

ADRIANO PROSPERI

PISA

IL VOLTO DELLA GORGONE. STUDI E RICERCHE SUL  
SENSO DELLA MORTE E SULLA DISCIPLINA DELLE  
SEPOLTURE TRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA\*

1. Molto si scrive intorno al tema della morte nell'epoca del tardo medioevo e della prima età moderna: la si studia come aspetto del pensiero teologico e filosofico, della predicazione e della vita religiosa, della cultura libresca e della mentalità, dell'arte figurativa, della pratica testamentaria, del sistema successorio, delle strategie politiche. La morte del re e quella del papa hanno offerto esempi straordinari dell'investimento culturale nei rituali o nelle dottrine giuridiche che fu messo in atto in questa epoca per superare la crisi del venir meno del potere. Sono state formulate ipotesi interpretative sui processi di lunga durata che caratterizzerebbero il rapporto del mondo moderno con la morte: da un lato quello dell'evoluzione dei sentimenti verso l'interiorizzazione e la privatizzazione del lutto, dall'altro quello dell'addomesticamento della paura della morte. Le due proposte, rispettivamente di Norbert Elias e di Philippe Ariès, si incontrano nell'individuare un momento fondamentale di svolta nella prima età moderna. Gli studi sulla disciplina o disciplinamento ecclesiastico dell'età della Riforma protestante e della Controriforma cattolica hanno riguardato solo marginalmente questo ambito e lo hanno fatto in misura disuguale. Ma è probabile che solo approfondendo le ricerche sull'incontro tra la norma religiosa ufficiale e le pratiche e le credenze difforme e non disciplinate si potrà capire meglio se e in qual misura quelle due ipotesi di carattere generale trovino risponidenza nei fatti.

Intanto, sarà bene tenere presente un dato ovvio che riguarda i limiti inerenti al tema. La morte non può essere guardata in faccia. È come il volto di Medusa che Perseo può guardare solo riflesso nello specchio dello scudo di Minerva. Il mito aiuta a capire perché siano le immagini pittoriche e tutto il vasto mondo delle rappresentazioni a

\* Il testo della relazione introduttiva letta al convegno dell'ottobre 2004 è stato rielaborato.

dominare tra le fonti degli storici che studiano la morte. Ce lo ricorda un bel volume recente riccamente illustrato dove la documentazione pittorica è quella prevalente<sup>1</sup>. Le fonti iconografiche, che continuano ad essere il documento più affascinante e più persuasivo per chi si è avventurato lungo questo percorso, vi sono al centro di una lettura che mostra con ricchezza di argomenti quanto se ne possa ricavare per una storia della sensibilità e della cultura. Sul filo delle immagini l'opera ci invita a riprendere in esame alcuni temi fondamentali, veri e propri *topoi* della tradizione occidentale europea nell'età che va dall'autunno del medioevo al secolo dei Lumi: Trionfi della Morte, *artes moriendi*, danza macabra, rappresentazioni dell'aldilà sono oggetto di indagini dedicate partitamente all'Italia (da Pierroberto Scaramella), alla Francia (da Alberto Tenenti) all'area germanica e neerlandese (da Maria Giulia Aurigemma) all'Inghilterra (da Maria Ghirardo), alla Spagna (da Enrica Zaira Merlo) e all'antica Russia (da Tatiana Bilinbachova). Ne risulta un panorama complessivo che si presta a una comparazione storica. La cultura religiosa e pittorica italiana dal Duecento all'Ottocento vi fa la parte del leone grazie a un ampio saggio di Pierroberto Scaramella, che è anche il curatore dell'intera raccolta, dove si affronta l'iconografia della morte e il tema del macabro nella tradizione italiana<sup>2</sup>. La fortuna italiana dei temi del macabro è seguita attraverso le testimonianze iconografiche dell'incontro dei tre vivi e dei tre morti, le rappresentazioni e le elaborazioni devote del 'trionfo della morte' e delle *artes moriendi*, quelle del Purgatorio e delle anime purganti che dominano in età tridentina e controriformistica; si tratta di una grande storia che si esaurisce solo tra Settecento e Ottocento nella divertita ironia delle immagini di scheletri abbigliati sfarzosamente e impegnati nelle vanità e nelle follie della moda. Anche se non è possibile in questa sede dare una lettura analitica dei risultati dell'opera, si deve dire che la scelta di seguire il tracciato delle tradizioni nazionali non impedisce di percepire il carattere sovranazionale o trans-nazionale di temi e di modi. A quale area nazionale appartengono le danze macabre dipinte da Simone II Baschenis nelle chiese di Pinzolo e Carisolo in val Rendena? Maria Giulia Aurigemma ne parla nell'ambito dell'area germanica, ma osserva giustamente che le

<sup>1</sup> *Humana fragilitas. I temi della morte in Europa tra Duecento e Settecento*, a cura di A. Tenenti, Clusone 2000.

<sup>2</sup> P. SCARAMELLA, *L'Italia dei trionfi e dei contrasti*, in *Humana fragilitas*, pp. 15-97.

scritte che le accompagnano collocano le opere in area linguistica italiana. D'altra parte la committenza degli ordini religiosi che domina la vastissima diffusione del tema della danza macabra ignorava le distinzioni tra stati e tra culture nazionali. E i momenti di differenziazione e di divaricazione furono legati in primo luogo ai grandi mutamenti portati dalla Riforma protestante e dalla Controriforma cattolica e solo secondariamente ai diversi contesti statali.

Il volume è nato come omaggio dedicato ad Alberto Tenenti, di cui ha ospitato l'ultimo saggio. Perciò vi dominano i temi di quello che lo stesso Tenenti ha definito il «senso della morte». Ma temi come quelli già elencati evocano soprattutto la non esaurita creatività di un grande classico della storiografia, un libro che a quasi un secolo dalla pubblicazione si rivela sempre straordinariamente fresco e suggestivo: *L'autunno del Medioevo* di Johan Huizinga. Uno specifico influsso di Huizinga si è fatto avvertire nelle indagini su cicli pittorici e tendenze letterarie. Temi iconografici – l'incontro dei tre morti e dei tre vivi, il trionfo della morte – e generi letterari, come la *consolatio*, l'elogio funebre, l'*ars moriendi* e così via hanno ricevuto l'attenzione che meritavano e ci hanno indubbiamente permesso di raggiungere una comprensione più adeguata della cultura dell'Europa medievale, lungo o corto medioevo che sia. Molte indagini particolari hanno approfondito le intuizioni di Huizinga: questo volume ne offre un ricco bilancio. Va osservato, tuttavia, che il metodo che abbiamo indicato col mito di Perseo – percepire i sentimenti di un'epoca e in particolare l'ossessione della morte nello specchio delle immagini e delle elaborazioni culturali – e che aveva reso straordinariamente suggestive le pagine di Huizinga è stato progressivamente abbandonato da quando Philippe Ariès ha fatto del sentimento della morte un oggetto storico da fissare per così dire direttamente in faccia. Da allora incombe sulla storiografia tanatologica il pericolo di trasformare l'indagine sul senso della morte in una meditazione filosofica o in una filosofia della storia, dal momento che l'obiettivo più o meno esplicito è quello di cogliere la sostanza ultima, la verità di una cultura, così come si immagina – secondo il modulo cristiano accolto dai romantici – che la vita degli individui trovi il suo senso ultimo esclusivamente nel momento della morte.

Immagini della morte, senso della morte. Partendo dalle intuizioni e dalle suggestioni di Ariès sono state elaborate sistemazioni d'insieme, vere e proprie storie generali della morte. E vale la pena di ricordare che Michel Vovelle ha costruito la sua con precisa consapevolezza del rischio di fare una storia dei sentimenti disincarnata dagli

agenti sociali che ne sono stati i portatori. Ma una divisione si è ben presto delineata tra chi ha concepito il tema storiografico come delimitato a un «asse centrale», quello del «confronto dell'individuo con la morte»<sup>3</sup>, e chi ha fatto dei riti della morte e delle diverse maniere di organizzare lo spazio dei morti nella società dei vivi una chiave interpretativa per una antropologia storica o per una storia della cultura delle società europee. Nella prima delle due direzioni procede indubbiamente l'ultimo lavoro pubblicato da Alberto Tenenti: una rassegna storiografica che propone ancora una volta la tesi della centralità storica del «senso della morte» come un filo che permetterebbe di seguire l'evoluzione della cultura europea tra il XIII e il XVIII secolo. La sua rassegna si conclude significativamente con una citazione dal volume di Metcalf e Huntington, *Celebrations of Death*: il riconoscimento che «il tema della morte mette in evidenza i valori culturali più importanti attraverso cui la gente vive la propria vita»<sup>4</sup>. Si tratta di una petizione di principio, rispettabile ma difficilmente dimostrabile. L'idea che la storia della morte sia una specie di cartina di tornasole per far risaltare ciò che è veramente importante in una cultura determinata avrebbe bisogno di altre conferme. Diciamo che la storia delle immagini della morte è un filone suggestivo e che i temi del macabro indicati da Huizinga sono ancora di grande interesse. Ma quell'idea del tema della morte come una storia della cultura superiore alle altre resta assai discutibile: essa percorre in vario modo gli studi ma si tratta di una assunzione che è lungi dall'essere dimostrata o dimostrabile. D'altronde è facile rovesciarla con la dichiarazione apotropaica di Febvre che «è in funzione della vita che lo storico studia la morte». In realtà non esiste una gerarchia dei temi storiografici e la pretesa superiorità di uno sugli altri deve essere dimostrata; o, se esiste, riguarda un tempo e una cultura che non sono i nostri. Una volta in Europa si faceva storia dello Stato e tutto il resto era secondario. Oggi c'è chi afferma che lo Stato come creazione europea è morto: e comunque non è più l'oggetto dominante della ricerca storica. Né si può dire che la storia della morte come sentimento abbia preso il suo posto. Ma quando, invece di fissare direttamente la morte o cercare di cogliere la verità profonda rivelata dai sentimenti dei morenti, si è spostato lo sguardo su quel che accadeva intorno al morente, abbiamo scoperto

<sup>3</sup> Così A. TENENTI, *Introduzione. Un fenomeno europeo, in Humana fragilitas*, pp. 9-24, in particolare p. 16.

