e, di conseguenza, sul rapporto con i propri oggetti, la cui biografia si intreccia a quella delle persone: importanti transizioni nella vita dei secondi si riproducono sulla significazione e le pratiche riferite ai primi (Dassié 2014). Abitare in una residenza psichiatrica comporta trasformazioni sul piano delle abitudini quotidiane, ma anche, in senso più globale, per la persona, chiamata ad affrontare un processo di auto-riflessione profonda e di presa in carico della propria storia di vita e sofferenza, processo che si rispecchia nelle significazioni attribuite alla materialità. Anche le pratiche riferibili alle diverse appartenenze religiose possono subire delle torsioni e modificarsi (Becci 2016). È inoltre in un luogo di confinamento, quindi di separazione dai rapporti fondamentali, che il ruolo della materialità nella produzione di relazioni sociali e divine può essere colto con particolare evidenza. Interrogare gli oggetti d'affezione e religiosi significa in ultimo accedere alla dimensione emozionale di chi vive contesti istituzionali e di trasformazione personale come questo. Parallelamente e in un'ottica più ampia, la ricerca mira anche a cogliere il carattere attivo e di plasmazione dei beni di uso comune all'interno del contesto residenziale, dove sembrano agire in qualità di attori silenziosi (Latour 1994; Puccio-Den 2023).

Tali linee investigative hanno orientato un lavoro etnografico di un anno all'interno della struttura riabilitativa. Con l'autorizzazione e il supporto dell'equipe di operatori, sono stati organizzati degli incontri narrativi individuali tra etnografa e alcuni pazienti – dai due ai sei appuntamenti per ognuno dei dodici residenti più attivamente coinvolti – spesi ad individuare e raccontare i propri oggetti d'affezione e/o connotati religiosamente. L'approccio narrativo è parso particolarmente adeguato a raccogliere la storia di questi beni che, in una certa misura, coincide con la storia della persona, raccontata a partire dal punto di vista dell'oggetto (Clemente 1999, 153). Si tratta, in effetti, di una micro-antropologia (Kidron 2009, 18) legata alla sfera dell'intimo degli attori sociali, più attenta

alla descrizione che alla generalizzazione (Aria e Dei 2016, 265). Durante i dialoghi partecipati si è anche provveduto a raccogliere percezioni ed opinioni del residente coinvolto sul lavoro narrativo in corso, con il fine di registrare, come si vedrà nell'ultima sezione di questo contributo, l'impatto del lavoro etnografico sia sulla materialità che sull'esperienza di residenza degli attori sociali.

I risultati preliminari di questa ricerca ancora in corso riguardano, come si cercherà di mettere in luce con la presentazione di due beni d'affezione, la capacità degli oggetti di produrre specifiche versioni del sé e di modulare relazioni. La materialità emersa tramite i dialoghi si configura quale ponte verso un'alterità momentaneamente assente, defunta, invisibile, trascendente o religiosamente connotata. Le sfere di performatività della materialità d'affezione e magico-religiosa emerse dai dialoghi, integrati con l'osservazione del quotidiano, hanno talvolta consentito di mettere in discussione le categorie: in termini di significati, pratiche ad essi riferite e, soprattutto, livello d'azione, queste due tipologie di oggetti, d'affezione e religionistici, sembrano in alcuni casi coincidere (Sbardella 2021), aprendo la strada all'analisi di alcuni processi di sacralizzazione nel quotidiano.

Materialità dell'intimo

Fare etnografia in una residenza psichiatrica significa frequentare uno spazio fatto di orari, di regole, di ruoli e pratiche che si presume essere sempre definite. Nel corso del lavoro etnografico è emerso con sempre maggiore evidenza come la condizione dominante fosse, insieme al confinamento parziale (sono consentiti incontri con amici e familiari all'interno della struttura, ad alcuni residenti sono concesse uscite autonome sul territorio e, quando possibile, il rientro a casa nei fine settimana), quella della fissità: la ripetitività delle attività, delle relazioni e degli spazi. Un ambiente che, pur non impedendo l'emersione di specifiche arene di *agency* da parte di tutti gli attori sociali che lo abitano (Quarta 2019), rimane strutturato, contraddistinto da procedure organizzative e caratteristiche di visibilità. All'interno di questo contesto, i residenti possiedono degli spazi privati, delle camere da letto doppie che sono invitati ad allestire con gli oggetti portati da casa o dalle strutture riabilitative in cui risiedevano in precedenza. Questi spazi hanno costituito l'ambiente privilegiato per l'analisi della materialità personale. Tra i diversi oggetti quotidiani e di uso comune portati dai residenti, che ricadono facilmente sotto l'etichetta di "tutto ciò che serve", "a parte ciò che è utile", durante i dialoghi partecipati si è privilegiata la ricerca di oggetti emotivamente salienti, d'affezione o riferibili ad apparati religiosi, che i residenti hanno individuato come adeguati e funzionali per "accompagnarli" in un percorso di cura comunitaria. La condizione di residenza temporanea induce infatti a prendere in considerazione la presenza di un atto di selezione degli oggetti – i residenti sono invitati a limitarsi ad una sola valigia di beni personali – che coincide con un atto di riclassificazione, di riflessione sulla narrazione del sé, di selezione di relazioni e ricordi (Marcoux 2001).

La materialità emersa incontro dopo incontro ha direzionato continuamente i dialoghi (Bonnot 2014). Gli oggetti correlati ad appartenenze religiose potevano essere più direttamente riconoscibili, sebbene le pratiche ad essi associate abbiano sempre evidenziato un carattere creativo e un profondo radicamento nell'esperienza di vita personale. Individuare etnograficamente un oggetto d'affezione, d'altra parte, richiede sempre un lavoro collaborativo tra etnografo e attori sociali. È forse superfluo precisare, infatti, che l'affezione non qualifica una categoria di oggetti ma indica un attaccamento emotivo che investe un oggetto in un determinato momento della sua biografia; un valore soggettivo, paragonabile a quello attribuito alla persona (Kopytoff 1986), che si tenta di cogliere etnograficamente. È necessaria una certa attenzione al banale o, come ha sottolineato Sébastien Boulay, all'insignificante per cogliere il valore soggiacente agli oggetti (Boulay 2011).

In comunità psichiatrica alcuni oggetti sono sempre visibili, mentre altri richiedono uno sguardo più attento per essere individuati e studiati. Frequentavo la struttura psichiatrica già da un paio di mesi quando notai che una residente indossava sempre lo stesso paio di ciabatte. La cosa aveva attirato l'attenzione di diverse persone perché le ciabatte erano evidentemente usurate e non si intonavano al resto dell'abbigliamento della ragazza, né alla stagione estiva in corso. Interrogata scherzosamente da compagni e operatori durante una riunione mattutina, la ragazza spiegava che si trattava di

un ricordo del defunto nonno materno che le diceva sempre di non camminare a piedi nudi. I successivi dialoghi tenuti nella stanza privata della paziente – una giovane sulla ventina il cui accesso in percorso residenziale, un paio di mesi prima, era quasi coinciso con il mio ingresso al campo – hanno portato all'emersione della storia di questo oggetto, appartenuto al nonno e prelevato dall'interlocutrice dalla casa di famiglia dopo la sua morte. La presenza dell'oggetto rappresentava un tentativo esplicito, da parte sua, di rendere presente questa figura affettiva all'interno del suo percorso residenziale. In tal senso questo oggetto banale era coinvolto in alcune particolari pratiche agentive, per cui l'atto di indossarlo – ma ne bastava la sola presenza – fungeva da supporto emotivo nei momenti di disagio più complessi. A lungo a contatto con il corpo della persona scomparsa, l'oggetto aveva subito un processo di personificazione che va di pari passo con il livello della performatività: esso permette la produzione di una relazione e provoca un effetto emotivo; mette in atto un potere che non riguarda la rappresentazione di un referente ma la sua attiva presenza (Childester 2018, 82). È infatti la relazione dietro all'oggetto, il sé che ha incorporato, che giustifica il comportamento nei suoi confronti, come se si trattasse di una persona (Kopytoff 1986). È qui possibile mettere in campo il concetto di reliquia familiare e osservare, in accordo con le teorie di Daniel Miller, un tentativo di oggettificazione di quel sentimento di devozione, altrimenti inafferrabile, che gli individui riservano alle relazioni di appartenenza fondamentali (Miller 1998). La materialità di cui si è appena parlato godeva di una certa visibilità all'interno dello spazio comunitario e aveva già stimolato qualche considerazione scherzosa. Diversa è invece la dinamica che riguarda un secondo oggetto d'affezione, un piccolo monile, che veniva appositamente sottratto dallo sguardo collettivo dal giovane residente che lo possedeva. Una materialità questa volta più esplicitamente votata al tema della costruzione del sé, mai comunque inscindibile dal contesto più ampio delle relazioni. Interrogato sugli oggetti che aveva deciso di portare all'interno del suo percorso di comunità, il residente ha immediatamente portato la mano al collo segnalando una catenina la cui storia è connessa ad una delusione relazionale: si trattava infatti di una catenina di coppia, composta da due pendenti; un dono che il residente aveva fatto al suo partner qualche anno prima del nostro dialogo. È facile presumere che questi tipi di oggetti vengano solitamente acquistati con l'intenzione di mantenere un legame; ciò non toglie che la loro biografia sociale possa portarli verso significazioni e performatività inaspettate (Kendall e Ariati 2024). La relazione amorosa, infatti, aveva avuto una fine molto netta. La catenina, finora indossata, era stata riposta dentro a un cassetto. Solo a distanza di qualche anno, in occasione dei preparativi per una festa, il mio interlocutore aveva pensato che non ci fosse nulla di male a rindossarla poiché aveva perso il suo significato originario, in altre parole si era raffreddata (François e Desjeux 2000). Reintegrata nella propria quotidianità, essa cessa di essere investita del carico affettivo legato alla relazione sentimentale e comincia ad operare secondo una nuova logica: come spiega il residente, essa è divenuta fonte di forza personale, un monito a salvaguardare la propria integrità senza lasciarsi trasportare da sentimenti amorosi incontrollati. Questa materialità si è in qualche modo emancipata dal contesto che l'aveva significata e ha assunto un valore simbolico legato alla crescita emotiva e al passaggio alla vita adulta. Una particolare volontà di essere viene oggettificata e, nel quotidiano, sotto forma di monito, contribuisce alla produzione di una specifica versione del sé: una versione "forte" di cui il ragazzo si avvale, manipolando l'oggetto, nei momenti emotivamente più complicati del percorso comunitario. È interessante che, da questo punto di vista, l'oggetto venga inserito in un sistema di ragionamento puro/impuro, in cui il suo valore deve essere protetto in quanto passabile di essere contaminato da situazioni relazionali che l'attore sociale percepisce come inadeguate (Douglas 1966). Ad un certo punto dei nostri dialoghi, il mio interlocutore arriva a paragonare la catenina ad un oggetto in cui credere, ad un oggetto religioso, al crocefisso di sua madre. A differenza del crocefisso, però, il valore conferito all'oggetto d'affezione perde di trascendenza e si radica nel percorso di crescita personale, per cui esso non ha un valore esterno, di un dio, ma un valore personale, "interno a me".

In virtù della loro capacità di materializzare ordini di valore e relazioni, gli oggetti d'affezione

sprigionano particolari sfere di performatività – proteggere, supportare, ammonire, personificare, mettere in relazione – che invitano, insieme alle figure retoriche degli attori sociali, ad esplorare il confine tra affezione e religiosità (Dassié 2014, 34). Il potenziale di relazione e azione dei due tipi di oggetti indagati, d'affezione e religiosi, è talvolta sembrato paragonabile: le due categorie di beni hanno finito per intrecciarsi. Le pratiche e i significati attribuiti agli oggetti attivano schemi riferibili alla sfera religionistica e sembrano indicare particolari processi di sacralizzazione nel quotidiano già evidenziati da studi antropologici e sociologici (Dei 2014). La prospettiva qui adottata non mira a rilevare un individualismo specificatamente contemporaneo nell'ambito del comportamento religioso (Rüpke 2016, 702–717), ma ad approcciare il fenomeno religioso stesso in ottica di decostruzione. Molti studiosi in campo religionistico sono concordi nell'affermare che le pratiche e i significati di ordine religioso non costituiscono un ambito *sui generis*, distinto da una sfera secolare, ma risultano etnograficamente osservabili in molti campi dell'esperienza umana. Nell'ambito della ricerca qui presentata, il punto di partenza per un ripensamento della dicotomia religioso/secolare riguarda i poteri riferiti agli oggetti (Morgan 2016, 272), le pratiche di cura, manipolazione, significazione e ritualizzazione ad essi riferiti. Detti gesti comportano processi di sacralizzazione rispetto a qualsiasi tipo di oggetto, quotidiano o relativo a tradizioni religiose (Childester 2018, 4–5; Sbardella 2013).

Lo sviluppo della ricerca consentirà di chiarire i termini di una possibile analogia tra l'affezione e la religiosità. I risultati preliminari riguardano le significazioni e gli utilizzi creativi dei beni personali da parte dei residenti della comunità psichiatrica. Gli oggetti sembrano funzionare come appigli di agentività, garantiscono il legame con il sé e i rapporti significativi. Si fanno condensatori di biografia personale all'interno dell'ambiente istituzionale e fungono da supporto emotivo per le persone che lo abitano. L'approccio narrativo svolge un ruolo essenziale nell'emersione di queste sfere di performatività.

Raccontare gli oggetti

Il lavoro etnografico esercita un effetto sul campo e sugli attori sociali che lo attraversano. La raccolta delle opinioni e percezioni dei residenti riguardo il lavoro narrativo della materialità suggerisce un impatto positivo sulla loro esperienza di residenza. In effetti, se gli oggetti emotivamente salienti mettono in campo specifici livelli di performatività all'interno del percorso comunitario e di cura, è ammissibile che l'atto di narrarli possa emergere quale strumento attivo per mantenere una connessione con i propri ricordi e la propria esperienza di vita (Sbardella 2021). Il racconto degli oggetti d'affezione e di stampo religionistico ha stimolato una riflessione sul sé; raccontare i propri oggetti significa infatti tornare ad alcuni momenti della propria esistenza, riflettere sulle proprie relazioni, ri-narrarsi e ri-collocarsi all'interno di un percorso di vita. Si tratta di un lavoro introspettivo e rivitalizzante (Giuffrè e Zingari 2011, 139) che ha talvolta provocato reazioni emotive intense. L'atto di condivisione personale all'interno di un quadro differente da quello clinico è stato particolarmente apprezzato; i dialoghi partecipati sono stati percepiti come attività leggere e accessibili, capaci di offrire una modalità di evasione, anche se breve, dalla complessità del percorso terapeutico e dalla monotonia delle routine comunitarie. Gli interlocutori hanno dimostrato interesse nel confrontarsi con la pratica antropologica.

Narrare un oggetto significa verbalizzare e organizzare i significati e le relazioni che condensa. Gli oggetti quotidiani, con le loro sfere di valore e ricordi, ci pongono in una posizione di passività: essi ci raggiungono come «morsi» anche quando non vorremmo (Turgeon 2009, 350), ma è l'effettivo lavoro di racconto e di ascolto che permette di attenzionare la loro portata simbolica e di rinnovarne il valore. Grazie ai dialoghi partecipati, questi oggetti sono stati esaminati, valorizzati e risemantizzati: i loro significati sono stati articolati spesso per la prima volta, trasformandosi e riconsolidandosi. Essi si sono fatti dispositivo narrativo e principio organizzativo di un racconto biografico (Dassié 2014) in cui passato e futuro si mescolano. In questa prospettiva, il lavoro di ricerca suggerisce la possibilità di discutere questa materialità affettiva e religiosa in termini patrimoniali: gli oggetti

personali acquisiscono il valore di patrimoni di esperienza per la persona; sono semiofori, portatori di significato e biografia (Pomian 2001, 129–55).

È stata la materialità stessa a guidare i dialoghi etnografici, dando forma a storie intime che possono porre l'etnografo in una posizione quasi voyeuristica (Morin 1969, 133). Ma è, allo stesso tempo, il lavoro di narrazione ad agire sulla materialità, intensificandone i significati e ampliando la sua sfera di azione. Detto lavoro narrativo è di tipo collaborativo: il significato dell'oggetto emerge infatti dall'incontro etnografico stesso. Ciò spinge a riflettere sul carattere attivo della pratica etnografica, una dimensione ricorrente negli studi di cultura materiale, dove l'antropologo attenziona il proprio contributo nella valorizzazione di oggetti e narrazioni (Dei 2013, 135).

Note

- 1 Con alcune importanti eccezioni, quali, ad esempio, Filiot (2003).

Bibliografia

- Appadurai, Arjun. 1986. "Introduction: commodities and the politics of value." In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, edited by A. Appadurai. Cambridge University Press.
- Aria, Matteo, and Fabio Dei. 2016. "La famille et le monde des choses. Culture matérielle domestique dans la Toscane d'aujourd'hui." *Ethnologie française* 46 (2): 265–276.
- Bartoletti, Roberta. 2002. *La narrazione delle cose. Analisi socio-comunicativa degli oggetti*. FrancoAngeli.
- Becci, Irene. 2016. *Imprisoned Religion. Transformations of Religion during and after Imprisonment in Eastern Germany*. Routledge.
- Bonnot, Thierry. 2014. *L'attachement aux choses*. CNRS Éditions.
- Boulay, Sébastien. 2011. "Ethnographier l'insignifiant ? Itinéraire d'une guirlande singulière entre Nouakchott et Nanterre." In *Profils d'objets. Approches d'anthropologues et d'archéologues*, edited by Fabienne Wateau, Catherine Perlès and Philippe Soulier. De Boccard.
- Bria, Gianfranco, and Maria Chiara Giorda. 2024. "'They are all here to see and touch': Materiality, Religious Mixing and Post-communism: St Anthony's Pilgrimage in Laç." *Fieldwork in Religion* 19 (1): 144–168.
- Chidester, David. 2018. *Religion: Material Dynamics*. University of California Press.
- Clemente, Pietro. 1999. "Un fiore di pirite. Introduzione ai nostri 'oggetti d'affezione'." In *Il terzo principio della museografia: antropologia, contadini, musei*, edited by P. Clemente and E. Rossi. Carocci.
- Dassié, Véronique. 2010. *Objets d'affection. Une ethnologie de l'intime*. Éditions du CTHS.
- Dassié, Véronique. 2014. "Les souvenirs domestiques, un retournement affectif." *Socio-anthropologie* 30: 33–46.
- Dei, Fabio. 2011. "La materia del quotidiano. Introduzione." In *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*, edited by S. Bernardi, F. Dei, and P. Meloni. Pacini Editore. EPUB.
- Dei, Fabio. 2013. "Da Gramsci all'Unesco. Antropologia, cultura popolare e beni intangibili." *Parole chiave* 1: 131–146.
- Dei, Fabio. 2014. "Il sacro domestico. Religione invisibile e cultura materiale." *Lares* 80 (3): 523–540.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge and Kegan Paul.
- Douglas, Mary. 1986. *How Institutions Think*. Syracuse University Press.

- Filiot, Jean Paul, ed. 2003. *Faire avec l'objet. Signifier, appartenir, rencontrer*. Chronique sociale.
- Fourcade, Marie-Blanche. 2010. "Les musées domestiques de la communauté arménienne." *Ethnologie française* 40 (3): 437–46.
- François, Tine Vinje, and Dominique Desjeux. 2000. "L'alchimie de la transmission sociale des objets. Comment réchauffer, entretenir ou refroidir les objets affectifs en fonction des stratégies de transfert entre générations." In *Objet banal, objet social. Les objets quotidiens comme révélateurs de relations sociales*, edited by I. Garabua-Moussaoui, and D. Desjeux. L'Harmattan.
- Garabua-Moussaoui, I sabelle, and Dominique Desjeux, eds. 2000. *Objet banal, objet social. Les objets quotidiens comme révélateurs de relations sociales*. L'Harmattan.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford University Press.
- Giuffré, Martina, and Valentina Zingari. 2010. "Oltre il testo, oltre l'intervista. Sguardi etnografici." In *Vive voci. L'intervista come fonte di documentazione*, a cura di M. Pistacchi. Donzelli.
- Grognet, Fabrice. 2005. "Objects de musée, n'avez-vous donc qu'une vie?" *Gradhiva* 2: 49–63.
- Kendall, Laurel, and Ni Wayan Pasek Ariati. 2024. "Animism? Animated? Ensouled? The Active Lives of Balinese Masks." In *The Routledge Handbook of Material Religion*, edited by P. Tamimi Arab, J. Scheper Hughes, and S. B. Rodríguez-Plate. Routledge.
- Kidron, Carol A. 2009. "Toward an Ethnography of Silence: The Lived Presence of the Past in the Everyday Life of Holocaust Trauma Survivors and Their Descendants in Israel." *Current Anthropology* 50 (1): 5–27.
- Kopytoff, Igor. 1986. "The cultural biography of things: commoditization as process." In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, edited by A. Appadurai. Cambridge University Press.
- Latour, Bruno. 1994. "Une sociologie sans objet ? Note théorique sur l'interobjectivité." *Sociologie du travail* 36 (4): 587–607.
- Marcoux, Jean-Sébastien. 2001. "The Refurbishment of Memory." In *Home Possessions. Material Culture Behind Closed Doors*, edited by D. Miller. Berg.
- Miller, Daniel. 1998. *A Theory of Shopping*. Polity Press.
- Monjaret, Anne, and Valérie Guillard. 2014. "Objets bureaucratisés, objets domestiqués ? La fabrique ordinaire de la séparation entre le domicile et le travail." *Socio-anthropologie* 30: 47–63.
- Morgan, David. 2016. "Materiality". In *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, edited by M. Stausberg, and S. Engler. Oxford University Press.
- Morin, Violette. 1969. "L'objet biographique." *Communications* 13: 131–139.
- Pomian, Krzysztof. 2001. *Che cos'è la storia*. Translated by M. Di Sario. Mondadori.
- Puccio-Den, Deborah. 2023. *La nuit de la parole. Écouter le silence*. Société d'ethnologie.
- Quarta, Luigigiovanni. 2019. *Resti fra noi. Etnografia di un manicomio criminale*. Meltemi.
- Rüpke, Jörg. 2016. "Individualization and Privatization." In *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, edited by M. Stausberg, and S. Engler. Oxford University Press.
- Sbardella, Francesca. 2013. "La fabrique des reliques. Manipulations et production de sacré dans la clôture." *Conserveries mémorielles* 14: 2–18.
- Sbardella, Francesca. 2021. "Magical-religious Objects in Action for Rehabilitation Purposes: The Case of Mnem Srl, spin-off University of Bologna." *Historia Religionum* 13: 107–28.
- Stewart, Kathleen. 2007. *Ordinary Affects*. Duke University Press.
- Turgeon, Laurier. 2009. "La culture matérielle : du témoignage à la mémoire." In *Images, mémoires et savoirs. Une histoire en partage avec Bogumil Koss Jewsiewicki*, edited by I. Ndaywel è Nziem, and E. Mudimbe-Boyi. Karthala.
- Vásquez, Manuel A. 2011. *More Than Belief: A Materialist Theory of Religion*. Oxford University Press.
- Venkatesan, Soumya. 2009. "Rethinking Agency: Persons and Things in the Heterotopia of Traditional Indian Craft." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (1): 78–95.

IRENE BECCI

(Université de Lausanne)

MARIA CHIARA GIORDA

(Università Roma Tre)

Natale nello spazio carcerario: una proposta condivisa

Abstract

Starting from studies carried out on religious diversity in some Western prisons over the last twenty years, this text proposes to approach Christmas in confinement as a hybrid practice with continuously intertwining spatio-temporal dimensions, locating it “in between” usually separated categories. The analysis proceeds by showing the co-habitations of the material value of gifts and their symbolic meanings, of a secular occasion for a get-together and a specific Christian celebration, and the circulation of people and symbols from inside and outside prison. In the conclusion it suggests that beyond the observed hybridity a notion of otherness persists.

Keyword

Spatial Turn; Sharing Turn; Secularization; Christmas; prison sociology.

Introduzione

La particolarità della forma di reclusione del carcere è il suo carattere coercitivo (Sykes 1966). Per il sociologo canadese Erving Goffman (1968), le istituzioni penitenziarie fanno parte di un insieme di istituzioni («in parte comunità residenziale, in parte organizzazione formale») che qualificò come totali in uno studio degli anni Sessanta diventato ormai un classico della sociologia.¹ Per le istituzioni penitenziarie, «il benessere del segregato non risulta la finalità immediata [...]». Nella nostra società esse sono luoghi in cui si forzano alcune persone a diventare diverse: si tratta di un esperimento naturale su ciò che può essere fatto del sé» (Goffman 2003, 42). Come scrive Corinne Rostaing (2006), sociologa che da una ventina d'anni svolge ricerche empiriche sulle carceri in Francia, anche se vi sono state delle mutazioni, lo studio di Erving Goffman sulle istituzioni totali rimane di grande attualità. Esistono ancora tecniche di mortificazione e processi di adattamento secondario, ma, aggiunge Rostaing, le linee di confine dell'istituzione verso l'esterno sono diventate molto più porose (Ellis 2021), come anche quelle tra persone detenute e impiegate dell'istituzione. Tra le presenze all'interno delle carceri e provenienti dall'esterno si contano quelle religiose. Come dimostrano le ricerche in diversi contesti europei e nordamericani (Dubler 2013), ormai da due decenni² nel contesto carcerario la religione assume per i detenuti significati vari, in parte intensificati rispetto alla vita al di fuori – per esempio di costruire di una relazione trascendentale o quello di ritmare il tempo (Becci 2011; Fabretti 2014), di offrire prospettive etiche e codici morali

(Sarg 2016) o ancora di innescare un senso di autostima (Rhazzali 2010) e un effetto terapeutico (Griera e Clott 2015). La pratica religiosa e l'importanza della religione nel quotidiano carcerario sono più intense, perché quest'ultimo è più monotono, precario e pericoloso della vita all'esterno. Le ricerche concordano infatti sull'analisi secondo cui le pratiche religiose in carcere diventano un modo per i detenuti di appropriarsi dello spazio e di accedere a determinate risorse volte a migliorare una condizione materiale o quotidiana (Becci 2012). Già Erving Goffman considerava gli spazi della reclusione in modo differenziato, distinguendo l'organizzazione formale da pratiche spaziali informali, come hanno fatto poi numerosi studi geografici-sociologici (Crewe et al. 2014) per contrastare la visione unificatrice e totalizzante che alcuni scritti sul mondo della reclusione, come quelli di Michel Foucault, insinuano. Per combinare l'approccio top-down che propone Michel Foucault (1975); studiando le regole e le normatività delle istituzioni, con quello bottom-up di Goffman che si concentra sulle pratiche, ci riferiamo alle indicazioni particolarmente pertinenti di Ian Hacking (2004).

Lo «Spatial Turn» applicato alla ricerca sulla religione ha gemmato altre svolte, quali il «Visual Turn» e il «Material Turn», lo «Sharing Turn»: ovvero la svolta epistemologica basata sull'interpretazione dello spazio come dotato di agency e attivo nei processi di condivisione e coesistenza, ma anche la svolta metodologica in riferimento alla ricerca che deve essere compiuta in gruppi interdisciplinari (Giorda 2025, 208).

Se il concetto di condivisione dello spazio, sostenuto da un crescente numero di pubblicazioni in questo ambito, ha indotto a riconoscere uno «Sharing Turn» quest'ultimo si concentra sull'analisi della condivisione dello spazio tra diverse comunità religiose attraverso un'ottica interdisciplinare (Burchardt Giorda 2021; Bossi et al. 2023). La condivisione può manifestarsi in vari modi, dalla coesistenza pacifica o collaborativa a competizioni e conflitti violenti.

Nelle parole del geografo John Agnew (2005, 84):

Place represents the encounter of people with other people and things in space. It refers to how everyday life is inscribed in space and takes on meaning for people and organizations. Space is thus 'top-down', defined by powerful actors imposing their control and narratives on others. Place is the 'bottom-up', representing the outlooks and actions of more typical folk.

Queste svolte ribadiscono il continuo intreccio di dimensioni, secondo l'approccio interdisciplinare «in between» (Meyer 2024) che percorre la strada dell'ibridazione di sensi diversi, prospettive di analisi e confini porosi tra il materiale e l'immateriale, il tangibile e l'intangibile, il religioso e il secolare.

Partendo da fonti primarie e secondarie relative alla diversità religiosa nelle carceri svizzere, tedesche e italiane da una ventina d'anni, questo capitolo si propone di leggere la pratica del Natale in carcere attraverso gli strumenti euristici dello Sharing Turn. Il nostro capitolo osserva, alla luce di questa svolta epistemologica e metodologica, come la pratica del Natale sia emblematica per l'esistenza di spazi condivisi e di ibridità anche all'interno di una struttura rigida come l'istituzione totale del carcere.

Durante le ripetute ricerche empiriche nelle carceri in Italia, Germania e Svizzera (Becci 2015), una delle autrici di questo capitolo ha potuto notare come la pratica del Natale nella struttura carceraria rappresenti un'occasione evidente per creare condivisione. Le modalità di questa pratica variano ovviamente da una struttura all'altra a seconda della sua chiusura, della sua collocazione territoriale, delle risorse economiche e delle reti sociali in cui è inserita. Eppure, come vorremmo dimostrare, un certo schema antropologico si ripete e ci sembra significativo per la dinamica di "sharing". In tale ottica il Natale è interessante perché, nelle società contemporanee fortemente secolarizzate, ha un valore iconico, cioè come scrive Barnett (1946, 51) tale ricorrenza «achieved a 'seasonal cult status' which is linked 'to an individual psychological experience rooted in cultural attitudes and practices' during the holidays».

I dati empirici su cui si basa questo contributo provengono sia da propri studi sulla diversità religiosa nell'ambito carcerario in Svizzera (Becci e Ghica 2019), Italia (Di Gennaro e Esposito 2020; Becci, Rhazzali, Schiavinato 2018; Fabretti 2015), e Germania (Jahn 2017) tra il 2001 e il 2019, ma anche

da ricerche effettuate da una rete di ricercatrici e ricercatori che si è sviluppata progressivamente anche altrove, a partire dallo studio pionieristico condotto da James Beckford e Sophie Gilliat (1998) in Gran Bretagna negli anni Novanta. Sottolineare la centralità della condivisione implica anche che un approccio efficace alla ricerca richieda collaborazione e unione di metodologie e punti di vista, poiché la ricerca individuale risulta limitata e meno ricca. La condivisione della pratica del Natale in carcere trova un riscontro al di là dell'istituto penitenziario, come dimostra la grande attenzione mediatica che riceve, poiché si trovano numerosi articoli di giornale o report televisivi che ne parlano in quel periodo.³

Per sviluppare l'argomento della condivisione procederemo in tre tappe, prendendo spunto da opposizioni che sono nette solo teoricamente. Le osservazioni relative a come viene praticato l'evento del Natale in carcere sono qui analizzate nell'ottica di capire come vengono confusi i confini tra tre tipi di realtà: secolari e religiose (occasione per un ritrovo per tutti e celebrazione cristiana); materiali e immateriali (i doni natalizi e i loro significati simbolici); realtà interne ed esterne al carcere (circolazione di persone).

Natale nella società secolarizzata e superdiversa

Il dibattito sul rapporto tra il "secolare" e il "religioso" ha attraversato molteplici fasi interpretative (Palmisano e Pannofino 2024) e nella storia delle loro interazioni sono emersi concetti come il post-secolare (Costa 2022) e le multiple secularities (Burchardt et al. 2015). Palmisano e Pannofino (2024) suggeriscono che non esiste un'unica traiettoria della secolarizzazione poiché la religione può emergere in forme inaspettate, come nei fenomeni di spiritualità individualizzata, nei movimenti interreligiosi, o nelle nuove religioni e forme di spiritualità che si sviluppano accanto a quelle tradizionali. In un riorientamento delle dinamiche tra secolare e religioso, i confini tra i due ambiti diventano sempre più sfumati. Istanze differenti, fenomeni complessi e dinamici convivono e condividono lo spazio nel quale attestarsi (Giorda Merluzzi Vanni 2025).

In una foto d'archivio scattata durante una celebrazione natalizia in un carcere d'Argovia (Svizzera interna) nel 1945 (vedi fig. 1, pubblicata nel rapporto del carcere del 2022) si nota che i detenuti che assistono alla celebrazione sono separati gli uni dagli altri da una struttura di legno, mentre vicino all'abete davanti al pulpito si raduna un coro intorno al celebrante. Il coro rappresenta una collettività anonima, i cui componenti sono in relazione a differenza della segregazione fisica che separa i corpi dei detenuti. Ci troviamo in una cappella carceraria e i detenuti portano degli indumenti uniformizzati che ci permettono di identificarli come tali. Molto è cambiato dal 1945 e il carcere si è secolarizzato e adattato in una certa misura alla diversità religiosa della popolazione.⁴ Per arrivare alla forma ibrida secolare-religiosa della pratica del Natale di oggi, è necessario sottolineare la secolarizzazione che è stata osservata negli ultimi anni nel campo religioso e nel carcere.

Se il panorama religioso della popolazione, fuori dalle mura del carcere come dentro di esse, si è pluralizzato, di certo si è anche ristretto lasciando sempre più spazio alla società secolarizzata, vale a dire a persone che si tengono a distanza dalla religione, in particolare da forme istituzionali, tradizionali o dottrinarie. La popolazione carceraria è diventata oggi super-diversa dal punto di vista della religione. Non avendo statistiche precise sui profili religiosi delle persone detenute nei paesi europei, ci riferiamo qui ad una ricerca esplorativa condotta in Svizzera nel 2017⁵. Tramite i 455 questionari raccolti, presso 72 donne e 383 uomini, sono stati identificati trentaquattro tipi di risposte alla domanda "Ha una religione o una spiritualità?".⁶ Alcune risposte come



Fig. 1 - Immagine riprodotta nell'*Annuario del carcere di Lenzburg*, p. 23.

“ancora alla ricerca” o “nietzschiana”, indicano le sfumature di quel che in sociologia chiamiamo “religione vissuta” (McGuire 2008). Con la circolazione sempre più veloce di persone, idee e riferimenti culturali per via della globalizzazione e la migrazione, si osservano forme di pratiche religiose atipiche, ibride, fluide e multi-referenziali. Il rapporto stesso con la religione è mutato da forme di adesione tradizionali e culturalmente definite a forme più situazionali in cui la religione diventa una risorsa che si attiva a seconda dei bisogni o dell’identità che si vuole metter in rilievo. Oltre quasi un quinto delle persone che sono ormai lontane dalla religione, ci sono persone che combinano, ad esempio, la religione cattolica con l’Islam o il Buddismo, che si convertono o che semplicemente trovano nelle pratiche religiose un luogo di libertà, senza essere affiliati a una religione specifica. I cattolici costituiscono il segmento più numeroso (26,5% sui 55,5% cristiani), seguiti dai musulmani e dalle persone senza appartenenza religiosa (circa 17%). I risultati dell’inchiesta hanno mostrato anche una comprensione differenziata della pratica religiosa e della preghiera. Il 56,3% degli intervistati dichiara di avere una pratica esplicitamente religiosa, mentre un altro 10% ha affermato di pregare. Per gli intervistati, anche l’ascolto dei compagni di detenzione per capirli, consigliarli e sollevarli fa parte della loro pratica religiosa. Allo stesso modo sono di sollievo la rassegnazione alla vita in carcere, l’amore per gli altri o il fatto di poter andare al culto o a messa e ottenere così spunti di riflessione per diversi giorni in cella. Lo stesso vale per la preghiera quando, invece di barrare l’una o l’altra delle nostre possibili risposte alla domanda se pregano, alcuni scrivono che cercano di avere dei pensieri d’attenzione per le persone che amano, si fanno il segno della croce prima di andare a dormire o parlano con Dio senza pregare davvero. Sono i cristiani a pregare di più, ma lo fanno anche le persone senza affiliazione (il 23,6%).⁷ In generale, le ragioni addotte per pregare sono principalmente per sentirsi meglio (19,6%), per liberarsi da pensieri negativi e paure (17,1%) o per sentirsi più vicini alla famiglia attraverso la preghiera (13,1%).⁸ Nell’inchiesta, solo un terzo degli intervistati, e soprattutto delle intervistate, indicano di passare le festività religiose in compagnia, mentre per un quarto di loro la possibilità di celebrarle in comune non si presenta. I giorni festivi, come le domeniche, sono vissuti come giornate lunghe, segnate dall’assenza di attività, e ricevono una connotazione positiva solo in associazione con una pratica religiosa, con il ricevere visite o con la concomitanza di tornei sportivi. Riguardo al modo in cui nella struttura carceraria sono celebrate le feste religiose, il 15,6% dei detenuti intervistati, soprattutto i cattolici, indica di esser soddisfatto.

In questo contesto, la pratica di festeggiare Natale in carcere è caratterizzata da un’ambiguità. Da un lato, come si può leggere nel principale quotidiano vodese 24heures del 27 dicembre 1995, è una richiesta di alcuni detenuti che lo ritengono importante come momento collettivo, dall’altro può essere vissuto come una violenza alla propria emotività intima. In prima pagina si trova un articolo sul Natale nel carcere di Bochuz (Vaud) «Natale in questo carcere, un giorno di troppo» («Noël à Bochuz, c’est comme un jour de trop»). Si racconta che quell’anno, per la prima volta, la direzione diede seguito ad una domanda di una delegazione di detenuti che chiedeva di organizzare un pranzo in comune. Una giornalista che aveva partecipato nel pomeriggio all’evento del 24 dicembre si era intrattenuta con due detenuti. Il verdetto di quest’ultimi era stato invece molto negativo, e aveva descritto la pena del tempo vissuto nelle celle che, durante le feste, appariva ancora più lungo, dal momento che le porte venivano chiuse due ore e mezza prima del solito. La festività natalizia non si è spenta, anzi è stata anche rivalutata in modalità ibride, mettendo in risalto ora la sua dimensione precristiana come festa della comunità e della condivisione, e quella cristiana (Spineto 2015).

Nell’articolo, un detenuto di nome Giuseppe racconta:

La parte più difficile è il primo Natale, quando ti rendi veramente conto di essere un prigioniero, di essere isolato, lontano dalla tua famiglia... Per consolarti, ti dici che è un giorno come un altro. Poi vedi l’albero di Natale nel corridoio e ti colpisce in faccia. Anche qui non si può sfuggire... Quello che mi fa male al cuore è che siamo tutti accomunati.

Il punto di vista dei detenuti sull'esperienza natalizia vissuta all'interno è raramente così immediato come nell'articolo del 1995. Oggi, come abbiamo visto, la composizione religiosa della società carceraria è più eterogenea di quella all'esterno, per via delle molteplici provenienze delle persone detenute e i punti di vista si sono diversificati.

Come spiegare la continuità della pratica del Natale in carcere? Non siamo in grado di rispondere a questa domanda per ora, ma possiamo prendere spunto dalle considerazioni del sociologo tedesco Hartmut Rosa (2016, 444), per il quale la festa del Natale va oltre la celebrazione cristiana perché è da collegare a concezioni pagane del mondo più antiche che segnano le tradizioni culturali. Egli scrive che si tratta di:

un momento speciale dell'anno in cui l'asse di risonanza verticale inizia letteralmente a vibrare: il Natale si celebra all'inizio delle dodici notti prima dell'epifania, è un periodo magico ed è la notte più lunga, fredda e buia dell'anno, quando, secondo la tradizione, le porte e gli inferi sono aperte e i morti, i demoni e i mostri si danno da fare in una caccia selvaggia.⁹



Fig. 2 - Natale 2005, corridoio di un istituto penitenziario in Sassonia. (© Irene Becci)

Considerando l'ibridità secolar-religiosa di questa pratica, l'approccio dello Sharing Turn risulta quindi più che coerente. Prima di trattare come tale svolta si manifesti tramite le due porosità tra materialità e immaterialità, e interno ed esterno, riportiamo un racconto raccolto a Ginevra a riguardo del Natale in carcere del 2024.

Il Natale in carcere: l'esempio di Ginevra nel 2025¹⁰

Per la cappellania ecumenica di Ginevra, che fornisce assistenza spirituale nelle carceri di questo cantone laico, il budget natalizio è la voce più importante.¹¹ La cappellania è composta da un sacerdote e due collaboratrici cattoliche, un cappellano protestante e un cappellano salvifico. L'équipe mantiene contatti regolari con l'Imam, che da anni viene nell'istituto penitenziario prevalentemente preventivo del Cantone per le preghiere. Lo fa, tuttavia, nel suo tempo libero, che sta gradualmente diminuendo.¹²

La cappellania si sente molto ben supportata nell'organizzazione delle attività natalizie dall'amministrazione delle carceri in cui è presente. Anche quando non c'è una sala o una cappella dedicata, una stanza viene decorata per creare uno spazio speciale. Tuttavia, c'è ben poca differenza – forse un dolce – tra questo giorno e una qualsiasi domenica.

Eppure il Natale è un momento molto speciale. Nelle carceri ginevrine in cui è attiva la collaboratrice intervistata, che sono le uniche del cantone, ci sono tre celebrazioni per gli uomini e una per le donne, con un limite imposto dal servizio di sicurezza di un massimo di 30 persone per gli uomini. Per le donne, il limite non viene raggiunto, poiché su una cinquantina di detenute ne partecipano circa venti. Per partecipare basta iscriversi e non c'è alcun controllo sull'appartenenza religiosa. Secondo l'assistente spirituale intervistata, «non ci sono regole formali». Qualche anno fa, tuttavia, c'è stato un problema in seguito all'arrivo di un gran numero di musulmani, poco interessati alla celebrazione. Gli agenti di sicurezza sono intervenuti e ora prestano particolare attenzione per evitare situazioni del genere. La celebrazione è ecumenica, basata su testi della Bibbia e senza sacramenti. Durante la cerimonia vengono intonati canti in tre lingue: francese, spagnolo e inglese. La prassi a Ginevra è che se un detenuto allofono desidera partecipare alle letture della Bibbia nella sua lingua (bulgara o cinese, ad esempio), i cappellani trovano la traduzione. Durante le celebrazioni c'è musica. Un assistente spirituale suona il pianoforte, un altro il triangolo, un altro ancora il violino.¹³ Nel 2023 ci sono stati concerti di Natale e laboratori di djembe. La storia della natività viene adattata al contesto carcerario. I cappellani offrono riflessioni e preghiere incentrate per esempio sulla dimensione della famiglia o meditano sulla figura di Giuseppe, proponendo di collegare la propria storia e situazione personale a quella dei protagonisti del racconto biblico. Il tema centrale della cappellania cristiana

a Natale quest'anno è la famiglia, che rende questo momento così doloroso per i detenuti, «anche per i musulmani», mi spiega l'assistente spirituale intervistata. Sapendo l'effetto che questo ha sui detenuti, le collaboratrici e i collaboratori della cappellania fanno molta attenzione a quali motivi scegliere per la cartolina di Natale.

Nella scelta dei testi, l'équipe segue il canone della liturgia cattolica. Quest'anno, ad esempio, il biglietto distribuito rappresentava i Re Magi e suggeriva di «mettersi in cammino in direzione della speranza» e di «cambiare strada».¹⁴ Secondo le collaboratrici della cappellania, le detenute reagiscono in modo più spontaneo, talvolta interrompendo per fare un commento o una domanda; alcune piangono e si abbracciano. Le emozioni vengono espresse più apertamente.

