

CENTRO DI STUDI SULLA CIVILTÀ DEL TARDO MEDIOEVO  
SAN MINIATO



Collana di Studi e Ricerche

11

LA MORTE E I SUOI RITI IN ITALIA  
TRA MEDIOEVO  
E PRIMA ETÀ MODERNA

a cura di

FRANCESCO SALVESTRINI, GIAN MARIA VARANINI,  
ANNA ZANGARINI

Firenze University Press  
2007

La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima età moderna / a cura di Francesco Salvestrini, Gian Maria Varanini, Anna Zangarini. – Firenze : Firenze University Press, 2007.  
(Collana di Studi e Ricerche ; 11)

<http://digital.casalini.it/9788884536488>

ISBN 978-88-8453- 648-8 (online)  
ISBN 978-88-8453- 647-1 (print)  
393.9 (ed. 20)

Pubblicazione realizzata con il contributo di:



*Ministero per i Beni e le Attività Culturali*



*Comune di San Miniato*



*Fondazione Cassa di Risparmio di San Miniato*



*Amministrazione Provinciale di Pisa*

In copertina:

Verona, Arche Scaligere, *Cansignorio della Scala giacente*

(foto: Archivio fotografico del Museo di Castelvecchio, Verona)

© 2007 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze  
Firenze University Press  
Borgo Albizi, 28  
50122 Firenze, Italy  
<http://www.fupress.com/>

*Printed in Italy*

## **COMITATO SCIENTIFICO**

*Presidente*

GIAN MARIA VARANINI

*Membri:* MARIO ASCHERI, MICHEL BALARD, ATTILIO BARTOLI LANGELI, FRANCESCA BOCCHI, GIOVANNI CHERUBINI, GIORGIO CHITTOLINI, BRUNO DINI, ARNOLD ESCH, ELENA FASANO GUARINI, COSIMO D. FONSECA, SERGIO GENSINI, MICHAEL MATHEUS, MASSIMO MIGLIO, GIUSEPPE PETRALIA, GABRIELLA PICCINNI, GIULIANO PINTO, GEO PISTARINO, LUDWIG SCHMUGGE, FRANCESCO TATEO, SALVATORE TRAMONTANA, ANDRÉ VAUCHEZ, MARIA ANTONIETTA VISCEGLIA

## **CONSIGLIO DI AMMINISTRAZIONE**

*Presidente*

RAFFAELLA GRANA

*Membri:* LORENA BENVENUTI, EMILIO BERTINI, RENZO GAMUCCI, SILVIA RICCI BONSIGNORI

## **COLLEGIO DEI REVISORI**

*Presidente*

RICCARDO BARTOLOMMEI

*Membri:* DANIELA MARZOCCHI, ALESSANDRO NACCI

## **DIRETTORE**

FRANCESCO SALVESTRINI



## PAROLE INTRODUTTIVE \*

Persino all'interno del Comitato scientifico del Centro studi sul tardo medioevo fu manifestato qualche lieve disagio, quando alla fine del 2002 o agli inizi del 2003, programmando la nostra attività scientifica, si cominciò a discutere della possibilità di un convegno sulla morte. La circostanza è ovviamente irrilevante, ma è altrettanto ovviamente indizio di un condiviso senso comune, di una tendenza a occultare e rimuovere che tutti constatiamo esser assai diffusa nella cultura contemporanea. Ricordare la morte è uno dei più radicati tabù della contemporaneità. La nostra società esorcizza il timore della morte con atteggiamenti contraddittori: da un lato il silenzio, oppure l'uso di eufemismi che addoliscano la realtà; dall'altro, talvolta, un'ostentazione di immagini, che comporta una svalutazione sia emotiva che razionale della morte stessa. Nella società secolarizzata non è frequente una considerazione naturale, e dunque un'accettazione serena della morte, se non forse nel caso di un esaurimento biologico del corpo per vecchiaia<sup>1</sup>.