<sup>4</sup> Ivi, p. 24.

una quantità di cose interessanti nelle più varie direzioni. In particolare ricordiamo qui alcune tra le pratiche che ci hanno rivelato aspetti concreti del rapporto storicamente mutevole tra le due categorie o classi dei vivi e dei morti. Ne prenderemo in esame qualche esempio cominciando dall'opera primaria che caratterizza la cultura umana: la sepoltura dei morti.

2. Mentre Napoleone nel 1805 emanava il celebre decreto di Saint-Cloud sulla nuova disciplina delle sepolture, a Basilea veniva distrutta la Danza Macabra dipinta sulle mura che circondavano il cimitero del convento domenicano. Il dipinto risaliva all'epoca del concilio di Basilea e all'esperienza della peste; aveva superato la crisi della Riforma ma – osserva Maria Giulia Aurigemma – non resistette alla vittoria della Dea Ragione<sup>5</sup>. Ecco dunque un caso concreto che sembra contraddire le contrapposizioni schematiche tra Riforma protestante e Controriforma cattolica. Se e in quale misura la crisi religiosa europea dell'età della Riforma abbia modificato pratica e concezione della sepoltura dei morti è questione ancora discussa. Si assume generalmente che un profondo cambiamento abbia investito allora il modo di considerare i doveri dei vivi nei confronti dei morti e che le rappresentazioni della morte di cui si fecero portatori i movimenti di riforma siano entrate in conflitto radicale con la tradizione. Ma come molti altri aspetti dei processi storici della prima età moderna, anche in questo caso approfondimenti e verifiche hanno rivelato aspetti impreveduti della questione cambiando così il quadro fino ad oggi familiare.

Partiamo da un punto che sembra assodato. Nessuno pone in dubbio la portata innovativa della proposta religiosa della Riforma: dalla dottrina della giustificazione per sola fede si ricavarono immediatamente conseguenze di non poco peso a questo proposito. Per Lutero l'uomo dopo la morte non era più assoggettato alle leggi canoniche. Il papa perdeva l'autorità sulle anime. Le conseguenze di una simile tesi si videro presto nei fatti: nelle città protestanti i sepolcri furono spostati fuori del centro cittadino. Mentre il corpo abbandonato dall'anima doveva tornare alla natura, l'anima andava a raggiungere un destino imprevedibile e irrevocabile, posto al di fuori di ogni possibilità umana di intervento e affidato al solo giudizio di Dio. Vivi e morti separavano le loro strade. Con la morte l'individuo scioglieva

<sup>5</sup> Ivi, p. 158.

definitivamente il legame con la società. Le conseguenze sono state variamente ricostruite dalla storiografia, ma in via sintetica possiamo dire che con la cancellazione dei suffragi per le anime il ritiro della religione dai cimiteri fu sostanziale: e di questo si ebbero immediate conferme non solo tra la minoranza colta che leggeva le opere dei riformatori ma anche tra la gente del popolo. Nei casali capuani del Regno di Napoli alla metà del Cinquecento una popolazione conquistata dalle nuove idee abbandonava del tutto i rituali funebri tradizionali, rifiutava messe e suffragi per i defunti e alle minacce del clero di escluderli dal luogo di sepoltura rispondeva di essere pronta a farsi seppellire nell'orto di casa<sup>6</sup>. La radicalità di queste prime interpretazioni del cristianesimo riformato dovette cedere ben presto davanti alle esigenze di trascrivere nei rituali funebri i rapporti di potere esistenti e di garantire ai morti illustri tutto l'apporto dei simboli religiosi. Ma la svolta rimase importante: se Calvino mantenne alta la concezione della cura delle sepolture come segno del destino eterno dell'anima, resta il fatto che la materia fu affidata dalla città a becchini pubblici, mentre le regole ecclesiastiche imponevano l'assenza di ogni partecipazione al trasporto e alla sepoltura che diventava materia privata e talvolta si nascondeva nelle fasce orarie della notte. Secondo la testimonianza del basileese Jacob Bernoulli nel 1676 il cimitero o Totdengarten di Ginevra era uno spazio cintato davanti alla città dove giovani e vecchi venivano sepolti senza distinzione, come cani, senza canti e senza riti, «sine lux sine crux et sine Deo»<sup>7</sup>. Negli ordinamenti ecclesiastici luterani la preoccupazione di evitare ogni cerimonia «papistica e superstiziosa» in materia di sepoltura venne ripetutamente sottolineata: ma vi si sottolineò anche l'importanza del rito pubblico per edificare i viventi. Ne erano elementi indispensabili il suono delle campane e una predica di cui si indicarono attentamente i contenuti, compresi i passi scritturali da usare<sup>8</sup>. Un punto specifico che conob-

<sup>6</sup> Così dichiarò Monica, moglie di Giovan Maria Lombardo, inquisita nel corso dei processi capuani del marzo-maggio 1552: P. SCARAMELLA, «Con la croce al core». *Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro (1551-1564)*, (1994), Napoli 1995, p. 39. Il saggio introduttivo di Scaramella, privo dell'appendice documentaria, si legge ora in ID., *Inquisizioni, eresie, etnie. Dissenso religioso e giustizia ecclesiastica in Italia (secc. XVI-XVIII)*, Bari 2006, pp. 23-89, a p. 49.

<sup>7</sup> Cit. da P. HUGGER, *Meister Tod. Zur kulturgeschichte des Sterbens in der Schweiz und in Liechtenstein*, Zürich 2002, p. 49.

<sup>8</sup> «In der Begräbnuss sollen alle papistische und abergläubische Ceremonien vermieten werden»: E. SEHLING, *Die evangelischen Kirchenordnungen des*

be oscillazioni fu quello se si dovesse fare un elogio del defunto: il rigore iniziale in materia venne travolto da una pratica sociale che non fece sostanziali differenze tra cattolici e protestanti<sup>9</sup>.

Sul piano teologico, comunque, la frattura fu netta. L'anima a Dio, il corpo alla terra. Nessuna mediazione era più possibile al potere di una Chiesa che rinunciava al diritto canonico medievale. E tuttavia gli sviluppi successivi non autorizzano a opporre semplicemente rigore protestante e fedeltà cattolica alle tradizioni medievali. Anzi, proprio dall'uso sistematico della comparazione storica emergono piuttosto punti di contatto e processi evolutivi in buona misura comuni. Un buon esempio è offerto da una recente indagine di Vanessa Harding sulle pratiche funerarie di Londra e di Parigi nella prima età moderna<sup>10</sup>. Le domande da cui è partita la sua ricerca – chi o quali interessi abbiano pesato nella scelta dei luoghi di sepoltura, quali e come via via mutati i rituali e le pratiche funerarie, quali le culture e i discorsi di identità, di comunità, di gerarchia, di potere e di consumo che hanno pesato nel rapporto con l'immobile dato fattuale del morire – potrebbero essere estese a buona parte delle ricerche che si praticano in questo campo, sia pure con l'avvertenza che qui il soggetto prevalente è la città, anzi le due maggiori città europee dell'epoca (se si esclude Napoli). Forse l'ambiente urbano è il più adatto a misurare il peso di fattori non solo demografici ed economici ma anche di tipo culturale e soprattutto religioso; ma, come abbiamo visto a proposito dei casali capuani, la trasformazione del rapporto tra i vivi e i morti indotto dalla crisi religiosa del Cinquecento si fece avvertire con straordinaria rapidità anche nelle culture di villaggio e nelle aree marginali. La Harding ha scelto la griglia del legame tra vivi e morti come rapporto conflittuale: e questo rappresenta una decisa presa di distanza della cultura storica anglosassone rispetto al modello offerto dalla storiografia francese sulla morte come immagine, come sentimento, come fatto di mentalità generale e condivisa. Così di fatto anche questo libro entra a far parte della comparazione tra

XVI. *Jahrhunderts*, XIV. Band, Tübingen 1969, p. 584; ivi, pp. 584-585, istruzioni sul rito e sulle prediche: la norma fu ripetuta nel 1563 e nel 1601.