Quest'anno a Ginevra, i detenuti che hanno partecipato alla celebrazione hanno potuto poi spostarsi in una stanza accanto per un momento di condivisione e convivialità. Spesso in una stanza solitamente utilizzata per i laboratori o lo sport, accanto al luogo in cui si svolge la celebrazione, viene offerto uno spuntino. La struttura si fa carico dell'organizzazione dello spazio, nonostante i numerosi vincoli logistici. Secondo l'assistente spirituale intervistata, la direzione della scuola è felice di farlo perché il Natale è considerato importante. C'è anche un presepe preparato dai cappellani, e i detenuti sono stati invitati ad avvicinarsi al presepe con luci ed intenzioni scritte su delle cartoline a forma di stelle, e i cappellani suggeriscono di «ringraziare mettendo il nome della persona che per loro ha un significato particolarmente caro».

Tuttavia, il Natale in carcere è molto più di una festa e di una bevuta condivisa. In effetti, questo è ciò che distingue il Natale dalla Pasqua, per esempio, quando c'è anche una celebrazione con uno spuntino, ma senza una visita successiva in ogni cella.

I regali fanno parte della pratica natalizia in quasi tutte le osservazioni effettuate. A Ginevra, la cappellania prepara biglietti di Natale e circa 600 regali per tutti i detenuti, con il sostegno delle parrocchie e spesso di gruppi di giovani che aiutano a preparare pacchi o mettere i biglietti nelle buste. I pacchi contengono oggetti utili: calzini, penne, caffè, cioccolato, prodotti di igiene personale, un credito per telefonare, zucchero. Quest'anno, alcuni giovani hanno aggiunto delle cartoline acquerellate che i detenuti possono usare per inviare gli auguri. Nei settori in cui i detenuti possono telefonare, vengono aggiunti una scheda telefonica, un buono da 10 franchi. I cappellani sottolineano quanto sia positivo il feedback dei detenuti, indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa. I detenuti spesso ricambiano con regali ai cappellani, piccoli oggetti dal valore simbolico. A Ginevra, la cappellania è accompagnata dall'associazione dei visitatori volontari che percorrono i corridoi degli istituti, compresi quelli per la semilibertà e i minori, bussando a ogni cella. Secondo l'intervistata, «alcuni musulmani rifiutano il dono, scusandosi perché dicono di non volerne approfittare», mentre altri chiedono il motivo e notano con stupore e gratitudine l'impegno anche monetario dei cristiani per loro. Alcuni detenuti dicono ai cappellani che vedendo gli sforzi compiuti per loro dai volontari gli sembra di «avere un valore». A Ginevra ma anche nel carcere femminile di Berna, Hindelbank, i prodotti artigianali fabbricati dalle persone detenute vengono venduti nei mercatini di Natale.¹⁵

Il racconto qui riportato, raccolto nel gennaio del 2025, è in linea con le osservazioni fatte negli ultimi anni tramite ripetute partecipazioni a diverse celebrazioni natalizie. Riassumendo, troviamo che, al di là delle differenze contestuali, queste pratiche natalizie comportino quasi sempre una distribuzione di regali in chiave caritatevole e non siano destinate solo a persone di fede cristiana. Spesso sono pratiche co-organizzate tra agenti istituzionali e agenti religiosi (cappellani o volontari di diocesi, gruppi cristiani vari) in una chiave esplicitamente multiculturale e pluri-confessionale.

Materiale–immateriale: uno sguardo sui regali

Come è stato detto nell'introduzione, il cambiamento epistemologico rappresentato dallo «Spatial Turn» ha dato origine a nuove modalità di interesse interdisciplinare per lo spazio: il «Material Turn» (Tamimi et al. 2024) ha introdotto l'interconnessione delle dimensioni, che accentuano materiale e immateriale, tangibile e intangibile.

Lo spazio carcerario è uno spazio di condivisione forzata e organizzata per una popolazione superdiversa e le attività natalizie creano un'occasione rara di un altro tipo di condivisione, quella spaziale e materiale.

Le attività che non sono direttamente collegate all'esecuzione della pena, come quella natalizia, sono ovviamente rare e un po' temute dall'amministrazione penitenziaria, anche perché implicano delle materialità e delle mediazioni simboliche che fuoriescono dalla routine e quindi sono potenzialmente instabili e difficili da controllare. Come si legge in un articolo sul Natale nel carcere di Lugano (Mancini 2018):

Nei giorni legati alle festività, gli operatori sociali e tutto il personale carcerario sono sempre pronti a sostenere chi, per un motivo o per l'altro, potrebbe avere un crollo emotivo o una crisi. Soprattutto attraverso l'ascolto. Nel carcere c'è un luogo d'incontro tra i detenuti e i figli, chiamato Pollicino, che in questo periodo è molto gettonato. Uno pensa, riflette. L'anno prima, magari, era a casa con i bambini. Ora è lì, da solo. Il Natale e il passaggio al nuovo anno rappresentano inevitabilmente un'occasione di bilancio.

I luoghi sono usati sempre più raramente per la pratica generale del Natale; la cappella, se c'è, non è sempre adeguata nelle dimensioni e vi hanno luogo pratiche specifiche con una messa, un culto o una celebrazione ecumenica.

Più frequentemente vengono occupate le palestre o le sale polivalenti quando esistono (Figura 3). Anche le osservazioni fatte in Canada da Munn e Sanjenko (2022, 330) per il Natale sottolineano questo uso ibrido di spazi:

The use of theatre in the physical transformation of these spaces helped to bridge the gap between inside and outside, allowing for a more authentic engagement with Christmas concerts or shows. While there were occasions when outside performers ventured inside, many prisoners wrote, produced and staged their own shows. Most spectacles were secular in nature and oftentimes even the musical selections were void of any seasonally-specific songs.

Come scrivono le sociologhe francesi Claire de Galember, Corinne Rostaing e Céline Béraud (2014, paragrafo 54) il carcere è «un mondo di scarsità, opacità e finzione» in cui la «plasticità semantica degli oggetti è indubbiamente esacerbata» (traduzione nostra). Un solo oggetto può cambiare completamente il significato di un luogo della struttura come lo fa un tavolo decorato ad altare all'interno di una palestra (Fig. 4).

Più di altri, sono gli oggetti con un significato religioso a poter svolgere questa funzione: «Pochi oggetti particolarmente simbolici di una particolare religione, collocati in una stanza multiculturale o addirittura polivalente, sono sufficienti a dare l'impressione di essere in una religione come un'altra, come potevano essere



Fig. 3 - 5.12.2010, *Etablissements pénitentiaires de Bellechasse (Friburgo)*. Rappresentazione dell'esercito della salvezza. (© Mélanie Rouiller)



Fig. 4 - <http://journals.openedition.org/champpenal/docannexe/image/8868/img-10.jpg>

prima della loro prigionia» (de Galembert, Rostaing e Béraud 2014). Tutte le osservazioni raccolte concordano a mostrare l'impiego di oggetti religiosi per Natale, dal più secolare o pagano – come l'abete decorativo (Fig. 1 e Fig. 2) – al più religioso – i presepi. Nelle condizioni di reclusione forzata, e in un contesto di rarità di beni, il regalare può essere sia espressione di apprezzamento, vicinanza e riconoscimento, sia un atto di potere, se il bene è anche l'espressione di un bisogno legato a dipendenza, come per esempio le sigarette. La situazione carceraria è spesso miserabile, indotta da una varietà di fattori, tra cui l'assenza di relazioni clementi, di attenzioni igieniche, di comunicazione benevole. Al carcere ticinese la Farera, come racconta la responsabile dell'Ufficio dell'assistenza riabilitativa, che abbiamo anche incontrato qualche anno prima, in un'intervista pubblicata sul sito tio.ch (Mancini 2018) racconta che viene regalato «un pacchetto con cioccolata, mandarini e biscotti. C'è pure un buono del valore di 20 franchi da spendere nel negozio interno al carcere. E un calendario fornito dalla Fondazione Otaf».

Abbiamo qualificato la pratica del Natale in carcere come «ambigua». Ci riferiamo alla distinzione proposta da Marc Augé (1994, 54–55) tra «ambiguità» e «ambivalenza», secondo cui ambivalente sarebbero una persona, un atteggiamento, delle affermazioni o delle situazioni che contengono due qualità contraddittorie – che per esempio sono aperte e chiuse – mentre ambiguo è il non avere né l'una né l'altra di queste qualità. In questo senso il valore di un regalo di Natale in carcere è ambiguo perché il doppio valore che ha un regalo in una situazione usuale, quello commerciale e dell'impegno sociale alla reciprocità (Mauss [1925] 2012) viene a mancare nel contesto carcerario. La reciprocità è impossibile o perlomeno molto difficile e comunque in una situazione di rarità di beni, il regalo non ha un valore commerciale usuale. Ci sono rare situazioni, raccontate dalla collaboratrice alla cappellania intervistata a Ginevra, in cui le detenute danno in cambio un piccolo pensiero, spesso creato da loro stesse con mezzi modesti. Questo piccolo gesto ha un grande valore di strategia di resistenza alle condizioni imposte (Becci 2010). Mentre i regali che le persone detenute ricevono sono standardizzati, quelli offerti a volontari o ai cappellani sono personalizzati.

Fare un regalo a una persona detenuta che difficilmente può ricambiare il gesto assume una connotazione infantilizzante oppure si colloca come azione caritatevole.¹⁶ Inoltre, l'impersonalità del regalo aggiunge una dimensione omogeneizzante alla popolazione carceraria. Il modo in cui questo articolo riferisce il punto di vista dei detenuti è emblematico per la tendenza all'omogeneizzazione e alla perdita della propria parola: «Ecco come i detenuti vivono il 25 dicembre. Lo racconta Luisella Demartini, responsabile dell'Ufficio dell'assistenza riabilitativa» (Mancini 2018). Il giornalista da qui per scontato che non siano i detenuti stessi a parlare della loro esperienza, bensì la persona che cura la riabilitazione.

Ricordiamo, come scrive Ellen M. Litwicky (2020, 277), che la pratica generale del regalo è relativamente recente nella storia del Natale celebrato dai cristiani. È nata infatti con le società industrializzate e la borghesia nel 1700. In un primo momento, fu introdotto San Nicolao in Europa come figura che portava sia regali sia punizioni, e quando in Germania furono allestiti i mercatini di Natale, Martino Lutero introduce il *Christkind*, che porta regali durante la veglia natalizia per contrastare la memoria di San Nicolao. Dalla fine del 1700 al 1820, le classi medie si adoperarono per rendere il momento del dono a Natale una occasione in cui simbolicamente venivano rinforzati i legami, le affettività familiari e i valori domestici (Litwicky 2020, 278). Si inizia così a festeggiare Natale non più all'esterno, in piazza, ma nello spazio domestico. Venne introdotta la distinzione tra i regali intimi per i bambini e la carità per i poveri e i bisognosi. Già nella metà del 1800 nacque una critica alla deriva consumistica a cui porta la pratica del regalare (Emerson 1843). Si incoraggiano i regali fatti a mano, e si considera necessario decontaminare quelli comprati e quindi inquinati dal commercio, per esempio tramite il loro incartamento differenziato, pratica che diventa molto popolare nella seconda metà del 1800. Anche le cartoline di Natale (Fuentes 2024, 284) vengono introdotte come sostituzione ai regali in questo periodo. L'atto di regalare può essere considerato una «portable practice» (Csordas 2009, 6) nel senso che la pratica del Natale si allarga alle comunità ebraiche che hanno trasformato Chanukah in una festa del dono, e alle comunità afroamericane

che celebrano Kwanzaa come un momento di regali, o anche nei paesi latini spostando la pratica del regalo al giorno dei tre re magi.

Il regalo a Natale è parte integrante della pratica religiosa che lo distingue materialmente da altre festività e può anche essere considerata una pratica che permette la materializzazione della presenza religiosa, attestando la presenza di gruppi e comunità religiose. Sappiamo che la materialità non è mai neutrale: è un campo di negoziazione, significato e potere (Meyer et al. 2024, 1). Attraverso gli oggetti e le pratiche materiali, gli individui e le comunità costruiscono e comunicano valori, credenze e identità, rendendo il tangibile una parte fondamentale delle dinamiche culturali e sociali. Nell'Introduzione del volume collettaneo curato da Tim Hutchings e Joanne McKenzie (2017), David Morgan presenta un modello per l'analisi materiale contraddistinto dalla suddivisione in fasi dei cicli di vita. Attraverso un modello triangolare che si basa sulla produzione di oggetti religiosi, la loro classificazione come religiosi (o non religiosi) e la loro circolazione e utilizzo nella cultura materiale, l'analisi esamina il supporto di un oggetto che trasporta la forma o il contenuto di tale oggetto, trasportandolo attraverso lo spazio, il tempo, le persone (Hutchings e McKenzie 2017, 16). La pratica del regalo durante l'evento del Natale è una pratica religiosa materiale, poiché «All religion is material religion» (Engelke 2011, 209).¹⁷

Dentro e fuori

In connessione con la tripartizione di Morgan (Morgan 2017), la circolazione è l'ultima delle tre prospettive attraverso cui guardiamo alla pratica del Natale in carcere: essa crea la porosità dei confini tra dentro e fuori, tra insider e outsider, la creazione di legami visibili e materiali ma anche invisibili tra le persone.

In risposta a fenomeni che esulano dal dominio e dal controllo umano le pratiche religiose offrono un mezzo attraverso il quale gli individui possono affrontare l'incertezza, intervenendo sulle forze che delineano la loro concezione del mondo. Nelle interazioni tra oggetti e umanità si formano reti immediate e invisibili che legano persone e cose, persone e spazi (Eisenlohr 2012).

Nel superamento dell'ottica binaria tra dentro e fuori, e nella prospettiva dell'inclusione, il carcere si configura come un'atrofizzazione dello spazio, modificando l'intensità e la percezione. L'esperienza della detenzione non si limita alla segregazione fisica, ma genera un complesso sistema di relazioni in cui la prossimità e la distanza vengono riplasmate e vissute in modo peculiare. La quotidianità del carcere amplifica le dinamiche emotive e altera la percezione del sentirsi vicini o lontani. Le separazioni non sono solo materiali, ma anche simboliche, e la pratica del Natale diventa un luogo in cui i confini tra interno ed esterno vengono negoziati e ridefiniti. Questa ridefinizione dei confini non riguarda solo coloro che sono reclusi, ma anche chi si trova fuori, in un rapporto di continua interazione tra società e istituzione carceraria. La pratica del Natale crea nuove forme di interdipendenza tra detenuti, operatori, volontari, familiari e la società civile, contribuendo a una rielaborazione dello spazio sociale che non può essere compreso attraverso rigide categorie binarie. La pratica del Natale, quindi, si configura come un laboratorio di trasformazione dei confini, in cui il dentro e il fuori si ridefiniscono attraverso pratiche quotidiane, scambi relazionali e una costante messa in discussione delle barriere materiali e simboliche che regolano l'esperienza della reclusione. Nel carcere, che è un campo di relazioni di potere sempre in tensione, gli argomenti relativi alla sicurezza prevalgono. Gli attori religiosi vi si muovono con attenzione – in parte in base al loro grado di riconoscimento ufficiale, al significato che possono rivestire per i detenuti, l'opinione più largamente pubblica o le varie istituzioni collegate alla struttura. Gli istituti penitenziari si trovano di fronte alla necessità di adattarsi alla diversità religiosa sia per motivi legali che pragmatici, per ottenere il livello di sicurezza e di ordine desiderato. Di fronte alla grande diversità religiosa della popolazione detenuta, il carcere, che di solito è volto alla segmentazione, si trova di fronte all'enorme sfida di organizzare la convivenza, evitare conflitti, e la condivisione è uno dei mezzi. Nonostante la forte regolamentazione della religione nelle carceri però, non tutte le pratiche religiose sono visibili o riconoscibili in quanto tali. Ancor meno esse hanno necessariamente luogo nei posti previsti per

esse, e proprio per quello diventano spesso la sede stessa dove può essere vissuta una certa libertà, libertà per definizione assente nell'istituzione totale.

Il Natale in carcere, da festa prettamente cristiana è diventata una festa rivolta all'insieme dell'istituzione, includendo reclusi, invitati e staff. Quest'apertura, in alcuni casi riscontrati, per dei detenuti credenti e praticanti non è necessariamente vista bene (appunti IB 18.9.2017) perché a loro sembra che vada a perdersi la particolarità dell'esperienza cristiana.¹⁸ Nei rapporti annuali di varie strutture svizzere, ma anche nella stampa italiana e nelle interviste con operatori sociali, agenti penitenziari o cappellani che abbiamo potuto fare, le attività natalizie in carcere vengono descritte come momenti che aiutano i detenuti ad affrontare la lontananza dalla famiglia. Eppure, nell'inchiesta che abbiamo descritto, pochi intervistati indicano che passano le festività religiose in compagnia. È la connotazione religiosa che dà a questa pratica una valenza radicale di inclusione.

A Lugano, la responsabile dell'Ufficio di Patronato con cui abbiamo avuto varie occasioni di scambio, rispondendo alle domande del giornalista, precisa che il Natale in carcere «non per tutti ha un significato religioso. Ma che, quasi per tutti, è sinonimo di riflessione profonda. E di sensazioni forti». Queste sensazioni sono in particolare legate al non poter condividere questo momento con «La famiglia e i figli, la mamma, il papà, sono a casa, mentre il detenuto è qui. In un certo senso pagano tutti».¹⁹

Queste sensazioni forti sono considerate un elemento comune al di là dell'appartenenza religiosa, e al quale risponde il gesto del regalo di Natale, ma anche nel poter accedere ad una gastronomia particolare.

C'è una letteratura convincente che approccia l'esperienza del Natale in reclusione dal punto di vista di uno «third space» (Mayhew 2023). In questo approccio, il primo spazio è il quotidiano intimo mentre il secondo spazio è quello istituzionale pubblico. Queste due spazialità distinte sono spesso conflittuali e di certo lo sono in carcere dove il secondo è estremamente ridotto. Il terzo spazio è lo spazio «in-between, or hybrid, spaces, where the first and second spaces work together to generate a new third space» (Munn e Sanjenko 2022, 343). Osservare e riflettere sull'evento «Natale» e le pratiche di regalo che comporta nel mondo carcerario ci porta all'interno di questo terzo spazio, poiché lo spettacolo offerto, cioè «the exaggerated spectacle of Christmas render the third space more visible» (Munn e Sanjenko 2022, 332).

Il Natale vissuto è spesso per i detenuti uno dei momenti più difficili, un'opinione condivisa da chi ha una conoscenza più approfondita del carcere per motivi lavorativi o personali. Il tempo strutturato dalle varie attività aiuta a pensare ai motivi della reclusione ma non troppo alle privazioni. A Natale, questo ritmo si interrompe e si risente di più della violenza della reclusione in quanto isolamento sociale. Per gli agenti istituzionali, è l'occasione di attenzioni particolari, che dagli anni Novanta ad oggi si sono confermate. La collaborazione, come conferma una collaboratrice cattolica della cappellania ecumenica di Ginevra intervistata a gennaio 2025, si organizza in modo fluido con il servizio di assistenza spirituale. Nell'articolo citato del 1995, un agente dichiarava: «Diciamo che in questo periodo non c'è una caccia frenetica ai prodotti proibiti, come l'alcol distillato in certe celle». Oggi, in Svizzera, le direzioni delle strutture osservate sostengono l'organizzazione di attività natalizie logisticamente, in termini di spazio, di risorse umane o di alimenti. In molti casi, in quest'occasione è permessa la partecipazione più generosa di persone – volontarie, familiari – dall'esterno. Munn e Sanjenko (2022, 342) hanno analizzato gli scritti riguardo al Natale in carcere in Canada degli ultimi settant'anni e trovato che «we see seasonal rituals used as a means of transporting the outside world in for the holidays and transforming the physical and metaphysical prison environment into something new».

Conclusione

Riassumendo, alcuni elementi comuni emergono dalla nostra lettura della pratica del Natale in carcere attraverso la chiave dello «Sharing Turn».

Materialmente si nota la presenza di una simbologia pagana e cristiano-apocrifa/popolare: c'è un

presepe, un abete natalizio, la distribuzione di cibo. Vengono integrate e interagiscono le dimensioni spirituali e materiali che persistono malgrado la secolarizzazione e la diversificazione della società carceraria. Sono visibili nella distribuzione di regali ai detenuti che possono contraccambiare in modo limitato e personalizzando le offerte.

Attraverso la partecipazione di volontari che si uniscono spesso agli operatori della cappellania, e la circolazione di cartoline, la pratica del Natale grazie all'accesso costante e storico che attori religiosi hanno avuto in carcere e al volontariato di matrice religiosa, rende i confini tra dentro e fuori porosi. Scrivere ai propri famigliari, tenerli presenti nelle preghiere, evocarli nelle varie storie natalizie creano porosità emotive tra il dentro e il fuori che si esprimono in abbracci, sguardi, parole di intimità con chi viene dall'esterno in quel giorno.

Viste le diverse condivisioni che la pratica del Natale mette in atto, potrebbe stupire che continui ad essere sostenuta dall'amministrazione. Ci si chiede quale altro fine compie che sia connotato positivamente dalle diverse prospettive implicate. Prendendo spunto dall'analisi antropologica di Claude Lévi-Strauss sul *Babbo Natale giustiziato* (1952) possiamo comprendere come, al di là della coabitazione diacronica e sincronica di dimensioni diverse, persistono certe strutture ideologiche riguardo alla nozione di alterità. Si tratta di una delle riflessioni più brillanti sul Natale come luogo di significati contestati che l'antropologo francese propone. Levi-Strauss analizza un fatto di cronaca: una parrocchia cattolica protesta nel 1951 contro il successo che ha la figura di babbo natale bruciandone una sua effigie. L'opposizione del clero cattolico era rivolta contro quel che considerava una commercializzazione della festa del Natale, vista l'importanza crescente dei regali da fare ai bambini vettori di alimentazione del consumismo. Levi-Strauss mostra che il ruolo del regalo ai bambini come l'alterità da "conquistare" è in realtà ben più ancestrale. Secondo lui, il babbo Natale, è un "phénomène de convergence" e il Natale come una festa di regali ha come oggetto «un rapporto complementare tra due gruppi di cui uno rappresenta i morti, l'altro i vivi» (ibid., 1583). Nel caso del carcere, i reclusi rappresentano socialmente il mondo della "morte sociale" e la pratica del Natale offre l'occasione al mondo dei vivi di riaffermarsi istaurando un momento ben codificato durante il quale le distinzioni sono cancellate. Come scrive Lévi-Strauss (ibid., 1586), l'ancestrale festa romana delle Saturnali era innanzitutto un incontro e una comunione tra le classi sociali: «la distinction entre les classes et les états est temporairement abolie, esclaves ou serviteurs s'asseyent à la table des maîtres et ceux-ci deviennent leurs domestiques; les tables, richement garnies, sont ouvertes à tous; les sexes échangent les vêtements». Per Lévi-Strauss, però al contempo si creavano autonomamente altre opposizioni: «la jeunesse se constitue en corps autonome, elle élit son souverain» (ibid., 1586). Per l'antropologo francese, «Pendant la Noël comme pendant les Saturnales, la société fonctionne selon un double rythme de *solidarité accrue* et d'*antagonisme exacerbé* et ces deux caractères sont donnés comme un couple d'oppositions corrélatives» (ibid., 1586). In un contesto di reclusione possiamo osservare che le istituzioni ridanno alla pratica del regalo natalizio generalizzato un valore e un significato religioso ed inclusivo evacuando altre figure come Babbo Natale che invece possono dividere e introdurre gerarchie e divisioni. Infatti, come scrive Lévi-Strauss (ibid., 1584):

les Saturnales étaient la fête des *larvae* c'est-à-dire des morts par violence ou laissés sans sépulture, et derrière le vieillard Saturne dévoreur d'enfants se profilent, comme autant d'images symétriques, le bonhomme Noël, bienfaiteur des enfants [...] Il n'est donc pas surprenant que Noël et le Nouvel An (son doublet) soient des fêtes à cadeaux : la fête des morts est essentiellement la fête des autres, puisque le fait d'être autre est la première image approchée que nous puissions nous faire de la mort.

La pratica del Natale in carcere annulla per un giorno l'alterità dei detenuti e la loro condizione socialmente morta per chi può offrire loro dei regali.

Note

1 Ricordiamo la definizione di Goffman (1968, 11): «A total institution may be defined as a place of residence and work where a large number of like-situated individuals cut off from the wider society for an appreciable period of time together lead an enclosed formally administered round of life».

2 La prima pubblicazione sul tema di James A. Beckford e Sophie Gilliat-Ray risale al 1998.

3 Inserendo le parole chiave Natale e carcere (in italiano) e i nomi di alcuni istituti penitenziari nei motori di ricerca classici e partendo dal sito di informazione indipendente sul carcere «Ristretti Orizzonti», attivo dal 1998, sul periodo 2022 e 2023 sono emersi articoli su vari istituti penitenziari d'Italia con contenuti molto simili. Una selezione delle pubblicazioni ritrovate sono riportate nell'elenco bibliografico.

4 Abbiamo trovato tracce simili negli annuari di istituti di vari altri cantoni. Per Argovia si veda Departement Volkswirtschaft und Inneres Amt für Justizvollzug (2022, 37). Per Zurigo si veda Justizvollzugsanstalt Pöschwies (n.d.).

5 I dati sono stati raccolti in sedici istituti penitenziari svizzeri (nei cantoni di Berna, Neuchâtel, Ticino, Vaud e Friburgo).

6 Abbiamo usato entrambi i termini perché nonostante la apparente e comoda opposizione, il rapporto tra spiritualità e religione rimane dinamico e in continua evoluzione. Se nella storia del Cristianesimo il polo positivo era rappresentato dall'aggettivo spirituale applicato a religione (Rousseuw 1865), è interessante riflettere su come oggi il termine spirituale è invece contrapposto alla religione, traccia della inossidabile resistenza delle polarizzazioni e delle categorie binarie, quale che sia la loro continua ricomposizione. La crescente diffusione di pratiche religiose ibride e di nuovi movimenti spirituali suggerisce che le categorie tradizionali vengono costantemente riformulate per rispondere alle esigenze esistenziali ed etiche della contemporaneità. Di conseguenza, l'opposizione tra spiritualità e religione non va letta come una frattura definitiva, ma piuttosto come un processo storico di differenziazione, modellato da trasformazioni sociali, culturali e filosofiche più ampie. Comprendere questa dinamica ci permette di interpretare in modo più critico i paesaggi religiosi e spirituali contemporanei, mettendo in discussione le dicotomie ereditate senza negarne l'influenza sulla nostra costruzione del significato e dell'appartenenza nel mondo moderno.

7 Tra quest'ultimi, il 45,4% si è definito credente, e quasi il 14% ha dichiarato di praticare una religione. Il 9,1% delle persone intervistate si definisce spirituale piuttosto che religioso. Si tratta prevalentemente di persone di nazionalità svizzera (54,5%), di età media di 41,7 anni, celibi (43,2%), con un apprendistato (22,2%) o un'istruzione terziaria (19,4%), per lo più cattoliche (16,2%) o senza affiliazione (13,5%). Riformati e i musulmani sono tra coloro che pregano raramente, o solo durante le festività religiose.

8 Il contesto della reclusione carceraria può portare anche al cambiamento della propria pratica religiosa. Il 12,5% delle persone intervistate indica di aver iniziato a pregare in carcere, rispetto al 3,4% che ha smesso.

9 Traduzione nostra di: «In Verbindung mit älteren, heidnischen Weltkonzeptionen markiert das Fest in der kulturellen Überlieferung auch einen speziellen Zeitpunkt im Jahreslauf, an dem die vertikale Resonanzachse ganz buchstäblich zu vibrieren beginnt: Weihnachten wird zu Beginn der zwölf 'Rauhnächte' gefeiert, der längsten, kältesten und dunkelsten Nächte des Jahres, in denen der Überlieferung nach die Tore zur Unterwelt offen stehen und die Toten, Unholde und Perchten in wilder Jagd ihr Unwesen treiben».

10 Racconto raccolto il 28.1.2025 tramite un'intervista telefonica con la collaboratrice della cappellania della durata di 50 minuti. La discussione si concentra sulla sua esperienza del Natale. La trascrizione è poi stata corretta dall'intervistata insieme ad un'ulteriore collaboratrice della cappellania.

11 Il cantone non sovvenziona le comunità religiose riconosciute, ma garantisce loro l'accesso alle sue istituzioni per l'assistenza religiosa.

- 12 In altri cantoni, come a Zurigo, la figura di un Imam è più strutturata da anni ormai.
- 13 Durante una delle celebrazioni natalizie che ho potuto seguire nel cantone di Vaud, molto simile, un detenuto ha potuto suonare uno strumento a fiato.
- 14 Qualche anno prima, durante una celebrazione natalizia nel Canton Vaud, un messaggio simile era stato costruito attorno alla figura dei pastori, che, secondo il cappellano che l'aveva proposto, permetteva ai detenuti di identificarsi come persone semplici e nomadi.
- 15 A Berlino, un pastore battista ha organizzato dei regali per i detenuti di una prigione vicina alla sua parrocchia, in modo che potessero regalarli ai loro figli.
- 16 Lo stesso accade anche quando questo avviene indirettamente perché rivolto ai bambini dei detenuti, come è stato osservato in un carcere di Berlino e uno di Lugano, e di cui parlano diversi giornali italiani.
- 17 E, ancora più di recente, «The phrase 'material religion' is redundant. Religion is always already material» (Meyer et al. 2024, 1).
- 18 Il contesto della reclusione carceraria può portare anche al cambiamento della propria pratica religiosa. Il 12,5% delle persone intervistate indica di aver iniziato a pregare in carcere, rispetto al 3,4% che ha smesso.
- 19 Si veda tra le fonti a stampa Mancini (2018).

Bibliografia

- Agnew, John. 1964. "Space: Place." In *Spaces of Geographical Thought: Deconstructing Human Geography's Binaries*, edited by P. Cloke and Ron Johnston. Sage, 81–96.
- Augé, Marc. 1946. *Le Sens des Autres. Actualité de l'anthropologie*. Fayard.
- Barnett, James Harwood. 1946. "Christmas in American Culture." *Psychiatry* 9 (1): 51–65.
- Becci, Irene, e Felicia Ghica. 2019. "Pratiques et appartenances religieuses en prison: rapport d'une enquête quantitative dans seize établissements pénitentiaires en Suisse." *Working Paper* 14, ISSR, Université de Lausanne.
- Becci, Irene, Khalid Rhazzali, and Valentina Schiavinato. 2018. "Religious Diversity in Swiss and Italian Prisons: Combining the Institutional and the Inmates' Perspectives." In *Finding Freedom in Confinement: The Role of Religion in Prison Life*, edited by K. R. Kent. Praeger.
- Becci, Irene. 2010. "Tactiques religieuses dans les espaces carcéraux d'Allemagne de l'Est." *Revue d'histoire des sciences humaines* 23: 141–156.
- Becci, Irene. 2011. "Religion's Multiple Locations in Prison: Germany, Italy, Switzerland." *Archives de Sciences Sociales des Religions* 153 (1): 65–84.
- Becci, Irene. 2012. *Imprisoned Religion: Transformations of Religion During and After Imprisonment in Eastern Germany*. Ashgate.
- Becci, Irene. 2015. "Introduction." In *Religious Diversity in European Prisons: Challenges and Implications for Rehabilitation*, edited by I. Becci and Olivier Roy. Springer.
- Beckford, James A., and Sophie Gilliat-Ray. 1998. *Religion in Prison: 'Equal Rites' in a Multi-Faith Society*. Cambridge University Press.
- Bossi, Luca, Gianfranco Bria, Daniele Campobenedetto, Ioan Cozma, Eleonora D'Alessandro, Angelica Federici, Maria Chiara Giorda, Giulia Massenz, Silvia Omenetto, Luca Patrizi, e Giuseppe Tateo. 2023. "Manifesto di ShaRP LAB." *Annali di Studi Religiosi* 24: 175–179.
- Burchardt, Marian, and Maria Chiara Giorda, eds. 2021. *Geographies of Encounter: The Making and Unmaking of Multi-Religious Spaces*. Palgrave Macmillan.
- Costa, Paolo. 2022. *The Post-Secular City: The New Secularization Debate*. Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society – Supplementa 2. Brill Schöningh.

- Crewe, Ben, Jason Warr, Peter Bennett, and Alan Smith. 2014. "The Emotional Geography of Prison Life." *Theoretical Criminology* 18 (1): 56–74.
- Departement Volkswirtschaft und Inneres Amt für Justizvollzug. 2022. *Justizvollzugsanstalt Lenzburg (JVA). Jahrbuch 2020/2021*, 37.
- Di Gennaro, Giacomo, and Maurizio Esposito, eds. 2020. *La pena tra misericordia e afflizione. Una ricerca empirica sulle persone detenute*. FrancoAngeli.
- Dubler, Joshua. 2013. *Down in the Chapel: Religious Life in an American Prison*. Farrar, Straus and Giroux.
- Eisenlohr, Patrick. 2012. "Media and Religious Diversity." *Annual Review of Anthropology* 41: 37–55.
- Ellis, Rachel. 2021. "Prisons as porous institutions." *Theor Soc* 50: 175–199.
- Emerson, Ralph Waldo. 1943. "Gifts." *The Dial*: 93–95.
- Engelke, Matthew. 2011. "Material Religion." In *The Cambridge Companion to Religious Studies*, edited by R. A. Orsi. Cambridge University Press, 209–229.
- Fabretti, Valeria. 2014. *Le differenze religiose in carcere*. Universitalia.
- Fabretti, Valeria. 2015. "Addressing Religious Differences in Italian Prisons: A Postsecular Perspective." In *Religious Diversity in European Prisons: Challenges and Implications for Rehabilitation*, edited by I. Becci, and Olivier Roy. Springer.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. Gallimard.
- Giorda, Maria Chiara. 2025. *Geografia delle Religioni*. In *Nuovo manuale delle Scienze della religione*, edited by G. Filoramo, M.C. Giorda, and N. Spineto. Morcelliana: 193–214.
- Giorda, Maria Chiara, Manfredi Merluzzi, e Andrea Vanni. "Introduzione: Il patrimonio religioso nella storia e nella memoria urbana romana", *Riforma e movimenti religiosi* 18 dicembre 2025: 9–27.
- Goffman, Erving. 1968. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Penguin.
- Goffman, Erving. 2003. *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*. Einaudi.
- Griera, Mar, e Ana Clot. 2015. "Doing Yoga Behind Bars: A Sociological Study of the Growth of Holistic Spirituality in Penitentiary Institutions." In *Religious Diversity in European Prisons: Challenges and Implications for Rehabilitation*, edited by I. Becci, and Olivier Roy. Springer, 141–157.
- Hacking, Ian. 2004. "Between Michel Foucault and Erving Goffman: Between Discourse in the Abstract and Face-to-face Interaction." *Economy and Society* 33 (3): 277–302.
- Hazard, Sonia. 2013. "The Material Turn in the Study of Religion." *Religion and Society: Advances in Research* 4: 58–78.
- Hutchings, Tim, and Joanne McKenzie, eds. 2017. *Materiality and the Study of Religion. The Stuff of the Sacred*. Routledge.
- Jahn, Sarah. 2017. *Götter hinter Gittern. Die Religionsfreiheit im Strafvollzug der Bundesrepublik Deutschland*. Campus Verlag.
- Jones, Tamsin. 2016. "Introduction." In *Religious Experience and New Materialism. Movement Matters (Radical Theologies and Philosophies)*, edited by J. Rieger, and Edward Waggoner. Palgrave Macmillan.
- Justizvollzugsanstalt Pöschwies. n.d. "Betreuung & Behandlung." Ultimo accesso 12 febbraio 2026. <https://www.zh.ch/de/direktion-der-justiz-und-des-innern/justizvollzug-wiedereingliederung/justizvollzugsanstalt-poeschwies.html#1450045316>
- Keane, Webb. 2008. "The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14: 110–127.
- Lévi-Strauss, Claude. 1952. "Le Père Noël supplicié." *Les Temps Modernes* 77: 1572–1590.
- Litwacki, Ellen M. 2020. "Gifts and Charity." In *The Oxford Handbook of Christmas*, edited by T. Larsen. Oxford University Press, 277–287.

- Mauss, Marcel. 1925/2012. *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. PUF.
- Mayhew, Susan. 2023. "Third Space Theory." In *A Dictionary of Geography*, 6th edition, edited by S. Mayhew. Oxford University Press.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press.
- Meyer, Birgit, David Morgan, Crispin Paine, and Plate Brent S. 2010. "The Origin and Mission of Material Religion." *Religion* 40: 207–211.
- Meyer, Birgit. 2024. "In-between: Studying Lived Plurality from the Interstice." *Material Religion* 20 (5): 398–401.
- Munn, Melissa, and Bethany Sanjenko. 2022. "Captive Christmas: Unwrapping the Third Space." *The Howard Journal of Crime and Justice* 61: 329–346.
- Palmisano, Stefania, and Nicola Pannofino. 2024. "Il farsi del secolare nella società. La secolarizzazione come processo storico multiforme." *Rassegna Italiana di Sociologia* 4: 1–22.
- Rhazzali, Mohammed Khali. 2010. *L'islam in carcere. L'esperienza religiosa dei giovani musulmani nelle prigioni italiane*. FrancoAngeli.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Suhrkamp.
- Rostaing, Corinne, Claire de Galember, and Céline Béraud. 2014. "Des Dieux, des hommes et des objets en prison." *Champ pénal/ Penal field* XI.
- Rostaing, Corinne. 2006. "La compréhension sociologique de l'expérience carcérale." *Revue européenne des sciences sociales* XLIV (135): 29–43. <https://journals.openedition.org/champpenal/8868>
- Rousseuw Saint-Hilaire, Eugène. 1865. "The Battle of Lepanto." *Eclectic Magazine of Foreign Literature, Science, and Art*, 357–367.
- Sarg, Rachel. 2016. *La foi malgré tout. Croire en prison*. PUF.
- Spineto, Natale. 2015. *La festa*. Laterza.
- Sykes, Gresham M. 1966. *The Society of Captives: A Study of a Maximum Security Prison*. Princeton University Press.
- Tamimi Arab, Pooyan, Jennifer Hughes S., and Brent Rodríguez-Plate S. 2024. "Editors' Introduction: The Pasts, Presents, and Futures of the Study of Material Religion." In *The Routledge Handbook of Material Religion*, edited by P. Tamimi Arab, J. S. Hughes, and S. B. Rodríguez-Plate. Routledge, 1–12.
- Wohlrab-Sahr, Monika, and Marian Burchardt. 2012. "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities." *Comparative Sociology* 11 (6): 875–909.

Stampa

- Aliprandi, Damiano. 2023. "Sarà un altro Natale 'senza', per le persone detenute." *Il Dubbio*, 23 dicembre 2023.
- Barbi, Roberta. 2023. "Modena. Natale in carcere, Castellucci: il lavoro è il miglior regalo per i detenuti." *vaticannews.va*, 19 dicembre 2023.
- Colosio, Manuel. 2023. "Brescia. Doni ai detenuti, ma il regalo più bello sarebbe 'poter fare una telefonata al giorno'." *Corriere della Sera*, 15 dicembre 2023.
- Coviello, Monica. 2023. "Natale, i 'regali sospesi' per i bambini dei detenuti." *vanityfair.it*, 9 dicembre 2023.
- Forgione, Domenico. 2022. "Una padella come forno e una cravatta di carta. Ecco il nostro Natale in cella." *Il Dubbio*, 24 dicembre 2022.
- lavitadelpopolo.it. 2022. "Treviso. Festa di Natale in carcere, anche con le famiglie dei detenuti, fra giochi e regali". 24 dicembre 2022.
- Lignelli, Matteo. 2023. "Firenze. La compagnia di Babbo Natale al carcere minorile Meucci: in dono attrezzature sportive." *Corriere Fiorentino*, 25 dicembre 2023.

Lomunno, Marina. 2022. "Torino. Il Natale con mio papà detenuto. La Festa nel carcere." *La Voce e il Tempo*, 3 dicembre 2022.

Mancini, Patrick. 2018. "Natale dietro le sbarre: così 'si fa festa' in carcere." *tio.ch*, 21 dicembre 2018. <https://www.tio.ch/ticino/attualita/1342499/natale-dietro-le-sbarre-cosi-si-fa-festa-in-carcere>

Popoli, Paolo. 2022. "Napoli. Pranzo di Natale per 120 detenuti al carcere di Poggioreale." *La Repubblica*, 23 dicembre 2022.

Sgroi, Ornella. 2023. "Natale, 8 miliardi in regali: e se donassimo qualcosa a chi ne ha bisogno davvero?" *Corriere della Sera*, 12 dicembre 2023.

Tallarico, Raffaella. 2022. "Si avvicina il Natale: tutte le iniziative nelle carceri." *gnewsonline.it*, 20 dicembre 2022.

varesenoi.it. "Busto Arsizio. Si scrive cesto di Natale, si legge vita nuova per i detenuti." 18 ottobre 2022.

Vecellio, Luca. 2023. "Il Natale dietro le sbarre: la parola ai detenuti. 'Contro la solitudine, per un giorno siamo (quasi) una famiglia'." *qdpnews.it*, 25 dicembre 2023.

Vecellio, Valter. 2023. "Ministro Nordio ci faccia un vero dono: passi il Natale coi detenuti e porti con sé anche Meloni." *Il Dubbio*, 16 dicembre 2023.

LUIGI BARTOLOMEI

(Università di Bologna)

Comunità monastiche femminili. La lezione dello spazio

Abstract

Female monastic communities provide a distinctive perspective on the relationship between space, ritual, and forms of life. In the context of the rapid decline of contemplative communities, monasteries increasingly remain as material structures deprived of their original inhabitants. This article interprets monastic architecture as a bearer of meaning capable of revealing the essential features of contemplative life through space itself. Adopting an interdisciplinary approach that integrates architectural history, anthropology, and heritage studies, the contribution examines two case studies of Augustinian female monasteries in Italy—the former monastery of Sant’Agostino in Vicopelago (Lucca) and the Monastery of Jesus and Mary in Bologna. The analysis shows how ritual practices, temporal rhythms, and communal governance have shaped monastic space as a symbolic environment mediating between immanence and transcendence. The article argues that understanding these spatial meanings is crucial for socially and culturally sustainable processes of reuse, enabling a transfer of significance rather than the mere preservation of abandoned structures.

Keyword

female monasticism; religious cultural heritage; ritual practices; lived space; intangible heritage; community and belonging.