Evocare qui problemi di grande portata e di varia risonanza nel dibattito culturale attuale sulla morte ci porterebbe fuori strada, anche se sono problemi che ci toccano tutti. Sta di fatto che codici comportamentali "tradizionali" relativi alla morte sono venuti meno anche nella società italiana come in tutte le società occidentali; sono venuti meno o sono in profonda trasformazione, semplificazione, riduzione. Segnalo due spunti. Pochi giorni fa, ad esempio, il «Corriere della sera» riferiva che a Milano le cremazioni hanno superato percentualmente le inumazioni tradizionali (e al riguardo va rammentato

\* Ripropongo nella forma in cui fu allora pronunciato, con poche modifiche, il breve intervento introduttivo letto a San Miniato nell'ottobre 2004.

<sup>1</sup> Ma rilette oggi, nell'estate del 2007, queste parole scritte nel 2004 ci appaiono già anacronistiche, dopo le vive discussioni sull'eutanasia e sul testamento biologico che hanno preso consistenza nel dibattito pubblico italiano nei mesi scorsi.

che l'atteggiamento della Chiesa verso la cremazione è cambiato radicalmente, per un orientamento assunto da Paolo VI nel clima postconciliare poi recepito dal can. 1176, comma 3 del nuovo Codice di diritto canonico). In un certo senso, la cremazione è una pratica che collima con la rimozione e la non-visibilità della quale si è accennato; appare debolmente significativa la ritualità della dispersione delle ceneri ai quattro elementi, talvolta praticata. L'altro aspetto, che ognuno di noi – credo – ha potuto constatare in qualche triste camera mortuaria, è la difficoltà di impostare una ritualità laica per l'estremo saluto, per il funerale non religioso.

Mi riferisco in particolare all'Italia, perché non credo che sia un caso, o che sia indice di provincialismo, il fatto che all'Italia medievale e moderna guardano (con una sola eccezione, relativa del resto alla Spagna) tutte le relazioni di questo convegno. Forse è questo nella società italiana il momento del distacco da una pratica funeraria che fino a pochissimi anni fa rinviava all'esistenza ancora relativamente vicina di una realtà sociologicamente cattolica. È questo il momento della crisi di quelle pratiche cerimoniali e quel sistema di simboli collettivi all'interno del quale il lutto veniva elaborato. Forse nei prossimi decenni assisteremo anche in Italia a rinascite in forme nuove delle esigenze della rimemorazione funebre, come già un quarto di secolo fa si constatava nella società statunitense. Penso alla conclusione della conosciuta monografia di due antropologi americani, *Celebrazioni della morte. Antropologia dei rituali funerari*, di Huntington e Metcalf, che risale al 1980 in edizione originale (trad. it. il Mulino, Bologna 1985): conclusione che ha come scopo di sviluppare il confronto tra gli usi funebri dell'America contemporanea e altri contesti culturali, e deve riconoscere non troppo paradossalmente che c'è più materiale descrittivo sui funerali in Indonesia o nelle Nuove Ebridi che non nell'America contemporanea, per la quale «non abbiamo un'etnografia della morte», anche se arriva poi a constatare una sostanziale uniformità degli usi funebri americani, egemonizzati dai *funeral directors* e da un'industria omogeneizzante.

Non voglio dire che competa particolarmente agli storici il compito di reagire a questo occultamento o a questa rimozione, ma certo ci spetta di prenderne atto e di riflettere insieme con i filosofi, e non solo con loro forse. Nelle letture che ho fatto per preparare queste poche parole introduttive, mi è sembrato particolarmente significativo un volume curato da Umberto Curi, *Il volto della Gorgone. La*

*morte e i suoi significati* (Bruno Mondadori, Milano 2001). Non solo nel suo saggio introduttivo, *Imparare a morire*, Curi va al fondo delle questioni, riandando a Eschilo, a Prometeo, alle radici stesse della concezione della morte nella tradizione filosofica greca. Non solo questo testo contiene riflessioni sul rapporto fra le religioni occidentali e orientali e il problema della morte, riflessioni di carattere etico, psicologico e psicanalitico. Ma il testo mi è sembrato interessante perché, come ricorda Curi stesso nella premessa, al di là dei contenuti scientifici e culturali è stato promosso e sostenuto da associazioni operanti nel mondo dell'assistenza medica: emodializzati, lotta contro l'Aids, il contro il cancro, contro le leucemie. È un segnale, credo, della consapevolezza con la quale la società manifesta l'esigenza di riflettere sulle questioni ultime, sulla finitudine dell'uomo.