<sup>9</sup> «Leichenpredigten sollen ohn ubriges Lob der Abgestorbenen geschehen»; il divieto contenuto nelle Kirchenordnungen del 1563 scompare successivamente: cfr. ivi, p. 584. Sulle *Leichenpredigten* come genere cfr. *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, a cura di R. Lenz, Köln-Wien 1975.

<sup>10</sup> V. HARDING, *The Dead and the Living in Paris and London, 1500-1670*, Cambridge 2002.

Parigi e Londra a cui è dedicato. A merito del metodo inglese va detto che l'analisi dettagliata dei fattori demografici, economici e ambientali consente di evitare il rischio di varcare gli sconosciuti deserti del passato a grandi passi come fa chi ha fretta di arrivare a spiegare il panorama delle realtà presenti e tende a proiettare nel passato le differenze odierne tra le varie culture nazionali. Lo sviluppo differenziato delle diverse aree europee in questo come in altri casi ha interesse di per sé, per quello che rivela delle vie complicate del mutamento storico: chi voglia ritrovarvi il disegno che ha in mente dei grandi anelli di una catena dello sviluppo storico rischia di restare deluso.

Facciamo solo un esempio: dalla puntuale lettura dei dati demografici di Vanessa Harding risulta che la svolta segnata dalla Riforma protestante non lasciò tracce significative sulla scelta del luogo delle sepolture. Di fatto nella Londra del Cinquecento e del Seicento si mantenne inalterata la precedente tradizione cattolica degli spazi offerti dalle chiese<sup>11</sup>. Può destare meraviglia scoprire quanto poco abbiano inciso le novità portate dalla Riforma protestante in materia di sepoltura e servizi per i morti. Secondo la Harding ben pochi furono nel mondo protestante quelli che rifiutarono coerentemente gli onori religiosi e sociali tradizionalmente riservati alle *élites*<sup>12</sup>. I dati statistici hanno un loro indiscutibile valore di cui si deve tener conto. Del resto che anche altrove il largo fiume della tradizione continuasse a scorrere tranquillamente nella direzione consueta, sia pure seguendo i diversi letti nei quali lo aveva diviso il sommovimento della Riforma, ne abbiamo avuto prove convincenti da altre fonti: i testamenti parigini studiati da Pierre Chaunu, per fare un esempio, hanno rivelato che i punti di coincidenza tra cattolici e protestanti continuavano a essere più numerosi delle differenze. Nel caso dell'Inghilterra del Cinque-Seicento, del resto, abbiamo davanti il paese dello scisma senza eresia, com'è stato definito dal punto di vista dell'ortodossia romana. Di conseguenza non può stupire che il rituale funebre vi nascesse attraverso forme di adattamento e di compromesso («accommodation»)<sup>13</sup>. Garantiva la possibilità di aggiustamento la straordinaria libertà di un paese dove, come ha notato David Cressy, mancava precisamente la volontà unificatrice di una macchina di potere ecclesiastico e gli spiriti più radicali erano liberi di scegliersi il funerale che preferivano

<sup>11</sup> Ivi, p. 55.

<sup>12</sup> Ivi, p. 119 e *passim*.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 179-181.

in barba alla tradizione amata dai conservatori<sup>14</sup>. Di conseguenza anche le analogie con la tradizione non possono indurre all'ecumenismo retrospettivo che spesso affiora nella storiografia cattolica sull'Inghilterra: e comunque i dati della ricerca comparata mostrano che a Londra «the Protestant funeral became less sacramental and sacerdotal», pervaso da uno spirito più sobrio e secolarizzato<sup>15</sup>, mentre a Parigi si rafforzava la componente ecclesiastica del rito funebre e si affermava «a grandiose Italianate or baroque genre of 'pompe funèbre'» (almeno per i funerali dei personaggi più importanti). Questa moda italiana e gesuitica la conosciamo dagli studi di Maria Antonietta Visceglia sul «bisogno di eternità» che fu all'origine delle cappelle gentilizie napoletane<sup>16</sup>. Le differenze esistettero, dunque: e soprattutto esistette la contrapposizione consapevole tra scelte religiose diverse, che assunse anche la forma della distruzione rituale dei cadaveri degli «eretici»<sup>17</sup>. Ma di questa indagine così analitica resterà negli studi soprattutto la tesi centrale del paradigma della centralità e della marginalità: centralità del cimitero cristiano nella vita sociale della prima età moderna e suo spostamento progressivo verso i margini, centralità dei sepolcri delle classi dominanti e marginalizzazione degli altri, i poveri, gli eretici, i criminali. Quanto alle differenze tra Parigi e Londra, il lento e contrastato processo che condusse i luoghi di sepoltura dal centro della città alla periferia e dal chiuso spazio sacro delle chiese al cimitero suburbano investì in forme molto simili la capitale cattolica e quella anglicana e puritana: agli inizi di questa storia il cimitero parigino degli Innocenti era il cuore della città, il luogo aperto a traffici e incontri d'ogni genere. La centralità dello spazio dei morti era allora la regola dominante. Lutero in una sua supplica al borgomastro di Wittenberg del 1539 descrisse il cimitero cittadino come un luogo dove si fabbricava birra e si lavorava di falegname «cosicché i poveri defunti non vengono più rispettati»: e chiese che si provvedesse perché potessero essere «lasciati in tranquillità». Era un segno dell'affermarsi di una nuova sensibilità: e forse anche questo fu

<sup>14</sup> D. CRESSY, *Birth, Marriage and Death. Ritual, religion and the life-cycle in Tudor and Stuart England*, Oxford 1997, p. 416, e cfr. HARDING, *The Dead and the Living*, pp. 185-186.

<sup>15</sup> Ivi, p. 206.

<sup>16</sup> Ivi, p. 263. Cfr. M.A. VISCEGLIA, *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Napoli 1988.

<sup>17</sup> HARDING, *The Dead and the Living*, p. 278.

un fattore importante nella scelta delle autorità municipali londinesi e delle magistrature parigine di spostare progressivamente il luogo dei morti fuori città.

3. Parlando di sensibilità si è introdotto un fattore diverso rispetto a quelli del conflitto di interessi e dei rapporti di forza che dominano la storia raccontata da Vanessa Harding. L'ipotesi da formulare al riguardo concerne il modo in cui la sensibilità per così dire moderna, e comunque una diversa sensibilità si fece strada nel rapporto tra vivi e morti in Europa e in che modo si differenziarono le società europee considerate da questo punto di vista. Quando si parla di sensibilità si sfiora tutta quella storiografia che è nata per suggestione del grande libro di Johan Huizinga sul *Tramonto del Medioevo*. Lungo la sua scia troviamo la proposta di Lucien Febvre di ricostruire la psicologia del passato indagando la storia dei sentimenti dell'amore e della morte; da qui nacque la ricerca di Alberto Tenenti sul «senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento». E infine con l'opera di Philippe Ariès, come si è accennato, la storia del sentimento della morte si è proposta come il modo più adatto per afferrare in un punto supremo cultura e mentalità di un'epoca. L'indagine sui cimiteri potrebbe offrire dunque un terreno di incontro, una occasione per mettere a confronto la storiografia del «senso della morte» con la storiografia che ha affrontato modi e forme del rapporto tra i vivi e i morti con gli strumenti della demografia, della storia non solo culturale ma anche politica, economica e sociale. Vediamo in che modo.