Introduzione

Padre Prosper Grech (1925-2019, Cardinale dal 2012) visitava i monasteri agostiniani munito di macchina fotografica e ne traeva scatti potenti, impregnati d’una densità emotiva in cui la bruma generava un’atmosfera sospesa, dando all’immagine la capacità di descrivere uno stato di vita. Emblematiche le sue fotografie dell’eremo di Lecceto (SI), una delle comunità monastiche agostiniane di maggiore rilevanza in Italia, sia per la sua peculiare storia, da comunità cenobitica maschile a monastero femminile (Pizzi 1990), sia per l’eccezionalità di alcune figure che la comunità ha ospitato, non ultima Madre Alessandra Macajone (Gela, 1931–Lecceto, 2005) della quale la comunità ha celebrato quest’anno i 20 anni della scomparsa.¹

Vorrei tentare di produrre con questo contributo quanto gli scatti di padre Grech ottenevano dall’immagine, ossia cercare di trarre dalla conoscenza dello spazio monastico le principali caratteristiche della vita monastica, raccogliendo così la lezione dei luoghi. Lo scopo di questa lettura è quello – oggi urgentissimo per la rapidissima contrazione nel numero dei religiosi/e – di avviare processi di recupero e rifunzionalizzazione degli spazi che sappiano accoglierne e trasferirne il significato in assenza della comunità che li abitava. La lezione dello spazio, che possiamo leggere nell’immediatezza dell’abbandono, alla luce delle testimonianze delle monache che lo hanno abitato o delle cronache di archivio, può ispirare processi di riuso degli spazi adeguati a preservarne il valore sociale e simbolico. A questo scopo, introdotta la particolare prospettiva disciplinare e professionale

di chi vi porge queste considerazioni, presenteremo due casi di spazi monastici sui quali il Centro Studi Ghirardacci di Bologna ha svolto studi approfonditi: l'ex monastero di Vicopelago a Lucca e il Monastero di Gesù e Maria a Bologna.

Non si tratta di monasteri che possiedano l'aura di Lecceto. Nella direzione che ci proponiamo è utile rifuggire da casi emblematici. Del resto, la vita contemplativa non ha oggi tipologie univoche e architetture tipiche. Essa si svolge in contenitori antichi e moderni, in ambedue i casi solitamente straripanti di beni culturali, per lo sciamare delle comunità religiose conseguente al massiccio incameramento dei beni ecclesiastici del secondo Ottocento, con le comunità sempre attente a custodire gli oggetti più significativi nella loro diaspora, a partire dagli archivi, dalle biblioteche, dagli strumenti necessari alle attività tipiche del lavoro manuale al quale le comunità devono spesso la propria riconoscibilità e la propria sopravvivenza.

Considererò in questo intervento solamente monasteri femminili, e ciò per diverse ragioni. Anzitutto il tema della clausura si è radicalizzato in modo normativo per tutte le consacrate² come non è mai accaduto per i consacrati. Inoltre, la clausura femminile, diversamente da quella maschile, ha avuto come condizione l'operosità, per garantire alle monache una sussistenza che non poteva essere loro assicurata dalla predicazione e dal servizio liturgico.

La considerazione dei monasteri femminili come tema di ricerca è resa particolarmente urgente dalla rapidissima contrazione della loro presenza. Oggi in Italia una popolazione decrescente, invecchiata e stanca, gestisce circa 450 monasteri di vita contemplativa, ma si stima che nell'arco di una decina d'anni tale numero subirà una flessione del 60% (Bartolomei 2021). Di questa realtà sono già maggioritarie le vestigia piuttosto che le presenze vitali.

Prospettiva disciplinare

In considerazione del tema di questo specifico intervento, ed altrettanto del convegno nel quale questo contributo si innesta, è importante chiarire l'orizzonte disciplinare e professionale dal quale emergono le considerazioni che offro.

Il Centro Studi Ghirardacci³ che presiedo si occupa di percorsi di "ricerc-azione" volti allo studio e all'"invenzione" – nel senso etimologico del termine – di processi di valorizzazione sociale e culturale di edifici in corso di dismissione o già abbandonati, che un tempo sono stati conventi e monasteri (Bartolomei 2021). In questi percorsi, la natura giuridica ed economica dei manufatti porta ad interpretarli come beni comuni (Bartolomei 2021; Giani & Giofrè 2019; Dimodugno 2021; Dimodugno 2023, 80 e ss.; Guzzo 2022). Si tratta infatti di luoghi la cui esistenza è debitrice delle donazioni di molti, in termini di tempo, risorse economiche e beni materiali: un'origine collettiva che dovrebbe scartare una lettura in chiave privatistica o asservita a processi di mera valorizzazione economica e commerciale.

Quando dunque una casa di una comunità di vita consacrata perde i suoi abitanti propri, per avviare processi economicamente sostenibili all'insegna dell'utilità pubblica, la comprensione del significato dei beni e una conoscenza non episodica ma approfondita delle vicende che li hanno attraversati non sono solo rilevanti, ma fondamentali per ispirarne, concretizzarne e verificarne processi di recupero e restituzione pubblica.

In simili processi, un approfondito studio circa i monasteri è particolarmente utile a una molteplicità di scopi: conferire originalità e significato al programma di valorizzazione, radicandolo nella storia e nell'identità del luogo; coinvolgere attivamente il pubblico, le amministrazioni e le istituzioni del territorio, creando i presupposti per l'avvio di attività comuni e collaborazioni stabili; costruire insieme a questi attori un piano complessivo economicamente e socialmente sostenibile nel lungo periodo, capace di garantire una continuità nell'impatto sul territorio.

Tanto più è approfondita la conoscenza dei beni, tanto più ha speranza di essere specifico il processo che ne consente il ritrovamento e la restituzione. Da un lato, la conoscenza delle prassi, delle ritualità e della forma di vita che hanno attraversato gli spazi, ossia del patrimonio culturale immateriale specifico che ha sostanziato i luoghi, è fondamentale per comprenderne la natura e ispirarne

processi di valorizzazione. Dall'altro, gli spazi di vita e quanto custodiscono, ovvero l'insieme dei patrimoni materiali, tutto ciò che di una comunità resta dopo la sua dipartita o addirittura dopo la sua estinzione, è testimoniale della specifica forma di vita.

Nella stratificazione dell'ambiente costruito, è il patrimonio culturale immateriale a cui vanno ascritti la responsabilità e il primato nella costruzione dei luoghi. Nel caso delle comunità di vita consacrata, la continuità delle pratiche produce un ambiente definito non solo nella tipologia degli spazi ma anche nella disposizione e nella natura degli arredi. La ricorsività delle pratiche genera uno spazio simbolico, ossia uno spazio capace di organizzare significati. Il carattere ricorsivo delle giornate interviene a plasmare l'ambiente di vita come l'acqua negli anditi carsici. I conventi e, specialmente, i monasteri sono spazi determinati ed altrettanto predisposti per pratiche ricorrenti, ossia per il rito.

Se dunque è il patrimonio culturale immateriale che produce quello materiale, in questo segmento storico, nella gran parte dei casi ci si trova invece a tentare un'opera di ricostruzione a partire da quello materiale. Ci troviamo, cioè, spesso a interrogare i luoghi circa il profilo dei loro abitanti, quando l'originaria comunità è assente o evanescente, ovvero a interpellare il patrimonio materiale come ultimo superstite, in vista di conoscerne quello immateriale.

Tale percorso presuppone il superamento di un approccio meramente archeologico o conservativo. I manufatti e gli oggetti non si interpellano solo per assolvere a curiosità funzionali (per capirne l'uso) o stratigrafiche (conoscere l'evoluzione storica dei comparti). L'obiettivo è più ambizioso e complesso, perché si chiede ai repertori materiali di sostenere la ricostruzione del profilo complessivo delle Comunità che li hanno attraversati.

Gli storici dell'architettura non sono i soli a intervenire in questo processo che, del resto, non potrebbero certamente evadere da soli, nel loro limitato spettro conoscitivo. Altri approcci disciplinari hanno già fornito ricerche autorevoli.

Vi è stata una stagione in cui si è indagata la cultura monastica femminile in un'ottica femminista, con ricerche sulle donne scrittrici di storia, sulle personalità che hanno raggiunto potere e notorietà nelle società loro coeve (Newman 1987; Walker Bynum 1987). A questa fase è poi seguita un'età di studi sistematici sul monachesimo femminile come fenomeno storico diffuso e di genere (Zarri 1997; Evangelisti 2012). Sono poi stati utilissimi anche nella peculiare declinazione della ricerca architettonica che ci proponiamo, i contributi dell'antropologia, portati avanti in Italia da Sbardella (2015) e Giorda et al. (2014).

La considerazione di queste prospettive di ricerca facilita il compito di chi dagli spazi cerca di rintracciare i caratteri della specifica forma di vita.

I luoghi del monachesimo femminile testimoniano della vita claustrale tanto gli aspetti spirituali e culturali, quanto le componenti quotidiane e feriali.

Una condizione favorevole nella quale ci si può imbattere è quella in cui gli spazi un tempo abitati da una comunità religiosa possano essere interpretati e descritti da chi li ha effettivamente vissuti. Ciò può accadere quando una comunità non sia totalmente estinta, e vi sia ancora la possibilità di accedere alla testimonianza vivente di qualche consacrata, oppure quando si ritrovino negli archivi le tracce delle voci e delle esperienze delle monache che abitarono i luoghi. Questa seconda opzione è piuttosto frequente rintracciando negli archivi i volumi delle cronache, che vanno tuttavia considerati con qualche precauzione, in quanto si tratta di narrazioni unilaterali, redatte per essere consegnate al giudizio della storia e della Chiesa, quindi talvolta già composti in chiave agiografica, sempre più dettagliati nella descrizione dei fatti quanto più rilevanti o traumatici essi fossero per la relativa comunità.

Quanto alle monache viventi, un gruppo di tre giovani monache – età media inferiore ai 45 anni – provenienti dal Monastero dei Santi Quattro Coronati, intervenendo ad una summer school organizzata sul riuso dei monasteri, oltre ad una tassonomia ragionata degli spazi monastici nella loro esperienza di vita, così definiva un monastero: «un pezzettino di terra sotto un fazzoletto di cielo dove una piccolissima porzione di Umanità vive o ha vissuto la sua ricerca di Dio, di

destinazione, la sua attesa di altro, di un'altra porzione di Terra che ci è stata promessa in eterno» (Monache agostiniane 2021, 211).

Alla voce di queste monache, che interpretano il monastero che abitano alla luce della propria esperienza, si devono aggiungere le parole delle donne che hanno abitato il medesimo spazio in precedenza e che raramente hanno lasciato trattati; piuttosto appunti, preghiere, diari personali, tracce di hobbies e personali passioni⁴, abbondantissimo materiale scomposto e inedito che ordini ridotti a sempre un minor numero di persone faticano a conservare, custodire, organizzare. Si tratta di un enorme patrimonio che rischia la polverizzazione e che, tuttavia, è preziosissimo quando ci si trovi a ridare vita agli spazi interpretando la memoria e il carisma delle comunità che li abitarono.

Due casi di studio

Il Centro Studi Cherubino Ghirardacci ha promosso ricerche e studi in particolare su due monasteri, entrambi afferenti all'Ordine di Sant'Agostino. Il primo è il monastero di Sant'Agostino di Vicopelago, a Lucca. Il secondo il Monastero di Gesù e Maria di Bologna.

L'ex monastero di Sant'Agostino a Vicopelago (LU)

La comunità femminile di Vicopelago non visse sempre nella ex villa rinascimentale che una ricerca recente ha ascrivito alla famiglia Buonvisi. La comunità si era primariamente insediata in alcune case fuori dalle mura di Lucca sul finire del secolo XIII. Poi, i rapporti compromessi con Firenze e con altre città della Toscana portarono il contesto extramoenia a presentarsi insicuro per un gruppo di donne, ed allora la famiglia Busdraghi, già avviata nell'attività finanziaria a scala italiana ed europea, donò alle monache un ampio lotto intramoenia per l'edificazione di un monastero. Sorse da questa iniziativa il primo insediamento del monastero di San Nicolao Novello che fu edificato, in questo primo assetto, tra il 1332 e il 1334 (Chiarenza et al. 2024).

Il monastero, oggi in restauro e sede di una scuola, subì un totale rifacimento nel 1580 per adeguarsi alle nuove esigenze della vita religiosa, divenuta intellettuale, con celle individuali per le monache⁵, l'ampliamento della chiesa, la definizione di uno spazio specifico per la biblioteca.

Il Seicento fu per San Nicolao un secolo di grande splendore, con la presenza di sr. Elisabetta De Nobili, una monaca mistica «in concetto di singolari virtù», come sottotitolano molte delle biografie apparse in chiave agiografica immediatamente dopo la sua morte, avvenuta nel 1638 (Baronti 1987, 93).

La seguì in ruolo apicale, a partire dal 1620, sr. Petronilla Guinigi, «religiosa di non inferiore perfezione» (Fiorentini 1657, 322), proveniente dalla famiglia assunta a simbolo di Lucca, per l'omonima torre con i noti alberi sommitali.

Le tombe delle monache sono state l'oggetto di scavi e di relazioni scientifiche già pubblicate in *Archeologia Postmedievale* (Cavallini et al. 2023, 171–173) e, recentemente, in *Bollettino di Archeologia Online* (Chiarenza et al. 2024, nota 13).

Allorquando venne trovato, analizzato e traslato il corpo della madre Guinigi – o meglio le sue spoglie mortali – la reazione delle monache eredi di questa comunità monastica è stata sofferta, perché a loro parere non veniva rispettata né la vocazione di quella loro consorella, né la sua ultima volontà, con la considerazione delle ossa ridotte a beni archeologici testimoniali. La comunità si interrogava sull'opportunità di scrivere una lettera alla sovrintendenza quando il corpo è stato asportato dal luogo di sua sepoltura e separato dalle medaglie e dalla croce che l'ornava come segno della sua consacrazione.

Da parte della comunità religiosa, si registra insomma una reazione all'insegna della percezione della continuità. Ciò probabilmente sia per una lettura della comunità monastica come di una "famiglia", sia perché parte degli oggetti e dei libri annotati da madre Guinigi sono ancora nella disponibilità delle monache, così come alcune opere d'artigianato coeve alla madre costituiscono ancora il "paesaggio" quotidiano delle consacrate.

A seguito delle soppressioni napoleoniche, la comunità fu costretta a rinunciare alla propria sede,

continuando la propria scelta di vita in alloggi di fortuna, fino al 1886, quando riuscì a comprare tramite un intermediario l'ex Real Collegio di Lucca, una villa rinascimentale a tre chilometri dalle mura, che, recentemente, una significativa ricerca di Stefania Aimar ha individuato come antica proprietà della Famiglia Buonvisi (Aimar 2021).

La comunità integrò il comparto con edifici che chiusero la corte rispetto alla via pubblica, aggiungendo i parlatori, una lavanderia, un edificio dedicato all'asilo e all'accoglienza dei bambini, e una cappella pubblica, a nord.

Madre influente in questo nuovo contesto fu sr. Enrichetta Puccini (1856-1922), sorella del celebre compositore – Giacomo – che lasciò alla comunità una eredità cospicua di beni personali e patrimoni musicali (Baronti 1987, 95).

Nel 1999 le monache, ridotte a un numero giudicato troppo esiguo per l'epoca, decisero di lasciare il complesso, per trasferirsi presso il Monastero del Corpus Domini di Cento (FE). Nel dicembre del 2024, anche il monastero di Cento decise per la chiusura e le due ultime monache residenti vollero unirsi alla Comunità agostiniana di Santa Chiara da Montefalco (PG).

Nel Febbraio 2024, a seguito della ferrea volontà delle monache⁶, l'ex monastero di Vicopelago è stato ceduto ad un prezzo di favore al Comune di Lucca purché destinato ad attività socio-culturali. Una copia secentesca del Volto Santo di Lucca, rinvenuta presso lo stesso monastero è stata concessa in comodato d'uso alla Parrocchia del Centro Storico di Lucca, perché fosse restaurata ed esposta all'apprezzamento di turisti e fedeli. I beni esito dell'eredità di Giacomo Puccini nel possesso della comunità agostiniana sono stati concessi alla Fondazione Puccini di Lucca, per essere esposti al pubblico e valorizzati in luoghi pucciniani.

Il monastero di Gesù e Maria a Bologna

Il secondo caso che descrivo è il monastero delle Monache Agostiniane di Gesù e Maria, le cui vicende sono documentate nell'opera di Monegato (1974). L'originaria comunità religiosa, fondata nel 1355, viveva nel monastero di Santa Maria delle Repentite, in alcune case donate da Giacomo Calderini in via Barberia, nel centro storico di Bologna. Nel 1601 alla comunità si unì, con il nome di sr. Maria Agostina, Zenobia Tomaselli, unica erede di una famiglia borghese e mercantile. Essendo però la vita del monastero delle Repentite corrotta e distante dalla regola – come per altro è testimoniato di molte altre comunità femminili del secolo XVII – e rischiando sr. Maria Agostina stessa la vita per i suoi principi di riforma e ritorno all'ortodossia, ella si decise ad utilizzare la copiosa eredità paterna per la costruzione di un nuovo monastero⁷ che, per l'influenza del padre confessore gesuita, fu intitolato a Gesù e Maria.

La Chiesa e il monastero di Gesù e Maria furono così realizzati in prossimità di porta Galliera: nel 1643 venne completato il monastero, nel 1644 la Chiesa, e il 31 dicembre 1645 la facciata, con la benedizione del Cardinale Albergati.

La costruzione del nuovo edificio venne affidata a Bonifazio Socchi, allievo di Floriano Ambrosini che vide nel cantiere l'opportunità di impetrare il trattato del suo maestro "La nuova Regola". Le piante dell'antico edificio sono disponibili presso l'Archivio di Stato. Una loro copia più tarda è stata reperita anche presso l'archivio della Comunità Monastica, nella sua ultima sede, pertanto è stata possibile una ricostruzione virtuale e una verifica delle proporzioni di questa chiesa, disegnata e realizzata nel più nitido barocco bolognese, tanto da stupire anche Goethe.⁸

Del monastero adiacente all'edificio di culto non abbiamo un uguale patrimonio di disegni e rilievi e ne è pertanto difficile la ricostruzione. Nonostante lo splendore degli arredi e la luminosità dell'impianto architettonico, le soppressioni napoleoniche sottrassero la Chiesa alle monache, e condussero la quadreria in territorio francese. La grande pala dell'altare maggiore, con la Circoncisione di Cristo del Guercino, è oggi l'opera principale della Pinacoteca Nazionale di Lione. Soppresso il monastero, le monache furono trasferite prima in Santa Cristina alla Fondazza, poi in via Orfeo, fino a raggiungere, nel 1955, via Santa Rita, ove ancora esiste il monastero, con l'intonaco a celare un edificio realizzato in fretta, in parte mediante pannellature prefabbricate in

cemento armato, su disegno di Giuseppe Mazzanti, autore anche dell'adiacente parrocchia affidata originariamente ai pp. Agostiniani e poi, dal febbraio 2013, entrata nel possesso e nella gestione della diocesi di Bologna.

La lezione dello spazio

Mediante le vicende di queste due comunità religiose, abbiamo conosciuto molte donne consacrate e i loro luoghi. Di alcune abbiamo udito la voce, di altre abbiamo letto le parole. In ambedue i casi, e in generale relativamente a tutti i monasteri sui quali il Centro Studi abbia avviato delle ricerche, queste riguardano tanto la comunità religiosa, quanto il suo spazio di vita, verificando nell'uno l'immagine dell'altra e viceversa. Alla luce di questo modo di procedere, e grazie ai casi di studio celermente considerati, possiamo trarre alcune considerazioni conclusive.

Reclusione volontaria come ossimoro esistenziale

Alla luce delle ricerche condotte e alle figure di donna incontrate, l'espressione "reclusione volontaria" pare contraddittoria; infatti, per coloro per le quali fu reclusione, essa non fu volontaria, mentre per le donne per cui fu volontaria, essa non fu reclusione. Per coloro che hanno aderito a questa forma di vita contemplativa, la reclusione o, meglio, la separazione dal mondo è il mezzo e non il fine della scelta.

Il trascendente attraverso l'immanente

I monasteri sono costruiti per consentire l'abitare in un universo simbolico. Un universo simbolico è un ordine di relazioni semantiche che si attiva mediante le cose e non prescindendo da queste. La consuetudine e la ripetitività dei percorsi, delle viste, della disposizione delle cose e delle relazioni con i gesti e le azioni produce un cosmo significativo, ossia uno spazio simbolico. Questo, lungi dal prescindere dall'esteso, proprio su questo si fonda, perché da esso non può prescindere per fughe nel trascendente: l'apparato simbolico necessita di un supporto, ossia del materiale.

Quanto si apprende dalle nostre frequentazioni è sintetizzabile nella massima secondo cui non si può raggiungere il trascendente se non attraverso l'immanente. Si consideri, per esempio, lo spazio del refettorio. Esso è costituito da un'ampia sala usualmente corredata da un ambone tipicamente posto in posizione rilevata per facilitare l'ascolto da parte di tutte. Nei monasteri, ancora oggi, o si trascorre in silenzio metà del pranzo per il tempo della lettura, o tutto il pranzo, secondo il tempo liturgico che si attraversa e le tradizioni della casa. La vita monastica è una vita di silenzio, ma non per essere oltre le cose. Per essere *nelle* cose.

Nel silenzio anche il rimestio dei cucchiari, il ticchettio delle stoviglie diventa ordinato. Il silenzio nel quale si mangia favorisce il contatto tra il mondo delle sensazioni interne (il gusto e l'olfatto) e quello delle sensazioni esterne (udito) ed altrettanto tra quanto viene dalla terra e dal lavoro dell'uomo (il cibo) e quanto viene dall'alto (la parola). Tra parola e cibo si figura anche il rapporto tra l'eterno e l'effimero, ovvero il presente. In questo senso i monasteri sono luoghi di permanenza, di penetrazione nel presente.

Nella refezione, l'udito si concentra sulle parole lette e lo sguardo sulle cose. La presenza ricorrente, nei refettori, di una rappresentazione dell'ultima cena, completa lo sfondo semantico del gesto, include alla tavola dei discepoli anche queste ultime discepole, relaziona infine la mensa quotidiana con quella eucaristica, violando lo iato tra sacro e profano, per garantire una percezione unitaria di senso nella forma di vita.

La grandezza è questione intima

Il rapporto con il tempo presente, lo si ritrova anche nella complessiva articolazione dei monasteri. L'ingresso dei monasteri e lo spazio dei parlatori nella gran parte dei casi non sono ampi o magniloquenti. Al monastero – sia esso costruito ex novo sia esso una struttura adattata da precedenti usi profani, come nel caso di Vicopelago – si accede per una porta stretta, dalle

proporzioni domestiche, per la quale fatica a passare una processione. La porta modesta individua un rapporto con il mondo esterno misurato, che si esprime anche nelle grate, nelle ruote. Il monastero esprime una vita introflessa. Ugual sproporzione incontrano sovente le monache tra le loro celle e il relativo ingresso, con architravi posti volutamente ad altezze insolitamente basse, sia per obbligare a inchinarsi, come entrando in un tempio o in un antro, o risalendo il grembo materno, sia per garantire all'interno lo stupore di uno spazio particolarmente alto. L'ampiezza è degli spazi interni destinati alla preghiera personale, alla vita comune, al lavoro, allo studio, alla preghiera, mentre all'esterno ci si affaccia con misura.

L'eternità come presente

Il centro dell'insediamento monastico dichiarato da tutte le fonti è il chiostro, non la chiesa. Il chiostro è un recinto chiuso, usualmente a due ordini. Il paesaggio e il cielo vi si affacciano senza offrirsi interamente allo sguardo. Essi costituiscono un oltre che si offre all'intuizione piuttosto che allo sguardo. Si tratta di un processo percettivo citato sovente dalla letteratura e dall'architettura (cfr. Bartolomei 2014): la negazione dell'oltre, lungi dall'obbligarlo lo presuppone e lo enfatizza come presenza o come desiderio.

Uno spazio racchiuso da alte mura condiziona inoltre la percezione della luce, e quindi del tempo: il sole non sempre si vede nel suo sorgere e nel suo svanire. Lo spazio vibra di una luce che è presente senza che si abbia contezza della sua origine, cosicché il chiostro è uno spazio che dal fenomenico trae al metafisico, verso una luce presente ma non dipendente dall'ora del giorno.

Occorre poi considerare il modo con cui il chiostro viene percorso. Come scriveva Crispino Valenziano (1984/1985), il chiostro è un quadrato che si percorre circolarmente, ossia senza andare da nessuna parte, piuttosto scendendo o salendo in sé stessi. Omettendo facili e suggestivi (quanto superficiali) riferimenti a geometrie archetipiche, il chiostro pare il recinto di un pellegrinaggio intimo.

Fare spazio al tempo

La vastità dei comparti monastici è da tale da sostenere intere vite. Oltre alla chiesa, al coro, alla cella e al chiostro, sono intervenuti nello spazio monastico femminile la biblioteca, i laboratori, l'orto, gli spazi per la ricreazione, il gioco e la festa. La specificità di ogni spazio corrisponde a quella di un tempo prefissato ad uno scopo, spesso vissuto in comune. Gli spazi dei monasteri recingono dei tempi specifici per viverli. Ad ogni spazio corrisponde un tempo. La molteplicità dei luoghi in cui la comunità provvisoriamente sosta configura un ritmo, un rito che si articola di momenti religiosi e feriali, ma che, in ogni caso, ordina anche lo spazio.

Il tutto è superiore alla parte

L'esito della ritualità applicata alla vita – anche in questo caso nulla di nuovo rispetto alla letteratura relativa al *belonging* (cfr. Altman & Low 1992) – è l'appartenenza. Il prodotto del rito è la creazione di un luogo e l'identificazione con esso. Tra luogo e comunità interviene pertanto un processo di identificazione, significativamente dimostrato dal fatto che il termine "monastero" si riferisce tanto al luogo fisico quanto alla comunità che lo abita. Solo il contesto può disambiguare l'esatto significato.

Altrettanto, l'esito dei processi di appartenenza determina la sostituzione della comunità monastica a quella familiare, non solo in riferimento alla famiglia coeva, ma anche in senso storico. Ne è prova la continuità che si percepisce con le consorelle del passato, anche remoto, e l'uso consueto della prima persona plurale nel racconto delle vicende storiche della comunità monastica alla quale si appartiene, narrate con naturalezza anche quando antiche: «prima eravamo in questo monastero, poi le sorelle decisero...».

Il rapporto tra individuo e comunità nei monasteri meriterebbe poi una più attenta disamina. Lo spazio e il tempo sono tuttavia conformati per la comunità, non solo a fini di garantirla, ma

anche al fine di ottenerla. Questo non significa che nei monasteri non si trovino tracce di elementi individuali o di hobby personali. Agli individui è lasciata la personalizzazione degli spazi e dei tempi privati entro un registro comune.

Tra gioco e rito l'ispirazione per un riuso dei monasteri come trasferimento di significato

I monasteri sono spazi specializzati e conformati per facilitare il governo delle relazioni, in comunità non elettive di conviventi. Le monache, infatti, si ritrovano a condividere la vita comune senza essersi scelte, provenendo spesso da famiglie, contesti sociali e percorsi formativi molto diversi. I monasteri sono microcosmi sociali in cui l'architettura ha un fondamentale ruolo pedagogico nel permettere ma anche nell'inculcare la vita comune, in un'alternanza sapiente di spazi per l'incontro formale e informale. La costruzione della comunità avviene tra gioco e rito, tanto negli spazi della ricreazione, quanto negli spazi della ritualità. Questa non si limita alla sola ritualità liturgica. Le comunità sono caratterizzate da processi rituali anche negli atti di governo, per i quali, ancora una volta, esistono spazi specifici. La sala capitolare, culla delle democrazie europee, è il luogo ove, un tempo, nelle grandi comunità monastiche, a mezzo di "ballotte" ed oggi, nelle piccole comunità odierne, mediante alzata di mano, o in un (acceso, pacato, franco) dialogo fraterno che non esclude mai l'opzione del voto segreto, vengono prese a larga maggioranza le decisioni che orientano la comunità nel futuro.

Anche la forma di questa proto-democrazia può essere una ispirazione per il riuso dei comparti monastici (Dimodugno, 2022) la cui ampiezza induce al coinvolgimento di una pluralità di soggetti che per governare l'unitarietà del complesso potrebbero adottare metodi simili a quelli dell'originaria comunità monastica, facendo così in modo che l'ex monastero non sia solo ceduto alla comunità civile, ma ne permetta la costruzione, ne contribuisca alla pedagogia, come già faceva per l'originale comunità monastica.

Tutti questi temi, quando siano soppesati con attenzione, custoditi e meditati nel progetto, possono riportare ordine in spazi che potrebbero mantenere vivo il proprio significato senza essere solo ombra di vite vissute.

Note

1 Si veda: <https://www.vaticannews.va/it/chiesa/news/2025-07/agostiniani-a-20-anni-dalla-morte-di-madre-macajone.html>, ultima consultazione: 30 Giugno 2025; si vedano anche Macajone (1990); Bignardi (2019).

2 Si ricordi l'universalità della Bolla "Periculoso" di Bonifacio VIII, 1298, poi ripristinata dal Concilio di Trento. Si vedano Leclercq (1994) e Zarri (2023).

3 www.ghirardacci.org

4 È capitato, entrando in monasteri da poco cessati nell'uso, di rintracciare collezioni di fotografie e apparati fotografici, in un caso anche una stazione da radioamatrice.

5 Ciò anche in ragione di una certa oscillazione che si registra nell'appartenenza della comunità tra Ordine Agostiniano e Ordine Domenicano (Coli 2001).

6 Così ebbe a testimoniare l'ex dirigente del Comune di Lucca, dott. Graziano Angeli, intervenuto proprio su questo tema al convegno "Territori di Chiese in Trasformazione" organizzato presso la Fondazione Lercaro di Bologna nel maggio 2025, atti in corso di pubblicazione.

7 Archivio delle Monache Agostiniane di Gesù e Maria in Bologna, Cronache del Monastero di Gesù e Maria, Bologna, 1690.

8 Oltre ai documenti già citati, si veda Bartolomei & Sinigaglia (2013).

Bibliografia

- Aimar, Stefania. 2021. "L'ex monastero agostiniano a Vicopelago, Lucca; da Villa Buonvisi a luogo di vita contemplative." *in_bo* 12 (6): 92–107.
- Altman, Irwin & Setha M. Low. 1992. "Place attachment." In *Human Behavior and Environment: Advances in Theory and Research*, a cura di I. Altman & J. F. Wohlwill. Plenum press, 12.
- Baronti, Remo. 1987. *Nel cuore della Chiesa: le contemplative a Lucca*. Pacini Fazzi.
- Bartolomei, Luigi & Francesca Sinigaglia. 2013. "Il monastero agostiniano di Gesù e Maria di Porta Galliera a Bologna. Indagini storiche per una restituzione virtuale." *Percorsi Agostiniani* VI (12).
- Bartolomei, Luigi. 2014 "L'istante e l'eterno. Luoghi e spazi del sacro tra città degli uomini e città di dio." In *Il tempo e il sacro. Atti del convegno 5-6 ottobre 2013 Vittorio veneto (TV)*, a cura di E. Modena. Provincia di Treviso, 65–88.
- Bartolomei, Luigi. 2021. "La casa comune. Significati e statistiche, problemi e progetti per i beni culturali delle comunità di vita consacrata." *in_bo* 12 (6): 10–39.
- Bignardi, Paola. 2019. *Rallegrata da Dio: madre Alessandra Macajone monaca agostiniana*. Cantagalli.
- Cavallini, Letizia, Ivana Fusco, Elisabetta Abela & Domenico Barreca. 2023. "Lucca. Il complesso conventuale di San Nicolao." *Archeologia Postmedievale* 27, disponibile online: <https://www.insegnadeldiglio.it/wp-content/uploads/2024/05/9788892852310.pdf>, ultimo accesso 15/12/2025.
- Chiarenza, Neva, Ivana Fusco & Letizia Cavallini. 2024. "Lucca al femminile. Le 'sepulture murate' del complesso di San Nicolao: metodologie di intervento." *Bollettino di archeologia online. Direzione generale di archeologia, belle arti e paesaggio* XV (Supplemento 2): 129–143.
- Coli, Massimiliano. 2001. Il monastero di San Nicolao Novello di Lucca. Fondazione e crescita: secolo XIV. *Memorie domenicane* 32: 339–382.
- Dimodugno, Davide. 2021. "Monasteri dismessi: proposte per una soluzione giuridica." *in_bo* 12 (6): 136–162.
- Dimodugno, Davide. 2022. "Dal capitolo monastico a forme di gestione partecipata per la rigenerazione del patrimonio culturale delle comunità di vita consacrata", *Ephemerides Iuris Canonici* 62: 257–282.
- Dimodugno, Davide. 2023. *Gli edifici di culto come beni culturali in Italia. Nuovi scenari per la gestione e il riuso delle chiese cattoliche tra diritto canonico e diritto statale*. Università di Torino.
- Evangelisti, Silvia. 2012. *Storia delle monache: 1450–1700*. Il Mulino.
- Fiorentini, Girolamo. 1657. *Vita del venerabile padre Giovan Battista Cioni Chierico regolare della Congregazione della Madre di Dio, descritta dal p. Girolamo Fiorentini della medesima Religione, e dedicata all'eccellentissima Repubblica di Lucca*. Iacinto Paci.
- Giani, Francesca & Francesca Giofrè. 2019. "Strategie di valorizzazione sociale di conventi e monasteri italiani: la costruzione di processi di riuso adattivo." *BDC. Bollettino del Centro Calza Bini* 19 (1): 27–45.
- Giorda, Maria Chiara, Sara Hejazi & Javier González Díez. 2014. "Studying Contemporary Monasticism in Italy: An Anthropological and Historical Perspective." *Annual Review of the Sociology of Religion* 5: 241–260.
- Guzzo, Luigi Mariano. 2022. "Il patrimonio culturale religioso come bene comune: l'esperienza dei Parchi e delle Reti culturali ecclesiali." In *Il patrimonio culturale di interesse religioso in Italia. Religioni, diritto ed economia*, a cura di G. Mazzoni. Rubbettino, 201–210.
- Leclercq, Jean. 1994. *La figura della donna nel medioevo*. Jaca Book.
- Macajone, M. Alessandra. 1990. *Contemplative dell'Assoluto*. Federazione Madonna del Buon Consiglio monasteri agostiniani d'Italia.
- Monache agostiniane. 2021. "Un pezzettino di terra sotto un fazzoletto di cielo," *in_bo* 12 (6): 210–213.
- Monegato, Pia Maria. 1974. *Suor Agostina Tomaselli agostiniana, fondatrice del monastero di Gesù e Maria in Bologna*. Sant'Anna.

- Newman, Barbara. 1987. *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. University of California Press.
- Pizzi, Amilcare, a cura di. 1990. *Lecceto e gli eremi agostiniani in terra di Siena*. Monte dei Paschi di Siena.
- Sbardella, Francesca. 2015. *Abitare il Silenzio: un'antropologa in clausura*. Viella.
- Valenziano, Crispino. 1984/1985. "Il 'chiostro' giardino biblico-liturgico." *Ecclesia Orans* I/II: 175–192.
- Walker Bynum, Caroline. 1987. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. University of California Press.
- Zarri, Gabriella. 1997. "Il monachesimo femminile tra passato e presente." In *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi. Atti del 6° Convegno del Centro di studi farfensi: Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995*, a cura di G. Zarri. Il segno dei Gabrielli Editori.
- Zarri, Gabriella. 2023. "La clausura tridentina: protezione, separazione e interrelazione." *Storia delle donne* 19: 237–259.

GIANMARIO GUIDARELLI

(Università di Padova)

Le misure dello spazio monastico

Abstract

This paper aims to investigate a moment in the history of monastic architecture in which the concept of “cloister” underwent a profound revision. In particular, in the second half of the 15th century, within the reformed Benedictine Congregation of Santa Giustina (later Cassinese), the monastic cell began to be systematically adopted in the reconstruction of monasteries. The cell, replacing the medieval communal dormitory, became the privileged place for individual prayer and meditation. The cell also reoriented the relationship (visual and spiritual) between the interior and exterior of the monastery: the “micro-landscape” of the medieval hortus conclusus, limited to the walls of the cloister, was joined by a form of aestheticized territory outside the monastery, inspired by a humanistic conception of landscape. Consequently, the architecture (and in particular the physical and spiritual dimensions of the monastery) was reorganized on the basis of this dual principle: the multiplication of individual spaces for prayer and the orientation of the main architectural axes in relation to the elements of the landscape. In particular, my focus is on this renewed relationship between the cell and the landscape, between “clausura” and openness.

Keyword

monastic architecture; cell; landscape; early modern architecture.

Introduzione

La storia dell'architettura monastica è da sempre caratterizzata da una dialettica tra gli spazi condivisi dalla comunità e quelli privati del monaco. Nella tradizione benedettina, questa relazione, con le sue implicazioni funzionali e liturgiche, è gestita usando criteri di equilibrio, pragmatismo e discrezione. Proprio quest'ultimo concetto, in latino *mensura*, nelle sue diverse declinazioni, è usato ben quindici volte e al capitolo XLVIII san Benedetto raccomanda: *Omnia tamen mensurate fiant*, cioè «Tutto si svolga con discrezione». Nell'organizzazione della comunità, la “giusta misura” è, infatti, il criterio che sovrintende alla distribuzione dei tempi di preghiera durante la giornata e nel corso della settimana, all'alternanza del lavoro e del riposo, dello studio e dello svago. Ed ogni volta che, nei secoli successivi, si ripensa la Regola, nonostante tutti i cambiamenti e gli “ammodernamenti”, si mantiene sempre di questo principio di base (Braunfels 1972).

Un altro importante aspetto dell'architettura monastica è la relazione tra interno ed esterno, che si gioca in gran parte sugli spazi liminali (ingressi, zone accessibili agli esterni come foresterie, parlatori, ecc.) ma che a partire dalla fine del XV secolo inizia a riguardare anche il rapporto visivo con una particolare forma di paesaggio. Su queste diverse scale dimensionali e sul loro reciproco intreccio deve essere impostata qualunque analisi dello spazio monastico nel suo sviluppo storico.

Dal deserto alla città (III-XIV secolo)

La prima forma spaziale di vita monastica è quella delle caverne nel deserto egiziano, dove nel III secolo si rifugiano i primi cristiani che decidono di dedicarsi alla preghiera in solitudine (fig. 1). I Padri del deserto, però, non vivono completamente isolati, ma attorno a figure particolarmente carismatiche come Antonio si riuniscono spesso dei discepoli che condividono alcuni momenti della giornata, in una forma anacoretica di parziale convivenza. La dimensione “misurata” della caverna, spazio privato del monaco, dedicato alla meditazione e alla preghiera, è possibile solo grazie a quella “smisurata” del deserto che permette all'eremita di isolarsi dal mondo, ma anche di avere uno spazio (fisico e spirituale) dove sottoporsi, seguendo l'esempio di Gesù, alla lotta contro le tentazioni, come un vero e proprio “atleta” (in effetti, il termine “ascesi” ἄσκησις, ha il significato originario di “esercizio ginnico”).



Fig. 1 - Grotta di Sant'Antonio a Pispir.

Il passaggio alla vita cenobitica, dovuto, secondo la tradizione, all'esperienza di Pacomio (292-348), implica non solo la condivisione di norme di convivenza (e quindi la redazione di una regola) (Agamben 2011; Bianchi 2001; Penco 1988), ma anche il principio di obbedienza al padre o alla madre (abate e badessa) e la elaborazione di un nuovo tipo di spazio residenziale. I monaci e le monache che, vivendo in comune, ripercorrono l'esempio della vita apostolica si spostano dalle caverne e si riuniscono attorno ad una chiesa in una sorta di villaggio formato da capanne individuali e edifici ad uso comune (chiesa, refettorio con cucina, officine, foresteria, stalle, infermeria). In questo modello insediativo, il rapporto con l'esterno è determinato da un muro di cinta che isola il monastero dal deserto circostante, in modo però molto flessibile perché ogni monaco può decidere di dormire all'interno del monastero o ritirarsi in eremi all'esterno, condividendo con i confratelli solo le celebrazioni ed eventualmente anche i pasti. Questo modello architettonico sarà adottato dal monachesimo orientale fino ad oggi, ma avrà anche nel mondo occidentale una lunga persistenza perché prima di arrivare alla elaborazione del tipo claustrale di monastero bisognerà attendere almeno l'VIII secolo.

In ogni modo, e nonostante l'evoluzione tipologica del monastero occidentale, alla elaborazione di nuove forme di spazio monastico si associa quasi sempre la formalizzazione scritta delle norme di convivenza della vita in comune: nuove regole o aggiornamenti di regole preesistenti. Questo avviene soprattutto con la Regola di Benedetto che, con la riforma carolingia viene imposta a tutti i cenobi dell'Impero. La Regola di Benedetto non parla esplicitamente di architettura. Tuttavia, da una parte, delinea una struttura temporale della vita quotidiana in comune, scandita dalla Liturgia delle Ore che, a sua volta, presuppone uno schema spaziale di base (chiesa, sala del capitolo, refettorio, dormitorio, ecc.); dall'altra indica dei criteri con cui organizzare la vita interna al monastero e i rapporti con l'esterno ispirati a grande chiarezza e pragmatismo. Nella Regola, il monastero è inteso come la “casa comune” della comunità di monaci, dove ogni membro della famiglia è vincolato alla convivenza e alla appartenenza al luogo dove enuncia la propria professione monastica attraverso il principio della “stabilitas loci”. Perché questo possa avvenire in modo ordinato e sostenibile, il monastero deve essere autonomo, ovvero dotato di tutto l'occorrente per la vita della comunità: acqua, mulino, orto e vari laboratori. L'autonomia si basa sul lavoro del monaco che, insieme alla preghiera (e poi allo studio) diventa uno dei pilastri della convivenza. L'equilibrio tra queste diverse attività del monaco si basa sulla progressiva riduzione della dimensione individuale della preghiera e, di conseguenza, sulla perdita della misura eremitica della caverna, ma anche sulla corretta organizzazione degli spazi interni al monastero, ognuno con una chiara funzione. Il monastero infatti, secondo la Regola, deve contenere almeno un dormitorio comune (cap. XXII), un'infermeria (cap. XXXIII), un luogo per la custodia delle vesti (cap. LV), un noviziato (cap. LVIII) e una foresteria per gli ospiti (cap. LIII).

Quest'ultimo aspetto, nella visione di Benedetto e nella sua idea di vita monastica, è fondamentale e regola, grazie al ruolo cruciale del monaco portinaio (cap. LXVI), la relazione tra la comunità orante all'interno del monastero e gli estranei. Su questo punto, la Regola, significativamente, si dilunga dando non solo una base teologica ma anche precise disposizioni pratiche (cap. LIII):

Tutti gli ospiti che giungono in monastero siano ricevuti come Cristo, poiché un giorno egli dirà: 'Sono stato ospite e mi avete accolto' e a tutti si renda il debito onore, ma in modo particolare ai nostri confratelli e ai pellegrini. Quindi, appena viene annunciato l'arrivo di un ospite, il superiore e i monaci gli vadano incontro, manifestandogli in tutti i modi il loro amore [...]. Dopo questo primo ricevimento, gli ospiti siano condotti a pregare e poi il superiore o un monaco da lui designato si siedano insieme con loro. Si legga all'ospite un passo della sacra Scrittura, per sua edificazione, e poi gli si usino tutte le attenzioni che può ispirare un fraterno e rispettoso senso di umanità. [...] Specialmente i poveri e i pellegrini siano accolti con tutto il riguardo e la premura possibile, perché è proprio in loro che si riceve Cristo in modo tutto particolare e, d'altra parte, l'imponenza dei ricchi incute rispetto già di per sé. [...] Così pure la foresteria, ossia il locale destinato agli ospiti, sia affidata a un monaco pieno di timor di Dio: in essa ci siano dei letti forniti di tutto il necessario e la casa di Dio sia governata con saggezza da persone sagge.