Ho certo evocato in modo dilettantesco questioni troppo grandi: ma è su questo scenario che si colloca in fondo, nella piena consapevolezza dei suoi limiti, l'iniziativa di questo convegno. Lo spunto che mi aveva sollecitato, nel proporre questo tema agli amici del comitato scientifico, era stata proprio la sensazione – dall'osservatorio italiano – di un certo stallo o rallentamento della ricerca sulla morte, o di alcuni aspetti di essa. Proprio nella bibliografia dei saggi raccolti da Curi nel volume sopra citato, a fianco di un noto saggio di Panofsky su *Padre tempo*, non si menzionano che il volume di Norbert Elias sul processo di individualizzazione della morte e sulla solitudine del morente, e l'immane Ariès. Beninteso: il filosofo ha colto nel segno, perché ha individuato le due chiavi di lettura più significative che la riflessione storica e sociologica europea del Novecento ha prodotto: da un lato il versante della introiezione e della privatizzazione del lutto (che ha come suo *background* prevalente, dal punto di vista storico-culturale, la società della Germania moderna), dall'altro il versante confortatorio, della socializzazione, e per questa via dell'accettazione della morte e della paura della morte. Forse questo stallo o questo rallentamento riguarda in particolare la situazione italiana, che per la minore confidenza con le prospettive dell'antropologia storica: quanto meno riguardo al tardo medioevo, perché abbastanza diverso sarebbe il bilancio per l'alto medioevo, ove almeno in alcune fasi l'intreccio tra antropologia (anche funeraria) e storia socio-politica è stato fecondo, con la ricezione feconda degli studi (su piani molto diversi) di Peter Brown e di Patrick J. Geary e altri. Lo vedremo, forse, nelle relazioni di questo convegno. Del resto, anche un altro

modestissimo test bibliografico va nella stessa direzione. Nella bibliografia della voce *Morte/i* redatta da Michel Lauwers per il *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi* (a cura di J. Le Goff, J.C. Schmitt; vol. 2, Torino 2004<sup>2</sup> [ed. orig. 1999], pp. 782-800) figurano fra gli studiosi italiani soltanto Tenenti e Paravicini Bagliani, per opere troppo note perché sia qui necessario richiamarne i titoli, oltre ad Armando Petrucci (per *Le scritture ultime*).

Dal titolo della voce di Lauwers ora citata traggio un altro spunto, e mi avvio a concludere. Il plurale compendiato che in esso figura (*Morte/i*) non è il plurale della parola 'morte', ma il participio passato del verbo corrispondente: «Più che la morte, con i sentimenti e le reazioni che suscitava, a costituire un tema storico pertinente per il medievista sarebbero i morti, le cure di cui beneficiavano, il posto e il ruolo che i vivi riconoscevano loro. In una prospettiva di questo genere, la morte in quanto evento (il trapasso) rappresenta solo una tappa, un momento all'interno di un sistema di relazioni complesse fra il mondo terreno e l'aldilà, fra i vivi e i defunti» (p. 784). In questo spazio – certo non del tutto ignoto – ha cercato di muoversi il progetto del nostro convegno, come risultava dal breve testo che la commissione designata dal comitato scientifico ha fatto circolare tra i relatori interpellati. È sembrato opportuno proporre una serie abbastanza organicamente concepita di messe a punto parziali, di test e di sguardi settoriali che censissero le ricerche locali e proponessero interpretazioni e riletture a partire dalla straordinaria ricchezza delle fonti documentarie del tardo medioevo italiano; proponendo non per caso a tre colleghi esperti di storia italiana del Cinquecento e Seicento di aprire (con una lezione di inquadramento storiografico) e di concludere i nostri lavori.