Alberto Tenenti, fissando al secolo XVIII un decisivo momento di svolta nel senso della morte, allude alla «istituzione tardosettecentesca e ottocentesca dei cimiteri» come al «sigillo» di un distacco radicale dalla nozione del corpo mistico dei credenti e dunque come qualcosa di ben più importante di quella conseguenza delle esigenze di salubrità e igiene pubblica normalmente chiamate in causa. L'importanza di quella svolta è emersa con caratteri nuovi e di grande interesse da un importante studio di Grazia Tomasi<sup>18</sup>. Qui, fissando attentamente lo sguardo sulle opinioni e sui progetti dei riformatori, sulle volontà dei poteri politici e sulle reazioni popolari, è stato messo in luce per quali vie e con quali esiti rivoluzionari si affermò la

<sup>18</sup> Cfr. G. TOMASI, *Per salvare i viventi. Le origini settecentesche del cimitero extraurbano*, Bologna 2001 (rec. di A. PROSPERI, *I vivi e i morti nel Settecento europeo*, «Società e storia», 98 [2003], pp. 781-785).

volontà di tutelare le condizioni di vita a scapito della celebrazione dei morti. La ricerca di Grazia Tomasi ha ricostruito la storia della singolare fortuna che godette allora la proposta di riforma dei riti sepolcrali fatta dall'abate Piattoli. Fu per impulso di uomini di cultura impegnati nel progettare società migliori e più giuste e per opera di poteri sovrani aperti alle loro proposte che nell'Italia del Settecento vennero sperimentate nuove forme di organizzazione dei riti funebri e delle sepolture. Le regole imposte dal governo lorenese in Toscana e da quello estense a Modena prevedero una semplificazione estrema del funerale, che doveva svolgersi in ore antelucane, essere seguito da pochi intimi e risolversi rapidamente con l'abbandono del cadavere in un cimitero extraurbano, senza nessun segno speciale che permettesse di riconoscere l'identità dei defunti. Prima che la reazione romantica ne attenuasse la portata l'esperimento venne condotto con decisa volontà di voltare pagina rispetto ai fasti della morte barocca e all'ossessiva presenza delle sepolture e dei riti religiosi per i defunti nei paesi dell'Europa cattolica. Il quadro della situazione quale apparve agli occhi dei riformatori è consegnato agli atti delle commissioni che furono deputate a occuparsi dell'argomento. Si trattava di fare fronte alle critiche e alle polemiche scatenate da ambienti ecclesiastici rivendicando il diritto del potere sovrano di regolare la materia. La svolta settecentesca verso lo spostamento del cimitero fuori dei centri urbani fu dunque il frutto di una nuova preoccupazione per la salute dei viventi in cui le riflessioni più ardite della cultura settecentesca si incontrarono con la capacità e la volontà del potere politico di operare per il bene dei popoli, anche al prezzo di scontri con le folle fanatiche dal clero. Dunque è dimostrato che la svolta settecentesca in materia di sepoltura dei morti fu un fenomeno complesso, risultato di un viluppo di ragioni economiche, di potere e di governo, ma soprattutto fu il frutto di una emergenza sanitaria senza precedenti che sollecitò un adeguato investimento di idee e di progetti. Le preoccupazioni di governanti e di uomini di cultura illuministica si orientarono verso l'uso del sapere scientifico per progettare un diverso assetto della organizzazione sociale: e questo fu il fatto importante che aprì una fase nuova della storia europea. La questione del «corpo mistico dei credenti» non sembra aver svolto una qualche funzione nella vicenda.

La ricchezza analitica della ricerca di Grazia Tomasi e il vigore del disegno che ne risulta fa risaltare per contrasto la scarsità delle conoscenze disponibili sulla storia di come era stata praticata la cura delle sepolture nell'epoca della sua gestione ecclesiastica, prima cioè

che si affermasse nei fatti e nei principi il governo civile e politico sulla materia. Per saperne di più bisogna affrontare fonti diverse da quelle di carattere letterario o iconografico su cui si sono concentrate le storie del senso della morte. Bisogna spostare l'accento al nesso vivi-morti, al modo in cui è stato concepito e costruito il rapporto non con la morte di sé, ma coi morti, con le forme di volta in volta modificate della loro organizzazione in un ordine speculare e contiguo rispetto a quello dei viventi.

Parliamo dunque di questa storia dei cimiteri, ancora poco nota e investigata. È la realtà materiale della sepoltura che deve essere ricostruita per capire meglio i caratteri di un'epoca intermedia tra la medievale «religione dei vivi al servizio dei morti» e la decisa svolta settecentesca che cancellò non solo la centralità dei morti nella città ma perfino i dati identificativi dei corpi, in una parola la memoria. Per secoli la memoria dei morti come parte essenziale della comunità era stata il fondamento stesso della vita sociale. E questo aveva caratterizzato la società medievale senza distinzione di confini religiosi: un esempio celebre è offerto dal ricordo come sostanza vivente della fede che tenne unito il disperso popolo ebraico. Se 'memoria' è un termine che è stato ritenuto appropriato per individuare il carattere fondamentale della cristianità europea medievale, il suo corrispettivo ebraico *zakhbor* offre il robusto filo unificante a chi cerca di cogliere il carattere dell'ebraismo medievale. E così fu finché il posto centrale della memoria non venne occupato da qualcosa di profondamente diverso: la storia come accertamento del vero. La crisi che l'avvento della storiografia provocò nella trasmissione dell'identità ebraica è stata illustrata in un saggio celebre, misto – ha scritto l'autore – di «storia, confessione personale e dichiarazione di fede»<sup>19</sup>. Non occorre di meno per prendere atto dell'esistenza di un nesso fra il sorgere della moderna storiografia e il tramonto della memoria vivente alimentata dai riti e dal rapporto dei vivi coi morti attraverso le sepolture. La funzione vitale della memoria è evidente nell'importanza dei monumenti sepolcrali, del culto delle reliquie, dell'attento governo delle

<sup>19</sup> Y.H. YERUSHALMI, *Zakhbor. Storia ebraica e memoria ebraica* (Seattle and London 1982), Parma 1983. Sulla memoria dei morti nel cristianesimo medievale cfr. M. LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, Paris 1997. Per gli aspetti liturgici cfr. anche *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedankens im Mittelalter*, a cura di K. Schmid e J. Wollasch, München 1984.

immagini e dei simboli che impegnò i poteri politici e religiosi. Così vasta e differenziata fu la materia del rapporto con la memoria dei morti e col sentimento della morte che si può dire che ne sia stata solo sfiorata la superficie negli studi storici. Quanto grande sia la nostra ignoranza lo rivela il paesaggio che si intravede di scorcio attraverso le inchieste settecentesche dei governi riformatori su questo argomento. Ma se sul terreno delle idee e delle rappresentazioni l'importanza del cambiamento è un fatto acquisito, è sulla ricostruzione delle pratiche funerarie effettive che occorre far avanzare la ricerca storica.

Tra le varie forme di controllo della società ad oggi entrate nell'ottica della storiografia sull'età moderna non si è ancora inserita la storia della pur fondamentale disciplina imposta ai morti. Le norme sulle sepolture che la riforma protestante e quella cattolica misero in atto sono state solo marginalmente e occasionalmente prese in esame. Il risultato è che abbiamo abbondanza di documenti sulla memoria medievale dei defunti e sui luoghi sacri della sepoltura, sul suffragio, sui testamenti. Ma sui modi del seppellire nell'epoca fra il Trecento e il Settecento, se si esclude l'indagine sistematica di Vanessa Harding, abbiamo per lo più sondaggi parziali e conoscenze superficiali. La storia della disciplina delle sepolture e dei riti funerari è stata studiata per alcuni centri urbani e attraverso i comportamenti di un'élite dotata di ricchezza e di potere: ricordiamo a titolo d'esempio i celebri funerali *flamboyants* studiati da Jacques Chiffolleau, i rituali del Rinascimento fiorentino oggetto del volume di Sharon T. Strocchia, l'emergere di una versione estense del funerale regale francese caratterizzato dalla regolata dispersione delle membra<sup>20</sup>. Quanto alla parte che nei funerali hanno avuto le intenzioni e le disposizioni di chi si preparava a esserne protagonista, l'orizzonte 1400-1450 descritto dai testamenti dei laici di Losanna pubblicati e studiati di recente da Lisane Lavanchy<sup>21</sup> è quello precedente di poco il terremoto della Riforma e descrive, come sempre nel caso dei testamenti, i vari modi per sottrarsi alle costumanze, regolare conflitti, imporre la propria volontà.

<sup>20</sup> Cfr. J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Rome 1980 (Collection de l'École française de Rome, 47); S.T. STROCCHIA, *Death and Ritual in Renaissance Florence*, Baltimore-London 1992; G. RICCI, *Il principe e la morte. Corpo, cuore, effigie nel Rinascimento*, Bologna 1998.

<sup>21</sup> L. LAVANCHY, *Écrire sa mort, décrire sa vie. Testaments des laïcs lausannois (1400-1450)*, Lausanne 2004 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 32).

Atto carico di volontà di vita, dunque, o almeno di sopravvivenza. Ma anche atto che descrive l'orizzonte di laici d'alto bordo, in grado di sottrarsi al rito consueto al prezzo di generosi lasciti a conventi e chiese. In questo caso si può analizzare non tanto la storia seriale proposta da Chaunu per i testamenti parigini, ma i diversi atteggiamenti e le diverse pratiche proposte da un gruppo selezionato e socialmente elevato. Anche Sergio Lavarda era giunto a conclusioni simili<sup>22</sup>: chi fa testamento vuole contrastare le disposizioni degli statuti e l'avanzata aggressiva della Chiesa, disponendo di sé e dei propri beni in modo da imporre la sua volontà: per esempio, sul luogo di sepoltura, che si organizza intanto con le chiese come luogo destinato ai cittadini lasciando ai contadini le sepolture nella terra dei cimiteri. La scelta della confraternita dividerà il marito dalla moglie, ma è comunque un modo per godere di un privilegio. La devozione tridentina avanza con la proposta gesuitica di san Giuseppe che scalza san Gioacchino.