In questa dialettica tra monaci e ospiti, l'isolamento dal resto del mondo (come nel caso di Montecassino, fig. 2) è assicurato dalla lontananza dalla città, ma il "deserto" non è più un luogo estraneo, alieno e pericoloso, bensì inizia ad essere coltivato: in questo modo, le comunità monastiche (in forte crescita demografica) da una parte possono assicurarsi la sussistenza alimentare, dall'altra con la vita cenobitica (e la sua particolare, equilibrata "misura")



Fig. 2 - Abbazia di Montecassino.

iniziano ad allargarsi fuori dal monastero, con un processo di colonizzazione agraria che investirà una parte significativa del territorio europeo nel Medioevo.

In questo contesto, il ruolo sociale e politico del monachesimo cresce velocemente, fino a trovare nella rete internazionale di monasteri sottoposti all'abate di Cluny il massimo della sua espansione (Baud 2019). Grandi comunità di monaci, impegnati non solo nel lavoro artigianale all'interno del monastero, ma anche a condurre l'attività agricola di vasti appezzamenti di terreno impongono l'elaborazione di un modello di monastero polifunzionale, un vero e proprio centro di gestione territoriale dove centinaia di monaci vivono, pregano e lavorano.

Appartiene a questo passaggio storico la planimetria di un monastero ideale, redatto su pergamena nel monastero di Reichenau nel terzo decennio del IX secolo, e dedicata all'abate Gozberto (abate di San Gallo dall'816 all'836) (Stachura 2004). Il monastero raffigurato nella "Pianta di San Gallo" (fig. 3) è caratterizzato da una serie di corpi di

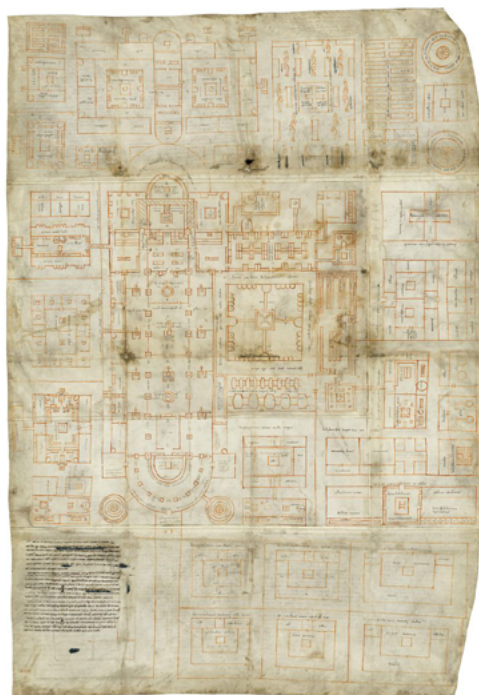


Fig. 3 - Pianta di San Gallo.

fabbrica raggruppati attorno ad un nucleo centrale, formato a sua volta da una gigantesca chiesa e un quadrilatero porticato con corpi di fabbrica adiacenti. Si tratta di una delle prime testimonianze certe dell'adozione di uno spazio claustrale per organizzare le diverse funzioni del monastero, ma anche per distribuire gli spazi specifici per le tre comunità in cui i cenobi stavano progressivamente dividendosi al proprio interno: monaci novizi, professi e conversi. In effetti, attorno al peristilio quadrilatero vivono e pregano i monaci professi e poi, in piccoli nuclei claustrali autonomi e periferici (con dormitori, refettorio e infermeria), vivono e studiano o lavorano i novizi e i conversi. Tutto intorno una moltitudine di corpi di fabbrica destinati alle attività produttive (soprattutto agricole) e alla foresteria. Su questo modello verranno costruiti i nuovi monasteri e ricostruiti quelli preesistenti dal X secolo in poi. Si tratta di grandi monasteri come quelli di Saint-Riquier (fondato nel 778), di Fontenelle (fondato nel 822) e, appunto, di Cluny che, nella sua terza fase (1050) raggiungerà dimensioni e complessità funzionale fino ad allora inedite (fig. 4) (Schutz 2004; Marazzi 2015).

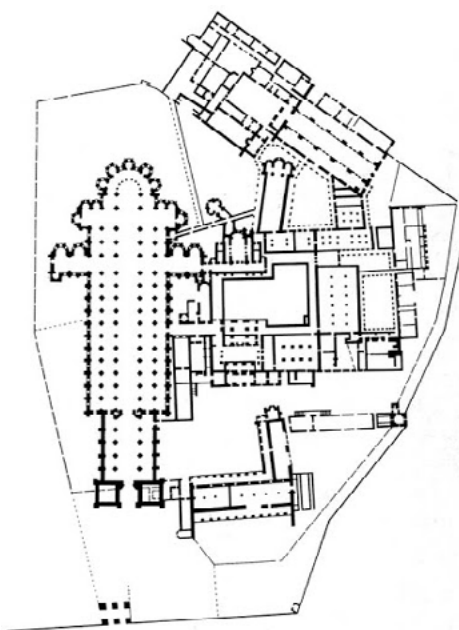


Fig. 4 - Cluny III, planimetria.

Nei nuovi ordini benedettini fondati tra XI e XII secolo in opposizione allo sfarzo che liturgia e architettura avevano raggiunto a Cluny e al suo sistema di rete di monasteri fortemente gerarchizzato, il rapporto tra dimensione individuale e natura comunitaria della vita monastica, ma anche il rapporto tra interno ed esterno del monastero sono radicalmente riconcettualizzati. Infatti, sia nella riforma camaldolese (elaborata dal 1034 da San Romualdo) che nella riforma certosina (con la prima Certosa fondata da San Bruno nel 1084) si assiste da una parte alla riproposizione di uno spazio "eremitico" destinato alla vita del singolo monaco, dall'altra alla riconfigurazione di un "deserto" attorno al monastero, che assicuri solitudine e silenzio. In entrambe le riforme, questo comporta l'elaborazione di un nuovo tipo di monastero, dove ad ogni monaco è assicurato uno spazio privato (un vero e proprio appartamento dotato di orto) che forma nel caso dei Camaldolesi (fig. 5) una sorta di villaggio (l'"eremo") associato a un secondo complesso claustrale (il cenobio) (Bertocci e Parrinello 2013; Bossi 1993); oppure, nel mondo certosino, un sistema di piccoli corpi di fabbrica autonomi organizzati attorno ad un grande cortile di accesso (fig. 6). In entrambi i casi, non possono mancare alcuni ambienti comunitari (la chiesa, il refettorio, ecc.), dove periodicamente si riuniscono i monaci, e neanche la foresteria, così cruciale nella vita benedettina.

Un diverso rapporto con il territorio



Fig. 5 - Eremo di Camaldoli.

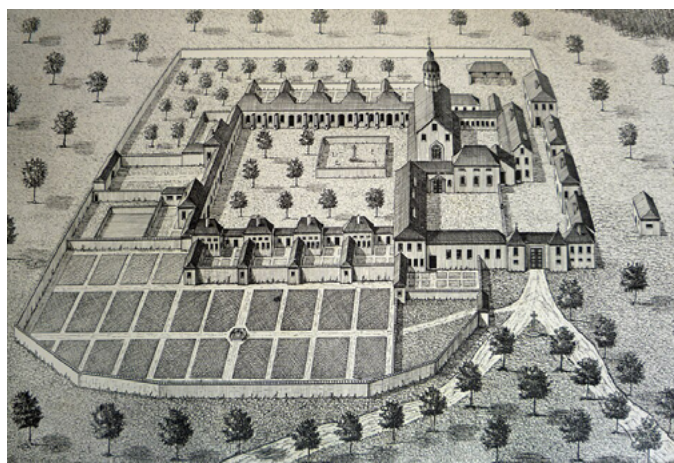


Fig. 6 - Chartreuse de Meyriat (incisione del XVII secolo).

circostante e del lavoro agricolo e artigianale è uno dei principi della riforma elaborata da Roberto di Molesmes (1028–1111) a Citeaux nel 1098 (Fergusson 1984; Viti 1995; Kinder e Cassanelli 2015; Tosco 2017). In questo caso, la rigorosa interpretazione della Regola di San Benedetto viene messa in pratica accentuando non tanto l'attività contemplativa e l'orazione individuale, quanto il lavoro manuale e la più austera semplicità di vita. Per questo motivo, gli insediamenti cistercensi si pongono al centro di vaste aree paludose o forestali da bonificare e destinare alla coltivazione. Si tratta di un'attività che, grazie alla vastissima rete di monasteri e grange che rapidamente si estende in tutta Europa, gestisce nel giro di poche generazioni una vastissima opera di pianificazione territoriale cui si adatta anche l'architettura del monastero, che, in quanto centro propulsore e organizzativo, adotta una organizzazione spaziale che porta ad una vera e propria standardizzazione. È in questo momento che nasce un tipo di planimetria che, grazie ad una composizione “ad quadratum”, sfrutta un modulo spaziale ripetuto a conformare gli spazi residenziali del chiostro (refettorio, sala del capitolo, biblioteca, magazzini, officine, dormitori, ecc.) e quelli culturali della chiesa (fig. 7).

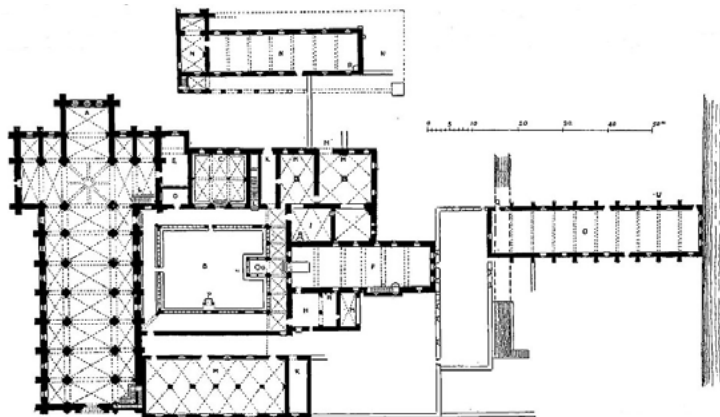


Fig. 7 - Abbazia di Fontenay, planimetria.

È a questo sistema, basato su razionalità e assoluta sobrietà, che si

ispirano i nuovi ordini mendicanti fondati nel XIII secolo, principalmente i Frati Minori e i Frati Predicatori. Il “convento” dei frati non è più un luogo isolato nella campagna come il monastero, ma uno spazio di riposo e di preghiera in comune per i frati, cioè un’abitazione temporanea dove i frati, non più vincolati alla “stabilitas loci”, si riuniscono quando non sono impegnati per le strade, nelle piazze, nelle chiese e nelle università a predicare, insegnare e assistere i poveri.

In questo concetto di vita, non più legato alla Regola di Benedetto, ma aperto a vere e proprie sperimentazioni ecclesiali e pastorali, il contesto non è più la campagna ma la città del XIII e XIV secolo, in forte crescita demografica e con importanti cambiamenti sociali ed economici in atto (Schenkluhn 2003; Bruzelius 2014; AAVV 2018; Lambertini 2016; Lauwers 2014). La “misura” spaziale del convento non può che risentire di questa diversa modalità di vita religiosa e la costruzione di chiese e conventi sarà fortemente condizionata da un’economia di cantiere finanziata non più da rendite o dai proventi delle attività agricole, ma dalle elemosine. Inoltre, il convento, a differenza del monastero, non ha più nessun motivo di isolarsi, ma al contrario di essere permeabile alla città e le stesse attività interne al cenobio cambiano radicalmente.¹ Di conseguenza, nei cantieri francescani, il chiostro come modello architettonico che assicura isolamento e razionale distribuzione delle funzioni farà molta fatica ad affermarsi nel mondo Franciscano. Per esempio nel 1225 i cittadini di Erfurt offrono alla piccola comunità di Frati Minori appena arrivata la chiesa dello Spirito Santo, accanto alla quale propongono di costruire un chiostro per i frati. A questa generosa proposta, il priore Giordano di Giano risponde che i frati non sanno che cosa sia un chiostro, ma gli basta una casa accanto ad un corso d’acqua (“Nescio quid sit claustrum; tantum edificate nobis domum prope aquam ut ad lavandum pedes in ipsam descendere possimus”, Giordano di Giano, *Chronica* 43, 1261).

Dalla città al paesaggio monastico (XV-XVIII secolo)

L’enorme successo in tutta Europa del modello di vita conventuale porta ad una crisi del monachesimo tradizionale. Nel corso del XIV secolo grandi ed importanti monasteri, dalla storia plurisecolare, si spopolano in tutta Europa, anche a causa della Peste del 1347-49. Uno dei più importanti tentativi di riforma della regola benedettina coincide con la vicenda di Ludovico Barbo e la fondazione della Congregazione di Santa Giustina nel 1419.



Fig. 8 - Abbazia di San Paolo fuori le Mura (incisione di Giuseppe Vasi, XVIII secolo).

La nascita della Congregazione, che dal 1505 sarà denominata “Cassinese”, non costituisce soltanto un rilevante episodio dell’Osservanza in Italia, ma una vera e propria riforma del rapporto tra monaco, spazio abitato e natura, in cui l’architettura del monastero assume un ruolo rinnovato alla luce di un riequilibrio della vita del monaco verso la preghiera personale e la meditazione nella cella.² In effetti la veloce diffusione della congregazione e la necessità di ricostruire decine e decine di monasteri nel corso di poco più di un secolo porta alla realizzazione di un nuovo modello di monastero in cui si raggiunge una rinnovata relazione tra il chiostro e il territorio esterno, in cui l’elemento di mediazione è la cella³. La cella è il luogo privilegiato di quella forma di meditazione normata dallo stesso Ludovico Barbo nel suo *Metodo di pregare e meditare* (Barbo 1523; 1924). Si tratta di un tema così importante per la Congregazione che fin dagli anni Quaranta del XV secolo, una serie di normative emanate dai Capitoli Generali obbligano ogni abate che propone di ricostruire il proprio monastero ad adottare una cella per ogni monaco. Fino ad allora, si erano adottate quasi sempre grandi cameroni dove la misura individuale della vita monastica era del tutto annullata. La cella diventa il luogo privilegiato della preghiera individuale e della meditazione e obbliga, però, a reinventare il monastero. Infatti, l’introduzione di una dimensione individuale dello spazio monastico obbliga Barbo a reinventare l’organizzazione planimetrica del monastero introducendo una nuova *mensura* nel rapporto tra cella, spazi comuni chiusi (refettorio, libreria, capitolo, chiesa, ecc.) e chiostro. Le soluzioni adottate nei primi decenni del XV secolo dalla congregazione sono due. La prima è il dormitorio in linea, sperimentata a Roma nel monastero di San Paolo fuori le Mura (fig. 8), con il cosiddetto “Corridoio del Silenzio” (post 1426) (Barbo 1934 in Schuster 1934, 190–191), che servirà poi da modello per la ricostruzione dello stesso monastero di Santa Giustina (fig. 9) e di decine di cenobi della Congregazione (Kilian 1997; Guidarelli 2020). Già da questi primi casi, però, alla



Fig. 9 - Abbazia di Santa Giustina a Padova (incisione di Modesto Albanese, XVII secolo).

moltiplicazione degli spazi individuali della preghiera corrisponde anche un riorientamento dei principali assi architettonici rispetto agli elementi del paesaggio. Infatti, le due dimensioni della cella e del paesaggio vanno considerate insieme per poter comprendere il nuovo ruolo che la natura assume nella riprogettazione di grandi complessi monastici. A Roma, per esempio, con la costruzione del nuovo dormitorio, il territorio circostante (dominato dai colli e dall'ansa del Tevere) entra nella progettazione in un dialogo visivo tra luogo della vita del monaco e Creato. In questo contesto, il tradizionale orto monastico (ricavato all'interno o all'esterno del chiostro) perde progressivamente il suo aspetto "utilitaristico" per enfatizzare quello spirituale, come *hortus conclusus*, luogo di riposo e di meditazione. Contemporaneamente, il paesaggio esterno al monastero si lascia scorgere al di là di della finestra della cella come una realtà di cui si ha consapevolezza e che ispira la meditazione e l'orazione individuale⁴. Non si tratta però di un radicale cambiamento; infatti con l'adozione della cella come spazio privato di preghiera e studio per il monaco, i monaci e gli architetti della Congregazione riprendono soluzioni già sperimentate quattro secoli prima da camaldolesi e certosini. In entrambi questi casi, la misura che regola il rapporto tra interno ed esterno viene completamente ribaltata. Il territorio non è più soltanto luogo di coltivazione (e silvicoltura), ma anche spazio eletto di meditazione e preghiera, e la clausura si apre, grazie a dispositivi architettonici come logge e finestre, verso l'esterno. Questo riequilibrio tra chiusura spaziale e apertura verso il macrocosmo va di pari passo con l'elaborazione di un nuovo concetto umanistico di paesaggio come processo di estetizzazione del territorio. Nella costruzione dell'abbazia di Praglia sui Colli Euganei, questa nuova misura sembra trovare compimento (fig. 10). Qui si adotta un altro sistema spaziale, alternativo a quello del dormitorio lineare: le celle sono organizzate anularmente attorno al chiostro ed ognuna di esse è un belvedere verso



Fig. 10 - Abbazia di Praglia.

il paesaggio (Guidarelli 2013). Si tratta però di un sistema in cui non solo le celle sono orientate verso le colline e le valli circostanti, ma in cui gli stessi chiostri grazie ad aperture e logge sono costruiti rispettando, per la prima volta, precisi assi visuali: un sistema architettonico perfettamente integrato in un territorio che da agricolo progressivamente viene ricostruito e rappresentato come un paesaggio a profonda valenza teologica. È in questo contesto che nella riconfigurazione di grandi monasteri vede una riorganizzazione anche di giardini e orti, come nel caso di San Giorgio Maggiore a Venezia dove nella ricostruzione tra XV e XVII secolo si mantengono le stesse essenze (cipressi, olivi, rose), trasformando però un orto in giardino (fig. 11).

Fig. 11 - Abbazia di San Giorgio Maggiore a Venezia (Giovanni Battista Arzenti, *Veduta di Venezia*, XVII secolo, dett., Museo Correr, Venezia).

In questo modo la cella diventa una sorta di eremo, inserita in un monastero che, a sua volta, si trova isolato in un “deserto” bonificato e trasformato in paesaggio. Si rimanda così non solo alla dimensione originaria della caverna dei Padri del deserto, che ritorna come evocazione nella struttura spaziale dei monasteri cassinesi, inaugurando una nuova misura nel rapporto tra aperto e chiuso e tra individuale e comunitario nella vita monastica.

Note

- 1 Si veda a questo proposito il progetto (che dirigo insieme con Silvia Beltramo) La città medievale. La città dei frati e le relative pubblicazioni (<https://www.friarscity.eu/>).
- 2 Sull'architettura della Congregazione si veda Mary-Ann Winkelmes (1996), Beltramini (2013), Guidarelli (2021).
- 3 A proposito della architettura della Congregazione di Santa Giustina, si veda il progetto PRIN 2022 (di cui sono Principal Investigator) CoenoBI(u)M. Art and Architecture of the Cassinese Benedictine Congregation (XV-XVIII centuries): Digital and Spatial Analysis Strategies through BIM Models (<https://www.digitalcoenobium.eu/>).
- 4 A proposito del paesaggio monastico, si veda il progetto (che dirigo insieme con Elena Svalduz) Armonie composte. Ciclo di seminari sul paesaggio monastico e le relative pubblicazioni (<https://www.armoniecomposte.org/>).

Bibliografia

2018. *Fonti francescane: scritti e biografie di san Francesco d'Assisi, cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano, scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi, testi normativi dell'Ordine francescano secolare*. Editrici Francescane.
- Agamben, Giorgio. 2011. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Neri Pozza.
- Barbo, Ludovico. 1523. *Modus meditandi & orandi per reuerendum dominum Ludouicum episcopum Taruisinum compositus per singulas ferias hebdomade omnibus pie in Iesu amore exercentibus*. Nicolini da Sabbio, Giovanni Antonio & fratelli.
- Barbo, Ludovico. 1924. *Metodo di pregare e di meditare*. Badia Benedettina di Praglia.
- Barbo, Ludovico. 1934. *De initiis Congregationis S. Iustine de Padua*, cap. XI, cit. in Ildefonso Schuster. 1934. *La Basilica e il Monastero di S. Paolo fuori le Mura: note storiche*. Società Editrice Internazionale, 190–191.
- Baud, Anne. 2019. *Cluny, les origines du monastère et de ses églises*. CTHS.
- Beltramini, Guido. 2013. “Modelli antichi e alcuni disegni per i monasteri della congregazione benedettina di Santa Giustina poi Cassinese nel Quattrocento.” In *Renaissance Studies in Honor of Joseph Connors*, Volume I, edited by M. Israëls, and L. A. Waldman. Officina libraria, 253–266.
- Bertocci, Stefano, e Sandro Parrinello, a cura di. 2013. *Architettura eremitica: sistemi progettuali e paesaggi culturali. Atti del 3° Convegno internazionale di studi, Camaldoli 21–23 settembre 2012*. Edifir.
- Bianchi, Enzo, a cura di. 2001. *Regole monastiche d'Occidente*. Einaudi.
- Bossi, Paolo. 1993. *Eremiti camaldolesi in Italia: luoghi, architettura, spiritualità*. Vita e Pensiero.
- Braunfels, Wolfgang. 1972. *Monasteries of Western Europe: The Architecture of the Orders*. Thames and Hudson.
- Bruzellius, Caroline Astrid. 2014. *Preaching, Building, and Burying: Friars and the Medieval City*. Yale University Press.
- Fergusson, Peter. 1984. *Architecture of solitude: Cistercian abbeys in 12th-century-England*. Princeton University Press.

- Guidarelli, Gianmario. 2013. "Il complesso delle architetture: chiesa e monastero." In *Santa Maria Assunta di Praglia: storia, arte, vita di un'abbazia benedettina*, a cura di C. Ceschi, M. Maccarinelli, P. Vettore Ferraro, G. Mariani Canova, A. M. Spiazzi, e F. G. B. Trolese. Scritti Monastici, 273–300.
- Guidarelli, Gianmario. 2020. "L'architettura del monastero e della basilica di Santa Giustina nel XV e XVI secolo." In *Magnificenza monastica a gloria di Dio*, a cura di G. Baldissin Molli, e F. G. B. Trolese. Viella, 287–304.
- Guidarelli, Gianmario. 2021. "Vita spirituale, pratica liturgica e architettura, verso un nuovo modello architettonico di monastero benedettino cassinese (XV-XVI secolo)." In *The Network of Cassinese Arts in Renaissance Italy*, edited by A. Nova, and G. Periti. Officina libraria, 81–94.
- Kilian, Barbara S. 1997. *Giustina in Padua: benediktinische Sakralarchitektur zwischen Tradition und Anspruch*. Peter Lang.
- Kinder, N. Terry, e Roberto Cassanelli, a cura di. 2015. *Cisterciensi, arte e storia*. Jaca Book.
- Lambertini, Roberto, a cura di. 2016. *Fonti normative francescane: Regole di frate Francesco, Lettere pontificie sulla Regola, Costituzioni narbonensi, Commenti alla Regola*. Editrici Francescane.
- Lauwers, Michel, a cura di. 2014. *Monastères et espace social : genèse et transformation d'un système de lieux dans l'Occident medieval*. Brepols.
- Marazzi, Federico. 2015. *Le città dei monaci: storia degli spazi che avvicinano a Dio*. Jaca Book.
- Penco, Gregorio. 1988. *Spiritualità monastica: aspetti e momenti*. Scritti Monastici.
- Schenkluhn, Wolfgang. 2003. *Architettura degli Ordini mendicanti: lo stile architettonico dei domenicani e dei francescani in Europa*. Editrici Francescane.
- Schutz, Bernhard. 2004. *L'Europa dei monasteri: architettura, arte e storia*. Jaca Book.
- Stachura, Norbert. 2004. *Der Plan von St. Gallen, Saint Sorlin*. Edition NEST.
- Tosco, Carlo. 2017. *Andare per le abbazie cistercensi*. Il Mulino.
- Viti, Goffredo, a cura di. 1995. *Architettura cistercense: Fontenay e le abbazie in Italia dal 1120 al 1160*. Edizioni Casamari.
- Winkelmes, Mary-Ann. 1996. "Form and Reform, Illuminated, Cassinese Reform-style Churches in Renaissance Italy." *Annali di architettura* 8: 61–84.

FRANCESCA SBARDELLA

(Università di Bologna)

La grammatica dello spazio claustrale. Percorsi di senso nelle fotografie di Franco Zecchin

Abstract

The monastery is first and foremost a place, characterized by structured, regulated, and defined spatialities, not so much architecturally as semantically and representationally. In this paper, I intend to propose several situational spatial cases in which sacred object-elements and the spatiality within which they are positioned enter into a reciprocal relationship, through proximity/distance and/or juxtaposition, whether concrete or symbolic. Relationality, constructed by social actors, depends on the norm which, albeit indirectly, becomes a spatial stabilizer and intervenes on the object itself, modifying it. This issue will be reinterpreted through the photographic representations created by photographer Franco Zecchin of the same spaces I observed during my fieldwork. The photographic representation clarifies how spatiality itself creates, through visual correspondence, the order and, therefore, the status of objects, designing trajectories of meaning.

Keyword

monasticism; cloister, spatiality; Zecchin; material culture; sacred objects.

Il monastero è prima di tutto luogo, caratterizzato da spazialità strutturate, regolamentate e definite, non tanto da un punto di vista architettonico, quanto semantico e rappresentazionale (Augé 1993, 51). Nel processo di costruzione della configurazione di vita comunitaria claustrale, silenziosa e scandita da tempi strutturati, entra in gioco di certo l'acquisizione di tecniche di silenziamento verbale e corporale, ma anche e soprattutto – aspetto da non sottovalutare – la qualità delle forme spaziali, e di conseguenza la loro progettazione, materiale e simbolica. In linea con le prospettive di Pomian, le forme spaziali sono prodotto dell'attività umana e, allo stesso tempo, diventano strumento di azione sui comportamenti e sulle credenze (Pomian 2001, 144).¹ Costruiscono l'individuo e la materialità che lo circonda al pari di quanto l'individuo costruisca loro.

Il posizionamento e le traiettorie di utilizzo degli oggetti all'interno dello spazio claustrale sono legati agli ambiti percettivi mistico-religiosi delle monache e disegnano la mappa interpretativa del loro sentire religioso. In questo articolo intendo analizzare, attraverso la rappresentazione fotografica di Franco Zecchin, come le forme spaziali monastiche costruiscano la quotidianità delle religiose che le abitano e soprattutto come orientino la spiritualità all'interno del quadro interpretativo di vita che esse si sono date.

La riflessione qui proposta è nata all'interno di un progetto di ricerca più ampio sulla quotidianità delle monache, organizzato sulla base di una etnografia partecipata in veste di attrice sociale protagonista, all'interno di due monasteri francesi di Carmelitane Scalze², una etnografia volta a sperimentare in prima persona la prassi della vita concreta claustrale (Sbardella 2015, 10). Essere

ammessa, per motivi di ricerca, in clausura ha per me significato potervi entrare *come se* fossi una postulante. Come è esplicitato nel Codice di Diritto Canonico, la postulante è colei che, dopo aver manifestato il desiderio di entrare in un Ordine religioso, si trova nel periodo di prova, detto appunto postulato.³ In questa fase, la persona, prima di decidere se intraprendere il percorso di noviziato effettivo, comincia a fare alcune brevi esperienze di vita, della durata di uno o due mesi, all'interno del monastero. Questo mi ha permesso, durante i soggiorni, di assumere su me stessa diritti e doveri di norma spettanti a una postulante e di seguire parte del percorso di apprendimento attraverso il quale una donna si avvicina all'ambito claustrale e, intervenendo su se stessa, costruisce il proprio essere monaca.

In chiusura del mio lavoro di campo, quando la scrittura era già in fase avanzata, il fotografo Franco Zecchin, famoso per i suoi scatti sulla mafia⁴, ha accettato la sfida di entrare per poche ore – il tempo concesso dalle religiose – in uno dei due monasteri da me frequentati e ha cercato di fissare alcune immagini di quegli stessi spazi monastici che io ho abitato. L'immagine fotografica ha permesso di rileggere le spazialità vuote, essenziali, fisse, facendo emergere o esplicitando alcune traiettorie di senso all'interno dei percorsi abitativi monastici proponendo osservazioni sulla tipologia caratterizzante di tale spazialità e sugli oggetti in essa collocati. Gli oggetti devozionali acquisiscono, dentro gli spazi religiosamente connotati, un ruolo visivo e simbolico, e inducono, a livello psicologico e spirituale, percezioni di senso (Carnevale 2017).

Architetture chiuse

Così come si presenta nella prassi monastica carmelitana, la spazialità claustrale sembra caratterizzarsi per alcuni elementi ricorrenti che costantemente le religiose si impegnano a costruire e a mantenere: la delimitazione, l'esclusività e la fissità. Tali elementi, applicati sia alla macro-spazialità del complesso monastico nel suo insieme sia alle micro-spazialità interne, garantiscono una condizione silenziosa, di assenza di parola e di movimento ritmato.

È intuitivo che la delimitazione spaziale sia, per un monastero, un elemento costitutivo e caratterizzante. Essere dentro e non poter andare fuori è a tutti gli effetti una modalità di vita concreta. L'esistenza del confine fra il dentro e il fuori, marcato dalle mura stesse del monastero e dal divieto di oltrepassarle, agisce soprattutto a livello simbolico. Permette alle religiose di rappresentare gli ambienti dell'abitazione come una unità delimitata e soprattutto di rappresentare se stesse come una realtà unitaria, coesa e separata dal resto del sociale. Il limite crea una cornice interpretativa e funzionale del gruppo stesso, soggetto a norme proprie e che in questo modo esiste, si rende visibile e si protegge (Curcio 1997, 33). L'unità dell'azione reciproca, la coerenza interna e le relazioni funzionali dei diversi elementi acquistano la loro espressione spaziale nel confine stesso, che incornicia e giustifica. Da sottolineare che questo limite comporta un'azione reciproca fra le religiose. Il contenuto semantico del loro agire è la determinazione – e l'accordo reciproco – di non volere o poter agire al di là del confine fissato e di strutturare la loro quotidianità dentro le mura. La cornice agisce come una strettoia forzante che incanala le energie e le intenzionalità delle religiose verso l'interno. Ciò ha un ritorno importante in termini di differenziazione. Il confine monastico ricorda alle religiose il senso della loro scelta – di isolamento e di silenzio – e segna la separazione dal mondo abitato, dalla vita urbana o agricola, dalla gente che lavora, che si muove, che parla e, di conseguenza, dal rumore.

L'entrata in clausura è stata per me, ogni volta, un passaggio al tempo stesso fisico e simbolico. Forse solo per abitudine o per il desiderio di far vivere anche a me quel momento come fossi una postulante, le monache hanno sempre realizzato una modalità di accesso ritualizzata. Sono passata attraverso il portone ligneo ufficiale che segna l'entrata nella clausura vera e propria e che viene aperto solo quando una postulante decide di entrare a far parte di quel mondo o ne esce per rinunciarvi. Se in termini architettonici varie sono le vie di accesso agli edifici monastici, attraverso le quali avvengono in realtà tutti i passaggi regolamentati legati alla quotidianità (per andare dal medico o dalle famiglie di origine, per ricevere la spesa), una porta sola, di norma

interna all'edificio monastico stesso e visivamente molto imponente, segna l'accesso in termini religiosi e può essere aperta esclusivamente dalla priora. L'immagine della porta d'ingresso, tanto cara alle Carmelitane, è in realtà tratta dal testo delle *Costituzioni "primitive"*: passo che, seppur non più presente nelle *Costituzioni* del 1991, le religiose continuano a citare e a prendere come riferimento di comportamento: «La Priora tenga la chiave della grata e quella della porta d'ingresso. Quando dovessero entrare il medico o il chirurgo o altre persone necessarie e il confessore, siano sempre accompagnati da due religiose». ⁵ La porta come soglia che collega un dentro e un fuori, ma anche simbolicamente una dimensione a un'altra (Coppo & Girelli 2012, 19; Zarri 2000, 24). Da ricordare che abbiamo a che fare, riprendendo il classico schema weberiano, con una «relazione chiusa», rapporto di gruppo in cui «il suo contenuto di senso e gli ordinamenti che per essa valgono» escludono o limitano, a certe condizioni, una partecipazione allargata. Dalla chiusura e dalla monopolizzazione del patrimonio (materiale e simbolico) ci si aspetta evidentemente un miglioramento



Fig. 1 - Acquasantiera sulla porta di accesso al refettorio.



Fig. 2 - Interno di una cella.

Significativo è il caso del crocifisso sull'acquasantiera all'entrata del refettorio che rimanda, quando la porta si apre, a quello sul muro interno (fig. 1); allo stesso modo la porta della cella aperta mostra in lontananza un crocifisso all'angolo delle pareti (fig. 2); e ancora la porta finestra a vetri sul chiostro interno lascia intravedere il grande crocifisso in corrispondenza della campana esterna (fig. 3).

Il lavoro del fotografo Franco Zecchin mi ha permesso di notare, attraverso la rappresentazione fotografica degli spazi, che l'ordine degli oggetti religioso-devozionali, all'interno del quadro relazionale del silenzio, è spesso interpretato

nella misura e nel valore delle proprie possibilità (Weber 1999, 41). Da qui anche la difficoltà all'accesso, garanzia essa stessa di esistenza del gruppo.

La evidente delimitazione fra il dentro e il fuori si rispecchia anche all'interno del monastero stesso: da una parte tutti gli accessi a locali ritenuti importanti per la vita comunitaria sono sottolineati e fortemente caratterizzati, dall'altra – proprio per mettere in luce questi ultimi – i luoghi di passaggio tendono alla non caratterizzazione. Alla separazione architettonica si aggiungono rimandi simbolici di non poco conto, rimandi che sottolineano le delimitazioni degli ambienti e allo stesso tempo disegnano traiettorie visive per cui guardando un oggetto se ne incontra un altro o lo si vede in lontananza.



Fig. 3 - Vista esterna del chiostro con rimando visivo alla campana interna dietro alla finestra

come corrispondenza visiva, aspetto a cui non avevo attribuito troppa attenzione quando quegli stessi spazi claustrali li avevo vissuti di persona durante la ricerca di campo. Ecco allora che molte volte determinati oggetti sono dalle religiose posizionati in corrispondenza visiva con altri oggetti simbolici di tal genere: per esempio, nel coro, il campanello liturgico a quattro suoni è in linea con il quadro sul muro rappresentante Maria (fig. 4) e nella sala di ricreazione le statue sono in corrispondenza delle immagini. Queste ultime corrispondenze tendono alla delimitazione interna, ricordando ai soggetti che entrano in quell'ambiente la forte caratterizzazione religiosa dell'ambiente stesso, delimitato appunto da traiettorie di senso di stampo religionistico e intimistico.

I luoghi di transizione (corridoi, scale, ingressi, avancoroi) sono completamente vuoti: non ci sono elementi funzionali, come armadi o suppellettili, né decorativi, come quadri e immagini, se non di ispirazione devozionale e parte integrante della struttura architettonica stessa (figg. 5 e 6). Anche i luoghi di riunione, come le stanze ricreative e di lavoro, hanno pochissimi mobili (un tavolo,



Fig. 4.- Campanello liturgico nel coro posizionato davanti al quadro della Madonna.



Fig. 5 - Scala che porta al refettorio.

una credenza o una piccola libreria, poche sedie), di norma posizionati a fine giornata a ridosso delle pareti, con scarsa attenzione all'aspetto estetico-decorativo. A volte c'è qualche quadro di carattere religioso o una statua. Di solito, quando le religiose terminano la ricreazione o il lavoro rimettono le sedie a posto vicino alle pareti in un angolo.

Ciascun ambiente del monastero – e introduco il secondo elemento – è percepito, descritto e, ciò che qui più interessa, vissuto dalle religiose come esclusivo, nel senso di unico e di limitato nella

frequentazione. L'esclusività indica la rappresentatività e la funzionalità cui ciascun ambiente è stato adibito, concretamente destinato a una singola attività, spirituale o materiale che sia; è limitato nella frequentazione in quanto riservato alle religiose che sono state incaricate dalla priora di quella precisa attività o, nel caso in cui tutte abbiano libero accesso, è limitato a livello temporale da precisi orari da rispettare. Una attività non può essere svolta ovunque e da chiunque. Le religiose tendono a creare una corrispondenza univoca fra tipologia di spazialità, funzionalità e persone. Questo aspetto evita la compresenza di più persone che svolgono più attività in uno stesso ambiente, regolando di conseguenza il rumore e la relazionalità.

L'esclusività costruisce e regola le relazioni con gli altri e l'affettività. Il movimento produce incontri, gli incontri in luoghi specifici producono relazioni, le relazioni per il solo fatto di esistere minacciano la solitudine e il silenzio. La distanza fisica e gli spostamenti in tempi rapidi mantengono anche una distanza emotiva, controllano le effusioni, i gesti, le parole. Nella Regola carmelitana è vietata l'entrata libera di qualsiasi religiosa nella cella di un'altra: ciò evita, a priori, momenti di rilassatezza, di ricerca di aiuto, di collaborazione, ma anche di intimità confessionale, di vicinanza fisica e affettiva. I rapporti sono livellati e la possibilità



Fig. 6 - Corridoio interno al chiostro.

di approfondimento nella conoscenza è limitata. Ancora oggi le religiose parlano di frequente della necessità di evitare «amicizie particolari», espressione molto amata tratta dalle *Costituzioni "primitive"*.

La successione dei diversi momenti di preghiera giornaliera e la spartizione dei compiti lavorativi all'interno della comunità si rispecchiano direttamente nella spazialità, che è modulata attraverso riferimenti di significazione espliciti, come il posizionamento di oggetti caratterizzanti, sia di tipo liturgico-devozionale sia di uso quotidiano, o la creazione di vuoti. Gli oggetti sono sistemati secondo un ordine funzionale e rappresentativo, che permette la visibilità del modello interpretativo. In questo modo anche i silenzi, al pari delle altre situazioni e attività, sono canalizzati verso ambienti prestabiliti e tempi legittimati. Alla base di questa strutturazione c'è un pensiero di esclusività religiosa che governa ogni attività della giornata: le religiose pensano che ciascun gesto o azione, dalla recitazione di un salmo al passare l'aspirapolvere, sia allo stesso tempo *donato dalla* divinità e *donato alla* divinità, per questo esclusivo, unico, irripetibile, da compiere nello spazio adeguato e con la massima attenzione. Nella quotidianità monastica ci troviamo davanti ad una esclusività di pensiero, esclusività rivolta alla divinità. Ecco allora il continuo richiamo a essa e a suoi tramiti (santi, madonne, angeli) anche in luoghi non direttamente legati ad attività di tipo liturgico-devozionale, come per esempio il laboratorio dove si producono ostie (figg. 7 e 8) e la libreria nella sala di ricreazione (fig. 9). Nel momento in cui si entra nella stanza o si adopera un oggetto particolare di uso quotidiano, o anche solo ci si avvicina a esso, lo sguardo si orienta per forza anche verso il richiamo devozionale.

La terza qualità dello spazio claustrale che influisce sulle azioni reciproche è la fissità. In primo luogo, la peculiarità della comunità claustrale è di essere fissata al luogo della sua attività senza poterne essere allontanata. Questo elemento influenza la struttura nel suo complesso. Le religiose percepiscono il luogo come centro, per cui l'unione fra i diversi elementi del gruppo può avvenire soltanto nel luogo dove il gruppo vive e agisce. Quest'ultimo acquista significato e si alimenta all'interno della cornice. La religiosa stessa è carmelitana solo all'interno della spazialità claustrale e la condizione di silenzio ha la propria dimensione caratterizzante solo dentro le mura. Al pari delle donne, inoltre, tutti gli elementi della comunità (oggetti, mobili, suppellettili, arredi) sono vincolati a spazi specifici, stabili, immobili. Le religiose tendono a far mantenere a essi le medesime posizioni e funzionalità. Bisogna



Fig. 7 - Macchina per fabbricare le ostie con rappresentazione di Gesù.



Fig. 8 - Sala di fabbricazione delle ostie con crocifisso.



Fig. 9 - Libreria nella sala di ricreazione con sopra piccola statua di Maria.

notare che la fissità è in questo caso anche fissazione, da intendersi come atto attraverso il quale si rende fisso e stabile qualcosa. La fissità va riconosciuta non solo come condizione, ma anche come pratica agita nella quotidianità. Esiste una precisa strategia operativa. Significativa è al riguardo l'abitudine di mantenere gli oggetti in ordine, ma non in senso generale al loro posto, quanto



Fig. 10 - Oggetti in ordine sulle tavole del refettorio vuoto.



Fig. 11 - Sala della ricreazione

sempre allo *stesso* posto, con una attenzione quasi maniacale. La reticenza al cambiamento e la ripetitività del modello comportamentale giornaliero portano ad avere intorno un ambiente fisso, immobilizzato, sempre uguale a se stesso. Tale fissità assume evidentemente maggior significato se messa in rapporto alla dinamicità del mondo esterno: nella sala del refettorio gli oggetti sulle tavole sono, a fine pasto, sistemati sempre allo stesso modo, con meticolosità e attenzione (fig. 10); e similmente sono sistemati gli oggetti nella sala di ricreazione (fig. 11).

Anche il posizionamento dei soprammobili artistico-ornamentali (di solito piccole statuine devozionali) è controllato. Non è forse un caso né solo una questione estetica il fatto che gli oggetti in clausura siano sempre posizionati sopra centrini, ricami, tovaglie e tovagliette: la stoffa sotto gli oggetti attutisce il rumore nel caso siano spostati, mantiene un ambiente soffocato e, allo stesso tempo, contribuisce anche ad accrescere la percezione che essi siano posizionati in modo fisso, “centrati”. Anche la micro-spazialità sembra risentire della questione sonora, che in questo modo è tenuta sotto controllo.

Delimitazione, esclusività e fissità producono in generale una spazialità tendente al vuoto, fluida, senza impedimenti al movimento. Le stanze appaiono ampie e vuote, non tanto per l'effettiva grandezza dei locali, quanto per l'essenzialità o la scarsità degli arredi di cui si è parlato: non ci sono posizionamenti oggettuali che possano creare situazioni relazionali portatrici di rumori. Si consideri che l'ambiente quasi vuoto o scarso determina una percezione amplificata del suono, che viene riflesso maggiormente, tanto che anche un piccolo rumore è ben isolabile e la sovrapposizione di più suoni può risultare fastidiosa.