Invece per quanto riguarda la storia e i rituali delle sepolture di gente ordinaria o di gruppi marginali in area cattolica e italiana difettiamo di ricerche adeguate. Sappiamo dell'impulso dato alla materia dall'opera di confraternite laicali, come quella della Morte e Orazione romana, che si preoccupò di garantire una sepoltura ai corpi abbandonati in tempi di carestia e di peste. E sappiamo pure dell'intervento della confraternita di san Giovanni Decollato nel caso dei condannati a morte convertiti dalla sua opera e sepolti a sua cura. Gran parte della materia sembra essere stata delegata alle confraternite; resta da capire in quali forme l'autorità del clero tridentino in cura d'anime poté esercitarsi su tale campo, di importanza anche economica non indifferente. La sezione dedicata al sacramento dei morenti nella serie di recente aperta agli studiosi del Sant'Uffizio dà pochi elementi a questo riguardo<sup>23</sup>, lasciando l'impressione che la morte e i morenti fossero campo aperto alle iniziative dei più intraprendenti – per esempio, i gesuiti, esperti nel far mercanzia delle anime e accusati di dare la caccia ai testamenti.

<sup>22</sup> S. LAVARDA, *L'anima a Dio e il corpo alla terra. Scelte testamentarie nella terraferma veneta (1575-1631)*, Venezia 1998.

<sup>23</sup> La sezione *Dubia de sacramentis* dell'archivio vaticano della Congregazione per la Dottrina della Fede conserva pochi documenti su casi di abusi relativi alla cresima e all'olio santo (Stanza storica, M 7 - p, q). Sulla questione dei sacramenti ai morenti è ancora utile lo studio di P. BROWE, *Die Sterbekommunion*, «Zeitschrift für katholische Theologie», 56 (1936), p. 218.

Le supreme autorità della Chiesa romana non dedicarono interventi speciali alla questione. Non se ne occupò, se non superficialmente, il concilio di Trento. Rimase in vigore con qualche aggiustamento la tradizionale disciplina ecclesiastica. La novità più importante fu costituita dalla riorganizzazione della cura d'anime parrocchiale, che portò il clero delle parrocchie a riconquistare in parte il controllo dei riti funebri. Toccò ai vescovi prendersi cura dei cimiteri parrocchiali, che le visite pastorali descrivono spesso in stato di grave decadenza. Ma non venne alterata nella sostanza la diffusione delle devozioni connesse agli ordini mendicanti: rimasero in vigore i privilegi concessi ai frati in materia di sepolture. Tutte le ironie di Erasmo non impedirono il perdurare del diritto fratesco, fissato dal concilio Lateranense IV, di concedere ai laici in cambio di elemosine il privilegio della sepoltura nelle loro chiese con abito religioso e con speciali indulgenze<sup>24</sup>. Quando il Crespì volle rappresentare in pittura i sacramenti secondo la dottrina cattolica fu al corpo di un defunto rivestito col saio francescano che ricorse per l'Estrema Unzione. Le ragioni di devozione che avevano legato i laici alle chiese dei conventi nel medioevo rimasero e furono rafforzate. Il conforto dei morenti restò materia peculiare degli ordini religiosi: privilegi speciali in materia di confessione garantivano loro una netta superiorità rispetto al clero secolare, al quale la riattivazione delle istituzioni di governo ordinario affidò il compito burocratico di censire nei registri parrocchiali i nati e i morti come pure quello di garantire la tutela delle sepolture nei cimiteri. Lo stato di abbandono delle sepolture quale emerge dai documenti dell'età delle guerre d'Italia fu oggetto di proteste di comunità e di lagnanze di laici. In area cattolica gli statuti sinodali dell'età tridentina e gli atti delle visite vescovili registrarono le gravi carenze degli spazi cimiteriali e ne imposero i restauri opportuni. Governare lo spazio dei morti era fondamentale non solo per le ragioni antiche e costanti che imponevano la cura delle sepolture ma, anche per riportare tra i morti le divisioni che intanto si erano create fra i vivi.

La frattura dell'unità religiosa del cristianesimo europeo si tradusse nell'imposizione di nuove barriere: nel terreno benedetto del ci-

<sup>24</sup> Cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, G. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi e H. Jedin, Bologna 1991, p. 237 (const. 57: *De interpretandis privilegiorum verbis*). Il concilio di Vienne del 1311-1312 aveva confermato i privilegi pur segnalando i conflitti (*dissensiones et scandala*: cfr. *ivi*, p. 342) che ne erano nati. La pratica venne descritta da Erasmo nel colloquio *Funus*.

mitero non potevano essere ospitati gli eretici. Che cosa questo abbia significato nei paesi riconquistati dai cattolici resta ancora da esplorare in modo sistematico. Si può facilmente immaginare che nemmeno i morti siano stati risparmiati ogni volta che i confini confessionali vennero modificati. Sappiamo anche indirettamente da molte testimonianze della fine che facevano i non cattolici, i condannati per eresia, gli ebrei, i non battezzati in genere. Lo studio che Wolfgang Krogel ha dedicato alla storia del cimitero acattolico di Roma<sup>25</sup> ha ricostruito il faticoso e contraddittorio passaggio della normativa romana e papale attraverso l'età della rivoluzione francese e quella della restaurazione illuminando di scorcio l'assetto precedente. È un caso importante perchè permette di cogliere gli effetti ordinari delle norme emanate da Roma come capitale del mondo cattolico e luogo di definizione delle regole ecclesiastiche, cioè di quelle regole che dominarono la materia delle sepolture fino alla rottura del rapporto tra potere religioso e potere politico. La storia della sepoltura dei protestanti a Roma è un buon esempio di come si contrapponevano due modelli di rapporto coi morti. La raccolta di saggi curata da Antonio Menniti Ippolito e Paolo Vian<sup>26</sup> aveva già fornito le indicazioni essenziali in questo senso. Sepolti al Muro Torto, in luogo abietto e disprezzato, insieme ai condannati a morte impenitenti, erano segnati dalla scelta infamante della sepoltura in terra, laddove i cattolici erano tutti destinati a essere sepolti in arche di pietra e possibilmente all'interno delle chiese. Era un luogo definito anche *sepulchrum Neronis*, e il Muro Torto era detto Muro Malo, con riferimento alla sua funzione. Gli statuti del clero romano nell'edizione 1707 citata da Menniti Ippolito mettono insieme tra i privi di sepoltura ecclesiastica «infideles, haeretici, excommunicati, interdicti, qui sibi mortem consciverunt». Una destinazione specifica per gli ebrei nell'antico cimitero a Porta Portese e una più tarda per i protestanti nel campo detto di Testaccio presso la piramide di Caio Cestio compongono la geografia dei discriminati nella sepoltura. Solo nel corso dell'età della Restaurazione si giunse ad accordi internazionali tali da garantire una regolare sepoltura per i protestanti. Il privilegio della più antica normativa pubblica relativa a un cimitero di acattolici spetterebbe a quanto pare

<sup>25</sup> W. KROGEL, *All'ombra della piramide. Storia e interpretazione del cimitero acattolico di Roma*, Roma 1995.

<sup>26</sup> *The Protestant Cemetery in Rome. The "Parte Antica"*, a cura di A. Menniti Ippolito e P. Vian, Rome 1989.

ai livornesi, o meglio al granduca di Toscana, perchè fu a Livorno che a partire dal 1598 fu concesso il privilegio a ebrei e non cattolici di acquistare luoghi di sepoltura: ma a quanto risulta dalle carte del tribunale pisano dell'Inquisizione solo dopo lunghe trattative e molte lagnanze di ebrei e di commercianti inglesi fu possibile arrivare a regolare la materia in modo che i corpi dei non cattolici interrati senza onori nei campi fuori città non venissero più insidiati dai cani<sup>27</sup>.

Intorno ai sepolcri si venne sviluppando una cultura intera. Resti umani scavati nelle catacombe romane furono spediti sistematicamente a popolare luoghi di culto, animare devozioni, consacrare altari delle rinnovate chiese cattoliche post-tridentine. Mentre sul terreno dell'organizzazione giuridica e del controllo sociale delle sepolture il clero della Controriforma avanzava con rinnovata energia la sua candidatura, la riflessione sulla morte impegnava a fondo la cultura antiquaria. Accanto alla curiosità erudita sui costumi funebri degli antichi si sviluppò un interesse specifico per i cimiteri degli antichi cristiani ai quali dedicò una vasta relazione Onofrio Panvinio, lo storico del papato formatosi nell'ambito del cardinale Marcello Cervini<sup>28</sup>.

Oggi le tombe, le mummie, i resti umani sono gli oggetti di molteplici discipline: se ne occupano medici esperti in patologie e storici del potere e delle dinastie, come pure indagatori delle rappresentazioni della morte e del mondo dei morti. Dall'unione delle diverse strategie di indagine potrebbe nascere una vera conoscenza storica di una materia per ora solo vagamente delineata.

Un fatto è certo: più delle ricostruzioni genealogiche a grandi anelli delle radici del mondo moderno sono utili gli scavi archeologici e il ricorso alla comparazione storica. E si parla di scavi non solo in senso metaforico. L'archeologia funeraria ha consentito, ad esempio, di accertare l'importanza della pratica del battesimo amministrato in appositi santuari ai bambini morti subito dopo la nascita e fatti 'risorgere' col miracolo del 'répit'<sup>29</sup>. Era uno dei casi in cui la morte faceva emergere differenze e confini di carattere mentale altrimenti imper-

<sup>27</sup> In Archivio Arcivescovile di Pisa, *Inquisizione*, b. XX, cc. n.n. suppliche sulla questione del cimitero di Livorno. Ma cfr. ora S. VILLANI, *Alcune note sulle recinzioni dei cimiteri acattolici livornesi*, «Nuovi studi livornesi», XI (2004), pp. 35-51.

<sup>28</sup> Cfr. O. PANVINIO, *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres christianos eorumque coemeteriis* (1568).

<sup>29</sup> Cfr. A. PROSPERI, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino 2005, p. 207.

cettibili: differenze tra classi d'età che si traducevano in differenze tra livelli di umanità; differenze tra chi veniva ammesso e chi veniva escluso dalla società dei morti. Nel caso dei bambini sappiamo intanto che quelli non battezzati erano esclusi dalla sepoltura nel luogo benedetto, il che dava luogo a forme sommarie e incerte di sepoltura, con un conseguente carico di angoscia e di timori per le famiglie.

Ma lo statuto di umanità incoativa dell'infanzia emerge anche dal caso di quei bambini che morivano in età infantile: per loro, anche se battezzati, il rito della sepoltura era estremamente semplificato. Che per la Chiesa cristiana, oggi impegnata nel sostenere l'identità fra embrione umano e persona adulta, si potesse nel passato legittimamente distinguere tra i bambini fino ai sette anni e gli esseri al di sopra di tale età lo apprendiamo casualmente sfogliando vecchi testi.

«La Chiesa, nel sepolire i fanciulli, quali muoiono avanti i sette anni, non fa esequie per essi»<sup>30</sup>; così racconta un domenicano del Cinquecento, il quale giustifica la pratica dal punto di vista teologico. Per l'anima dei fanciulli non si prega in suffragio, come non lo si fa per l'anima di chi muore subito dopo il battesimo: «per la quale in conto alcuno non si deve pregare, sapendo, come non sopraggiungendosi altro peccato dopo il sacro Battesimo, infallibilmente sarà salvo chiunque sarà battezzato». Dunque per loro si reciteranno solo i Salmi a gloria di Dio. Ma il domenicano pur sapeva per la sua teologia che il peccato poteva macchiare anche i minori di anni sette. E perciò la sua osservazione sembra piuttosto l'offerta di un compromesso possibile nei confronti di una pratica folklorica altrimenti da condannare, quella di chi riteneva il fanciullo fino a sette anni un essere che non avendo vissuto se non in modo ridotto doveva essere sepolto con un rito altrettanto sommario e rapido della vita intravista: questo il domenicano non poteva dividerlo, ma la descrizione che ce ne offre è pur degna di figurare nell'ideale antologia delle fonti etnografiche, accanto ai casi di inquisitori antropologi: «Non resta però, non sia grande abuso il vedere, come appo d'alcuni si sepoliscano i fanciulli senza lume, senza croce e senza ordine alcuno, a guisa se non fossero figliuoli proprii, corpi battezzati et anime non sol christiane ma beate». Dovevano i preti «far che i parochiani christianamente sepelissero questi tali, de' quali dice il Signore è il Regno de' cieli, e non lasciare

<sup>30</sup> *Scintille della fiamma innoxia, cioè avvertimenti e deduzioni fatte sopra il miracolo della Madonna del Fuoco, occorso in Faenza l'anno 1567, estratte per F. Gio. Maria Capalla di Saluzzo, Bologna, Benacci, 1569, c. 24v.*

che un semplice laico solo li porti ne' cimiteri, come se non fossero cristiani quei corpi le cui anime sono in Paradiso con Christo»<sup>31</sup>.

Tra coloro che invece erano rigorosamente esclusi dalla sepoltura cristiana c'erano in prima fila i suicidi. Esaminiamo un caso concreto.

Nel settembre del 1712 don Giuliano Donini, sacerdote di San Miniato, si impiccò in carcere. A quanto risulta dagli atti del processo a suo carico<sup>32</sup>, don Giuliano riuscì nell'impresa di togliersi la vita nonostante la presenza nella cella accanto a lui di un famiglio del Bargello che vi era stato posto per ordine dell'auditore fiscale proprio per tenere sotto controllo il Donini che aveva più volte tentato la fuga e dato in escandescenze in occasione della consueta visita delle carceri. Uomo di forza eccezionale, il Donini era riuscito a tener testa al famiglio mentre si legava strettamente una striscia di tela al collo che lo fece soffocare. Fu fatta un'inchiesta sull'accaduto. Risultò che don Giuliano Donini si era convinto di dover essere «impiccato e impalato» sulla pubblica piazza. Tale era la sua ossessione di avere «a essere giustiziato in piazza su un palo» che «quando sentiva passare dalla strada delle carrozze diceva: 'Queste son gente che vanno in piazza per vedermi morire'». Una circostanza recente aveva accresciuto i suoi timori. «Questo timore se li fissò in mente da poi in qua che lui si confessò pochi giorni avanti la festa della Assunta, perché diceva che quello che l'aveva confessato non era altrimenti un confessore ma un giudice criminale mandato per esplorare il suo intento, e che però per lui non vi era più rimedio e doveva essere impiccato». In questo caso non è il pensiero della morte a costituire il centro del dramma ma quello delle circostanze della morte. La morte stessa appare preferibile alla vergogna e alla sofferenza della pubblica esecuzione. Si tratta di pensieri di un malato, di un folle; ma tali pensieri recano in sé un buon grano di ragione. Ci mettono davanti alla evidenza che la paura della morte, il pensiero della morte, poteva essere meno angosciante del pensiero degli altri e del rapporto che il morituro prevede di avere con gli altri al momento della fine. Non c'è bisogno di ricordare come fosse concepito e trattato il suicidio e come la persona del suicida andasse incontro, se sopravvissuto, a procedure legali estreme e il suo corpo, se moriva, fosse destinato a forme di esecuzione come la sepoltura in mezzo a un trivio. E non parliamo delle gravi minacce sulla sorte dell'anima.

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> Archivio Comunale di San Miniato, Archivio preunitario, fondo vicariato di San Miniato, *Processi criminali*, cc. n.n. (anche per le citazioni successive).

Dunque don Giuliano fece ricorso al suicidio come soluzione estrema per sfuggire a un'angoscia intollerabile. Sacerdote cattolico, doveva ben conoscere quel che si pensava del suicidio nella sua Chiesa e nel suo ambiente. La maledizione eterna attendeva la sua anima nell'aldilà, mentre l'esecrazione del suo corpo ne avrebbe impedito la sepoltura cristiana e i rituali del suffragio. Del suo caso altro non sappiamo. Se ne ricava che la pena di morte e i riti dell'esecuzione capitale avevano il fascino dell'orrore e potevano alimentare incubi capaci di condurre a esiti tragici: prima del prete di San Miniato c'era stato il caso di un gentiluomo fiorentino che morì per effetto di una identica ossessione, a quanto risulta dalla testimonianza di Galileo Galilei<sup>33</sup>.

La storia del suicidio rappresenta un caso estremo nella storia della morte. Proprio per questo permette di verificare i mutamenti profondi nelle concezioni e nelle pratiche sociali. Nel mondo antico era stato considerato come un esercizio legittimo del diritto di disporre della propria vita come di un possesso privato, sottraendosi così a ciò che non si voleva subire. Di quella tradizione rimase un'eco nel medioevo europeo. La figura di Catone nella Divina Commedia ne è un documento altissimo. La memoria dell'antico, ravvivata dalle scoperte degli umanisti, propose alla ammirazione modelli umani di uomini pronti a uccidere e a uccidersi in nome dei loro ideali: il tirannicida Bruto, la Lucrezia suicida per onore, ebbero un suggestivo alone di gloria nella tradizione colta. Ma l'elogio della morte affrontata in nome della libertà che veniva tributata al grande personaggio della Roma pagana si associava pur sempre nel poema stesso di Dante a una punizione durissima dei suicidi di tempi cristiani, come Pier delle Vigne. La svolta maturata con l'avvento della società cristiana aveva visto il trionfo di una nuova concezione della vita e della morte: non più possesso esclusivo dell'essere umano ma bene indisponibile per il singolo appartenendo solo a Dio e alle autorità da Dio delegate. L'offesa volontariamente arrecata al proprio corpo fatto 'a immagine di Dio' equivaleva a un sacrilegio. Rifiutare la vita data da Dio fu considerato atto gravemente colpevole, da perseguire con punizioni durissime nei confronti del suicida se sopravviveva o del suo corpo se moriva. Né la cosa riguardava lui solo: l'infamia ricadeva sui suoi figli e sulla sua famiglia. *Felones de se*, i suicidi offendevano Dio, il re