Lo spazio monastico spesso è, nelle sue diverse parti, identico a se stesso e, a un primo sguardo, ripetitivo. Se prescindiamo da osservazioni di carattere strettamente religioso, nella spazialità monastica non c'è una netta distinzione fra il coro, dove si svolgono in presenza comunitaria tutte le attività liturgico-devozionali (messa, preghiera, meditazione), e il resto del convento, i locali dove si vivono le altre attività (pasti, momenti ricreativi e lavorativi). Questo perché l'intero monastero sembra riprodurre, a livello architettonico ed emozionale, il coro stesso. Nella *Regola* carmelitana l'espressione *ora et labora* si traduce nell'idea di preghiera continua e di lavoro come necessità fisiologica al pari del mangiare (Sbardella 2013). Vediamo in dettaglio le diverse situazioni spaziali. La spazialità del coro è marcata unicamente dagli stalli, ampi sedili di legno, per lo più dotati di braccioli e spalliera, allineati a formare un complesso architettonico speculare, per cui le religiose della comunità si trovano le une di fronte alle altre. Le immagini della divinità sono gli unici elementi caratterizzanti. Abbiamo a che fare con una spazialità statica, che favorisce la visibilità di ciascuna donna del gruppo e di conseguenza il controllo reciproco. Gli altri ambienti del monastero, seppur con spazialità diverse, riproducono sempre i due elementi caratteristici del coro: la silenziosità del luogo di culto, che è estesa all'intero abitato, e la disposizione frontale, quasi circolare, dei soggetti. Se nel refettorio e nella stanza della ricreazione, come abbiamo visto, questa spazialità è precostituita e fissa, negli altri luoghi le religiose tendono a riproporla quando necessario. Quando per esempio, per un qualsiasi motivo contingente, delle religiose si fermano in un ambiente non predisposto a

quell'incontro, esse si preoccupano di spostare sedie e poltrone per ricreare, quanto possibile, la situazione. La preferenza alla predisposizione frontale e/o circolare è chiaramente dettata dalla scelta sonora del silenzio, in quanto favorisce il suo mantenimento. Anche i comportamenti o le consuetudini che si mettono in atto nel coro tendono a essere riprodotti all'esterno. Quando si entra in refettorio per mangiare e nella sala ricreativa, le religiose eseguono il segno della croce e si inchinano davanti a una immagine (dipinto o statua) rappresentante la divinità, sempre presente in ogni ambiente.

Le qualità delle spazialità prese in esame – e che per essere ben intese non vanno isolate da più spazialità comuni – sono considerate caratterizzanti e su di esse le religiose agiscono continuamente attraverso strategie di tutela e di enfaticizzazione. Ne risulta evidente che il discorso sulla spazialità implica scelte identitarie estreme. Le donne di clausura si posizionano in un contesto circoscritto e autoreferenziale e, attraverso questo, operano un controllo attivo sulle relazioni esterne e garantiscono la rappresentazione di se stesse come donne dell'interno, sottratte agli sguardi del fuori. Le scelte legate alla spazialità vanno lette alla luce di due parametri interpretativi: da una parte la vicinanza (o la distanza) sensibile che si viene a creare tra le persone che circolano nell'ambiente claustrale e quelle che vi gravitano intorno; dall'altra la pratica monastica stessa, dettata dalla Regola e, allo stesso tempo, dalla quotidianità. Il percorso di apprendimento mistico-intimistico cui le postulanti sono sottoposte durante i primi periodi di vita comunitaria passa attraverso la conoscenza della spazialità. Benché nelle *Costituzioni* non ci sia alcun riferimento in tal senso, le religiose imparano, per imitazione, strategie di localizzazione di se stesse e degli elementi circostanti: dove e come posizionarsi nelle varie attività, come mettere a posto gli oggetti, come sistemare gli arredi, come orientare il mobilio. Tali atteggiamenti di prossemica portano con sé attitudini emotive e comportamentali legate alla costruzione della donna religiosa. Attenzione al particolare, meticolosità, ordine degli oggetti, pulizia: sono tutti comportamenti che devono rientrare nell'essere monaca perché riguardano la capacità di autocontrollo.

Silenzi e silenziamenti

L'indicazione sonora della campana, con i diversi rintocchi, è legata sia al tempo della vita monastica, con la sua scansione temporale della preghiera, sia allo spazio. Per le religiose, infatti, il rintocco indica non tanto i tempi della preghiera quanto piuttosto i luoghi del monastero, identificativi questi di un preciso momento liturgico-devozionale. Quando, durante il mio lavoro di campo, mi capitava di non capire la scansione temporale e di non ricordare a quale momento della giornata corrispondessero i diversi rintocchi della campana, il mio *ange gardien*⁶ nominava il luogo in cui l'attività doveva svolgersi (cucina, coro, refettorio) e le altre religiose mi indicavano con la mano la direzione. Sono entrambe espressioni, l'una verbale l'altra gestuale, di tipo spaziale. Si crea in questo modo un legame non tanto fra suono e momento religioso, connotato da una certa tipologia di preghiera, quanto piuttosto fra suono e spazio, spostando l'interpretazione da un piano tipologico-semanticamente a uno strettamente spaziale. Nella rappresentazione mentale delle religiose il rintocco della campana sembra dunque essere collegato, in prima istanza, a una situazione localizzata. Il suono è letto e comunicato su base spaziale e non su base rappresentazionale o, se si preferisce, contenutistica (di tipo liturgico-devozionale), come ci si aspetterebbe in ambito claustrale. E ancora, quando le religiose parlano dei colloqui con persone esterne oppure dei loro momenti di preghiera utilizzano di preferenza locuzioni spaziali quali «vado al parlatorio» oppure «sono stata al coro», piuttosto che qualificare l'azione con termini qualitativi tipo colloquio, incontro, appuntamento oppure orazione, preghiera, vespro. In queste situazioni gli stessi riferimenti sonori sono definiti e compresi in termini spaziali. Le espressioni e le esperienze del vissuto religioso sono orientate e definite dalla costruzione spaziale che va riconosciuta, a tutti gli effetti, fautrice di senso ai fini del silenzio, elemento caratterizzante del monastero.

Entrare in clausura impone da subito confrontarsi con una dimensione estrema di sonorità – qualità di ciò che è sonoro, che dà suono – totalizzante e incisiva sulla persona e sullo spazio, il silenzio. Anche se le religiose che quella realtà la vivono non sono di norma in accordo con tale affermazione,

ritenuta non rispondente a ciò che esse percepiscono, per una persona esterna a quel mondo l'impatto d'entrata è primariamente su base acustica. Nella clausura carmelitana il quotidiano è scandito da una sequenza ordinata di silenzi e di momenti di preghiera, in cui è permessa solo la parola di devozione. Si crea una struttura di riferimento comportamentale, e quindi interpretativa, fissa e vincolante. Il tempo è organizzato sulla base della liturgia delle ore, cioè il complesso di salmi, inni, preghiere e letture che ecclesiastici, monaci e religiosi (di ambo i sessi) sono tenuti a recitare durante la giornata, distribuiti secondo le ore canoniche (lodi, terza, nona, vespri, compieta).⁷ Intorno alla griglia della liturgia delle ore si organizzano gli altri momenti della giornata, sia religioso-devozionali (messa, recitazione dell'*angelus* e orazione) sia lavorativi e ricreativi (Sbardella 2015, 27).

Nel corso dell'intera giornata non si può parlare, non ci si può rivolgere l'un l'altra e tutte le attività, compresi i pasti e il lavoro, avvengono in assenza di voce. Non è consentito altro scambio verbale che la recitazione di preghiere e l'intonazione di canti all'interno dei momenti della liturgia delle ore. Si può parlare liberamente soltanto durante le due brevi ricreazioni. Per quantificare in termini di tempo effettivo, vediamo alcune cifre. La giornata in clausura è di 16 ore e 45 minuti (dalle 5:45 alle 22:30) per un totale di 1.005 minuti. Nell'arco dell'intera giornata ci sono 75 minuti di possibilità di verbalizzazione sonora libera (divisi in due ricreazioni rispettivamente di 30 e di 45 minuti), cioè il 7,6% del tempo vissuto da svegli. L'accento dell'analisi, tuttavia, non deve essere posto soltanto sulla durata del tempo di silenzio ma anche, di controparte, sul quando è possibile parlare. Alla limitazione temporale, 75 minuti al giorno, si aggiunge l'imposizione del periodo di libertà, durante le ricreazioni (senza possibilità di scelta personale). Queste osservazioni portano inevitabilmente a considerare il concetto di obbligatorietà. A livello psicologico, infatti, pesa sia la lunga durata dell'astensione dalla parola sia il doverla poi orientare verso tempi prestabiliti. Non rispettare tali comportamenti implica la condizione di «peccato», che deve essere confessato in quanto atto di trasgressione rispetto ad una norma condivisa. Essere in grado di controllare l'emissione di suono vocale, e di conseguenza la parola, è un percorso personale lungo e faticoso che rientra nell'apprendistato spirituale della novizia e con cui ci si continua a confrontare per tutta la vita all'interno di spazi definiti.

Il controllo delle religiose è volto alla voce e anche al proprio corpo e alla propria gestualità. I movimenti sono limitati al minimo indispensabile e sono agiti con consapevolezza. Si impara a regolare il gesto e soprattutto a depotenziarlo. Quando ci si sposta da un locale all'altro si cammina con calma, non si fanno movimenti affrettati e si cerca sempre di mantenere un livello sonoro soffocato o smorzato. Il più piccolo rumore, dato per esempio da un passo pesante o da una apertura di porta frettolosa, se prodotto da tutte le inquiline del luogo, genererebbe immediatamente confusione, o comunque assenza di silenzio. Durante la mia esperienza claustrale facevo sempre rumore, disturbando la quiete consueta: rispetto alle religiose, si sentiva quando io aprivo e chiudevo le porte, quando andavo in bagno, quando salivo le scale, quando camminavo lungo i corridoi, quando entravo nella mia cella e quando ne uscivo, quando passavo da un locale a un altro. Ben presto decisi di non indossare più le scarpe, ma di utilizzare pantofole. Mi chiedevo come mai, pur portando le scarpe, le monache riuscissero a non farsi sentire quando camminavano mentre io, nonostante le pantofole, continuassi a essere riconoscibile. Questione di tecniche del corpo e di capacità di controllo. Poiché il corpo è il principale mezzo tecnico di cui l'individuo dispone (Maus 1936), per il raggiungimento di uno scopo fisico è necessario adattamento, allenamento e apprendistato. Per agire e per pregare senza far rumore bisogna acquisire precise tecniche. Per distrazione o per abitudine, spesso non controlliamo i piccoli movimenti che compiamo nel quotidiano e non ci accorgiamo del rumore effettivo che provochiamo agendo. In modo speculare, sono proprio questi i movimenti e i rumori che fondano e caratterizzano il nostro spazio e noi stessi. La vita carmelitana, a detta delle religiose, si caratterizza e si giustifica per il desiderio di entrare in contatto con la divinità, che è a tutti gli effetti la figura centrale della vita stessa ed è percepita come reale. Per il raggiungimento di tale contatto, le pratiche del silenzio e della solitudine sono vissute all'interno di spazi definiti e delimitati, come si è visto, svuotati di relazionalità.

Dalla rappresentazione al senso di una vita

Interessante notare che le donne di clausura di norma non si specchiano. Nei monasteri carmelitani, in particolare, non ci sono specchi, né appesi alle pareti come decorazione estetica, né nelle toilettes come oggetti funzionali alla cura del corpo. In alcune celle, nel cassetto del lavabo si trova a volte un piccolo specchietto da borsa. Il problema nasce dall'immagine di sé riflessa, che potendo essere guardata, spinge all'attenzione per il proprio corpo e all'osservazione. Lo specchietto non riflette la figura intera, parcellizza il corpo in parti talmente piccole che non ne permette la visione completa. Dal punto di vista delle monache, l'osservazione ripetuta dell'immagine del proprio corpo porta inevitabilmente a forme di narcisismo, seppur velato. Le donne della clausura non si specchiano. Guardarsi significa rivolgere lo sguardo a sé stessi, quando in effetti lo sguardo dovrebbe essere rivolto alla divinità. Per le religiose tale problematica è centrale e viene utilizzata spesso per raccontare ciò che sono e ciò che cercano. Apparentemente gesto di poco conto, lo specchiarsi è in realtà un modo di percepirsi e di vedere che ci siamo, posizionati all'interno di uno spazio determinato. Si tratta di una attestazione e di una conferma di presenza. Per questo incide fortemente sul nostro modo di rappresentarci e, di conseguenza, anche sul modo di rapportarci a oggetti, spazi, persone che ci circondano (compresa la divinità). Per facilitare l'accettazione della presenza del dio, si finisce per negare la propria. Si gioca evidentemente sulla relazione assenza come presenza.

On a dit non et, concrètement, moi je m'en passe. Ce n'est pas le plus important, même si bien sûr je comprends qu'on se regarde dans un miroir quand on est en train de se peigner. Ce n'est pas un péché. Pour moi, ce qui serait un péché (mais là, il n'y a pas besoin de miroir au sens propre), ce serait de vouloir être un personnage, de le maintenir, de se construire un personnage ; à ce moment-là, on perd toute sa spontanéité. Dans un certain sens, on cherche à construire sa propre image en se regardant et là il n'y a pas à être fier de soi. Il faut éviter de s'attarder, de ressasser sur soi-même, parce que l'on peut aussi repenser aux erreurs que l'on a faites et ça peut faire très mal. Il arrive qu'il y ait des jugements portés sur nous et c'est très dur, mais de toute façon il ne faut pas s'arrêter ; il faut savoir dire qu'on a eu tort et puis repartir de l'avant. Mais je crois que « servir de miroir », au sens communautaire, signifie se figer dans un personnage.

FRANCESCA: et donc vous fixer sur vous-mêmes...

SEUR ROSETTE: oui, en sachant qu'on risque peut-être de « s'enfoncer », mais pas dans un monde de piété. On reste « soi » même au sein de la vie communautaire et alors, pour nous réveiller, pour nous rendre à la vie de manière spontanée, il faut abattre certains murs. Je dirais que c'est comme dans une famille, comme quand un enfant cherche à se construire; c'est normal. Quand on se construit de manière fausse, il faut penser que c'est normal, mais qu'il faut réagir.

FRANCESCA: donc, vous avez refusé les miroirs pour éviter certaines choses, éviter de construire un personnage qui ne corresponde pas à la réalité.

SEUR ROSETTE: c'est cela; il faut éviter de se construire parce que cette « construction » peut éloigner l'être que l'on est vraiment. Il y a des idées auxquelles on tient beaucoup et, si on commence à « jouer » avec sa propre personnalité, on risque de perdre ses convictions. C'est quelque chose d'important; il ne faut pas jouer avec cela et il faut éviter de laisser cette envie grandir en chacun de nous.

In relazione alle finalità di vita spirituale che si sono prefissate, le religiose tengono in conto la rappresentazione mentale e non quella dello specchio, di solito considerata fuorviante. L'immagine del sé è legata ai principi religiosi tipici della *loro* modalità di vita. La persona si costruisce attraverso la gestione delle rappresentazioni spaziali e del proprio corpo. È la rappresentazione ad agire sulla persona più della realtà stessa. Lo specchio è spesso considerato soglia del mondo invisibile, attraverso il quale si giunge facilmente al simbolico. Che si tratti dell'*imago* del proprio corpo o del proprio mondo circostante, è la forza della rappresentazione in sé, materiale o mentale che sia, ad aprire realtà psichiche eterogenee. È la percezione rappresentazionale degli oggetti e degli spazi, spesso non visibile all'occhio dello studioso, che permette di costruirsi un senso di vita. In questo caso sembrerebbe che sia stato l'occhio del fotografo a cogliere la logica insita nei diversi posizionamenti, o meglio nelle rappresentazioni religiosamente connotate di quei posizionamenti.

Note

- 1 Si veda anche Simmel (1998, 528) e Freedberg (1993).
- 2 Per poter scrivere della mia esperienza, considerate la delicatezza di alcune tematiche trattate e l'intrusione in situazioni personali, ho dovuto garantire l'anonimato ai due Carmeli che mi hanno ospitato e alle singole religiose che ho incontrato.
- 3 Codice di Diritto Canonico (CIC) 1917, cann. 539–541; Regola e Costituzioni delle Monache Scalze dell'Ordine della Beatissima Vergine Maria del Monte Carmelo adattate secondo le direttive del Concilio Vaticano II e le norme canoniche vigenti approvate dalla Sede Apostolica l'anno 1991, Ordine dei Padri Carmelitani Scalzi, Roma 1991, 141. Interessante notare che, mentre nelle Costituzioni carmelitane e nel vecchio Codice di Diritto Canonico si parla di postulato come periodo di prova precedente al noviziato, nel Codice di Diritto Canonico (CIC) del 1983 tale periodo non è contemplato e si parla esclusivamente di noviziato (cann. 641–653). I requisiti che il Codice di Diritto Canonico del 1917 e le Costituzioni stabiliscono per il postulato si ritrovano nel Codice del 1983 come requisiti di accesso per il noviziato. Per una definizione di postulante/postulato si veda Jombart (1965).
- 4 Nato nel 1953 a Milano, Franco Zecchin si trasferisce a Palermo nel 1975, dove diventa fotografo professionista, lavorando sulla mafia, la corruzione politica e le condizioni sociali in Sicilia. Nel 1977, con Letizia Battaglia, crea un Centro Culturale per la Fotografia e nel 1980 è tra i fondatori del Centro di Documentazione contro la Mafia "G. Impastato". Fa teatro e realizza film all'interno dell'ospedale psichiatrico di Palermo. Dal 1987 è direttore responsabile del mensile di cultura e politica Grandevù edito a Palermo. Nel 1988 diventa membro nominé dell'agenzia Magnum. Oggi vive e lavora a Marsiglia, dove continua a esplorare, attraverso la fotografia, il rapporto tra appropriazione del territorio e pratiche sociali. Le sue foto fanno parte delle collezioni dell'International Museum of Photography di Rochester, del MOMA di New York e della Maison Européenne de la Photographie a Parigi.
- 5 Costituzioni «primitive» e Costituzioni d'Alcalá del 1581. Appendice documentale, Roma, Ordine dei Padri Carmelitani Scalzi (1991, § 15).
- 6 L'angelo custode è una religiosa che affianca la postulante e la novizia, aiutandole se necessario nelle attività quotidiane e supportandole nel percorso intimistico.
- 7 La liturgia delle ore è, per le Carmelitane scalze, strumento di preghiera per unirsi a quella «lode perenne» considerata dovuta alla divinità «per la salvezza di tutto il mondo» (Costituzioni, cit., 68).

Bibliografia

- Augé, Marc. 1993. *Nonluoghi: introduzione a una antropologia della surmodernità*. Elèuthera.
- Carnevale, Laura, a cura di. 2017. *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*. Edipuglia.
- Coppo, Piero, e Laura Girelli. 2012. *Schiudere soglie. Vie per la salute e la conoscenza*. Colibrì.
- Curcio, Renato. 1997. *Reclusione volontaria*. Sensibili alle foglie.
- Freedberg, David. *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico*. Einaudi.
- Jombart, Émile. 1965. "Postulat." In *Dictionnaire de Droit Canonique* 7. Letouzey & Ané, coll. 67–70.
- Mauss, Marcel. 1936. "Les techniques du corps." *Journal de Psychologie* XXXII (3–4): 27–45.
- Pomian, Krzysztof. 2001. "Storia culturale, storia dei semiofori." In *Che cos'è la storia*, K. Pomian. Mondadori, 129–155.
- Sbardella, Francesca. 2013. "Inhabited silence. Sound constructions of monastic spatiality." *etnográfica* XVII (3): 515–534.

- Sbardella, Francesca. 2015. *Abitare il silenzio. Un'antropologia in clausura*. Viella.
- Sbardella, Francesca. 2023. "Spazi claustrali e costruzioni di senso. Il campo attraverso la rappresentazione fotografica di Franco Zecchin." *Historia Religionum. An International Journal* 15: 129–142.
- Simmel, Georg. 1998. *Sociologia*. Comunità.
- Weber, Max. 1999. "Concetti sociologici fondamentali." In *Economia e società. I. Teoria delle categorie sociologiche*, M. Weber. Edizioni di Comunità, 3–55.
- Zarri, Gabriella. 2000. *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*. il Mulino.

FABIO MUGNAINI

(Università di Siena)

Reclusi in scena. Il carcere come ribalta

Abstract

Prisons, as total institutions can be read by their architectural concept as performative structures. Although closed to the public, prison walls house prisoners who live in a regime of constant observation. Drawing on dialogues and testimonies, as well as literary works, this chapter refers to Italian “high security” prison conditions and aims to focus attention on the broad and pervasive power of the gaze exercised by the State through its various representatives. The constant observation forces inmates to behave as if they were constantly on stage, without any backstage or intimate corner, extolling the upsetting effect of the sentence. The observation regime is coherent and exemplary with the trends of contemporary State power.

Keyword

theatre; panopticon regime; performance.

Il carcere è sempre stato e sempre sarà la febbre che rivela la malattia del corpo sociale: continuare a ignorarlo può portarci a ripetere il comportamento del buon cittadino tedesco che ebbe l'avventura di esistere nel non lontano regime nazista.

Goliarda Sapienza, *L'università di Rebibbia*, (Sapienza 2024, 496)

Parlare di carcere

Sono convinto che l'antropologia si debba fondare sull'etnografia e sono consapevole di non potermi avvalere di una etnografia del carcere: la mia etnografia è limitata, quanto a continuità e tempi di presenza nella struttura da cui prendo spunto; è un'etnografia *de relato*, più che basata sull'osservazione, è un ri-dire di quanto ho potuto ascoltare da altri, invece, più competenti, sia per studio che per diretta, prolungata e meditata esperienza personale.

Ho accolto l'invito a contribuire al convegno con una testimonianza interpretante, prendendomi la libertà di considerare come surrogato di una effettiva esperienza etnografica quanto ho appreso non avendo passato – fino ad ora – neppure una notte in carcere, ma avendo avuto per 16 anni la responsabilità della delega rettorale per la didattica in carcere, grato al mio Ateneo per l'opportunità di ascoltare molte testimonianze dirette e attingere a molte visite a strutture detentive diverse di media e alta sicurezza, non solo toscane.

Ho cercato di assolvere al mio incarico tenendo a distanza l'impulso a scriverne, considerandolo essenzialmente un servizio da rendere ai detenuti/studenti e ritenendo ingiusto sfruttare l'occasione per ricavarne altro; ho così taciuto e tacitato molte curiosità, rinviando mentalmente un maggiore

impegno nella restituzione al momento in cui avessi lasciato la delega. Questo è accaduto due anni fa e pertanto mi sento libero: libero di parlarne.

Ma anche ammesso che la base etnografica possa essere ritenuta sufficiente, parlare o scrivere di carcere si accompagna alla sensazione di avvalersi, quasi, di un discutibile diritto di surroga, di prendere la parola al posto di altri che hanno associato alla propria esperienza carceraria anche lo sforzo riflessivo per comprenderla e hanno acquisito la capacità di analizzarla e parlarne, oltre il dato biografico e narrativo. La riflessione sulla carcerazione, prodotta da chi l'ha vissuta e ha trovato gli strumenti per restituirne una più che densa descrizione, è entrata nella letteratura: esemplare il caso di Goliarda Sapienza, riscoperta recentemente e valorizzata anche dalla ripresa cinematografica della sua vicenda (il film *Fuori* di Mario Martone, 2025) da cui attingerò spunti preziosi, anche per la prospettiva femminile che apportano, mescolandoli con le altre mie fonti. Ma l'autoetnografia, grazie alla sua legittimazione entro percorsi di formazione universitaria di alto livello, è stata accolta dalla letteratura sociologica con una etichetta, "convict criminology"¹, che anche laddove tradotta in "criminologia del condannato" come suggerisce Elton Kalica (Kalica & Santorso 2018, 13) non le rende pienamente giustizia, a meno che non la intendiamo come orientata primariamente a esplorare la funzione criminogena della reclusione in carcere, secondo le condizioni che di caso in caso, e secondo le stagioni politiche attraversate, il carcere presenta. Diversamente, e proprio perché fondata su autoetnografie, dovrebbe essere considerata come un supporto allo studio della coerenza tra la risposta carceraria e i principi costituzionali cui questa dovrebbe ispirarsi. Il punto di vista *convict* può parlarci di qualcosa che ha a che vedere con il crimine solo perché può metterci al corrente di quanto la risposta detentiva segua una propria logica, transcendendo le funzioni ufficialmente attribuite e, spesso, anche elementari principi di umanità e di dignità. E per questo che anche farne parola al posto di altri resta un modo per rompere il discorso di senso comune, quello che fa presa in tempi di populismo penale ('sbattere qualcuno in cella e buttare la chiave!!'), e per manifestare un bisogno di intervento – correttivo, se necessario fino all'abolizione (Manconi, Anastasia, Calderone, Resta 2022) – anche tramite il ricorso a strumenti analitici di natura disciplinare, tra antropologia e studi sulla performance, nel caso del mio approccio.

Avvertenza terminologica: non ho familiarità, per formazione, con il lessico prettamente giuridico, pertanto incorrerò certamente in qualche semplificazione indebita, ma alcune scelte vanno ricondotte al rifiuto consapevole di eufemismi che, senza alcun effetto pratico, pretendono di modificare l'immagine della realtà²: non userò quindi "camera di pernottamento" al posto di "cella" e mi premetterò di usare termini giuridicamente diversi quali "detenuto" o "internato" considerandoli sostanzialmente sinonimi (più o meno come accade nelle strutture in cui condannati e internati restano esposti alle medesime misure detentive).

Ultimo preambolo: il titolo va preso alla lettera; reclusi in scena non rinvia a quell'operoso mondo dei laboratori teatrali che ormai si è consolidato quasi in ogni struttura detentiva (Sarzotti 2019), né farà riferimento alla fortuna che il teatro ha scoperto essere nascosta nei talenti delle persone che sono impegnate in un percorso di ripensamento e, spesso, di ristrutturazione quasi radicale della propria personalità. Non parlerò di Armando Punzo e degli importanti risultati conseguiti dalla sua impresa del teatro in carcere a Volterra, neppure della straordinaria vitalità del suo equivalente in ambito femminile, la compagnia de "Le Donne del Muro Alto", messa in piedi da Francesca Tricarico nella sezione femminile di Rebibbia. Non si tratterà di Aniello Arena e Sasà Striano, ormai celebrità da grande schermo, né della copertura che la cinematografia garantisce da sempre al carcere, tra alti e bassi, con titoli che vanno da *Cesare non vede morire*, che i fratelli Taviani attingono dall'esperienza di teatro in carcere di Fabio Cavalli, a *Grazie ragazzi*, di Riccardo Milani (2023) che di teatro in carcere racconta.

Reclusi in scena significa, invece, che possiamo leggere il carcere con gli strumenti concettuali con cui conosciamo il teatro: identificandone la performatività delle strutture fisiche, dall'edilizia all'ubicazione all'arredamento, e rintracciando la condizione di ribalta a partire dal suo nucleo più intimo: la cella. La cella è un "praticabile", ovvero un ambiente in sé concluso, con tre pareti chiuse

e la quarta aperta allo sguardo di un pubblico di osservatori, parte, a sua volta, della più ampia scenografia della prigione, che si articola nelle sezioni e si compone di tutte le altre celle, corridoi, docce, mensa, cortili per l'ora d'aria, spazi per la scuola e per il teatro. Una scena composita, multipla, pluridimensionale, risultante da una *mise en abyme*, che si struttura entro un volume delimitato da mura invalicabili e impenetrabili (salvo ovviamente eccezioni). Un teatro paradossalmente chiuso, entro il quale va in scena un quotidiano che è al contempo, negato al proprio pubblico di riferimento: noi, cioè quelli fuori, gli ultimi e veri destinatari del suo messaggio, affidato e reso concreto proprio dalla materialità della sua struttura e dal suo interno funzionamento.

Della performatività delle strutture

Credo che il carcere possa essere letto intanto partendo dalla sua dimensione materiale architettonica (Mugnaini 2019) e dalla sua collocazione urbanistica. Delle 191 strutture censite da Antigone, 93 sono state costruite dopo la riforma carceraria del 1975; in 85 dei casi in aree extraurbane, svuotando le sedi storiche, spesso ex conventi, e relegando a periferie o zone isolate, lo "spettacolo" della prigione dove stanno "gli altri", pari al 60% di tutta la popolazione detenuta (Franchina 2017). La maggior parte dei detenuti, quindi, si trova reclusa in edifici che nascono con questa finalità, con questa destinazione e che pertanto, al contrario delle vecchie fortezze militari o dei vecchi conventi o dei vecchi ospedali, recano fin dalla loro progettazione le tracce della concezione del carcere che li ha prodotti.

Possiamo cominciare con il mettere a confronto le immagini che Paul Henley ha girato, per la BBC, nel 2012, nell'isola-prigione di Bastoei, in Norvegia³, con una immagine qualunque di un nostro carcere, tra quelli di "nuova" concezione: Sollicciano, Civitavecchia, Ranza San Gimignano.

Da cosa nascono queste due diverse realizzazioni/rappresentazioni del carcere? In entrambe si realizza quella funzione che possiamo riconoscere come "performativa". Essendo performativo quell'agire, quel fare che si dà come obiettivo la comunicazione – ovvero un fare per far vedere cosa si fa e mostrarsi, farsi vedere mentre si dispiega l'azione (Schechner 2018), nel caso delle strutture il performativo consiste nel farsi vedere in quanto pensate e costruite per adempiere ad una funzione e mostrarla, oggettivata nelle caratteristiche strutturali e logistiche.

Se la prigione di Bastoei conta su un tasso di recidiva del 16%, l'efficacia nell'assolvere alla sua funzione – il recupero dei condannati alla cittadinanza piena e compatibile con il diritto e la convivenza – è rappresentata dalla qualità degli ambienti, dal tipo di regole, dall'assenza di muri di cinta e dalla presenza di grandi opportunità formative (laboratori, officine, aule, ecc.).

Al contrario, le nostre carceri mostrano come la loro funzione principale siano la reclusione, la detenzione e, quindi, la coercizione, il contenimento coatto di persone.

Nella progettazione, ovviamente, si deve anche garantire l'agibilità per il personale deputato alla sicurezza (coloro che debbono controllare gli internati) e si creano spazi deputati alla finalità costituzionale del carcere, cioè la rieducazione. Ma se confrontiamo le immagini, e ci concentriamo sulle immagini delle carceri nostre, è evidente che tra le due funzioni – contenere e rieducare – alla seconda non è data alcuna visibilità. Non c'è nessun messaggio architettonico che dica "questo è un posto dove troverete l'opportunità di cambiare la vostra vita". Tutti i messaggi che quella struttura produce all'esterno vanno nella direzione unica ed univoca del contenimento. Al pubblico genericamente inteso dicono: questo è un luogo di cui non dovete neppure desiderare di vedere gli interni. Ai condannati: questo è un luogo dal quale, una volta entrati, non potrete fuggire; a tutti: questo è come deve essere ciò che si chiama un luogo di pena.

La prima tappa del percorso che ci porta al carcere come ribalta, quindi, parte dal pensarlo come una struttura performativa, che comunica al resto del mondo sociale la principale sua funzione: non quella descritta dalla Costituzione, cioè quella della rieducazione, neppure solamente quella remunerativa, affidata a quel bisogno di giustizia o di vendetta che emerge dalla società, dalla comprensione delle aspettative delle vittime. Il messaggio fondamentale è "state sicuri, perché voi non siete come quelli che sono qui" che, secondo la condizione sociale e persino fenotipica dei destinatari può anche svilupparsi in "per adesso" (Fassin 2015).

In questo senso, carcere e manicomio condividono la stessa funzione differenziandosi dalla struttura conventuale.

Anche il convento dice agli altri "Voi non siete come le persone che sono qui dentro". Le persone che sono lì dentro si autopropongono e sono considerate dagli altri come le persone più vicine alla divinità, come coloro che possono risolvere la loro esistenza nella contemplazione e nella meditazione e che, tra l'altro, svolgono questo servizio di preghiera per il resto del mondo. Nel caso del carcere e del manicomio invece, il messaggio è quello dell'igiene sociale.

Voi siete sani perché i matti stavano qua dentro.

Voi siete gli onesti, gli innocenti, o i furbi, perché i cattivi stanno qui dentro.

Carcere come teatro

Implicita nella definizione del carcere come di "una struttura performativa", la nozione di performance ci aiuterà a leggere il carcere come teatro, presupponendo che alla radice dell'azione performativa ci sia una volontà, un progetto o un impulso comunicativo; occorre però chiedere anche che ci sia un pubblico e che ci sia una scena, ovvero un luogo in cui l'azione performativa si manifesta.

Ora il carcere è di per sé un teatro precluso al pubblico (noialtri, tutti noi che ne siamo fuori), e fin quando il sipario di un teatro è chiuso, ciò che vi accade non può essere definito o pensato come "andato in scena". La scena si costituisce nel momento in cui il sipario si apre e qualcosa arriva al pubblico, che risponde con la propria presenza e con i propri impalpabili messaggi (Fischer-Lichte 2014). I messaggi "questo è un salotto borghese", "qui siamo nella Russia di Cechov", "qui siamo nella Napoli di Edoardo" arrivano dal momento in cui, a sipario aperto, le persone che si muovono sulla scena cessano di essere chi sono nel loro proprio e individuale mondo reale e diventano i personaggi che interpretano, dando luogo a quel non-non io, che è la chiave attoriale secondo la teoria della performance di Schechner.

Se il carcere è un luogo in cui si performa, quando è, dunque, che si apre il sipario? Bene: il sipario non si apre mai per il pubblico pagante, cioè per la committenza esterna, per noi cittadini. Anzi, il pubblico esterno avrà del carcere una visione quanto mai ristretta, viziata da una serie di pregiudizi di profondissimo radicamento (Mugnaini 2020) e casomai edulcorata da qualche particolare evento come quando Giovanni XXIII fece la sua prima visita al carcere di Regina Coeli. Sarebbe stata la prima di una serie di visite (legittimate della fede cattolica in quanto sesta opera di misericordia corporale, "visitare i carcerati", quella che precede giusto giusto "seppellire i morti"), culminata con le ripetute manifestazioni di attenzione da parte di Papa Francesco. Eventi, questi, importanti ma che ci mostrano il carcere in circostanze del tutto particolari; il carcere quotidiano resta uno spettacolo precluso a "noi" e riservato a chi ci rappresenta come istituzione ed agisce in nostro nome e per nostro conto, sulla base della delega allo Stato e al suo monopolio del potere repressivo.

Il carcere è una struttura performativa a disposizione del potere: se lo leggiamo in questo modo, il carcere torna ad essere analogo a quel teatro di corte che aveva come destinazione il punto di vista del principe; il destinatario del fuoco prospettico – o se si vuole del regime panottico che fa del carcere tutto una ribalta – non è una persona, ma un potere oggettivo in varie e diverse funzioni osservative. È lo sguardo dello Stato che amministra un'ideale di giustizia (o che realizza un ideale di giustizia facendosi forza del proprio potere coercitivo), articolandosi strutturalmente in un soggetto poliedrico, istituzionale e funzionale, operativo e autodeterminato in buona parte, quindi articolato secondo ruoli, secondo funzioni specifiche, secondo una gerarchia – le divise degli agenti ne sono l'espressione emblematica – e nel pieno anonimato. Il detenuto è identificato per cognome; dall'altra parte nessuno – forse tranne gli educatori o il ministro di culto – può essere identificato se non per il ruolo e il rango: agente, assistente, ispettore, comandante, direttore... Termini di indirizzo e termini di riferimento coincidono; le persone che danno corpo ed occhi all'astratto potere di osservazione debbono restare ignote ai detenuti. Ignote come, del resto, restano ignoti gli spettatori, come resta oscuro e al buio il pubblico, per chi, sulla ribalta, è illuminato e talvolta abbacinato dalla luminotecnica.

Chi è di scena, Signori

Il primo effetto dell'ingresso in questo inquieto teatro che accoglie e disciplina la vita degli internati è la sospensione del loro quotidiano precedente: ciò realizza la funzione di margine che il carcere dovrebbe esercitare, se ne inquadrassimo gli effetti secondo la prospettiva dei riti di passaggio e della centralità di uno spazio/tempo parentetico entro cui dovrebbe potersi compiere, effettivamente, il passaggio dal prima – chi ha commesso il reato – al dopo – chi ha capito ed è preparato a riprendere posto nel mondo sociale.

Se prescindiamo, per un momento, dal fatto che il nostro sistema continua ad amministrare pene senza fine che, grazie al vincolo detto della “ostatività” si estinguono davvero con la morte del condannato (Mario Trudu, tra gli ultimi casi)⁴; se prescindiamo anche dal fatto che in numero crescente, molti detenuti si sottraggono alla condizione di detenzione ponendo fine alla propria stessa esistenza e, infine, se prescindiamo dal fatto che non si fa quasi niente per prefigurare la fase successiva – quella della riagggregazione, il carcere è luogo di margine a tutti gli effetti. È qui che si deve – o dovrebbe – destrutturare quell'identità individuale deviata, spesso antisociale, che ha portato il soggetto a delinquere. Questa marginalità deve sospendere l'efficacia di quell'identità, disarticolargli la facciata e le routines (Goffman 1986) affinché la persona, aiutata, supportata, motivata possa ricostruirla, ridarsi un'identità sociale su basi diverse ed essere restituita al mondo esterno, nuovamente ed effettivamente cittadino.⁵

Quindi all'ingresso in carcere segue, come del resto Goffman ha chiaramente dimostrato (Goffman 1968) una serie di pratiche di spersonalizzazione che però, contrariamente al manicomio, si portano dietro l'effetto aggiuntivo, o costitutivo – secondo alcune prospettive proiettate da alcune parti politiche anche sulla giustizia penale, della pena: quello afflittivo, del penare. Nel nostro ordinamento, la dimensione retributiva della pena è subordinata alla funzione rieducativa: subordinata ma non cancellata e traspare nella concezione prevalente di chi costruisce le carceri, di chi si forma per operare dentro le carceri con la funzione di garantire la “sicurezza”. La possibilità di concedersi all'opzione retributiva e quindi “ti faccio male per quanto male hai fatto”, è costantemente in agguato. È sempre una possibilità, anche quando sottaciuta o negata: talvolta, persino, ostentata.⁶ Al momento del suo ingresso, l'individuo diventa a tutti gli effetti, il condannato e viene informato, in modalità diverse, esplicite e implicite⁷, di tutte le possibilità che questo luogo di potere ha nei suoi confronti: possibilità che sono sostanzialmente illimitate.⁸ Certo, l'ordinamento penitenziario dà delle garanzie: essendo sottoposto alla legge, l'ordinamento penitenziario demanda la sua realizzazione ai regolamenti che ciascuna istituzione si dà, tenendo conto anche delle condizioni locali.

Ma questa è l'ultima delle preoccupazioni dell'istituzione carceraria. Come scrive William Frediani (Frediani 2018) provate a chiedere e, se c'è, il regolamento dell'istituzione è sostanzialmente la fotocopia della normativa trattamentale generale. Molto spesso non c'è, perché è in fase di revisione. In qualche caso, l'atto di chiederlo costituisce in sé una prima manifestazione di insubordinazione. Se chiedo quali sono i miei diritti vuol dire che non mi fido. Il primo gesto (elementare, in altri contesti istituzionali o complessi) viene letto come l'assunzione di un personaggio. Ecco il rompicoglioni. E ai rompicoglioni occorre insegnare da subito qual è la parte giusta che possono o debbono interpretare. Se questo è il prologo, l'informazione che viene impartita nel primissimo momento di impatto, il resto è puramente conseguente. L'internato comprende di essere entrato su un palcoscenico. Un palcoscenico che si articola in vari luoghi, che si estende in vari momenti della giornata, cambiando di luci, di suoni, cambiando di partner. Ma è un palcoscenico a scena multipla, tridimensionale, a più livelli e con diversi registri di visibilità.

Signori, chi è di scena

Le otto ore che si debbono passare fuori da quella che, da qualche tempo, si dovrebbe chiamare “camera di pernottamento” per nascondere il vecchio termine di “cella” (o peggio ancora, “camera detentiva”) sono garantite come sufficienti per fruire delle attività di studio, delle docce, delle

opportunità di lavoro interno al carcere, dell'ora d'aria. L'ora d'aria prevede uno spazio all'aperto, che è in realtà un esterno introiettato dal carcere, ovvero un cubo di cemento, alto diversi metri, senza tetto. Andare all'ora d'aria è di fatto un'entrata in scena: si è fuori dalla cella ma ci si muove, si fuma, si interagisce con gli altri, sotto lo sguardo attento degli agenti penitenziari. L'ora d'aria è di fatto un palcoscenico dove gli internati sono attori che danno vita ai propri personaggi. È il luogo in cui le gang manifestano la capacità di controllo dei loro leader; è il luogo in cui le amicizie possono cementarsi, possono rompersi, in cui ci si possono scambiare delle cose. È un grande mercato all'aperto se così si può definire lo stare all'interno di cubi di cemento dai quali si vede solo il cielo. Nella struttura di San Gimignano, per esempio, parte dello spazio dell'ora d'aria è deputata ad accogliere gli strumenti per tenere in forma il corpo e quindi panche, cyclette, bilancieri, alternando la mera deambulazione ad un esercizio fisico che mantiene – o plasma – il corpo secondo un ideale di *fitness* che viene perseguito in diretta, sotto lo sguardo altrui.

Goliarda Sapienza racconta, nella prime pagine della sua *Università di Rebibbia* (1983), che, dopo aver superato le angosce della solitudine in cella, dopo le prime incerte aperture alla relazione con le altre detenute, accede all'ora d'aria e capisce come questo luogo di interazione tra detenute (o detenuti nel caso delle sedi che ho visitato) sia una ribalta e una palestra insieme, dove ci si mostra agli altri, scegliendo o recitando un proprio modo di presentarsi, ma questo spazio di interazione fra gli internati come ogni altro momento di vita all'interno della struttura carceraria è esposto all'osservazione da parte degli agenti:

Cammino tanto che improvvisamente, stanca e sudata, alla prima panchina che scorgo mi ci butto a sedere. La testa poggiata al ferro dello schienale, noto una torretta. Dentro, una donna col grembiule riposa la fronte sui vetri fissando lo sguardo su di noi. È così immobile che sembra un manichino della Rinascenza con indosso l'ultima moda del personale del carcere modello di Rebibbia. Dopo qualche minuto, anche lei si stacca dal vetro e comincia a camminare lenta, avvilita nel camminamento che corre intorno alle quattro mura. Più che una secondina sembra anche lei una carcerata. (Sapienza 2024, 399–400)

Questa è la scoperta che l'internato fa al suo ingresso in carcere: l'osservazione è costante e l'osservabilità permanente è il regime cui occorre adeguarsi.

In scena

Dopo l'uscita nell'ora d'aria, che le risulterà gravida di rischi e di tensione, Goliarda prende posto nella cella plurima, che condivide con altre detenute e, scopre che anche quello spazio è pubblico, a tutti gli effetti. Pubblico perché condiviso, ma anche perché strutturalmente concepito e strutturato per essere esposto al controllo. Singola o condivisa che sia, una cella può essere chiusa, solitamente, in due modalità diverse: con le sbarre (e quindi esposta alla visione) o con la porta, con il cosiddetto “blindo”, che è però, a sua volta, dotato di spioncino. Lo spioncino si apre dall'esterno e si apre a discrezione di chi è di volta in volta il depositario di quel diritto di osservazione, che abbiamo identificato come il punto di vista del potere. Qui scatta la variabilità individuale, connessa alla personalità di chi realizza il compito dell'osservatore. La modalità con cui l'osservatore ottempera al proprio compito può andare dalla discrezione (rispettosa della potenziale intimità, del silenzio, del buio della cella), alla negligente disattenzione (quella che consente pestaggi o che dilaziona l'intervento in casi di necessità), all'ingerenza ostile, che spara, nel buio, la luce sul volto di chi dorme! La facoltà di guardare dentro che caratterizza questo Potere (con la P maiuscola, per marcarne la natura astratta) non conosce limiti.