<sup>33</sup> Cfr. *Deposizioni di Galileo, o concernenti Galileo, nei processi per la successione di Giovambattista Ricasoli, Firenze 1590-92*, editi in G. GALILEI, *Le opere*, XIX, Firenze 1907, pp. 44-108.

e la natura e si esponevano per questo all'esecrazione più profonda. Per tutte queste ragioni la storia dei suicidi e del modo di concepire il suicidio è un aspetto importante nella storia dei sentimenti sulla morte e permette di misurare quanto grande sia stata la svolta portata dal cristianesimo in un aspetto fondamentale della vita. Se ne trova conferma verificando le conseguenze che ebbe a questo riguardo la frattura dell'unità del cristianesimo occidentale nell'età della Riforma protestante e della Controriforma cattolica. Fu proprio a proposito di un caso di suicidio che venne formulata la più tempestiva e chiara presa di coscienza della novità radicale portata dalla interpretazione luterana del cristianesimo. Un giurista di Norimberga, invitato nel 1521 a esprimere un parere sulle punizioni da infliggere al cadavere di un suicida, dichiarò non essere giustificato alcun provvedimento punitivo perché la morte scioglieva l'individuo da ogni potere umano<sup>34</sup>. Non per questo, tuttavia, la sorte dei suicidi migliorava. Ne è un documento la storia della morte volontaria di Francesco Spiera, che fu oggetto di resoconti e di discussioni accese in tutta Europa alla metà del Cinquecento: mentre in area cattolica calava il silenzio sull'intera vicenda, ne rimase invece lunga memoria nella cultura protestante, che assunse il caso dello Spiera a documento della dottrina della predestinazione<sup>35</sup>. Una storia per più versi esemplare: la scelta del silenzio in terra cattolica doveva caratterizzare l'atteggiamento assunto anche in seguito davanti ai suicidi, una sfida all'ottimismo della religione della Provvidenza da combattere con la cancellazione della memoria. Il suicida è colui che nega la speranza della salvezza e anticipa volontariamente la sentenza di condanna pronunciata *ab aeterno* da Dio. La sua anima maledetta e senza riposo aleggerà nei luoghi della vita interrotta insidiando i vivi, così come il suo corpo privato della sepoltura sarà condannato a forme di esecrazione

<sup>34</sup> «Nach dem Tod der Mensch von aller menschen Gewalt erledigt sei, und allein im Gottes Urteil steet»; il documento, pubblicato da J. DIESELHORST, *Die Bestrafung der Selbstmörder im Territorium der Reichsstadt Nürnberg*, «Mitteilung des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg», 44 (1955), p. 125, è citato da C.M. KOSLOFSKY, *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450-1700*, Basingstoke 2000, pp. 38, 174. Sulla questione cfr. una messa a punto di H.C.E. MIDELFORT, *Selbstmord im Urteil von Reformation und Gegenreformation*, in *Die katholische Konfessionalisierung*, a cura di W. Reinhard e H. Schilling, Münster 1995, pp. 296-310.

<sup>35</sup> Cfr. A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano 2000.

estrema<sup>36</sup>. Solo col tempo e col processo di secolarizzazione i sentimenti di orrore e i comportamenti di vilipendio verranno lasciando il posto a una distaccata considerazione del suicidio come sciagura privata davanti alla quale sospendere il giudizio: ne fu antesignana la cultura inglese del Settecento<sup>37</sup>. Ma il percorso di questa evoluzione resta ancora da indagare. La celebre analisi sociologica che Émile Durkheim dedicò al suicidio ne rilevò una maggiore incidenza nelle aree settentrionali della Francia, caratterizzate sul piano economico dalla industrializzazione e su quello religioso dal protestantesimo. Il suicidio, secondo Durkheim, divideva cattolici e protestanti nella stessa misura in cui li opponeva l'economia secondo Weber: l'ascesi mondana del capitalista dedito all'investimento produttivo e al successo come prova dell'elezione divina creava le condizioni per quel tragico rifiuto della vita da parte dell'individuo solo davanti al suo Dio che invece restava insolito ed eccezionale nella società cattolica legata alla tradizione e dedita a pratiche caritative.

Si tratta, come ognuno vede, di ipotesi e di suggestioni da verificare. Ma non c'è dubbio che la storia del suicidio e quella delle elaborazioni legali e religiose in materia possono offrire una chiave interpretativa utile per comprendere come sia andato modificandosi l'elenco dei comportamenti umani ammessi come non alieni rispetto al canone dell'umanità.

4. Dopo questa parentesi sul caso estremo del suicidio e delle forme di esecrazione che lo accompagnarono ritorniamo ai riti ordinari della sepoltura per occuparci in particolare della storia del compianto funebre. Anche in questo caso sarà bene tenere presente che si tratta di rituali sociali codificati, di lunga e spesso lunghissima durata, non di espressioni del sentimento individuale della morte. Lunghe durate sotterranee con affioramenti alla luce ricordano anche qui il modello dello scavo archeologico che sembra dominare la ricerca storica e antropologica sull'argomento. Come relitti di pratiche antichissime, le forme del compianto funebre sono affiorate per vie diverse da aree marginali italiane intorno alla metà del Novecento grazie a due celebri autori: da un lato, il racconto di Carlo Levi in *Cristo si è fermato*

<sup>36</sup> Cfr M. MACDONALD, T.R. MURPHY, *Sleepless Souls. Suicide in Early Modern England*, Oxford 1990.

<sup>37</sup> Cfr. M. MACDONALD, *The Secularization of Suicide in England 1660-1800*, «Past and Present», 44 (1986), fasc. 111, pp. 50-100.

a *Eboli*, dall'altro gli studi di Ernesto de Martino. James Amelang ha ricostruito di recente il contesto e la diversa natura delle due proposte: il mondo senza storia di Carlo Levi e la lunghissima continuità del rituale precristiano del compianto funebre che Ernesto de Martino scoprì come frammenti di un'Atlantide sommersa conservati nelle culture subalterne delle campagne italiane<sup>38</sup>. Amelang osserva che de Martino usa il presente (ciò che emerge nel presente) per spiegare il passato, mentre tanto Ariès quanto Elias usano il passato per spiegare il presente della cultura diffusa e delle forme dominanti di pensiero. I due percorsi di indagine, pur condividendo la convinzione che una svolta decisiva si sia realizzata nella prima età moderna, non si sono mai incontrati sul terreno delle fonti storiche di quella stessa epoca. Ma non c'è dubbio che debbano farlo. Nella ricerca condotta da Ernesto de Martino la lunga sopravvivenza di riti precristiani mediterranei lascia intravedere l'inefficacia degli interventi pedagogici e di governo della Chiesa che Carlo Levi aveva indicato fin dal titolo del suo libro. D'altra parte il fatto stesso della sopravvivenza di relitti arcaici ha posto problemi sostanziali agli storici che hanno voluto affrontare la storia delle culture mediterranee lasciandosi alle spalle non solo lo storicismo (da cui de Martino non uscì)<sup>39</sup>, ma anche il modello strutturale proposto da Fernand Braudel: chi si è mosso con più decisione su questa strada ha moltiplicato strumenti e metodologie e ha allargato al massimo il disegno storico per potervi comprendere processi di lunghissima durata, permanenze e incroci di culture altrimenti destinati a restare nascosti o incomprensibili<sup>40</sup>. La questione va ben al di là dell'obbiettivo di una sommaria rassegna degli studi: qui si deve registrare l'importanza del saggio di Amelang nel riaprire il problema con una attenta riconsiderazione dei precedenti e con un contributo di ricerca dedicato a capire che cosa sia accaduto in quello spazio tra medioevo e tempi presenti che de Martino lasciava tra parentesi. Di fatto non sappiamo ancora molto delle modificazioni che si ebbero a questo riguardo nel corso dell'epoca che Philippe Ariès e Norbert Elias hanno indicato come decisiva per l'addomesticamento della morte e

<sup>38</sup> J. AMELANG, *Mourning Becomes Eclectic: Ritual Lament and the Problem of Continuity*, «Past and Present», 187 (2005), pp. 3-31.

<sup>39</sup> L'osservazione è di C. GINZBURG, *Momigliano e de Martino*, «Rivista storica italiana», C (1988), pp. 400-413, a p. 411.

<sup>40</sup> Cfr P. HORDEN, N. PURCELL, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Oxford 2000.

per la disciplina dei costumi. Secondo Amelang fu avviato allora un processo di riforma del compianto funebre che portò alla espulsione delle forme antiche sospinte progressivamente verso aree marginali: si può parlare di una ruralizzazione del lamento pubblico, espulso dalla sfera urbana da una combinazione di norme ecclesiastiche e civili. Quel processo si è poi concluso compiutamente nel secolo ventesimo con la definitiva cancellazione delle pratiche popolari che Levi e de Martino avevano fatto in tempo a vedere ancora in atto. Con questo, osserva Amelang, l'indagine etnografica cessa di svolgersi sul campo e prende posto all'interno della ricerca storica. E come contributo di ricerca il suo studio propone un sondaggio sulla storia spagnola negli anni della violenza inquisitoriale contro ebrei e musulmani, quando la Chiesa identificò il lamento funebre con la negazione della speranza cristiana nella sopravvivenza dell'anima individuale e ne fece una imputazione di non autentica conversione al cristianesimo.