Non ha limiti di tempo, perché l'Istituzione (Direttore/trice e/o Comandante della polizia penitenziaria) può disporre un'ispezione, superficiale o radicale che sia, in qualunque momento della giornata; non ha limiti di spazio perché non c'è angolo che possa essere reclamato dall'internato come proprio e inviolabile. La cella è sede di residenza, dal punto di vista anagrafico, ma non è un domicilio. Pertanto, chi dispone una ispezione non viola il domicilio di nessuno, entrandovi, rovistandola, mettendola in disordine, rimuovendo quelle piccole modifiche che possono, nel

tempo, aver “personalizzato” un ambiente arredato in modo uniforme – su tutto il territorio dello Stato – e essenziale, quindi anodino e spersonalizzante.

Il regime di osservabilità non conosce neppure nessun limite di intensità, di pressione, di intimità, dal momento che il corpo stesso della persona detenuta può essere esposto fino al denudamento anche forzato, ed è soggetto di fatto a subire una prassi di verifica, un obbligo di ispezione che si spinge fino dentro le cavità anatomiche. Non si deve pensare a questo tipo di ispezione come se fosse legato a un evento eccezionale o dovuto a circostanze di particolare gravità: laddove i colloqui consentiti tra internato e familiari consentono una pur limitata interazione fisica, quando non sono disciplinati da un vetro o si producono ad una distanza ridotta che consente un incontro e un abbraccio, prima e dopo il colloquio, soprattutto, si è esposti alla verifica all’ispezione corporale. Come scrive Frediani, il corpo nudo è rovistato, alla ricerca della prova di una infrazione delle regole pregiudizialmente attesa e presunta.

Nell’entrare in scena, entrando in carcere, il detenuto esibisce, insieme al suo profilo criminologico, il proprio corpo. Il triangolo corpo, nudità e istituzione merita una breve digressione: il denudamento e il controllo del corpo sono tra i tratti costitutivi dell’istituzione totale (lo impariamo da Goffman ma lo sapevamo da Primo Levi) categoria comprensiva tutte le istituzioni che presiedono alla formazione integrale degli individui, dalle caserme agli orfanotrofi, che presidiano l’ordine sociale e la cura della salute mentale e fisica dei corpi e delle anime – dai manicomi (fino alla legge 180/78) ai cronichi, ai conventi, entro la quale va collocata la condizione carceraria. Possiamo interrogarci su cosa traspare all’esterno di queste istituzioni e delle prassi che le caratterizzano; è utile chiedersi cosa ne recepisce il pubblico che, a distanza, ne riceve immagini e rappresentazioni, reagendo ad un flusso comunicativo che circola nel discorso comune, che passa dall’informazione generalista e sensazionalistica, che penetra nell’intrattenimento.

Conventi e carceri hanno condiviso una stagione di grande fortuna mediatica, soprattutto cinematografica. Al contrario di quanto invece non accadeva, nello stesso momento, con i manicomi. A parte qualche titolo di grande successo (*La fossa dei serpenti* di Anatole Litvak, 1948) e la contrastata vicenda di *Titicut follies*, di Frederick Wiseman, 1967, dei manicomi si cominciano a vedere scene altrimenti destinate a restare all’ombra dei muri di cinta. Pensiamo a *I giardini di Abele* di Sergio Zavoli (1968) per poi arrivare alla straordinaria mostra fotografica di Carla Covati e di Gianni Berengo Gardin, *Morire di classe*, 1969. La condizione di vita che ne emerge non lascia spazio ad eufemismi (tranne qualche tentativo di riduzione al comico, come per esempio, *Il medico dei pazzi* di Mario Mattoli, con Totò, 1956). Il manicomio non è assolutamente spendibile in termini di immaginario erotico; invece, le carceri e i conventi saranno preda di una fascinazione da parte di quella che Adamo ha chiamato l’industria del “porno di massa” (Adamo 2004). Per un decennio, la popolazione di italiani (più o meno giovani) in cerca di eccitazione si farà l’idea che i conventi e le carceri siano luoghi di opportunità, di tentazione, di perdizione e di sfrenata lussuria. Questo immaginario si sviluppava chiaramente in direzione di una pornografia etero orientata e androcentrica, che proprio in quanto tale ha sempre incluso anche una componente di tipo lesbico, per cui niente di meno normale che immaginare suore e internate in preda a forsennate passioni. Fragili drammaturgie prevedevano spesso l’intervento di un frate o di un secondino a mostrare che lesbiche sì, ma con bisogno di uomo, con una centralità performativa del maschio che non doveva essere messa in discussione. Ma questo, per ciò che concerne il carcere, riguardava solo le sezioni femminili. Le sezioni maschili, invece, non si prestavano minimamente ad essere utilizzate in quel senso, almeno fin quando non si è sviluppata una produzione orientata ad un pubblico di nicchia, quello omosessuale maschile.

L’immaginario omoerotico legato al carcere ha un antecedente autoriale importante ed è stato, per così dire, nobilitato dal fatto che il suo autore è transitato dalla categoria del delinquente alla categoria dell’intellettuale, del *maitre a penser* e dell’uomo di teatro. È Jean Genet, che nel 1950 firmerà una pellicola intitolata *Un chant d’amour* che è allo stesso tempo un peana all’amore e al desiderio omosessuale, e una rappresentazione critica, parodica del carcere sublimata fino a restituirne quasi

una celebrazione proprio in quanto luogo *damné* dove prospera una maschilità totalmente narcisistica, al punto di turbare il maschio osservatore che è il secondino, portatore della visione e della funzione fallica del potere. A *Un chant d'amour* che ha potuto circolare liberamente solo dal 1975, sono poi seguiti un'infinità di altri video grazie all'avvento di tecnologia a basso costo che ha reso possibile produzioni che non avrebbero potuto contare sui grandi numeri e su grandi circuiti (Mugnaini 2013). È così che la pornografia gay ha adottato il carcere facendone un proprio sotto-sottogenere (Mercer 2004) i cui motivi narrativi dominanti sono le sbarre, la restrizione, l'intimità forzata, il voyeurismo, l'abuso di autorità e la sfida all'autorità e la celebrazione della potenza virile.

Ma tale rappresentazione è doppiamente beffarda: se c'è un luogo in cui la sessualità è bandita, sedata o consentita dietro accordi clandestini e arbitrari, è proprio il carcere, partendo dalla cella, dal letto, da quel giaciglio che lungi dall'essere il luogo dell'intimità individuale, resta un letto in scena. La cella – articolazione interna del palcoscenico carcerario – è dal punto di vista legale un luogo pubblico, individuale o multipla che sia, pertanto tutto ciò che vi accade deve rispettarne le regole.

La rappresentazione deformata del carcere come luogo di licenza è sotto molti aspetti discutibile perché ne diffonde una infondata immagine di tolleranza, attenuandone al contrario gli aspetti repressivi, e perché mortifica in maniera beffarda chi si trova a viverci la propria condizione all'intersezione tra la pena e l'omo-lesbo-transfobia dominante (Rossi 2022; Ronco 2024) come pure chiunque altro, comunque orientato, che vi trascorre anni, decenni spesso quelli del passaggio dalla giovinezza all'età matura, e a vivere come pena accessoria la cancellazione del diritto all'affettività e alla sessualità, in qualunque possibile estrinsecazione.

Lo spioncino può aprirsi in ogni circostanza, ad ogni ora. Unica variante: la personalità di chi guarda, che può sia soprassedere che intervenire⁹, magari esercitando in senso benevolo il proprio potere di sanzione, tramite l'ironia, il sarcasmo: dallo spioncino arriva l'ordine "Mani in alto ragazzi!", a ricordare che anche l'autoerotismo costituisce un reato, dal momento che si produce in scena.

Osservare, recensire

Il carcere è un luogo di torturante e permanente sovraesposizione, privo di uno spazio vivibile come retroscena, dato che tutto è costantemente esposto alla osservazione e all'osservabilità.

Tale regime di controllo sull'individuo recluso non è semplicemente giustificato da una finalità di tipo afflittivo: anche le altre funzioni convenzionalmente e costituzionalmente attribuite al carcere sembrano giustificarlo: il contenimento e la rieducazione. Il primo è affidato al comparto "sicurezza", che trova il culmine nella figura del/la comandante della politizza penitenziaria; il secondo è affidato al comparto trattamentale, dove psicologi (pochi), educatori (meno), assistenti sociali (ancor meno) sono incaricati di relazionare, con una certa regolarità, sui comportamenti degli internati. Interviste e colloqui sono, ovviamente, strumenti fondati sulla consapevole collaborazione dialogante dell'osservato, ma ogni suo gesto è in potenza oggetto di osservazione e di interpretazione.

Ne consegue che uno scatto di ira, un atteggiamento provocatorio, o un mutamento della frequentazione della cappella del carcere, o della biblioteca (dove accessibile) e della scuola (nel mio caso dell'Università) sono sempre oggetto di sguardo e di una considerazione a bilancio.

Tutto finisce nel dossier individuale sul quale poi si fondano decisioni che consentono o proibiscono l'accesso ai cosiddetti "benefici": uscite premio, colloqui prolungati, accesso al lavoro esterno, sconti di pena.

Se il tratto dell'istituzione totale in senso goffmaniano è quello di contenere entro il medesimo orizzonte tutti i segmenti del vissuto di un individuo, nel caso del carcere, a questa condizione si associa la dimensione della ribalta: ecco perché anche un fugace cedimento, se scoperto e denunciato, può comportare la perdita di un vantaggio immediato o dilazionato che sia (lo sconto di pena di 45 giorni che viene calcolato su ogni semestre trascorso in "buona condotta").

Il carcere per di più è anche un luogo in cui prosegue l'attività investigativa, sia quella che può aver presieduto alla condanna riportata, sia quella che può concernere altri, casuali, o come tali percepiti, compagni di cella, o di lavoro, o di passeggio.

Come abbiamo saputo nel modo meno rispettoso della legge e del decoro istituzionale¹⁰, ciò che i detenuti si dicono può essere registrato e ascoltato (tanto da essere stato riportato, con condotta penalmente rilevante, nell'aula parlamentare). Ciò che un detenuto confida ad un amico, o presunto tale, può condurre alla riapertura di un processo. Chi sente, può ascoltare, chi vede, può guardare e riferire. Gli stessi *inmates* sono parte attiva di questo palcoscenico diffuso, segmentato e pervasivo: un gesto amichevole scambiato nel corso dell'ora d'aria, può essere visto e "letto", ovvero può rientrare in quella zona dell'agire performativo cui Schechner ha dedicato meno attenzione di quanto necessario: ovvero la performatività di ricezione, cioè come un soggetto decide di interpretare ciò che non gli è direttamente indirizzato.

Il mio modo di essere qui non va. Saranno i vestiti, anche se sporchi, di lusso: qualsiasi donna capisce il taglio di un paio di pantaloni e di una camicia, il taglio dei capelli...O è solo il modo di muovermi? E poi ci sono le scarpe: non c'è niente da fare, si vede che sono scarpe da ottantamila lire. Tutto questo non lo posso cancellare, ma il mio modo di muovermi, di gestire, sì. [...]. La prossima volta devo capirlo da come mi guardano e agire di conseguenza.[...] Appena all'aria, invece di vedere chi c'era e chi non c'era mi sono buttata in un'esaltazione poetica come una forsennata e ho camminato, il mento in su, come persona che si gode da sola una passeggiata in mezzo ai campi. Non è posto questo...[...] Qui il reale è così possente, i dolori di tutti così al limite della resistenza, che basta un atteggiamento di eccessiva serenità per farti apparire fuori posto e sospettabile. (*L'Università di Rebibbia*, 1983; Sapienza 2024, 402)

Il regime di osservazione, quindi comprende anche quella che deriva dai tuoi compagni di cella. Di nuovo possiamo riferirci alle parole di Goliarda Sapienza. Quando a Rebibbia passa dall'isolamento alla cella condivisa viene accolta da «due visi [che] hanno come uno scatto di ripulsa e poi simultaneamente, con una sorta d'intesa sotterranea, si voltano ciascuno dalla parte del proprio muro, ignorandomi» (ivi, 420), ma l'indifferenza galleggia, nascondendola, sulla condivisione forzata dello spazio («un fetore sordido che stagna nell'aria»), del rumore («uno sbadiglio misto di nausea e indignazione si abbatte alle mie spalle come un'onda immensa») e della visione del corpo altrui: lo spettacolo della capocella, di una donna che si alza e si mostra nella sua inguardabile nudità. Molto al di là della mancanza di pudore, la scena del carcere ospita l'oscenità del corpo, mostrato indipendentemente da qualunque potenziale finalità seduttiva. È l'oscenità del corpo mostrato quando non ha modo di nascondersi, come ha ben chiarito Frediani nel suo ritorno sul tema delle istituzioni totali (Frediani 2022), parlando sia della nudità obbligata, come del suo corrispettivo, della nudità impedita.

Il palcoscenico del carcere è agito da corpi che non possono che occuparlo con tutta la loro pluridimensionalità e la sensorialità che sono alla base dell'autonomia fenomenologica del corpo (Csordas 2003), visioni, odori e rumori abitano la ribalta della cella.

La scena del carcere è accompagnata in permanenza da una colonna sonora: rumori, echi, suoni di varia natura, si sommano di giorno e, a quanto ci dicono, di notte. Il volume delle televisioni, gli alterchi e i comandi, in aggiunta alle "battiture delle sbarre" e alle conte (sei al giorno), ai passi degli agenti in lunghi corridoi concepiti senza far caso al riverbero. E poi, dentro la cella – il praticabile di ridotte dimensioni – i suoni ed i rumori dei compagni di pernottamento e di soggiorno: quel rumore d'ambiente che rende impossibile studiare ai detenuti iscritti a scuola o all'Università quando si trovano a condividere la cella.

Luce e buio sono gestiti dalla struttura: sono le guardie ad accendere la plafoniera e a spegnerla all'ora stabilita. A San Gimignano, le celle prevedevano delle lampade da notte, le uniche a disposizione dei detenuti, mentre l'illuminazione centrale è gestita dagli agenti e rispetta un orario non individualizzabile. Ma le lampade da notte facevano una luce talmente fioca che i detenuti iscritti all'Università, i nostri studenti, non potevano approfittare dei momenti di quiete per leggere o studiare. Lampadine cimiteriali, alimentate da corrente ridotta: c'è voluto l'atto benefico dell'arcivescovo di Siena, cardinale Lojudice, per munire tutte le celle di lampadine del medesimo voltaggio ma dalla luminescenza sufficiente a sottrarre i detenuti che lo volessero al regime crepuscolare e a gestire il proprio accesso alla illuminazione.¹¹

In cella, in scena

Il frammento minimo di questo grande palcoscenico che è il carcere è, quindi, la cella; la particella che si colora con i segni della presenza corporea di chi la abita, della inventività che ne caratterizza il vissuto, e che sia singola o plurima, ogni cella ricade entro il regime della osservabilità permanente, cosicché, quindi, chi è in carcere non ha mai un momento in cui è fuori dallo sguardo altrui, non foss'altro che quello dei propri compagni, gli *inmates*, cioè gli altri che condividono la condizione di reclusi.

È così che la dimensione dell'intimità, in quanto tale, viene a scomparire dalla gamma delle esperienze fattibili in carcere.

Abbiamo già visto come il detenuto sia esposto allo sguardo estraneo: che la cella sia aperta o chiusa, con il blindo o solo con le sbarre, non dipende dalla volontà né dal desiderio del detenuto: ai detenuti è consentito chiedere ma non disporre che il blindo venga aperto o che venga chiuso; chi dispone è sempre esclusivamente un'autorità esterna, rappresentata di volta in volta dall'agente, dall'ispettore capoturno, dal comandante, dal direttore, da figure che possono, avvalendosi di un principio gerarchico, rimangiarsi in qualunque momento la decisione presa a livello dei loro sottoposti.

C'è sempre qualcuno che ti guarda (o può guardarti) nel momento in cui interagisci con i tuoi pari, c'è sempre qualcuno che ti valuta nel come interagisci con le autorità e come adempi ai compiti che ti sono stati affidati.

Quando non è il potere cui fa capo la funzione detentiva e repressiva, è il potere più soft ma non meno esterno e distante di chi adempie alla funzione trattamentale.

C'è sempre uno psicologo o un educatore professionale che dovrà stilare una relazione, che potrà essere sentito dal magistrato di sorveglianza e che potrà dire la sua, senza mai disporre, ma con un enorme potere interdittivo: sono convincenti i modi in cui qualcuno manifesta la raggiunta "rieducazione"? C'è verità nella partecipazione alle attività proposte dall'Istituzione? È per passione che studia o per accedere ai piccoli vantaggi che sono connessi alla condizione di detenuto-studente? (Pastore & Viedma Rojas 2020). I suoi rapporti con la famiglia – specie se genitore – sono improntati alla responsabilità?

La pena deve tendere alla rieducazione, ma se ci fosse la possibilità di definire oggettivamente qualcuno "rieducato", ciò dovrebbe coincidere con una oggettiva e indiscutibile soglia raggiunta o varcata. Siccome questa soglia non c'è e siccome qualcuno deve assumersi, in coscienza, la responsabilità di dichiarare che la persona è diversa da come è entrata fino al punto di meritare di non essere più qui, questo vuol dire che chiunque ha il potere di instillare il dubbio sull'effettivo sviluppo del percorso di rieducazione. Può essere l'educatore o uno psicologo, può essere un agente, può essere quello che è quotidianamente presente nella tua sezione, ma può anche essere un altro che non ti ha mai visto in viso e che si è insospettito per un atteggiamento, tuo o della tua propria compagna o moglie che sia, che è venuta a visitarti e che ribalta su di te l'effetto di una sua reazione troppo veemente.

La condizione del carcerato è la ribalta proprio perché non ha retroterra, e perché la struttura contenitiva non ha un retroscena possibile. Anche l'équipe che può costituirsi in cella, non ha un luogo proprio, ed è, al contrario, proprio la relazionalità dell'équipe a costituire un problema per l'istituzione, ove dovesse compensare e annullare la individualizzazione della pena.

Quindi tutte quelle possibilità/necessità di scaricamento della tensione performativa, che nel modello goffmaniano possono contare su uno spazio/tempo inaccessibile al pubblico, debbono essere orientate diversamente. Non si può contare neppure sulla segregazione del pubblico cui indirizzare parti non del tutto coincidenti dato che il ventaglio degli osservatori effettivi e potenziali è, a sua volta, indirizzato a condividere le notizie e le impressioni su ciascun soggetto detenuto. Neppure con i propri compagni di cella è possibile "tenere" una parte men che coerente con quella giocata nell'interazione con la struttura: la loro stessa complicità va soppesata, ponderata, osservata. Intanto, come racconta Goliarda Sapienza, non sai mai se chi ti sei trovato in cella sia lì per te o per qualcun

altro. Non puoi mai sapere – se non nello svilupparsi a lungo della detenzione, o dell'esaurimento delle fasi investigative che possono ancora coinvolgerti o collegarsi alla tua vicenda – se il compagno di cella è stato messo lì per esportare momenti di intimità, per condividere con gli agenti quello che tu dici, per incassare qualche beneficio in cambio di una rivelazione o di una delazione.

L'impressione è che quando si apprende a guardare agli altri in questo modo, quando si comincia a dubitare così profondamente delle identità e dell'affidabilità degli altri si finisce poi per proiettarlo anche su se stessi. Cosa gli altri possono pensare di me, cosa possono pensare di me che io sia: un informatore del direttore o che sia uno che fa la spia alla Guardia, o che sia tuttora in combutta con chi è fuori e continua nella mia stessa azione delinquenziale. Come faccio per far vedere a "loro" che non sono ciò che possono pensare di me? E qui scatta il meccanismo terribilmente compresso nella dimensione performativa dell'essere in carcere, già intuito da Michel Foucault quando, esplorando il meccanismo panottico, ne individua come effetto principale quello di «indurre nel detenuto uno stato cosciente di visibilità che assicura il funzionamento automatico del potere» (Foucault 1976, 219). Il processo di assoggettamento, che nasce dalla condizione di osservabilità si perfeziona quando «colui che lo sa, prende a proprio conto le costrizioni del potere; le fa giocare spontaneamente su se stesso; iscrive in se-stesso il rapporto di potere nel quale gioca simultaneamente i due ruoli, diviene il principio del proprio assoggettamento» (ibid. 221).

Vivere in scena è, quindi, come essere costantemente impegnati in una performance, ma "performare" è un atto creativo, che si sviluppa entro un progetto di affermazione di qualcosa, di un ruolo, di una parte. Per quanto possa essere complesso, difficile, performare (mostrare facendo, ovvero fare per mostrare) è possibile quando si tratta di proiettare ad un pubblico, all'esterno, un'immagine di sé definita.

Ma come si può performare ciò che *non* si è più o che non si vuole più essere? Come agire per convincere gli altri che non siamo qualcosa, tanto più quando questo qualcosa è, nell'ordine: ciò che eravamo prima di essere reclusi; ciò che i compagni di reclusione temono che io possa essere; ciò che l'istituzione tende a dare scontato che io sia. Dov'è che il soggetto recluso può dedicarsi a costruire un proprio self rinnovato, riconciliato, empatico con le proprie vittime e anche con quel se stesso responsabile e colpevole che appartiene al prima?

Anche altri luoghi, accomunati dal principio della reclusione, comportano l'essere perennemente alla ribalta, come nei conventi: ma in tali casi il giudice, l'osservatore, l'interlocutore ultimo è Dio che ti vede. E l'onniscienza divina non ha bisogno di particolari messe in scena, dato che, come si dice, Dio legge nei cuori.

In carcere, chi ti guarda e ti giudica è collocato in alto, ma non nell'alto dei cieli: nell'alto della gerarchia del potere che può agire sulla vita degli altri, ma pur sempre con i limiti terreni. Il luogo in cui si espia la pena e si percorre la via della rieducazione non prevede un posto riparato se non la propria intima coscienza.

Il detenuto è il "colpevole condannato" che l'"apparato penitenziario" riceve in custodia dalla giustizia; ma l'apparato penitenziario (il carcere) lo sostituisce con il "delinquente": una figura caratterizzata più dalla propria vita che non dai suoi atti: «l'operazione penitenziaria, se vuole essere una vera rieducazione, deve totalizzare l'esistenza del delinquente, fare della prigione una sorta di teatro artificiale e coercitivo dove quell'esistenza verrà riconsiderata dal principio alla fine» (Foucault 1976, 275–276).

Delinquenza e prigione: Foucault ci porta a considerarne la stessa ragion d'essere, estendendo per di più al di fuori delle recinzioni l'azione della «rete carceraria, sotto le sue forme compatte o disseminate, coi suoi sistemi di inserzione, distribuzione, sorveglianza, osservazione» come «il grande supporto, nella società moderna, del potere normalizzatore» (ibid. 336), manifestandosi come «per le sue proprietà intrinseche, l'apparato di punizione più conforme alla nuova economia del potere e lo strumento per la formazione del sapere di cui questa economia ha bisogno» (ibidem). A questo punto, il nostro punto di osservazione, i vari approcci etnografici o sociologici al carcere, rischiano di scoprire di non essere estranei a tale implicita, profonda, diffusione del paradigma carcerario, tramite l'oggettivazione del comportamento umano:

se dopo l'era della giustizia 'inquisitoria' siamo entrati in quella della giustizia 'esaminatoria', se [...] la procedura d'esame ha potuto ricoprire l'intera società, e dar luogo in parte dalle scienze dell'uomo, grandi strumenti ne sono stati la molteplicità e il serrato incrociarsi dei diversi meccanismi di carcerazione [...]. La rete carceraria costituisce una delle armature del potere-sapere che ha reso storicamente possibili le scienze umane. L'uomo conoscibile (anima, individualità, coscienza, condotta, poco importa qui) è l'effetto-oggetto di questo investimento analitico, di questa dominazione-osservazione. (ibid. 337)

Se come scienze umane siamo parte del processo, che almeno il nostro sguardo si indirizzi alla radice del vissuto carcerario e alle possibilità del suo superamento. Sipario chiuso.

Note

1 La convict criminology si è aggiunta ad un'amplissima letteratura, prevalentemente sociologica, sul tema della devianza e delle istituzioni deputate al controllo e al recupero: per una panoramica cfr. Vianello (2012), Borghini-Pastore (2020).

2 Così la circolare del Dipartimento di Amministrazione Penitenziaria del 31 marzo 2017, unica traccia di un anelito di riforma che è leggibile nel documento finale degli Stati Generali dell'Esecuzione Penale, https://www.giustizia.it/giustizia/it/mg_2_19_3.page#r11e, fortemente voluti dal ministro Orlando, nella incerta stagione politica dei governi Letta-Renzi-Gentiloni (2013–2018).

3 Il breve servizio è disponibile al sito: <https://www.bbc.com/news/world-europe-18121914>. La prigione di Bastoey fu presentata anche da Emilio Iacona, nella XIV stagione del suo programma di approfondimento "Presa diretta", con un servizio intitolato "Senza sbarre" di Lisa Iotti, il 14.2.2016.

4 Maro Trudu, in ergastolo ostativo dal 1979 e fino al 2016 a San Gimignano, è morto senza aver accesso ad alcun beneficio se si esclude il trasferimento in una clinica, ormai in condizioni terminali, nell'ottobre del 2019 (Musumeci 2020; De Carolis 2020). Sull'ergastolo ostativo, cfr. Musumeci & Puggiotto (2016).

5 A tale fine si aggiungono, come contrappeso, due ulteriori finalità: quella securitaria (mettere la società al riparo da chi delinque finché non rieducato) e quella remunerativa (penare per quanta pena si è inflitta ad altri), ma il baricentro di questa complessa figura sta nella continuità dell'idea del carcere come discarica, come geenna (Mugnaini 2020).

6 Dal Mastro delle Vedove: https://www.repubblica.it/dossier/politica/governo-meloni-video-interviste-dirette/2024/11/15/video/delmastro_auto_penitenziaria_non_lasciamo_respi-rare-423633616/

7 Si veda, per esempio, "GUIDA PER LE PERSONE DETENUTE Principali disposizioni in materia penitenziaria e del processo penale", 2004, Assessorato Politiche Sociali provincia di Udine e Associazione di volontariato "Icaro", con la collaborazione della Direzione del carcere di Udine.

8 Sulle difficoltà di controllo dei limiti all'abuso di potere, cfr. Cancellaro, Gentile & Turco (2025).

9 Didier Fassin riconduce la discrezionalità a delle diverse «soggettività morali», ovvero «modi di essere e di comportarsi che non si risolvono nella semplice applicazione di un codice». Sulla base di fattori che vanno dalla storia individuale e familiare, a convinzioni politiche o religiose, le varie figure del personale penitenziario, dal direttore all'agente «si mostrano più attenti o più indifferenti, più suscettibili di ricevere rispetto o disprezzo da parte dei detenuti, più consapevoli della dimensione sociale o più attaccati all'aspetto repressivo del loro lavoro. Un'etica, quindi più che una deontologia» che «dipende più che altro dal modo in cui ci si rappresentano i detenuti e la loro condizione» (Fassin 2015, 289, trad. mia)

10 Il processo a carico del sottosegretario alla Giustizia, Dalmastro delle Vedove, per divulgazione di informazioni riservate ha portato alla luce una prassi costante di monitoraggio, voire spionaggio, di ciò che circola entro il ristretto vissuto delle celle (cfr. <https://pagellapolitica.it/articoli/sottosegretario-delmastro-condannato-caso-cospito>).

11 L'iniziativa ha goduto di ampia attenzione: dalla stampa locale all'organo del Vaticano, <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2021-10/quo-233/in-carcere-si-accende-la-luce-della-cultura.html>

Bibliografia

- Adamo, Pietro. 2004. *Il porno di massa*. Raffaello Cortina.
- Borghini, Andrea, e Gerardo Pastore. 2020. *Carcere e scienze sociali. Percorsi per una nuova cultura della pena*. Maggioli.
- Cancellaro, Francesca, Mariachiara Gentile, e Nausicaa Turco. 2025. "Processi per tortura e violenza penitenziaria: il carcere come luogo di conflitto. Il caso Emilia Romagna". In *Antigone. XXI Rapporto sulle condizioni di detenzione*. <https://www.antigone.it/news/3597-senza-respiro-presentato-il-xxi-rapporto-di-antigone-sulle-condizioni-di-detenzione>
- Csordas, Thomas J. 2003. "Incorporazione e fenomenologia culturale." *Antropologia* 3: 19–42.
- De Carolis, Francesca. 2020. "La morte di Mario Trudu/2. Quarant'anni dentro, poi la fine dell'ostativo." *A. Rivista anarchica* 49 (439): 7–8. https://www.veliber.org/archivio/Arivistaanarchica/A439/A439_ARTICOLO_PAG11-HTML.PDF
- Fassin, Didier. 2015. *L'ombre du monde. Une anthropologie de la condition carcerale*. Seuil.
- Fisher Lichte, Erika. 2014. *Estetica del performativo. Una teoria del teatro e dell'arte*. Carocci.
- Foucault, Michel. 1976. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Einaudi.
- Franchina, Alice. 2017. "Lo spazio del carcere e per il carcere. Implicazioni architettoniche e urbane dello spazio della pena nel Bel Paese." In *Antigone. Torna il carcere. XIII Rapporto sulle condizioni di detenzione* <https://www.antigone.it/tredicesimo-rapporto-sulle-condizioni-di-detenzione/02-architettura/>
- Frediani, William. 2018. *Un universo di acciaio e cemento. Vita quotidiana nell'istituzione totale carceraria*. Sensibili alle foglie.
- Frediani, William. 2022. *La contaminazione dei corpi nelle istituzioni totali*. Sensibili alle foglie.
- Goffman, Erving. 1968. *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*. Traduttore F. Basaglia. Einaudi.
- Goffman, Erving. 1986. *La vita quotidiana come rappresentazione*. Traduttore M. Ciacchi. Il Mulino.
- Kalica, Elton e Simone Santorso. 2018. *Farsi la galera. Spazi e cultura del penitenziario*. Ombre corte.
- Manconi, Vittorio, Stefano Anastasia, Valentina Calderone, e Federica Resta. 2022. *Abolire il carcere*. Chiare Lettere.
- Mercer, John. 2004. "In the Slammer. The Myth of the Prison in American Gay Pornographic Video." *Journal of Homosexuality* 47 (3–4): 151–166. https://doi.org/10.1300/J082v47n03_08.
- Mugnaini, Fabio. 2018. "Le voci della sabbia. Etnografia e critica del carcere." In *Un universo di acciaio e cemento. Vita quotidiana nell'istituzione totale carceraria*, W. Frediani. Sensibili alle foglie, 183–204.
- Mugnaini, Fabio. (2020). "Antropologia del carcere: il tetraedro etnografico." In *Carcere e scienze sociali: percorsi per una nuova cultura della pena*, a cura di A. Borghini e G. Pastore. Maggioli.
- Mugnaini, Fabio. 2013. "L'ombra del desiderio. Immagini del corpo e della sessualità nella pornografia dell'era digitale." In *Per-formare corpi. Esperienze e rappresentazioni*, a cura di S. Grilli. UNICOPLI, 197–248.

- Mugnaini, Fabio. 2019. "Il rovescio della scena: gli impliciti performativi delle politiche securitarie." *Mantichora* 9 (9): 69–2.
- Musumeci, Carmelo, e Andrea Pugiotto. 2016. *Gli ergastolani senza scampo. Fenomenologia e criticità costituzionali dell'ergastolo ostativo*. Editoriale Scientifica.
- Musumeci, Carmelo. 2020. "La morte di Mario Trudu/1 Con lui all'ora d'aria nel carcere di Spoleto." *A. Rivista anarchica* 49 (439): 4–7. https://www.veliber.org/archivio/Arivistaanarchica/A439/A439_ARTICOLO_PAG11-HTML.PDF
- Pastore, Gerardo, e Antonio Viedma Rojas. 2020. "Quotidianità reclusa. Lo studio come pratica di resistenza in un'istituzione totale." In *Carcere e scienze sociali. Percorsi per una nuova cultura della pena*, a cura di A. Borghini, e P. Gerardo. Maggioli, 151–167.
- Ronco, Daniela. 2024. "Carcere, intersezionalità, identità di genere: l'impatto della detenzione sulle persone LGBT+." In *Antigone. XX rapporto sulle condizioni di detenzione*.
- Rossi, Alessandra. 2022. "I diritti LGBT+: Il carcere alla prova del principio di non discriminazione verso la differenza sessuale e di genere". In *Antigone. XVIII rapporto sulle condizioni di detenzione*.
- Sapienza, Goliarda. 2024. *Autobiografia delle contraddizioni*. Einaudi.
- Sarzotti, Claudio. 2019. "Il teatro in carcere tra cerimonie istituzionali e strumento di riabilitazione: appunti per una riflessione teorica." In *Antigone. Il carcere secondo la Costituzione. XV Rapporto sulle condizioni di detenzione*, 271–280.
- Schechner, Richard. 2018. *Introduzione ai performance studies*. Cue Press.
- Vianello, Francesca. 2012. *Il Carcere. Sociologia del penitenziario*. Carocci.

GAETANO SPAMPINATO

(Università di Berna)

*Tra santità ed eresia.
La condivisione dello spazio carcerario nella
produzione eresiologicala tardoantica*

Abstract

This chapter explores how late antique heresiological sources portray the sharing of prison space between “orthodox” Christians and heretics, examining how such coexistence is problematized and regulated. Focusing on the cases of Montanism and the Melitian schism, it highlights the strategies – such as the physical division of space – employed to prevent any form of communication between opposing groups. In this light, the prison emerges as a setting where the boundary between the sanctity of true martyrs and the heresy of their opponents is outlined.

Keyword

heresiology; Epiphanius of Salamis; Montanism; Pionius; Melitius; prison; shared spaces; martyrdom.

Santuari, monasteri e carceri: la condivisione dello spazio tra eretici e ortodossi

Nei discorsi antiereticali, la riflessione sui luoghi frequentati dai gruppi “eretici” assume spesso un ruolo centrale. L’eresiologia tardoantica attribuisce infatti grande rilievo alla rappresentazione degli spazi (edifici, piazze, ambienti pubblici o appartati) in cui gli eretici si radunano, predicano, celebrano i loro riti e trasmettono i propri insegnamenti. Tali descrizioni risultano spesso funzionali alla stigmatizzazione del gruppo: uno spazio segreto e difficilmente accessibile, noto solo a pochi, evoca l’immagine di una setta chiusa e misteriosa, dedicata a pratiche oscure; al contrario, la presenza in luoghi aperti e ben visibili, come le piazze cittadine, serve a sottolinearne l’invadenza e l’onnipresenza, configurandoli come una minaccia costante (cfr. Spampinato 2025, 67–71).

Negli ultimi anni, i luoghi associati agli eretici e, più nello specifico, le modalità con cui essi sono rappresentati dagli eresiologi hanno suscitato un crescente interesse tra studiosi e studiosi di diverse discipline. Questo rinnovato slancio è legato a due svolte significative che hanno marcato lo studio dell’eresiologia e, più in generale, delle religioni antiche (e non solo).

A partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, il nuovo approccio inaugurato da Alain Le Boulluec ha portato studiosi e studiosi a spostare l’attenzione dalle “eresie” alla loro costruzione da parte delle fonti eresiologicalhe (Le Boulluec 1985)¹. Lo studioso francese invita infatti a esaminare come gruppi, figure e idee siano stati presentati come *haireseis* dalle fonti polemiche. In questa prospettiva, gli sviluppi della *discourse analysis* hanno dato un contributo significativo, permettendo

di esplorare le strategie attraverso le quali gli eresiologi non solo stigmatizzano le eresie, ma in alcuni casi arrivano persino a “crearle”. A partire dalla fine del secolo scorso, dunque, hanno preso avvio studi che analizzano le eresie del cristianesimo dei primi secoli (come i marcioniti, i carpocraziani o i montanisti) a partire dallo sguardo polemico delle fonti.²

L'altro approccio che ha contribuito alla crescente attenzione per i luoghi degli eretici è quello spaziale. Lo *spatial turn*, affermatosi a partire dalla metà del secolo scorso, ha introdotto una nuova prospettiva nello studio delle religioni (Giorda 2019). Grazie a questo orientamento, è stato possibile analizzare non soltanto la distribuzione spaziale dei gruppi religiosi in un territorio, una regione o una città, ma anche la loro interazione con lo spazio: sia nel modo in cui il gruppo plasma lo spazio, sia in quello in cui lo spazio condiziona il gruppo.³ Lo *spatial turn* ha inoltre permesso di indagare le dinamiche tra più gruppi in relazione allo stesso spazio, nonché l'immaginario legato ai luoghi in cui una comunità vive, si ritrova o celebra i propri rituali.

L'unione di questi filoni di ricerca ha condotto a un rinnovato interesse per gli spazi associati agli eretici. Le funzioni attribuite alla rappresentazione di tali luoghi sono state analizzate da un gruppo di storici, storici delle religioni, studiosi di letteratura cristiana antica e di diritto romano, i cui contributi sono stati raccolti in un volume monografico della rivista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, a cura di Tessa Canella e Mar Marcos (2019). Il titolo del volume è di per sé significativo: *Loca Haereticorum*. Per affrontare il tema della rappresentazione di questi spazi, Canella e Marcos, nel saggio introduttivo, adottano la prospettiva teorica di Michel Foucault sulle cosiddette eterotopie, così come formulata nel saggio *Les hétérotopies* del 1966. Riprendendo la terminologia del filosofo francese, le due studiose descrivono i luoghi degli eretici come “anti-luoghi”: spazi non solo immaginati e modellati dall'inventiva polemica degli eresiologi, ma anche capaci di ribaltare, sul piano lessicale e simbolico, quelli frequentati dagli “ortodossi”.

I contributi raccolti nel volume mettono in luce la varietà e l'eterogeneità dei luoghi associati agli eretici, così come descritti dagli eresiologi. In linea generale, è possibile organizzarli secondo alcune coppie oppositive: per esempio, luoghi chiusi/luoghi aperti; spazi interni alle città/spazi periferici o extraurbani; luoghi nascosti/luoghi pubblici; e così via. La rappresentazione di questi ambienti può certamente riflettere, almeno in parte, una realtà storica – soprattutto quando si tratta di luoghi legati a una specifica città.⁴ Tuttavia, essa risponde anche a una logica funzionale alla costruzione complessiva dell'identità del gruppo descritto. Nel caso, ad esempio, dei cosiddetti gnostici, accusati di essere una setta chiusa, l'insistenza su spazi nascosti, isolati o collocati in zone recondite della città contribuisce a rafforzare, anche sul piano fisico, l'idea di una separazione settaria. Si tratta, evidentemente, di una strategia retorica e polemica, riscontrabile anche in relazione ad altri gruppi religiosi. Si può ricordare, ad esempio, come i cristiani descrivano i luoghi frequentati dai pagani e, specularmente, come questi ultimi abbiano stigmatizzato i luoghi dei cristiani.⁵

Nella maggior parte dei casi analizzati nel volume, i luoghi descritti dai polemisti hanno un carattere esclusivo, ovvero risultano frequentati unicamente dagli eretici. Tuttavia, in epoca tardoantica esistono anche spazi condivisi, in cui gruppi diversi si trovano, per varie ragioni, a occupare gli stessi ambienti. Si tratta, dunque, di luoghi non esclusivi, ma comuni, la cui condivisione può essere volontaria oppure imposta dalle circostanze o da esigenze pratiche – come, ad esempio, la mancanza di altri spazi in ambito urbano, oppure la presenza della tomba di un patriarca o di un martire attorno alla quale si radunano più gruppi.⁶ Ho avuto modo di esplorare alcuni di questi casi nell'eresiologia antica in occasione di un convegno dedicato, appunto, alla condivisione di spazi e luoghi tra diversi gruppi religiosi in epoca tardoantica, i cui atti sono stati curati da Francesco Massa e Maureen Attali.⁷

Nel mio contributo (Spampinato 2023), ho analizzato due casi di condivisione dello spazio tra eretici e altri gruppi religiosi nella polemica dell'eresiologo del IV secolo Epifanio di Salamina, autore del *Panarion* o “cassetta dei medicinali” contro il veleno delle eresie. Il primo riguarda la presenza, in un santuario situato a Cefalonia e dedicato al maestro “gnostico” Epifane, divinizzato dopo la sua morte prematura, di idolatri e discepoli di quest'ultimo.⁸ La compresenza di pagani ed eretici in un

temenos (“santuario”), termine che nella polemica cristiana designa esplicitamente un luogo cultuale pagano, dove si svolgono rituali riconducibili all'*hellenismos*, come sacrifici e libagioni, dimostra per Epifanio che gli gnostici, nonostante la loro pretesa di essere cristiani, sono in realtà più affini ai gentili. Il luogo frequentato “smaschera” l'errore degli eretici. Il secondo caso riguarda invece la compresenza, all'interno di monasteri dell'area siro-palestinese, di monaci “ortodossi” e di altri che predicano un'ascesi ritenuta eccessiva dal vescovo cipriota e da altre autorità ecclesiastiche: i messaliani⁹. In questo contesto, la condivisione dello spazio avviene dunque tra eretici e ortodossi, con il rischio – agli occhi di Epifanio – che i primi possano influenzare i secondi con le loro idee estreme. È proprio per questo che, secondo l'eresiologo, tale convivenza va assolutamente evitata. In realtà, dietro questa rappresentazione fortemente polarizzata si intravedono le dinamiche complesse di un movimento monastico ancora in fase di definizione, in un periodo in cui esso appariva una realtà tutt'altro che uniforme. Più che descrivere una realtà consolidata, Epifanio sembra piuttosto voler contribuire alla definizione delle regole “corrette” per la vita in monastero.¹⁰ Tuttavia, proprio questa descrizione si rivela interessante: nei luoghi condivisi tra eretici e ortodossi, infatti, si gioca una tensione decisiva, che mette alla prova e costringe a discernere tra santità ed eresia.

Un luogo particolare in cui eretici e ortodossi si trovano a condividere gli stessi spazi è il carcere. Come mostrano diversi contributi del presente volume, questo ambiente presenta vari punti di contatto con il monastero, sia sul piano spaziale sia su quello dell'immaginario. Entrambi sono luoghi chiusi, dove gli individui sono costretti a vivere in spazi angusti, e dove la condivisione si impone come necessaria. Se si vuole evitare la convivenza con il gruppo avversario, diventa quindi indispensabile ripensare e riorganizzare lo spazio stesso. Al tempo stesso, però, lo spazio carcerario presenta caratteristiche proprie che lo distinguono da quello monastico. La costrizione del carcere, infatti, non è volontaria: chi si ritrova all'interno di una cella vi è recluso contro la propria volontà – anche se, come ricordano gli atti dei martiri, tale presenza può essere vissuta come una scelta, in quanto legata al rifiuto di abiurare la fede in Cristo. Inoltre, mentre il monastero è uno spazio esplicitamente connotato sul piano religioso, pensato per permettere ai monaci di vivere nella preghiera e nella solitudine o nella vita comunitaria e nel lavoro, il carcere non nasce con una funzione religiosa. È vero che spesso si trasforma in un luogo di visioni, preghiere e condivisione, ma ciò dipende dall'adattamento di chi lo abita, più che da una sua vocazione originaria.¹¹

Ad ogni modo, anche il carcere rappresenta uno spazio di condivisione tra diversi gruppi all'interno del cristianesimo. Episodi di questo tipo si registrano soprattutto nel periodo delle cosiddette persecuzioni, quando figure appartenenti a gruppi o “fazioni” differenti si ritrovano nello stesso luogo, in attesa del martirio. In un panorama cristiano ancora complesso, fluido e frammentato, tale coabitazione doveva costituire una realtà piuttosto comune. Ciò che risulta particolarmente interessante, tuttavia, è il modo in cui questa compresenza viene narrata: per chi descrive la convivenza con gli “eretici” in carcere, essa diventa l'occasione per un'ulteriore prova. Vivere fianco a fianco nello stesso spazio, in un contesto di “crisi”, consente di distinguere tra chi, attraverso il martirio, accede alla “vera santità” e chi, al contrario, si rivela per ciò che è, un eretico.

In questo contributo analizzo due casi di convivenza all'interno dello spazio carcerario nel cristianesimo dei primi secoli. Il primo riguarda la compresenza in prigione, in attesa del martirio, di martiri “ortodossi” e di alcuni eretici, i montanisti, che, a loro volta, predicavano il valore del martirio. In questo caso, dunque, si tratta di due gruppi distinti che si ritrovano a condividere lo stesso spazio carcerario. Il secondo caso analizza invece come il succitato Epifanio racconti la nascita dello scisma meleziano, avvenuta proprio durante la prigionia dei due vescovi Pietro e Melizio. Il carcere diventa così il teatro di una frattura, e i gruppi che ne scaturiscono si trovano costretti a ripensare e a rimodulare lo spazio condiviso con gli avversari.

Evitare la condivisione: il pericolo montanista nello spazio carcerario

Verso la metà del II secolo, in Frigia, prende forma un movimento carismatico attorno alla predicazione di un profeta, Montano, che alcune fonti polemiche descrivono come un neoconvertito e persino

un ex sacerdote pagano.¹² Il profeta attira un ampio seguito, all'interno del quale si distinguono due discepoli, Priscilla e Massimilla.¹³ Uno degli aspetti più significativi e noti del movimento è proprio il valore attribuito alla profezia, che, secondo i montanisti o “nuovi profeti”, sarebbe proseguita ininterrotta attraverso di loro. Questo rilievo accordato al carisma si lega all'idea che la venuta della Gerusalemme celeste fosse imminente, come si evince da alcuni loro oracoli.¹⁴

Tale prospettiva conduce i montanisti ad adottare una condotta morigerata e ascetica, a rifiutare il matrimonio e, soprattutto, a esaltare il martirio. Uno degli aspetti più ribaditi dai nuovi profeti, come emerge dagli scritti polemici e dai loro stessi oracoli, è proprio l'accettazione consapevole del martirio. Il desiderio di dare testimonianza sarebbe stato talmente forte che alcuni montanisti si sarebbero addirittura offerti volontariamente, una condotta fortemente criticata dalle autorità ecclesiastiche.¹⁵ Tale tensione martiriale spiega la presenza, all'interno del movimento, di alcune figure di martiri e confessori. Un eresiologo del III secolo, il vescovo Apollonio, citato da Eusebio di Cesarea nella *Storia ecclesiastica*, riporta con tono polemico che alcuni esponenti del montanismo si proclamavano martiri per essere stati in carcere, pur non essendovi finiti a causa della loro fede. Un certo Alessandro, ad esempio, sarebbe stato imprigionato per furto, e anche dopo la liberazione – ottenuta, secondo Apollonio, con menzogne pronunciate “nel nome del Signore” – avrebbe continuato a condurre una vita empia. Un altro caso è quello di Temisone, che affermava di essere stato incarcerato per la propria fede, ma che in realtà era riuscito a farsi liberare “con una grossa somma di denaro”, cioè corrompendo le guardie. Nonostante questo gesto, interpretato come segno di codardia, egli si vantava di essere un martire e arrivava perfino a imitare Paolo nella composizione di lettere.¹⁶

Questi episodi mostrano come non fossero rari i casi di adepti della nuova profezia che venivano imprigionati, analogamente ai martiri “ortodossi”. Proprio per questo motivo poteva accadere che martiri di entrambe le “fazioni” si trovassero a condividere gli stessi spazi carcerari. Naturalmente, sono esattamente le fonti, spesso polemiche, che rimarkano tale distinzione e interpretano la convivenza in carcere come un'occasione per far emergere le diverse attitudini dei prigionieri. Quando un cristiano si trova a condividere la cella con un montanista, infatti, è chiamato ad adottare un atteggiamento preciso.

A testimoniare ciò è un anonimo polemistia del III secolo, citato anch'egli da Eusebio nella *Storia ecclesiastica*, che afferma di aver conosciuto e contrastato la nuova profezia, in particolare ad Ancyra.¹⁷ Questo autore dichiara, come Apollonio, che i montanisti vantano numerosi martiri e che proprio su di loro basano la veridicità del loro messaggio. Tuttavia, anche se è vero che alcuni di loro sono stati imprigionati e perfino messi a morte, ciò non costituisce una prova del valore della loro fede, poiché anche altre eresie – come quella dei marcioniti – possono vantare dei martiri.¹⁸ Può comunque accadere che “veri martiri” si trovino in carcere insieme ai montanisti¹⁹:

Perciò, quando i membri della Chiesa, chiamati alla testimonianza della loro fede secondo verità, si vengono a trovare per caso accanto ad alcuni dei cosiddetti martiri dell'eresia dei frigi, se ne allontanano e muoiono senza comunicare con loro, dato che non vogliono dare il loro consenso allo spirito di Montano e delle sue donne. E che ciò sia vero lo dimostra quanto è accaduto ancora ai nostri tempi ad Apamea sul Meandro tra coloro che hanno subito il martirio insieme a Gaio e ad Alessandro d'Eumenia.

Non possediamo altre fonti sull'episodio di Apamea narrato dall'anonimo. Tuttavia, secondo il suo racconto, i martiri della città, rinchiusi in carcere in attesa del supplizio, avevano evitato ogni contatto con i montanisti presenti nello stesso luogo, rifiutando qualsiasi forma di comunicazione. Il timore era evidentemente quello di essere contaminati dalle idee di questi eretici e dalle loro profezie (l'espressione “dare il loro consenso allo spirito di Montano e delle sue donne”), nel momento cruciale della testimonianza.²⁰ Il carcere vissuto dai martiri è infatti uno spazio dinamico: un luogo in cui costoro ricevono visioni e profezie, pregano, predicano e compiono i propri rituali. Tali pratiche sono comuni a tutte le diverse correnti cristiane.

In questo passo, l'anonimo antimontanista, oltre a richiamare un episodio noto al suo pubblico,

sembra pertanto suggerire anche una norma di comportamento per chi si trova in carcere a motivo della propria fede e deve condividere la cella con degli eretici: evitare in modo assoluto ogni forma di comunicazione con loro. La condivisione dello spazio, in altre parole, non implica né deve implicare una condivisione sul piano del dialogo o dello scambio. Solo in questo modo il martirio (e, con esso, l'aspirazione alla santità) può davvero compiersi.

Come detto, non disponiamo di altre fonti che attestino la condivisione di spazi carcerari tra ortodossi e montanisti ad Apamea. Tuttavia, un episodio simile emerge in un racconto di martirio che consente, almeno in via ipotetica, di ricostruire ciò che poteva accadere nelle carceri tra gruppi cristiani. Gli *Atti di Pionio*, testo della seconda metà del III secolo, narrano il martirio di Pionio, presbitero e maestro della chiesa di Smirne, e dei suoi compagni, nel contesto della persecuzione di Decio. Come ha recentemente sottolineato Emiliano R. Urciuoli (2021, 65–76), questi *Atti* sono una fonte particolarmente interessante per la forte dimensione spaziale, in particolare urbana, che li caratterizza. Il testo insiste sui diversi luoghi in cui Pionio e i suoi compagni vengono condotti dopo l'arresto, una sequenza che delinea il tessuto urbano di Smirne: per esempio, il mercato, dove pagani ed ebrei, lì accorsi in occasione del “Grande Sabato”, assistono alla cattura dei cristiani.

I luoghi evocati nel racconto sono spesso spazi di condivisione tra gruppi religiosi. In questa narrazione così marcatamente spaziale, la prigionia in cui i cristiani vengono rinchiusi assume un carattere peculiare, segnato anch'esso dalla compresenza di varie figure. Pionio e i suoi discepoli, infatti, trovano nella cella altri personaggi²¹:

un presbitero della Chiesa cattolica, di nome Limno, una donna del villaggio di Carine, di nome Macedonia, e un membro della setta dei Frigi, di nome Eutichiano.

La situazione descritta negli *Atti* appare del tutto analoga a quella raccontata dall'anonimo antimontanista a proposito dell'episodio di Apamea: nello stesso spazio carcerario, i martiri “ortodossi” si trovano accanto a un eretico lì imprigionato al pari degli altri cristiani, come il presbitero Limno.

L'autore non si sofferma esplicitamente sull'interazione tra Pionio, i suoi discepoli e gli altri compagni di prigionia, in particolare il montanista; tuttavia, il prosieguo della narrazione offre qualche indizio sull'approccio alla condivisione dello spazio. Una volta imprigionati, Pionio e i compagni vengono raggiunti da una grande folla che si raduna all'esterno del carcere per interagire con loro. Tale episodio è particolarmente significativo, perché conferma un elemento evidenziato da diversi contributi del presente volume: le mura del carcere – così come quelle del monastero – sono permeabili, e lo scambio tra interno ed esterno si configura come una dinamica continua e complessa (cfr. Papavarnavas 2024). La folla di cristiani radunata fuori dalla prigionia si raccoglie per ascoltare le prediche di Pionio e, al tempo stesso, cerca di offrire doni ai martiri. Tuttavia, il presbitero e i suoi compagni rifiutano ogni dono, suscitando l'ira dei carcerieri, che speravano di ricevere parte di quelle offerte per farsi corrompere e concedere qualche favore ai prigionieri. Questi ultimi, però, si mantengono integri e rifiutano categoricamente tutto ciò che viene loro offerto.²²

I carcerieri, irritati dal rifiuto, decidono di punire i martiri trasferendoli in un'area ancora più interna e inaccessibile del carcere – una sorta di “cella di isolamento”. Tuttavia, Pionio e i compagni non si lasciano abbattere dall'accaduto; al contrario, appaiono ancor più gioiosi. Quando i carcerieri cercano di riportarli nell'altra sezione, essi si rifiutano di lasciare quel luogo più angusto²³:

Essi però rimasero dov'erano, dicendo: “Sia lode al Signore! Per noi è stato solo un bene”. In tal modo, infatti, avevano tutto l'agio di conversare fra loro e pregare giorno e notte.

Lo stare in una zona più isolata del carcere consente ai martiri di dedicarsi con maggiore libertà alla discussione, all'insegnamento e alla preghiera. Secondo quanto osservato in precedenza sull'interazione tra interno ed esterno, la paradossale tranquillità di questo spazio più duro è

spiegabile anche con la distanza dalle finestre e dalle grate, attraverso cui i cristiani all'esterno tentano di comunicare con i prigionieri. Tuttavia, si potrebbe avanzare un'altra ipotesi, alla luce anche del passo dell'anonimo antimontanista. Finché Pionio e i suoi si trovavano nella cella con il montanista, la prossimità dell'eretico e la condivisione forzata dello spazio rendevano difficile l'esercizio della parola e della preghiera. Il trasferimento in una cella separata, pur più angusta, restituisce ai martiri ortodossi uno spazio più sicuro, in cui la testimonianza può compiersi senza interferenze.²⁴

La riduzione degli scambi, persino all'interno del proprio gruppo, potrebbe rappresentare una strategia per evitare qualsiasi interazione con il compagno di prigionia eretico. Nella nuova condizione, apparentemente più dura, i martiri sono liberi da questa presenza "minacciosa" e possono tornare a pregare e a predicare senza ostacoli. Uno spazio più angusto e isolato diventa l'occasione per sottrarsi a una condivisione pericolosa e per avvicinarsi alla testimonianza del martirio in una forma piena e senza pericoli. Naturalmente, quella proposta qui resta un'ipotesi.

Spazi condivisi, spazi divisi: lo scisma di Melizio in prigione

Negli esempi fin qui analizzati, è emerso come, nella polemica contro gli eretici, la prigione diventi lo spazio in cui il martire corre il rischio di entrare in contatto con gruppi avversari. In tali situazioni, solo una condotta irreprensibile può evitare questo tipo di interazione, anche all'interno di uno spazio ristretto e costrittivo, e permettere al *martys* ("testimone") di portare a compimento il proprio martirio senza subire l'influenza dell'eretico. Allo stesso tempo, però, lo spazio carcerario può trasformarsi anche nel luogo in cui le controversie tra gruppi cristiani prendono forma e si consumano. La convivenza forzata tra individui con idee differenti, in particolare riguardo proprio al martirio, in alcuni casi porta alla nascita di divisioni, anche "fisiche", all'interno dello spazio ridotto di una cella.

Un esempio emblematico di questo processo si trova nel trattato eresilogico di Epifanio di Salamina, il *Panarion*, già citato in precedenza. Nei suoi ottanta capitoli, il vescovo cipriota affronta un'ampia serie di eresie e scismi, a partire dalla creazione del mondo, con il cosiddetto "barbarismo", fino ai suoi tempi, con l'ultima eresia, quella messaliana.²⁵ Il capitolo 68 è dedicato a uno scisma sorto circa sessant'anni prima della stesura del trattato, durante la "Grande persecuzione" sotto Diocleziano. A capo di questo movimento si trova un vescovo della Tebaide, in Egitto: Melizio. Si tratta di una figura nei confronti della quale Epifanio, generalmente molto critico verso i fondatori di movimenti ereticali, esprime parole di elogio e non nasconde, per certi aspetti, una certa stima. Sul piano teologico, rituale, morale e perfino personale, Melizio è descritto come una persona degna di rispetto, onesta e integerrima, che ha persino dato testimonianza della propria fede in Cristo²⁶.

Il motivo per cui Melizio e i suoi seguaci si distaccano dal resto della Chiesa egiziana non riguarda una questione teologica, come nel caso di Ario, né carismatica, come per i montanisti, ma il reintegro di quei vescovi e sacerdoti che, durante le persecuzioni, avevano rinnegato la fede accettando di compiere un sacrificio. In particolare, Melizio – per eccesso di "ardore divino", come osserva Epifanio (*infra*) – si opponeva alla linea più conciliatoria del vescovo di Alessandria, Pietro, favorevole all'accoglienza immediata di questi membri del clero. Per il vescovo della Tebaide, al contrario, il ritorno nella comunità ecclesiale doveva avvenire solo dopo un adeguato periodo di penitenza, e senza la possibilità di ricoprire nuovamente cariche nella gerarchia.²⁷

La rottura tra i due autorevoli vescovi avviene proprio mentre entrambi si trovano in carcere, insieme ad altri membri delle rispettive chiese e del clero egiziano. Melizio e Pietro discutono a lungo sulla questione, ma non riescono a giungere a un accordo. A quel punto, il vescovo di Alessandria decide di agire con fermezza²⁸:

Infatti quando l'arcivescovo Pietro vide che Melizio e i suoi, eccessivamente presi dall'ardore divino, si opponevano alla sua volontà caritatevole, in mezzo al carcere allestì una cortina, avendo steso un mantello, cioè un drappo o un pallio che fosse, e fece proclamare attraverso un diacono queste parole: "Quelli che sono del mio parere vengano da me e quelli che sono del parere di Melizio vadano da lui".

Il passo è significativo perché conferma, come già più volte sottolineato, che la prigione non è soltanto un luogo di scambio con l'esterno, ma anche uno spazio di interazione e, talvolta, di conflitto tra gruppi cristiani al suo interno. In questo caso, lo spazio carcerario diventa il vero e proprio teatro dello scontro, in cui una controversia dottrinale e disciplinare si traduce in una scissione concreta. Tale rottura non avviene soltanto sul piano ideologico, ovvero sul dissenso tra le posizioni dei due vescovi. Essa si manifesta soprattutto sul piano fisico: l'espedito del mantello posto al centro della cella serve a dividere materialmente lo spazio ristretto e diventa un confine tra chi sceglie di seguire Pietro e chi invece si schiera con Melizio.

Epifanio, che ha pur sempre una prospettiva polemica nei confronti dei meliziani, afferma che la maggior parte dei presenti si schiera ovviamente dalla parte di Pietro. Tuttavia, anche Melizio può contare su un numero consistente di sostenitori. Una volta che la divisione è avvenuta, i due gruppi si ricompattano attorno ai rispettivi vescovi, trasformandosi in due blocchi contrapposti che, da quel momento, rifiutano ogni forma di comunicazione reciproca²⁹:

Da allora si misero a pregare gli uni per conto proprio da una parte e gli altri per conto proprio dall'altra e allo stesso modo compivano ciascuno per conto proprio gli altri atti di culto.

I presenti nella cella continuano a svolgere le attività che avevano praticato anche prima della rottura: in particolare, la preghiera e le liturgie. Tuttavia, nella nuova situazione ogni gruppo resta confinato nella propria parte di spazio, separata dal mantello che funge da barriera e facilita la divisione. La scena descritta da Epifanio presenta, con le dovute differenze, notevoli somiglianze con quanto riportato dall'anonimo antimontanista a proposito dei montanisti. In quel caso, i martiri evitano ogni forma di interazione con i nuovi profeti per non essere "contaminati" dalle loro parole, anche se le fonti non dicono nulla sull'atteggiamento dei montanisti. Nel caso dello scisma di Melizio, tanto i seguaci di Pietro quanto quelli del vescovo della Tebaide adottano un comportamento simile, evitando ogni contatto con gli avversari pur condividendo lo stesso spazio. In questo caso, più che il timore di una "contaminazione" da parte degli eretici, emerge la volontà di affermare simbolicamente la separazione dai propri avversari. Tuttavia, in entrambi i casi il risultato è lo stesso: la cortina che divide la cella rende possibile, seppure in modo precario, lo svolgimento delle pratiche religiose in maniera separata e senza interferenze.

Vi è inoltre, come accennato, anche un aspetto liturgico da considerare. La partecipazione attiva ma anche la sola presenza ai rituali di un gruppo riveste un'importanza centrale in diversi gruppi religiosi d'epoca imperiale, e non soltanto.³⁰ Il fatto che un elemento esterno, non appartenente al gruppo o non ancora iniziato, come nel caso dell'eucaristia, possa assistere o partecipare alle celebrazioni, rischia di compromettere la validità stessa del rito. Si tratta di una preoccupazione diffusa tra i cristiani "ortodossi", ma riscontrabile anche in alcune comunità ritenute eretiche.³¹ Per questo motivo, la tenda che divide la cella assicura a ciascun gruppo la possibilità di celebrare i propri rituali senza la minaccia di essere osservati dagli avversari, preservandone così l'efficacia.

Il caso dello scisma di Melizio, nel racconto di Epifanio, mostra come, di fronte a una condivisione forzata, lo spazio carcerario, per quanto ridotto, venga rimodulato e riorganizzato per impedire ogni forma di comunicazione tra i gruppi. I cristiani, in una condizione di prigionia, ripensano lo spazio che abitano per adattarlo alle esigenze del momento e poterlo vivere in modo da praticare i propri rituali, pur rimanendo separati dagli avversari. L'espedito della tenda non serve soltanto a sancire una divisione ideologica, ma segna concretamente il confine fisico tra i due gruppi. Esso rappresenta, in questo senso, un esempio eloquente di come lo spazio possa essere riarticolato e caricato di significato attraverso gesti simbolici e pratiche materiali.

Conclusioni

In questo contributo ho mostrato come, in alcuni testi antiereticali, il carcere e la sua rappresentazione non servano soltanto alla stigmatizzazione delle eresie, ma contribuiscano anche, per riflesso, a definire il comportamento da assumere in presenza degli avversari. La condivisione forzata dello spazio mette alla prova i gruppi, imponendo un rimodellamento dell'ambiente in cui si "vive dentro". Nella prospettiva ortodossa – condivisa, per certi aspetti, anche da gruppi avversari come quello di Melizio – la principale preoccupazione è evitare ogni forma di comunicazione con gli altri prigionieri. La condivisione, infatti, non deve trasformarsi in comunicazione: nella prospettiva polemica e normativa di questi testi, condividere uno spazio non implica comunicare.

In particolare, ho messo in evidenza gli espedienti attraverso cui si cerca di regolamentare la condivisione dello spazio carcerario, mediante strategie di separazione: la divisione fisica della cella o l'allontanamento dagli eretici rappresentano tentativi di interrompere la convivenza quando questa appare minacciosa. Il carcere diventa così lo spazio in cui la differenza tra santità ed eresia si manifesta in modo particolarmente netto, soprattutto quando martiri "autentici" ed eretici si trovano a condividere la stessa condizione. Tuttavia, proprio per questo motivo (e in un certo senso in maniera paradossale) il carcere rivela anche quanto sottile, e dunque pericolosamente instabile agli occhi degli eresiologi, sia la linea che separa la santità dall'eresia.

Note

Questo contributo è stato realizzato nell'ambito del progetto "Co-produced Religions", finanziato dalla FNS e diretto da Katharina Heyden (Università di Berna) e David Nirenberg (IAS, Princeton).

1 Si vedano anche le recenti riflessioni dello studioso, in occasione della traduzione in inglese della sua opera (Le Boulluec 2022).

2 Per citare qualche lavoro recente, cfr. Lieu 2015 su Marcione, Dell'Isola 2020 sul montanismo e Litwa 2022 sui carpocraziani.

3 Si può pensare alla *urban religion*, esplorata da J. Rüpke e dal suo gruppo di ricerca a Erfurt (Rüpke 2020).

4 Per esempio, l'apologista Giustino (Prima Apologia 26,2), attivo a Roma, afferma di aver visto una statua eretta in onore dell'eresiarca Simone Mago nella città e venerata dai suoi discepoli. Si tratta probabilmente di una interpretazione polemica di una statua realmente presente a Roma.

5 Si pensi, per esempio, all'accusa di "dionisismo", che diventa uno strumento di polemica anche in contesto eresiologico (Massa 2014).

6 Un esempio piuttosto celebre è quello di Mamre, luogo in cui, secondo il racconto di Gn 18, 1–2, Abramo avrebbe incontrato alcuni angeli. Questo sito, secondo Eusebio (Vita di Costantino 3, 53), era frequentato non soltanto da ebrei e cristiani, ma anche da alcuni "pagani".

7 Per alcune considerazioni generali sul tema della condivisione degli spazi tra gruppi religiosi, rimando all'introduzione dei curatori del volume (Massa & Attali 2023).

8 Epifanio di Salamina, Panarion 32, 3, 6–7.

9 A questi eretici è dedicato l'ultimo capitolo del Panarion. Sul messalianismo, cfr. Stewart 1991.

10 Come detto, all'epoca del vescovo cipriota il monachesimo è ancora una realtà in formazione in cui caratteristiche e regole non sono definite. Per esempio, riguardo al rifiuto dei messaliani di obbedire ai vescovi, soltanto il Concilio di Calcedonia (451) afferma la sottomissione dei monaci alle autorità episcopali.

11 Sul carcere, specialmente in epoca tardoantica, cfr. Hillner 2015.

12 Sulla vasta produzione sul montanismo, mi limito a rimandare a Tabbernee 2007, Mader 2012 e Dell'Isola 2020.

- 13 La presenza di queste due figure femminili ha suscitato particolare interesse negli studi sulle donne nel cristianesimo delle origini; si veda, ad esempio, Trevett 1996.
- 14 In un oracolo riportato da Epifanio (Panarion 49, 1, 2–4), una profetessa montanista – Priscilla o Quintilla – afferma di aver ricevuto a Pepuza, centro frigio del movimento, una visione di Cristo apparso in forma di donna, durante la quale veniva annunciata l'imminente discesa della Gerusalemme celeste in quel luogo.
- 15 Un oracolo citato da Tertulliano (Sull'anima 55, 5) esortava a desiderare la morte nella confessione di Cristo piuttosto che a letto tra le febbri. Anche nel Martirio di Policarpo (4) si narra di un certo Quinto, "frigio proveniente dalla Frigia", che si era offerto spontaneamente al martirio, ma che, di fronte alle bestie feroci, aveva infine scelto di sacrificare. La sua appartenenza al montanismo resta tuttavia oggetto di discussione.
- 16 Cfr. Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica 5, 18, 5–9. Su queste figure, cfr. Spampinato 2021, 170–177.
- 17 Su questo personaggio, cfr. Norelli 2003.
- 18 Cfr. Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica 5, 16, 20–21. In epoca tardoantica si assiste a un grande dibattito riguardo allo stesso status di martire. Per esempio, Epifanio (Panarion 76, 1, 1–7) racconta che il vescovo ariano di Alessandria, Giorgio di Cappadocia, era stato ucciso da una folla di pagani: tuttavia, secondo l'eresiologo ciò era avvenuto non perché Giorgio fosse cristiano, ma per la sua ingiustizia verso la popolazione; cfr. Cellemare 2023.
- 19 Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica 5, 16, 22. Le traduzioni sono prese dall'edizione di Borzì & Migliore 2001.
- 20 Il timore di parlare con i montanisti è espresso da Gerolamo in una lettera a Marcella (Lettere 41), in cui egli invita la "sorella" a stare lontana dai nuovi profeti.
- 21 Atti di Pionio 11.
- 22 Cfr. Atti di Pionio 11.
- 23 Atti di Pionio 11.
- 24 Questa immagine paradossale della cella come luogo di quiete non è rara nella letteratura martiriale. Si pensi, ad esempio, alla scena in cui Perpetua, in attesa del martirio, allatta serenamente il figlio in prigione (cfr. Passione di Perpetua e Felicità 1, 2).
- 25 Su quest'opera e la sua struttura, cfr. Spampinato 2025, 41–50.
- 26 Cfr. Epifanio di Salamina, Panarion 68, 1, 1–2.
- 27 Sullo scisma meliziano, cfr. Hauben 2012.
- 28 Epifanio di Salamina, Panarion 68, 3, 3. Le traduzioni del Panarion sono prese dall'edizione di Ciarlo (2014).
- 29 Epifanio di Salamina, Panarion 68, 3, 4.
- 30 Anche questo aspetto rientra all'interno dell'ortoprassia, un aspetto messo in rilievo da Scheid 2005.
- 31 Epifanio (Panarion 26, 7, 9) ricorda, ad esempio, che alcuni eretici riconducibili al cosiddetto "gnosticismo" celebravano i propri rituali idolatrici in segreto, per non essere visti dagli altri cristiani – nonché per sottrarsi anche al loro giudizio.

Bibliografia

- Borzì, Salvatore, e Franco Migliore. 2001. *Eusebio di Cesarea. Storia ecclesiastica (1)*. Città Nuova.
- Canella, Tessa, e Mar Marcos. 2019. "Eterotopia tardoantica. Uno sguardo introduttivo." *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 85 (1): 10–21.
- Cellamare, Dario. 2023. "Il popolo osa dilaniare un uomo come i cani". L'imperatore Giuliano, la città di Alessandria e il massacro del vescovo Giorgio di Cappadocia." *Studi e materiali di storia delle religioni* 89 (1): 245–273.

- Ciarlo, Domenico. 2014. *Epifanio di Salamina. Panarion, eresie 67–73*. Città Nuova.
- Dell'Isola, Maria. 2020. *L'ultima profezia. La crisi montanista nel cristianesimo antico*. Il Pozzo di Giacobbe.
- Giorda, Maria Chiara. 2019. "Geografia delle religioni." In *Manuale di scienze della religione*, a cura di G. Filoramo, M. C. Giorda, e N. Spineto. Morcelliana, 201–222.
- Hauben, Hans. 2012. *Studies on the Melitian Schism in Egypt (AD 306–335)*, edited by P. van Nuffelen, Ashgate.
- Hillner, Julia. 2015. *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*. Cambridge University Press.
- Le Boulluec, Alain. 1985. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II–III siècles*, 2 vol. Brepols.
- Lieu, Judith M. 2015. *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*. Cambridge University Press.
- Litwa, David, M. 2022. *Carpocrates, Marcellina, and Epiphane: Three early Christian Teachers of Alexandria and Rome*. Routledge.
- Mader, Heidrun Elisabeth. 2012. *Montanistische Orakel und kirchliche Opposition: Der frühe Streit zwischen den phrygischen 'neuen Propheten' und dem Autor der vorepiphaneischen Quelle als biblische Wirkungsgeschichte des 2. Jh. n. Chr.* Vandenhoeck & Ruprecht.
- Massa, Francesco, e Maureen Attali. 2023. "Sharing Religious Sites in Late Antique Roman Empire: Definition, Dynamics, Tentative Inventory." In *Shared Religious Sites in Late Antiquity. Negotiating Cultural and Ritual Identities in the Eastern Roman Empire*, edited by F. Massa, and M. Attali. Schwabe, 17–51.
- Massa, Francesco. 2014. "L'accusation de 'dionysisme': un paradigme de la condamnation et de l'exclusion religieuse à l'époque impériale." In *Le savoir des religions. Fragments d'historiographie religieuse*, a cura di D. Barbu, P. Borgeaud, M. Lozat, N. Meylan, et A.-C. Rendu Loisel. Infolio Éditions, 263–290.
- Norelli, Enrico. 2003. "Parole di profeti, parole sui profeti: la costruzione del Montanismo nei frammenti dell'Anonimo antimontanista (Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica 5,16–17)." In *Carisma profetico: fattore di innovazione religiosa*, a cura di G. Filoramo. Morcelliana, 107–132.
- Papavarnavas, Christodoulos. 2024. "Santità dietro le sbarre. I martiri cristiani e la loro esperienza di prigionia nella letteratura bizantina." In *La Musa incatenata. Prigionia e arte dall'antichità all'età contemporanea*, a cura di M. J. Falcone, C. Schubert, e E. Galfré. Carocci, 155–165.
- Rüpke, Jörg. 2020. *Urban Religion: A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*. De Gruyter.
- Scheid, John. 2005. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Aubier.
- Spampinato, Gaetano. 2021. "Profeti, martiri e 'ipocriti'. Funzioni e ruoli sociali nel montanismo delle origini." *Annali di Storia dell'Esegesi* 38 (1): 161–184.
- Spampinato, Gaetano. 2025. *La construction de la ritualité hérétique dans le Panarion d'Épiphane de Salamine. Pratiques et polémiques dans l'Antiquité tardive*. Schwabe.
- Stewart, Columba. 1991. *Working the Earth of the Heart: The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*. Clarendon Press Oxford.
- Tabbernee, William. 2007. *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*. Brill.
- Trevett, Christine. 1996. *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge University Press.
- Urciuoli, Emiliano Rubens. 2021. *La religione urbana. Come la città ha prodotto il cristianesimo*. Edizione Dehoniane.

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; Prinzivalli 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). Destinatari 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'economo, del presbitero, del diacono, del suddiacono e di uno o due lettori. Operai e carpentieri possono entrare solo in compagnia dell'economo 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 introdurre 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 reclusi 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), vol. 3: *Le genre enfermé. Hommes et femmes en milieux clos (XIII^e-XX^e siècle)*. Éditions de la Sorbonne.
- Cremaschi, 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. Marzo-Karras. OUP, 432–446.
- Diem, Albrecht. 2014. "... ut si professus fuerit se omnia impleturum tunc excipiat. 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. *Anchoritic 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. Hirbodian & 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.

GUIDO BARTOLUCCI

(Università di Bologna)

*Governare le differenze in uno spazio chiuso:
il ghetto e l'organizzazione politica degli Ebrei
nella prima età moderna*

Abstract

This article examines the Jewish ghettos of Venice, Florence, and Rome in Early Modern Time as spaces of institutional experimentation rather than mere instruments of segregation. Moving beyond an interpretative framework focused exclusively on repression and exclusion, it argues that the ghetto functioned as a laboratory of communal governance in which systems of representation, conflict regulation, and negotiation with external authorities were formalized and refined. Through a comparative analysis of normative sources, communal statutes, and documented disputes, the study highlights how different political contexts shaped distinct models of Jewish self-government: a negotiated and relatively autonomous structure in Venice, a more top-down and ducal-controlled framework in Florence, and a vertically organized, papal-supervised system in Rome. By shifting attention from the vertical relationship between Jewish communities and ruling powers to the internal micropolitics of difference within the ghettos themselves, the article contributes to a reassessment of early modern Jewish political agency and the institutional creativity fostered under conditions of constraint.

Keyword

early modern Jewish history; Italian ghettos; communal governance; political representation; institutional history; micropolitics; Venice, Florence, Rome.

Introduzione: spazi di reclusione e politica tra Cinque e Seicento

La prima età moderna vide il moltiplicarsi di dispositivi di contenimento spaziale destinati a gruppi considerati marginali, devianti o semplicemente “altri” rispetto al corpo civico dominante.¹ In un'epoca segnata da processi di disciplinamento, centralizzazione amministrativa e controllo della popolazione, lo spazio urbano divenne uno strumento politico fondamentale. Queste istituzioni ebbero sì una funzione di separazione e di salvaguardia della “purezza” della maggioranza, ma per alcuni gruppi che la subirono, furono anche occasioni di elaborazione di pratiche nuove, come per esempio il governo della comunità rinchiusa, prima sconosciute o applicate solo sporadicamente. Il ghetto di Venezia, il primo istituito in Europa nel 1516, mostra come la segregazione abbia obbligato gruppi ebraici provenienti da esperienze e paesi diversi a confrontarsi e a trovare forme condivise di governo. La convivenza forzata tra italiani, tedeschi, levantini e ponentini generò inevitabili tensioni, ma anche soluzioni comuni. Per gestire le differenze fu necessario negoziare rappresentanze, regole e modalità di convivenza. Ne nacque una

struttura politica complessa, frutto di un processo di adattamento pragmatico e collettivo. Venezia si configurò così come un vero e proprio laboratorio di autogoverno comunitario in un contesto di esclusione. Questo sistema di confinamento obbligatorio non solo rispondeva alla necessità delle autorità di controllare la presenza sempre più visibile degli ebrei, in particolare banchieri e mercanti, ma inaugurava anche un nuovo modello di gestione delle minoranze religiose nelle città europee. Nel 1555, il papa Paolo IV istituì il ghetto di Roma, consolidando un modello che si sarebbe poi diffuso anche in altri centri della penisola, come Ferrara e Firenze.² Il ghetto nasceva dunque come strumento di separazione, ma al tempo stesso come spazio in cui la comunità ebraica poteva mantenere una propria organizzazione interna: sinagoghe, scuole, tribunali rabbinici, e forme di rappresentanza politica che dialogavano con le autorità cristiane. La vita nel ghetto, sebbene segnata da restrizioni giuridiche ed economiche, offriva anche forme di resilienza e di consolidamento identitario. All'interno di quei confini forzati, la comunità ebraica sviluppò una cultura capace di resistere e, in alcuni casi, di influenzare la società esterna.³ Secondo alcuni studiosi, l'istituzione del ghetto segnò l'inizio di un processo di disciplinamento interno alle comunità ebraiche e di rafforzamento delle élite, soprattutto economiche (Terpstra 2020, 110–111). In realtà, proprio per la presenza di gruppi provenienti da paesi e tradizioni diverse (ebrei italiani, ashkenaziti e sefarditi), il ghetto divenne anche uno spazio di sperimentazione politica e di nuove forme di autogoverno. Nel ghetto, il potere non era solo repressivo. Era anche normativo, deliberativo, talvolta persino inclusivo, nella misura in cui induceva le comunità a strutturarsi secondo forme di giurisdizione parallela rispetto a quella cristiana: consigli, capitoli, delegazioni, corpi rappresentativi incaricati di mediare sia all'interno della collettività ebraica sia tra quest'ultima e l'autorità cittadina o pontificia. Il ghetto si trasformava così in ciò che potremmo definire una "micropolitica delle differenze": uno spazio obbligato alla coabitazione tra riti diversi, lingue diverse, memorie diasporiche differenti e interessi materiali divergenti.⁴

Questo saggio intende esplorare proprio questa dimensione, concentrandosi su tre tra i più significativi contesti italiani – Venezia, Firenze e Roma – per analizzare come, nella cornice coercitiva del ghetto, si siano sviluppate pratiche politiche autonome, in grado di rispondere alle sfide poste dalla convivenza forzata e dalla pluralità interna. Attraverso lo studio delle fonti normative, degli statuti e dei conflitti documentati, emergeranno le tensioni e le soluzioni che le comunità ebraiche seppero elaborare per governare le differenze sotto sorveglianza.

Il Ghetto

Nel corso della prima età moderna, le comunità ebraiche italiane furono sottoposte a profonde trasformazioni istituzionali, in parallelo ai mutamenti politici e sociali degli stati regionali (Milano 1963; Caffiero 2014; Foa 2022; Maifreda 2020). L'organizzazione comunitaria non rappresentò una peculiarità esclusiva dei ghetti, ma costituì un tratto strutturale di tutte le comunità ebraiche dell'Italia di età moderna. In alcuni contesti la documentazione mostra tuttavia come la configurazione spaziale del ghetto abbia intensificato e reso più visibili le dinamiche di negoziazione interna.

L'istituzione dei ghetti – a partire da Venezia nel 1516, poi a Roma nel 1555 e in altri centri come Firenze nel 1571 – impose la segregazione spaziale rispetto alla popolazione cristiana, ma al contempo costrinse gli ebrei a condividere uno spazio circoscritto con correligionari di diversa provenienza geografica, rito, condizione socio-economica e status giuridico. Tale convivenza obbligata rese più stringente la necessità di definire assetti di governo capaci di mediare tra gruppi portatori di tradizioni liturgiche, culture politiche e interessi differenziati. La gestione delle differenze interne divenne così una componente strutturale della vita comunitaria.

La complessità delle istituzioni ebraiche nell'Italia dell'Ancien Régime testimonia una piena partecipazione degli ebrei ai processi di costruzione e trasformazione degli assetti politici d'età moderna. Le dinamiche interne alle comunità ebraiche devono pertanto essere considerate parte integrante – seppur con caratteristiche proprie – della storia istituzionale italiana.

Le politiche dei governi cristiani, e in primo luogo la creazione dei ghetti nella seconda metà

del Cinquecento, sollecitarono in alcuni casi una riorganizzazione delle forme di convivenza e l'elaborazione di nuovi strumenti normativi e rappresentativi. Parallelamente, la società ebraica era attraversata da mutamenti economici significativi: accanto alla tradizionale centralità del credito su pegno, si affermarono attività mercantili e imprenditoriali che contribuirono a ridefinire gli equilibri di potere interni e a rimettere in discussione assetti elitari consolidati.

L'arrivo di esuli dalla Spagna e dal Portogallo, o dall'Impero ottomano, nelle città italiane (come ad Ancona, Venezia, Ferrara, Livorno, Roma ecc.) rese la composizione delle comunità molto più eterogenea e articolata, con la compresenza di "Nazioni" o gruppi distinti per lingua e origine (cfr. Caffiero 2014, 77–91). Tali fattori resero necessario riorganizzare le comunità su basi nuove. In diversi casi – in particolare Roma, Firenze e Venezia, su cui ci concentreremo – vennero redatti statuti e capitoli comunitari scritti (spesso in lingua volgare) che, approvati dalle autorità cristiane, fissavano norme per la coabitazione e l'autogoverno degli ebrei all'interno del ghetto.⁵ Questi documenti miravano esplicitamente a consentire la convivenza pacifica di gruppi ebraici differenti: a Roma tra "italiani" (ebrei locali) e "oltramontani" (ossia gli ebrei forestieri, per la maggior parte ebrei siciliani e sefarditi iberici); a Venezia tra le quattro componenti della comunità (ebrei tedeschi ashkenaziti, italiani, sefarditi *ponentini* originari della Spagna/Portogallo, e *levantini* provenienti dall'Impero ottomano); a Firenze tra le varie comunità toscane costrette a concentrarsi nel ghetto del capoluogo dal 1571. In tutti e tre i casi il ghetto funse da laboratorio istituzionale: esso impose un confronto ravvicinato tra gruppi diversi, generò conflitti ma anche spinse alla ricerca di regole comuni di convivenza e di forme di autogoverno comunitario innovative.

Si esamineranno in prospettiva comparativa le esperienze di Venezia, Firenze e Roma nella gestione delle differenze interne alla popolazione ebraica nel contesto del ghetto, tra XVI e XVII secolo. Per ciascuna città verranno analizzati sia gli aspetti normativi – la redazione di capitoli e statuti, la struttura degli organi rappresentativi, i rapporti formali con le autorità civili o pontificie – sia gli aspetti sociali, tensioni e conflitti tra gruppi, meccanismi di convivenza forzata, mediazioni e strumenti (come la scomunica) impiegati per mantenere la coesione interna.⁶

Venezia

Venezia fu la prima città a istituire un ghetto ebraico (nel 1516) e divenne un importante centro della vita ebraica in Italia tra XVI e XVII secolo.⁷ La peculiarità della città lagunare risiede nella grande eterogeneità interna della sua comunità ebraica e nella complessa organizzazione politica che ne risultò. Sin dall'inizio, nel ghetto veneziano coabitarono gruppi differenti: inizialmente gli ebrei locali (*italiani*) e quelli tedeschi (*ashkenaziti*, provenienti dall'Europa centrale) – autorizzati a risiedere in città come prestatori di denaro – cui si aggiunsero, col tempo, altri due gruppi principali di sefarditi: i cosiddetti *ponentini* (di origine iberica, provenienti dalla Spagna, Portogallo o dalle comunità sefardite dell'Europa nord-occidentale) e i *levantini* (originari dei territori dell'Impero ottomano) (Ruspio 2007; Cooperman 1987). Ciascun gruppo originario era arrivato a Venezia con propri usi, risorse economiche e strutture comunitarie, ottenendo dalla Repubblica specifiche condotte (condizioni di residenza e attività) di durata variabile. Questa pluralità, unita alla convivenza forzata nel ghetto, generò inevitabilmente attriti: in particolare sorsero conflitti per la ripartizione delle tasse e delle spese comuni, poiché ogni gruppo negoziava separatamente le imposte dovute, ma poi doveva contribuire al bilancio comunitario generale. Tali tensioni spinsero le diverse componenti della popolazione ebraica veneziana a cercare un accordo stabile per "normalizzare" i rapporti reciproci e garantire la «quiete, pace et unione» all'interno del ghetto (Carpi 1989, 179). A partire dal 1601–1603 vennero dunque elaborati i primi statuti comuni della comunità ebraica di Venezia, frutto di un processo partecipativo che richiamava da vicino l'esperimento romano di alcuni decenni prima (come vedremo più avanti). Ogni gruppo o "Nazione" ebraica, che fino ad allora aveva mantenuto una certa autonomia interna, elesse dei propri rappresentanti per la formazione di un consiglio comune. La rappresentanza fu proporzionale alla consistenza dei gruppi: dagli accordi risulta che furono designati undici delegati in rappresentanza congiunta degli italiani e tedeschi

(considerati un unico gruppo dalle autorità), nove per i ponentini e quattro per i levantini. Questi delegati, personalità di spicco delle rispettive “Nazioni”, avevano il compito di redigere e approvare statuti vincolanti per tutti gli ebrei residenti in città. Nacque così una sorta di consiglio generale della comunità del ghetto, in cui ciascuna componente era rappresentata. Gli statuti approvati in questa sede vennero poi sottoposti, come richiesto, all’esame e alla conferma da parte del governo veneziano, che ne autorizzò la validità.