Una esplorazione degli interventi di inquisitori e di missionari nelle aree italiane su queste materie potrebbe consentire un confronto tra Italia e Spagna a questo proposito. In Italia non ci furono minoranze musulmane da assimilare e nei confronti degli ebrei prevalse la tendenza alla divisione spaziale e alla lenta e continua pressione conversionistica. Questo permette di capire perché toccò non agli inquisitori ma ai vescovi e ai missionari rilevare costumi funebri non ortodossi e imporne l'abbandono: si ebbero così episodi come quello dei gesuiti che nel corso di una missione in Valmaggia nel 1627 si adoperarono con la persuasione per cancellare la consuetudine del compianto funebre e per riformare certe pratiche anomale di sepoltura (corpi conservati «in cataste» con le teste separate e poste «in certe cassette» per essere periodicamente oggetto di trattamenti e di ripetuti compianti)<sup>41</sup>. Ma prima che il corpo ecclesiastico tridentino si muovesse in questa direzione erano state le autorità cittadine a sferrare l'attacco contro i riti del compianto in nome della nuova moralità e urbanità pubblica. Per quanto riguarda l'espressione del lutto, una disciplina dei comportamenti aveva trovato forma molto presto negli statuti delle città italiane. Si tratta di norme suntuarie relative all'investimento economico e ai consumi indotti dalle forme del rito funebre. Basta percorrere le norme statutarie per trovare la descrizione degli apparati funebri che si volevano regolamentare e limitare: abbigliamenti, ceri, presenze del clero e delle consorterie,

<sup>41</sup> Cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, Torino 1996, p. 666.

quantità dei piatti previsti per i conviti di chiusura dei riti funebri. Si trattava di impedire le «immoderate spese che nelle sepolture et nell'esequie de morti si fanno», come si legge negli ordini emanati dal cardinale arcivescovo di Bologna nel 1573<sup>42</sup>. Ma prima che l'autorità diocesana facesse proprie le preoccupazioni del governo cittadino nel limitare l'esibizione del prestigio sociale e le spese sontuose, la normativa sui funerali aveva occupato a lungo le preoccupazioni delle autorità laiche. Ne segnaliamo un punto che ricorre spesso negli statuti cittadini del Duecento e del Trecento: il divieto del compianto funebre. «Vocificare», «se desbatere», percuotersi con le mani durante il funerale sono vietati negli statuti di Bologna del 1376<sup>43</sup>. A Forlì gli statuti del Trecento impongono che a nessuno sia consentito «extra domum plantum facere vel lamentum alta voce vel etiam mediocri» in occasione di un funerale. Il divieto è generale e le multe graduate per uomini e donne: ma il capitolo successivo, vietando alle donne (mogli, parenti o *domestice* del defunto) di recarsi in chiesa dove è stato sepolto il morto nel giorno del funerale o nelle ricorrenze «plorando vel plantum fatiendo per viam», individua con precisione le destinatarie del divieto: alle quali sarà comunque consentito andare in chiesa, ma solo «sine plantu et rumore plantus»<sup>44</sup>. Il lamento si accompagna ai gesti antichi del dolore: strapparsi i capelli, colpirsi e graffiarsi il volto e il petto («percutere manus ad invicem vel accipere sibi aliquod de capite causa scapiliandi se vel visum vel pectus sibi percutere vel raschiare seu scarfiare»<sup>45</sup>). A Rimini gli statuti trecenteschi vietavano «quod nullus extra domum vel lochum ex quo extrahitur corpus predictum presumat vel audeat luctuosam exclamationem vel lamentationem facere» e per maggior sicurezza imponevano alle donne di non seguire il corpo<sup>46</sup>. A Reggio Emilia figura tra i primi punti degli statuti del 1313 *super exequiis mortuorum* il divieto del pianto («planctus ... cum clamore vel voce alta vel palmis batutis») sia nella casa del morto sia per strada sia al luogo di sepoltura. Alle donne di casa si proibisce di seguire il feretro alla chiesa: le donne

<sup>42</sup> *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia Romagna*, a cura di M.G. Muzzarelli, Roma 2002, pp. 231-236, a p. 232.

<sup>43</sup> Cfr *ivi*, p. 102. La norma sembra ripetuta negli statuti del 1454 (*citati ivi*, p. 153).

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 325-326.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 325.

<sup>46</sup> *Statuti del 1334*, *citati ivi*, p. 655.

sono fragili, spiegano gli statuti e non possono astenersi dal lamento gridato «cum plantis et palmis batutis»<sup>47</sup>.

Si tratta di una disposizione che si incontra diffusamente negli statuti trecenteschi e che spicca nel quadro delle altre misure di controllo delle manifestazioni pubbliche. La ragione fondamentale delle norme suntuarie era quella di impedire una gara di prestigio tra i cittadini tale da alterare sostanzialmente l'uguaglianza tra di loro esponendo alla rovina chi per evitare l'accusa di avarizia affrontava spese al di sopra dei suoi mezzi. Ma la proibizione del lamento funebre discende solo in parte da preoccupazioni di questo genere: si ispira piuttosto a una concezione del vivere cittadino che ne voleva escludere manifestazioni rumorose e spettacolari: la ritroviamo nelle norme dei sovrani riformatori del Settecento con la loro insistenza nel limitare fortemente il numero degli associati al feretro e nell'imporre orari antelucani per il funerale. Quanto al lamento rituale, se nel Trecento è ricordato regolarmente tra le manifestazioni da vietare, non se ne parla più nelle riformazioni cinquecentesche: il silenzio risalta nel contesto delle disposizioni di tipo suntuario che vengono invece ribadite ed estese. Dal silenzio delle fonti si può ricavare ben poco: ma non sarà arrischiata l'ipotesi che la lunga battaglia delle città contro il lamento funebre avesse ottenuto qualche risultato. Una via dell'adomesticamento del rito fu con ogni probabilità quella della concentrazione nella devozione al Cristo morto: le rappresentazioni di santi sepolcri e le forme culturali connesse risentirono certamente di un contesto nel quale la disperazione davanti alla morte era consentita solo nello spazio liturgico della Settimana santa e doveva culminare nella festa della resurrezione. Di questa devozione patetica si ebbero manifestazioni molteplici proprio nell'età del medioevo al tramonto. Basti ricordare le rappresentazioni figurate del lamento funebre intorno a Cristo morto che raggiunsero una vasta diffusione nell'Italia centro-settentrionale grazie all'opera di scultori come Guido Mazzoni e Niccolò dell'Arca<sup>48</sup>. Le espressioni devote della meditazione sulla morte di Cristo si collocarono al centro della religiosità dei secoli successivi mentre il lamento funebre scompariva dalle tradizioni sociali. Il censimento delle pratiche sociali compiuto in età napoleonica nelle province italiane, concentrato com'è sui riti di passaggio

<sup>47</sup> Ivi, p. 584.

<sup>48</sup> Cfr., su Guido Mazzoni, l'opera di Timothy Verdon: T. VERDON, *The Art of Guido Mazzoni*, New York 1970.

della nascita, del matrimonio e dei funerali, permette di verificare la sostanziale assenza nell'Italia centro-settentrionale di quelle manifestazioni che secoli prima vi avevano incontrato le severe norme degli statuti cittadini<sup>49</sup>.

Ma da questo sommario bilancio si può ricavare una sola conclusione: la storia delle pratiche della sepoltura e del compianto come pure le regole più volte riscritte del linguaggio pubblico del lutto sono ancora un campo aperto alle sorprese e alle scoperte per chi voglia avventurarvisi.

Se è vero, come ha scritto Jan Assmann, che c'è un nesso tra la morte, la memoria e la giustizia, le forme della sepoltura possono essere lette anche come una verifica della storia della giustizia e della volontà di conservare la memoria di vite vissute «in virtù e giustizia», in modo che la società non esca dai suoi cardini<sup>50</sup>. La lunga lotta del mondo occidentale europeo contro la disperazione del lamento funebre può essere vista anche come l'altra faccia della costruzione di un'idea di giustizia oltre la morte, oltre la precaria e fuggevole esistenza individuale.

<sup>49</sup> Cfr. G. TASSONI, *Arti e tradizioni popolari. Le inchieste napoleoniche sui costumi e le tradizioni del regno italico*, Bellinzona 1973.

<sup>50</sup> J. ASSMANN, *La morte come tema culturale. Immagini e riti mortuari nell'antico Egitto*, (Frankfurt a.M. 2000), trad. it. Torino 2002, p. 43.