Gli accordi istitutivi prevedevano, tra l’altro, una durata limitata degli statuti stessi: essi sarebbero rimasti in vigore solo per un certo numero di anni, allo scadere dei quali andavano rinegoziati e rinnovati. Ciò era dovuto alla natura precaria delle condotte concesse ai vari gruppi: poiché il Senato veneziano rinnovava periodicamente (o poteva revocare) i permessi di soggiorno e le condizioni economiche per ciascuna “Nazione” ebraica, anche le regole di autogoverno interne dovevano essere adeguate di volta in volta. Si ebbero così diverse fasi di revisione degli statuti: dai primi accordi del 1603 si passò a ulteriori modifiche nel 1607, quindi a nuove “convenzioni” stipulate nel 1624 e di nuovo nel 1645, in parallelo al rinnovo delle condotte comunitarie. Questa necessità di continuo aggiustamento normativo evidenzia il carattere sperimentale e dinamico dell’organizzazione politica ebraica a Venezia.

Un elemento rilevante fu l’impegno solenne richiesto ai rappresentanti e ai membri della comunità di rispettare le norme concordate. Al pari di quanto avvenuto altrove, i governanti ebrei non disponevano di mezzi coercitivi secolari per far osservare le decisioni; l’unica sanzione interna realmente efficace era la scomunica (*cherem*), ossia l’esclusione dalla comunità religiosa. Consapevoli di ciò, i redattori degli statuti veneziani ribadirono con forza il vincolo all’obbedienza: nel testo degli accordi si minacciava la «scomunica grande e forte» contro chiunque avesse danneggiato l’Università ebraica violandone gli ordini e deliberazioni (Malkiel 1991, 301–302). Inoltre, per rafforzare ulteriormente l’adesione di tutti, alla fine degli statuti del 1624 si stabilì che ne sarebbero state redatte tre copie ufficiali, così che ciascuna delle tre comunità (italo-tedesca, ponentina, levantina) potesse conservarne una e verificare direttamente il rispetto delle clausole. In tal modo ogni gruppo aveva in mano il testo dell’accordo, a garanzia della trasparenza e dell’osservanza reciproca.

La nuova organizzazione comunitaria del ghetto veneziano presentava una struttura articolata. Vi erano le singole comunità (italo-tedesca, levantina, ponentina), ciascuna ancora dotata di propri dirigenti e istituzioni religiose (ad esempio, sinagoghe distinte per rito: la *Scola Grande Tedesca*, la *Scola Italiana*, la *Scola Levantina*, la *Scola Ponentina*). Sopra di esse, però, si collocava una sorta di organizzazione a ombrello unitaria spesso chiamata la *Università degli Ebrei di Venezia* o comunità generale.

Il caso del ghetto di Venezia mostra come la segregazione abbia costretto gli ebrei provenienti da contesti diversi a confrontarsi e a costruire un sistema politico comune. La convivenza forzata tra italiani, tedeschi, levantini e ponentini generò tensioni ma anche soluzioni condivise. Per governare le differenze fu necessario negoziare rappresentanze, norme e procedure. La complessa architettura istituzionale che ne emerse fu il risultato di un adattamento pragmatico e partecipato. Venezia divenne così un laboratorio di autogoverno comunitario in un contesto di esclusione.

Firenze

Il caso di Firenze presenta caratteristiche in parte diverse, poiché qui le differenze da governare riguardarono meno l’etnia o il rito (gli ebrei erano quasi tutti di tradizione italiana) e più la provenienza geografica all’interno della Toscana e le rivalità tra gruppi familiari ed economici.⁸ A Firenze, infatti, non esisteva una storica comunità ebraica plurale prima del ghetto: gli ebrei vivevano dispersi in varie località del Granducato, spesso in piccole comunità. Fu con la decisione del duca Cosimo I de’ Medici nel 1571 – in linea con le direttive papali emanate da Paolo IV nel 1555 – che tutti gli ebrei dello Stato mediceo vennero concentrati nel ghetto di Firenze (ad eccezione della comunità di Siena, che mantenne un ghetto separato sotto diretto controllo mediceo). Questa misura, volta principalmente a separare gli ebrei dai cristiani in ossequio alla bolla *Cum nimis*

absurdum, ebbe come conseguenza collaterale quella di far convivere gomito a gomito, nel ristretto quartiere fiorentino, gruppi ebraici prima lontani. Si trattava delle comunità provenienti da città diverse, ciascuna con proprie élites e tradizioni amministrative: ad esempio gli ebrei di Pisa (centro dove risiedevano importanti famiglie di banchieri come i Da Pisa), quelli di Arezzo e di altri piccoli centri del Granducato, oltre ai pochi ebrei che già risiedevano a Firenze prima dell'istituzione del ghetto. La sfida qui consisteva dunque nel far coesistere e unire in una comunità unica queste realtà differenti, abituate in precedenza ad autonomia locale, e nel definire nuovi organi di governo comuni all'interno del ghetto (Cassuto 1912, 203–211; 1913, 32–40, 71–80).

A differenza di Roma e Venezia, dove furono gli stessi ebrei a prendere inizialmente l'iniziativa di formulare regole comuni (seppur poi ratificate dall'autorità superiore), a Firenze il processo fu guidato fin dall'inizio dal potere mediceo. Cosimo I, contestualmente alla creazione del ghetto, impose la redazione di un regolamento che disciplinasse la neonata comunità fiorentina. I funzionari ducali intendevano infatti assicurarsi che gli ebrei, ora radunati in città, vivessero secondo ordini chiari e che l'amministrazione interna del ghetto non desse adito a disordini. Il processo di composizione degli statuti fiorentini fu piuttosto lungo e scandito in più fasi: si possono identificare almeno quattro momenti di produzione normativa tra il 1571 e il 1608. Nella prima fase (1571) venne emanato un primo elenco di capitoli, molto breve, consistente per lo più in divieti generici volti a prevenire possibili conflitti interni nel nuovo contesto di coabitazione. Si trattava, con ogni probabilità, di prescrizioni emanate dall'alto, ossia dai funzionari medicei incaricati di sovrintendere al ghetto (i Nove Conservatori della Giurisdizione). Già l'anno successivo (1572), di fronte al sorgere di difficoltà pratiche, la magistratura cristiana intervenne più direttamente: i Conservatori redassero essi stessi un corpo di capitoli normativi per la comunità ebraica. Ciò avvenne sia perché legalmente i Nove detenevano la giurisdizione sugli ebrei, sia per motivi economici: il ghetto di Firenze era proprietà demaniale del Granduca (che lo affittava agli ebrei) e andava tutelato in quanto tale. Le autorità medicee, insomma, volevano evitare che dissidi interni tra ebrei mettessero a repentaglio l'ordine pubblico o la redditività del ghetto (affitti, tasse di concessione, ecc.) e perciò fissarono delle regole iniziali abbastanza rigide (Cassuto 1912, 208). Tuttavia, questi capitoli del 1572 non rimasero immutabili: col passare del tempo la comunità ebraica locale, attraverso i suoi membri più influenti, ottenne un maggiore coinvolgimento nell'elaborazione delle norme che la riguardavano. In un dialogo costante con le autorità fiorentine, gli ebrei riuscirono gradualmente a "riadattare" a proprio beneficio lo statuto comunitario. Una tappa importante fu il 1595, anno in cui furono apportate aggiunte e ampliamenti ai capitoli originari. In queste revisioni di fine Cinquecento emerge chiaramente un processo di "ebraizzazione" delle disposizioni: termini tecnici ebraici fecero la loro comparsa nel testo normativo e, soprattutto, venne introdotto il giuramento formale di tutti i membri della comunità di rispettare i capitoli (Cassuto 1913, 38–39). Questa imposizione del giuramento indica un tentativo della leadership ebraica di sacralizzare e rendere più vincolanti le regole interne. Alla stessa epoca risale anche l'introduzione esplicita del bando (in ebraico *humra*) come sanzione per chi violava i capitoli o metteva in discussione l'autorità dei magistrati comunitari. La leadership fiorentina, che fin dall'inizio era stata oggetto di critiche da parte di alcuni membri esclusi dalle cariche, avvertì il bisogno di dotarsi di uno strumento di controllo interno: diversi articoli aggiunti nel corso dei decenni prevedevano dunque il ricorso al bando (scomunica) contro i dissenzienti, così da affermare uno spazio giurisdizionale autonomo svincolato, per quanto possibile, dall'intervento della magistratura dei Nove (Siegmund 2005, 281–283; Cassuto 1913, 36–37).

Il processo di autonomia interna giunse a compimento agli inizi del Seicento. Nel 1608 venne promulgata una versione definitiva dei capitoli fiorentini, frutto di un'elaborazione condivisa tra governanti ebrei e autorità medicee. In apertura del testo del 1608 i rappresentanti della *Università degli Ebrei* di Firenze dichiaravano di aver dato mandato ai propri governatori (deputati al governo del ghetto) di comporre e modificare i capitoli per il bene della comunità, e di aver conferito loro «ampia et piena autorità» in tal senso (Cassuto 1913, 38–39). Con questo atto la comunità sanciva formalmente che le nuove leggi erano emanate «di comune consenso» dagli stessi ebrei riuniti in

assemblea, e non più calate dall'alto, completando così la trasformazione dei capitoli da semplice concessione ducale in un documento approvato autonomamente dalla comunità. Naturalmente tali capitoli continuarono a essere ratificati dal potere sovrano – la loro validità giuridica ultima dipendeva dalla sanzione del Granduca – ma sostanzialmente essi divennero una sorta di “costituzione” interna della comunità ebraica fiorentina, espressione del suo autogoverno.

In termini di strutture istituzionali non ci fu mai un'assemblea generale, ma una riunione dei capifamiglia e una magistratura esecutiva composta da alcuni membri detti *massari* o *deputati* (solitamente quattro) incaricati del governo quotidiano. Tali cariche venivano rinnovate periodicamente e, col tempo, si introdussero criteri elettivi o rotatori per garantire una certa rappresentatività. Ad esempio, le fonti attestano che i quattro deputati al governo del ghetto entravano in carica a rotazione annuale (a partire dal 1° agosto) e che, all'inizio del loro mandato, facevano pubblicamente ricordare a tutti l'osservanza dei capitoli già concessi «dai Serenissimi Signori e Padroni [i Medici]» ai loro predecessori e a loro stessi, minacciando punizioni severe (anche corporali e pecuniarie) per i trasgressori. Di tale proclama si faceva anche prestare giuramento pubblico ai membri della comunità, affinché nessuno potesse addurre ignoranza delle norme e ognuno fosse ben consapevole delle conseguenze delle infrazioni. Questa prassi, documentata nel 1595, rivela come il governo comunitario fiorentino cercasse di rinsaldare la disciplina interna appellandosi sia al timore di Dio (il giuramento sacro) sia al timore delle sanzioni terrene (pene decretate dai duchi e dai magistrati).

Un aspetto interessante del caso fiorentino è l'uso, nei documenti comunitari, di terminologia politica mutuata dal contesto cristiano locale. In alcuni testi i redattori arrivarono a definire la comunità ebraica di Firenze come «questa repubblica». Tale scelta lessicale non era casuale: richiamare il concetto di “repubblica”, che per i fiorentini evocava l'autogoverno cittadino del periodo pre-mediceo, poteva servire alle élites ebraiche per legittimare le proprie gerarchie interne, presentandole come simili a quelle di una comunità politica rispettabile e ben ordinata. Allo stesso tempo, l'uso di termini ebraici tecnici (come *cherem* per scomunica, *kahal* per consiglio, ecc.) nei capitoli del 1595–1608 mostra una volontà di ancorare le nuove istituzioni anche alla tradizione giuridica ebraica, conferendo loro autorevolezza agli occhi dei correligionari. In sintesi, a Firenze si assiste a un processo di costruzione comunitaria “mista”: l'impianto originario fu dato dal potere ducale (dunque dall'esterno), ma progressivamente la comunità plasmò quello strumento normativo adeguandolo ai propri bisogni e valori, fino a renderlo in buona parte proprio. La convivenza forzata nel ghetto fiorentino, pur meno variegata etnicamente che altrove, comportò inizialmente tensioni fra i gruppi provenienti da città diverse. Grazie però ai meccanismi di rappresentanza, ai giuramenti comuni e all'autorità riconosciuta a una leadership interna, queste tensioni vennero gradualmente mediate. Il risultato fu una comunità più coesa, capace di parlare con voce unitaria di fronte alle autorità medicee. Anche a Firenze, come a Venezia, il ghetto si rivelò dunque un “laboratorio politico” dove gli ebrei reinventarono le proprie istituzioni, conciliando la sottomissione formale al principe con un significativo autogoverno interno.

Roma

La situazione di Roma presenta elementi peculiari, sia per la cronologia sia per il contesto sotto il diretto governo papale.⁹ La comunità ebraica romana era antica e composita: già nel tardo Quattrocento e inizio Cinquecento vi convivevano gruppi diversi. Accanto agli ebrei autoctoni (italiani), stanziati da secoli nell'Urbe, erano giunti nuovi nuclei di *oltramontani*, termine con cui a Roma si designavano tutti gli ebrei stranieri, in particolare gli ebrei siciliani, i sefarditi provenienti dai domini spagnoli e portoghesi (inclusi molti marrani ritornati all'ebraismo) e alcuni ashkenaziti dal nord Europa. Questi gruppi tendevano inizialmente ad organizzarsi in maniera autonoma: esistevano “Nazioni” ebraiche distinte in città – ad esempio una “Nazione catalana/castigliana”, formata dagli esuli iberici, e la “Nazione” italiana locale – ciascuna con propri amministratori e rabbini. Ciò provocava talora conflitti di giurisdizione e rivalità, specie quando si trattava di ripartire oneri comuni o di stabilire

precedenze nelle cariche pubbliche comunitarie. Nei primi decenni del Cinquecento tali tensioni si acuirono, complici fattori esterni (la crescente pressione fiscale pontificia, la concorrenza economica tra banchieri italiani e iberici, ecc.) e interni (differenze di lingua, rito e status sociale). Le fonti coeve parlano addirittura di «infiniti disordini» che sconvolgevano la comunità ebraica romana a causa delle sue divisioni interne. In questo contesto maturò un primo tentativo di riforma unitaria dell'amministrazione ebraica: esso precedette di alcuni decenni la creazione del ghetto (istituito poi nel 1555 da Paolo IV) e costituì un'esperienza pionieristica nel panorama italiano.

Nel 1524, sotto il pontificato di Clemente VII (Giulio de' Medici), vennero infatti promulgati i *Capitoli* della Università degli Ebrei di Roma, noti come *Capitoli di Daniel da Pisa* dal nome del loro principale estensore (Milano 1935, 324–338; 1936, 409–426). Si tratta del primo esempio conosciuto di statuto comunitario ebraico redatto in età moderna. L'iniziativa partì dall'interno della comunità stessa: il progetto venne affidato a Daniel de Pisa, un influente banchiere originario di Pisa, il quale godeva della fiducia papale ed era membro di una delle famiglie ebraiche più eminenti dell'Italia centrale. Daniel apparteneva infatti alla famiglia Da Pisa, attiva fra Pisa, Roma e altre città, nota per il mecenatismo intellettuale (tra i frequentatori della loro casa vi erano stati pensatori come Yohanan Alemanno e Isaac Abravanel).¹⁰ Forte di queste relazioni e della protezione diretta del Papa, Daniel si fece promotore di un piano di pacificazione e riordino della comunità.

I *Capitoli* del 1524 si proponevano esplicitamente di «dare fine agli infiniti disordini» e di «eradicare le cattive piante» della discordia che turbavano la comunità. Per raggiungere tale scopo, Daniel elaborò un assetto istituzionale innovativo, fondato sul principio di rappresentanza di tutte le componenti interne. Nel suo proemio egli spiega di aver suddiviso i futuri organi politici e amministrativi tenendo conto sia della provenienza etnica (italiani versus oltramontani) sia della condizione economica (distinguendo tra banchieri, ricchi mercanti e mediocri, ossia membri di medio censo). In pratica, per assicurare equilibrio e inclusività, ogni *categoria* all'interno della popolazione ebraica romana doveva avere voce nel governo comunitario. Daniel chiese a ciascun gruppo economico-sociale di nominare quattro rappresentanti, a loro volta equamente ripartiti tra italiani e forestieri. Dal testo trasmessoci emergono i nomi di alcuni di questi delegati, in particolare quelli scelti dai facoltosi banchieri, che ebbero un ruolo di primo piano: tra essi figurano Ovadyah Sforzo e Isaac Sarfati.¹¹ Il primo, Sforzo, era un rinomato rabbino, filosofo e medico originario di Cesena, attivo a Bologna e a Roma, mentre il secondo, Sarfati (il cui cognome significa *francese*, ma appartenente al gruppo sefardita), era un influente banchiere probabilmente proveniente dalla diaspora iberica. Entrambi erano personalità di spicco del mondo ebraico rinascimentale ed erano molto vicine a Clemente VII, il che senza dubbio facilitò l'approvazione pontificia del loro operato. La documentazione dei *Capitoli* di Daniel da Pisa ci è pervenuta solo in copia, ma sappiamo che si articolava in tre parti principali.¹² La prima parte conteneva la bolla papale di Clemente VII che approvava e confermava i capitoli pochi mesi dopo la loro redazione. Ciò conferiva all'accordo forza legale e protezione ufficiale. La seconda parte consisteva in una serie di atti notarili e giuridici attraverso i quali Daniel da Pisa fece ratificare l'accordo ai rappresentanti della comunità: in pratica ogni delegato doveva accettare formalmente i capitoli a nome proprio e dei suoi rappresentati, impegnandosi a rispettarli e farli rispettare. A questo scopo Daniel ricorse a strumenti giuridici tipici del diritto ebraico della diaspora, adattandoli in traduzione volgare (cfr. Bartolucci 2024, 205–206). La terza parte del documento, infine, conteneva il corpo normativo vero e proprio: 36 articoli dettagliati che regolavano vari aspetti della vita comunitaria e definivano i poteri e doveri dei nuovi organi.

Grazie a questa architettura istituzionale e giuridica, i capitoli del 1524 riuscirono a riunificare la frammentata comunità romana sotto un unico tetto amministrativo. Venne istituito un Consiglio comunitario con rappresentanti di tutti i gruppi, e dei *massari* (o *parnasim*) a capo della Università, in modo da bilanciare il potere tra italiani e oltramontani, ricchi e meno abbienti. In un certo senso, la comunità ebraica di Roma visse un momento di straordinaria innovazione politica, divenendo un soggetto collettivo più coeso proprio alla vigilia di eventi drammatici. Nei decenni successivi,

la comunità dovette fronteggiare nuove difficoltà: nel 1555, papa Paolo IV emanò la bolla *Cum nimis absurdum*, che istituì il ghetto di Roma e impose agli ebrei misure restrittive e umilianti (dall'obbligo di risiedere entro il Portico d'Ottavia all'uso del segno distintivo, ai limiti nelle attività economiche). Questa svolta segnò un netto peggioramento delle condizioni esterne, ma non annullò l'organizzazione interna precedentemente sviluppata. L'Università degli Ebrei di Roma continuò ad esistere nel periodo del ghetto, fungendo da intermediaria tra la popolazione ebraica e l'amministrazione pontificia. La comunità romana mantenne anche nel ghetto la sua eterogeneità rituale: al suo interno funzionavano ben cinque sinagoghe (dette *scole*) corrispondenti ai diversi gruppi d'origine – la Scuola Tempio (rito italiano), la Scuola Catalana, la Scuola Castigliana, la Scuola Siciliana, e più tardi la Scuola Nova – a riprova che le identità particolari non si fusero mai del tutto in un monolite. Tuttavia, tutte queste congregazioni condividevano gli stessi spazi angusti e, soprattutto, erano soggette a una dirigenza comunitaria unificata, espressione dell'antica Università fondata sui capitoli del 1524, che negli anni vennero adattati alle trasformazioni sociali e demografiche (Di Nepi 2013, 33).

Gli storici hanno dibattuto sull'entità dei conflitti interni: secondo alcuni studiosi, i contrasti etnici e di status – ad esempio tra italiani e sefarditi – rimasero forti e riemersero periodicamente, alimentati da diffidenze reciproche. Altri hanno invece sostenuto che nell'ultimo Cinquecento romano l'identità comune ebraica prevalse sulle differenze, e che vi fu piuttosto una progressiva “acculturazione” dei gruppi forestieri nell'alveo della comunità locale, minimizzando l'incidenza di veri conflitti etnici. In ogni caso, l'impianto istituzionale delineato dai capitoli di Daniel da Pisa fornì un quadro entro cui le divergenze poterono essere affrontate.¹³

Nel rapporto con il potere esterno, la comunità ebraica di Roma godette di minori spazi di autonomia rispetto a Venezia e Firenze, data la rigida sorveglianza esercitata dallo Stato pontificio. Ogni nomina dei *massari* o rappresentanti doveva essere comunicata e gradita alle autorità; i capitoli stessi del 1524, e ogni eventuale regolamento successivo, ebbero validità solo per concessione papale. La verticalità del rapporto con le autorità maggioritarie rimase un fattore determinante: periodicamente i papi emettevano Editti e *Capitoli* che fissavano le condizioni di residenza degli ebrei (numero di famiglie tollerate, tasse forfettarie da versare, limitazioni varie). Tuttavia, gli statuti interni come quelli di Roma, Venezia e Firenze non erano semplici riproposizioni dei privilegi concessi dall'alto, bensì qualcosa di nuovo: codificavano meccanismi complessi di governo interno di comunità numerose e variegata, andando oltre la tradizionale forma dei capitoli di tolleranza. In questo senso, anche a Roma la comunità fece un passo verso una forma embrionale di auto-costituzione, delineando per iscritto il proprio assetto e le proprie regole interne, pur nei limiti imposti dall'esterno.

In conclusione, l'esperimento dei capitoli di Daniel da Pisa fu un tentativo precoce e significativo di “governare le differenze” in una delle più grandi comunità ebraiche d'Italia. Nonostante gli sconvolgimenti storici successivi (Sacco di Roma, Controriforma, ghetto), esso lasciò un'eredità importante: l'idea che gli ebrei potessero (e dovessero) organizzarsi come un corpo politico unificato per gestire in autonomia le proprie vicende interne, componendo conflitti e presentandosi compatti di fronte alle autorità cristiane. Questa idea, maturata a Roma nel 1524, riemerse sotto altre forme nelle esperienze di Firenze e Venezia negli anni successivi, come abbiamo visto.

Conclusioni

L'analisi dei casi di Venezia, Firenze e Roma evidenzia come, nell'età dei ghetti, le comunità ebraiche italiane abbiano saputo sviluppare strategie di autogoverno per affrontare la sfida della convivenza forzata di gruppi eterogenei. Pur nelle differenti condizioni locali, emergono alcuni fili conduttori comuni. In primo luogo, dappertutto si assiste al passaggio da una situazione di pluralità disordinata (con Nazioni separate all'interno della stessa città) a una struttura unitaria di comunità, regolata da statuti scritti e organi rappresentativi comprensivi di tutte le componenti. Questo passaggio non era affatto scontato né privo di ostacoli: in altre località italiane, infatti, la coesistenza di gruppi ebraici diversi non portò a un'unificazione istituzionale, ma si continuò a vivere in comunità parallele.

Basti citare i casi di Ferrara e Reggio Emilia, dove gli ebrei italiani e quelli iberici mantennero amministrazioni distinte all'interno delle rispettive "condotte" concesse dai signori locali. Oppure il caso di Verona, dove inizialmente i sefarditi vissero separati dagli italiani, finché col tempo vennero progressivamente inclusi nell'organizzazione comunale esistente.¹⁴ A Roma, Venezia e Firenze invece, sia pure con tempi e modalità differenti, prevalse la volontà/necessità di creare una "comunità ombrello" inclusiva, che potesse mitigare i conflitti interni e fungere da interlocutore unico verso l'esterno.

Le differenze principali tra i tre casi riguardano il contesto politico e il ruolo svolto dalle autorità cristiane nel processo. A Roma l'iniziativa del 1524 partì dagli ebrei stessi (nella persona di Daniel da Pisa) ma ottenne immediatamente l'avallo decisivo del Papa, senza il quale non avrebbe avuto efficacia. Il risultato fu un compromesso singolare tra autonomia interna e controllo papale: i capitoli furono scritti "dal basso" ma divennero legge "dall'alto" attraverso la bolla pontificia. A Firenze accadde quasi l'opposto: fu il Granduca a imporre dall'alto la riorganizzazione della neonata comunità del ghetto nel 1571, e solo gradualmente gli ebrei riuscirono a ritagliarsi spazio per contribuire e infine appropriarsi di quello strumento normativo. A Venezia l'evoluzione fu più "negoziale": le autorità permisero alle diverse "Nazioni" ebraiche di trovare un accordo tra loro, intervenendo principalmente per ratificare e fissare limiti temporali, così da mantenere comunque il controllo ultimo sulla presenza ebraica in città. In tutti i casi, comunque, i governi cristiani riconobbero ufficialmente, seppur per ragioni pratiche, queste forme di autogoverno ebraico, concedendo loro validità giuridica (mediante bolle, rescritti o decreti). Il ghetto, nato come strumento di separazione e subordinazione, finì così per sancire anche l'esistenza di corpi comunitari ebraici dotati di regolamenti interni, inseriti nel mosaico istituzionale delle città italiane.

Dal punto di vista degli assetti normativi interni, le tre comunità elaborarono soluzioni in parte convergenti. Tutte adottarono un sistema duale di organi: un'assemblea più ampia (consiglio generale, *kehilla kedosha* o anche assemblea dei capifamiglia) e un consiglio ristretto di capi (variamente detti *massari*, *parnasim*, deputati, governatori) incaricati dell'amministrazione quotidiana. La partecipazione all'assemblea era spesso subordinata a requisiti di censo e di "buona fama" (per esempio, a Venezia si richiedeva un certo censo minimo di 12 scudi per avere diritto di voto nella Grande Assemblea comunitaria). Inoltre, nei casi con più componenti etniche, si stabilì una ripartizione delle cariche per garantire rappresentanza equa: a Venezia, come visto, italiani/tedeschi, levantini e ponentini ebbero un numero di consiglieri proporzionato alla popolazione, mentre a Roma italiani e oltramontani dovevano essere presenti in ogni categoria di rappresentanti.

Dal punto di vista degli aspetti sociali, tutte e tre le esperienze furono accomunate da difficoltà iniziali e da un graduale processo di mediazione dei conflitti. Nel momento in cui vennero radunati insieme, gli ebrei si divisero su linee di identità preesistenti: a Roma indigeni vs. oltramontani, a Venezia mercanti levantini/ponentini vs. prestatori tedeschi/italiani, a Firenze élites provenienti da diverse città. Le fonti citano litigi frequenti, specie su questioni economiche (ripartizione delle tasse, oneri di beneficenza, affitti dei banchi, priorità negli affari). La coabitazione forzata nel ghetto – quartieri spesso sovraffollati e insalubri – acuiva i motivi di attrito: basti pensare alla competizione per gli spazi sinagogali, per le case migliori, o alle tensioni generate dalla disparità di ricchezza in una comunità chiusa. La messa per iscritto di regole condivise e la creazione di organi per farle rispettare contribuirono enormemente a prevenire e risolvere dispute. Strumenti come la scomunica e il bando, benché estremi, si rivelarono efficaci deterrenti contro i dissidi più pericolosi. Inoltre, la consapevolezza di dover affrontare insieme le dure condizioni imposte dall'esterno (tasse elevate, restrizioni, minacce di espulsione) favorì alla lunga la solidarietà intra-comunitaria.

In definitiva, l'esperienza dei ghetti di Venezia, Firenze e Roma illustra come gli ebrei italiani dell'età moderna furono in grado di "governare le differenze" al proprio interno attraverso creatività istituzionale, negoziazione e adattamento. Lungi dall'essere meri oggetti passivi di legislazione oppressiva, essi si dimostrarono soggetti politici attivi, capaci di inventare e reinventare la propria vita comunitaria. I capitoli e statuti che emersero in queste città rappresentano momenti di importante

innovazione nella tradizione di autogoverno ebraico. Questi statuti segnano un'invenzione e reinvenzione della vita politica che permette di guardare alla storia della tradizione politica ebraica oltre la solita chiave verticale (ebrei vs. potere maggioritario), evidenziando invece la dimensione orizzontale, interna, di costruzione del potere e del consenso.

In conclusione, il confronto tra Venezia, Firenze e Roma mostra sia percorsi divergenti sia risultati analoghi. Divergente fu il ruolo iniziale dei poteri pubblici (più proattivo a Firenze, più reattivo a Venezia, misto a Roma), divergenti le composizioni etniche e i tempi di sviluppo. Analoghi furono invece gli strumenti messi in campo – rappresentanza proporzionale, statuti scritti, sanzioni spirituali, terminologia politica condivisa – e lo scopo ultimo: garantire la coesistenza pacifica e l'autonomia gestionale di una comunità ebraica variegata, rinchiusa entro le mura del ghetto ma tutt'altro che monolitica.

In ciò risiede forse il paradosso del ghetto: concepito dai governanti cristiani per separare ed escludere, esso obbligò in molti casi gli ebrei a unirsi e ad auto-organizzarsi, rafforzando la loro identità collettiva. Le lezioni apprese “governando le differenze” nei secoli dei ghetti sarebbero tornate preziose quando, tra Sette e Ottocento, con l'emancipazione, le comunità ebraiche italiane si trovarono nuovamente a ridefinirsi in rapporto allo Stato e alla società circostante. In definitiva, lo studio di Venezia, Firenze e Roma in epoca moderna conferma che la storia politica degli ebrei d'Italia non è fatta solo di editti e costrizioni subite, ma anche di strategie autonome, negoziati e invenzioni istituzionali che resero possibile la continuità della vita ebraica in un ambiente spesso ostile.

Note

1 Su questa questione si veda Terpstra (2020). Riprendo in questo saggio l'analisi dell'organizzazione politica degli ebrei nell'Italia della prima età moderna discussa in Bartolucci (2024).

2 Sul ghetto come istituzione mi limito a rimandare a Bonfil (1988), Ruderman (1997), Duneyer (2016), Calabi (2016), Goldman & Trotter (2018), Schwartz (2024), Di Nepi (2024).

3 Si pensi, per esempio, al ghetto di Venezia come principale mercato per il commercio di manoscritti ebraici per i cristiani. Si veda, per esempio Veltri & Chayes (2016).

4 Sulla organizzazione politica delle comunità ebraiche nella Penisola italiana nell'età moderna mi limito a rimandare a Bartolucci (2024).

5 In realtà, il caso romano ebbe origine nella seconda metà degli anni Venti del 500, dunque prima dell'istituzione del Ghetto nel 1555, ma giocò comunque un ruolo determinante nella futura storia della comunità romana. Si veda per esempio Di Nepi (2013, 29–33). Su Roma si veda ora Cooperman Di Nepi Esposito Savy (2025), che per ragioni di tempo non è stato usato in questo studio.

6 Sulla storia delle comunità ebraiche e della loro organizzazione nella Penisola italiana si veda Sonne (1941, 35–98), Milano (1935, 324–338; 1936, 409–426), Cassuto (1912, 203–211; 1913a, 32–40; 1913b, 71–80; 1918, 195–219), Colorni (1938, 57–126). Sulla storia dell'organizzazione delle comunità in generale si veda Milano (1963, 459–518), Bonfil (2004, 197–220), Lattes (1998, 21–37; 2013, 10–11).

7 Su Venezia si veda Cozzi (1987), Carpi (1989, 168–206; 1993, 25–70), Ravid (1983, 53–76), Malkiel (1991).

8 Su Firenze si veda Cassuto (1918), Siegmund (2005), Mancuso, Legé & Hendler (2023).

9 Su Roma si veda Milano (1964), Di Nepi (2013, 29–33), Stow (2014, 60–65; 180–182), Lattes (2021, 27–56); Cooperman Di Nepi Esposito Savy (2025).

10 Si veda Cassuto (1908, 1909, 1910, 1913–15), Luzzati (1985), Lelli (2014). Per il contributo alla vita intellettuale dell'epoca cfr. Abravanel (2007).

- 11 Su Sforzo cfr. Campanini (1996; 2018). Su Isaac Sarfati si veda Simonsohn (1988–91, 1, 408, 422).
- 12 Sulla scoperta di nuove copie degli statuti si veda Cooperman Di Nepi Esposito Savy (2025).
- 13 Sui conflitti inter-etnici all'interno della comunità romana di questo periodo cfr. Toaff (1992), Cooperman (2006). Per una visione contraria cfr. Stow (1992).
- 14 Per il caso di Ferrara e Reggio Emilia si veda (Leone Leoni 2011; 1992). Per Verona (Yerushalmi 1991, 193–198).

Bibliografia

- Abravanel, Isaac. 2007. *Letters*. Edition, Translation and Introduction by C. Cohen Skalli. De Gruyter.
- Bartolucci, Guido. 2024. “‘Repubblica da ogni altro dominio separata’. Esperimenti politici nelle comunità ebraiche dell'Italia dell'età moderna.” *Rivista Storica Italiana* 1: 189–226.
- Bonfil, Robert. 1988. “Change in the Cultural Patterns of a Jewish Society in Crisis: Italian Jewry at the Close of the Sixteenth Century.” *Jewish History* 3 (2): 11–30.
- Bonfil, Robert. 2004. “The Jewish Community in the Renaissance Period.” In *Kehal Yisrael. Jewish Self-Rule Through the Ages. Volume 2: The Middle Ages and Early Modern Period*, edited by A. Grossman and Y. Kaplan. The Zalman Shazar Center for Jewish History (in ebraico), 197–220.
- Caffiero, Marina. 2014. *Storia degli Ebrei in Italia in età Moderna*. Carocci.
- Calabi, Donatella. 2016. *Venezia e il ghetto. Cinquecento anni del recinto degli ebrei*. Bollati Boringhieri.
- Campanini, Saverio. 1996. “Un intellettuale ebreo del Rinascimento: ‘Ovadyah Sforzo a Bologna e i suoi rapporti con i cristiani.’” In *Verso l'epilogo di una convivenza*, a cura di G. Muzzarelli. Giuntina, 99–127.
- Campanini, Saverio. 2018. “Sforzo, ‘Ovadyah.’” *Dizionario Biografico degli Italiani* 92.
- Carpi, Daniel. 1989. “Takanoniah shel kehillah Venezia 1591–1607.” In *Between Renaissance and Ghetto: Essays on the History of the Jews in Italy in the 14th and 17th Centuries*, edited by D. Carpi. Tel Aviv University Press, 168–206.
- Carpi, Daniel. 1993. “Le convenzioni degli anni 1624 e 1645 tra le tre ‘Nazioni’ della comunità di Venezia.” In *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume. Studies on the History of the Jews in the Middle Ages and Renaissance Period*, edited by S. Simonsohn. Tel Aviv University, 25–70.
- Cassuto, Umberto. 1908. “Sulla famiglia da Pisa.” *Rivista israelitica* 5: 227–238.
- Cassuto, Umberto. 1909. “Sulla famiglia da Pisa.” *Rivista israelitica* 6: 21–30; 102–113; 160–170; 223–232.
- Cassuto, Umberto. 1910. “Sulla famiglia da Pisa.” *Rivista israelitica* 7: 9–19; 72–86; 146–150;
- Cassuto, Umberto. 1912. “I più antichi capitoli del ghetto di Firenze.” *Rivista Israelitica* 9 (5/6): 203–211.
- Cassuto, Umberto. 1913. “I più antichi capitoli del ghetto di Firenze.” *Rivista Israelitica* 10 (1): 32–40.
- Cassuto, Umberto. 1913–15. “Ancora sulla famiglia da Pisa.” *Rivista israelitica* 10: 48–59; 123–127.
- Cassuto, Umberto. 1918. *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*. Galletti e Cocci.
- Coloni, Vittore. 1938. “Le magistrature maggiori della comunità ebraica di Mantova (sec. XV–XIX).” *Rivista di Storia del Diritto Italiano* 11 (1): 57–126.
- Cooperman, Bernard D. 2006. “Ethnicity and Institution Building among Jews in Early Modern Rome.” *AJS Review* 30 (1): 119–145.
- Cooperman, Bernard D., Di Nepi Serena, Esposito, Anna, Savy, Pierre. 2025. *Roma 1524. I Capitoli di Daniel da Pisa e la nascita di una nuova comunità ebraica*. Giuntina.

- Cooperman, Bernard. D. 1987. "Venetian Policy toward Levantine Jews and its Broader Italian Context." In *Gli Ebrei a Venezia, secoli XIV–XVIII. Atti del convegno internazionale organizzato dall'Istituto di storia della società e dello stato veneziano della Fondazione Giorgio Cini, Venezia, Isola di San Giorgio Maggiore, 5–10 giugno 1983*, a cura di G. Cozzi. Edizioni di Comunità, 65–84.
- Cozzi, Gaetano (a cura di). 1987. *Gli Ebrei a Venezia, secoli XIV–XVIII. Atti del convegno internazionale organizzato dall'Istituto di storia della società e dello stato veneziano della Fondazione Giorgio Cini, Venezia, Isola di San Giorgio Maggiore, 5–10 giugno 1983*. Edizioni di Comunità.
- Di Leone Leoni, Aron. 1992. *La Nazione ebraica spagnola e portoghese negli Stati estensi*. Luisè.
- Di Leone Leoni, Aron. 2011. *La Nazione ebraica spagnola e portoghese di Ferrara (1492–1559)*, 2 voll. Olschki.
- Di Nepi, Serena. 2013. *Sopravvivere al ghetto. Per una storia sociale della comunità ebraica nella Roma del Cinquecento*. Viella.
- Di Nepi, Serena. 2024. "Un ecosistema relazionale. I Ghetti nell'Italia di età moderna." *Rivista Storica Italiana* 136 (1): 227–258.
- Duneier, Mitchell. 2016. *Ghetto. The Invention of a Place, the History of an Idea*. Farrar, Straus and Giroux.
- Foa, Anna. 2022. *Gli ebrei in Italia: i primi 2000 anni*. Laterza.
- Goldman, Z. Wendy, and Joe William Trotter, (eds). 2018. *The Ghetto in Global History. 1500 to the present*. Routledge.
- Lattes, Andrea Yaakov. 1998. "Aspetti politici ed istituzionali delle comunità ebraiche in Italia nel Cinque–Seicento." *Zakhor. Rivista di Storia degli Ebrei d'Italia* 2: 21–37.
- Lattes, Andrea Yaakov. 2013. *Vita ebraica a Lugo nei verbali delle sedute consigliari degli anni 1621–1630*. Olschki.
- Lattes, Andrea Yaakov. 2021. *Una società dentro le mura. La comunità ebraica di Roma nel Seicento*. Gangemi editore.
- Lelli, Fabrizio. 2002. "Eliyyà Hayyim da Genazzano e la cerchia dei da Pisa." In *Giovanni Pico e la cabbalà*, a cura di F. Lelli. Olschki, 93–120.
- Luzzati, Michele. 1985. "Matrimoni e apostasia di Clemenza di Vitale da Pisa." In *La casa dell'ebreo. Saggi sugli ebrei a Pisa e in Toscana nel medioevo e nel rinascimento*, a cura di M. Luzzati. Nitri-Lischi, 61–106.
- Maifreda, Germano. 2020. *Italya. Storie di ebrei, storia italiana*. Laterza.
- Malkiel, David Joshua. 1991. *A Separate Republic. The Mechanics and Dynamics of Venetian Jewish Self-Government, 1607–1624*. The Magnes Press.
- Mancuso, Piergabriele, Alice S. Legé e Sefy Hendler (a cura di). 2023. *Gli ebrei, i Medici e il ghetto di Firenze*. Sillabe.
- Milano, Attilio. 1935. "I 'Capitoli' di Daniel da Pisa e la Comunità di Roma." *La Rassegna Mensile di Israel* 10 (7/8): 324–338.
- Milano, Attilio. 1936. "I 'Capitoli' di Daniel da Pisa e la Comunità di Roma." *La Rassegna Mensile di Israel* 10 (9/10): 409–426.
- Milano, Attilio. 1963. *Storia degli ebrei in Italia*. Einaudi.
- Milano, Attilio. 1964. *Il ghetto di Roma*. Staderini.
- Ravid, Benjamin. 1983. "'A Republic Separate from all other Government': Jewish Autonomy in Venice in the Seventeenth Century." In *Thought and Action: Essays in Memory of Simon Rawidowicz*, edited by A. A. Greenbaum and A. L. Ivry. Tcherizkover (in ebraico), 53–76.
- Ruderman, David B. 1997. "The Cultural Significance of the Ghetto in Jewish History". In *From Ghetto to Emancipation: Historical and Contemporary Reconsiderations of the Jewish Community*, edited by D. N. Myers and W. V. Rowe. University of Scranton Press, 1–16.
- Ruspio, Federica. 2007. *La Nazione portoghese. Ebrei ponentini e nuovi cristiani a Venezia*. Silvio Zamorani editore.
- Schwartz, Daniel B. 2024. *Ghetto. Storia di una parola*. Hoepli.

- Siegmund, Stefanie B. 2005. *The Medici State and the Ghetto of Florence. The Construction of an Early Modern Jewish Community*. Stanford University Press.
- Simonsohn, Shlomo. 1988–91. *The Apostolic See and the Jews*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Sonne, Isaiah. 1941. “For the History of the Community of Bologna in the XVI Century.” *Hebrew Union College Annual* 16: 35–98 (in ebraico).
- Stow, Kenneth R. 1992. “Prossimità o distanza: etnicità, sefarditi e assenza di conflitti etnici nella Roma del Sedicesimo secolo.” *La Rassegna Mensile di Israel* 58 (1/2): 61–74.
- Stow, Kenneth R. 2014. *Il ghetto di Roma nel Cinquecento. Storia di un'acculturazione*. Viella.
- Terpstra, Nicholas. 2020. *Purezza e fede. Chiese ed esuli religiosi nell'Europa moderna*. Il Mulino.
- Toaff, Ariel. 1992. “Ebrei spagnoli e marrani nell'Italia ebraica del Cinquecento. Una presenza contestata.” *La Rassegna Mensile di Israel* 58: 47–59.
- Veltri, Giuseppe and Evelien Chayes. 2016. *Oltre le mura del Ghetto. Accademie, scetticismo e tolleranza nella Venezia barocca*. Studi e documenti d'archivio. New Digital Frontiers.
- Yerushalmi, Y. Hayim. 1991. *Dalla Corte al Ghetto. La vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento*. Garzanti.