Come sempre accade, nel concreto realizzarsi dell'idea qualcosa della relativa coerenza iniziale si è probabilmente perduto, ma la sostanza, mi sembra, è rimasta, almeno a livello di intenzioni. Vedremo oggi e nei giorni prossimi se a queste intenzioni ha corrisposto la realtà. Auguro buon lavoro a tutti.

GIAN MARIA VARANINI



LA MORTE E I SUOI RITI IN ITALIA  
TRA MEDIOEVO E PRIMA ETÀ MODERNA



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 difformi e non disciplinate si potrà capire meglio se e in qual misura quelle due ipotesi di carattere generale trovino rispondenza 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 sepeliscano 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 avvertimentii e deduttioni 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.



## QUADRI MENTALI E AMBIENTALI





LUDWIG SCHMUGGE  
ZURIGO

## ASPETTI DELLA MORTE NEL DIRITTO CANONICO\*

Prima di iniziare, vorrei chiarire di cosa parliamo. La ‘morte’ non deve, non può essere definita; essa è un aspetto *sui generis* della *conditio humana*, nel Medioevo presente in ogni momento e in ogni luogo, per minacciare senza tregua tutti gli strati sociali<sup>1</sup>. È invece possibile definire il diritto canonico: si tratta di un imponente monumento, costituito da *canones* che regolano la vita degli ecclesiastici, ma anche dei laici in tutto il mondo cristiano, e che sono stati raccolti, copiati, studiati nelle università, glossati dagli eruditi e ulteriormente ampliati dai papi nella loro veste di possessori della *plenitudo potestatis*. Sono nati, così, con il Decreto di Graziano, le *Decretales*, il *Liber Extra*, il *Liber Sextus* e le cosiddette *Extravagantes*, una gran quantità di testi, scritti fra il 1140 circa e il 1311. Tutto questo materiale va consultato a proposito del nostro tema.

A prima vista sembra, però, che la morte non esista per il diritto canonico. Tra le 101 *Distinctiones* e le 36 *Causae*, comprese le 5 *Distinctiones De consecratione*, del Decreto di Graziano, non ce n'è una che abbia per titolo la morte. Lo stesso discorso vale per il *Liber Extra*, il *Liber Sextus* e le *Extravagantes*: non c'è nessun titolo né capitolo con la parola morte nella rubrica. Nei vocabolari e negli indici relativi al Decreto di Graziano e alle Decretali fino alle *Extravantes*, dalla raccolta *Margarita Decreti* del domenicano Martino Polono († 1278) fino all'utilissima riedizione degli *Indices ad Corpus Iuris Cano-*

\* Il testo riproduce la relazione letta nel 2004 a San Miniato, conservando anche la forma dell'esposizione orale.

<sup>1</sup> La sintesi maggiormente incentrata sul tema è di *Tod im Mittelalter*, a cura di A. Borst, G. von Graevenitz, A. Patschovsky e K. Stierle, Konstanz 1993 (Konstanzer Bibliothek, Band 20); sintesi alle pp. 391-404. Cfr. anche *La mort et l'au-delà en France méridionale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse 1998 (Cahiers de Fanjeaux, 33); *Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher*, Vorträge des Symposions Salzburg 1993, a cura di L. Kolmer, Paderborn 1997, pp. 9-26.

nici di Francesco Germovnik dell'anno 2000<sup>2</sup>, solo raramente si trova un riferimento all'argomento in questione. Considerando, inoltre, la mancanza di validi studi sul tema<sup>3</sup>, si avrà chiara la difficoltà del compito.

In realtà, la nozione di morte nel senso cristiano, cioè come separazione dell'anima dal corpo e passaggio della stessa alla vita eterna (in attesa del giudizio universale e del ritorno di Cristo) ha lasciato molte tracce nel diritto canonico classico, e di conseguenza ha avuto ripercussioni sulla vita quotidiana in tutti gli strati sociali della *universitas christiana*. In altre parole: la morte porta con sé certe conseguenze giuridiche che possono avere delle ricadute anche sui vivi. Questo diventa subito chiaro quando si consideri che, secondo la dogmatica cristiana, la morte è arrivata nel mondo a causa del peccato originale, che viene superata da Gesù Cristo, ma non tolta dal mondo. Dato che, come dichiarò Innocenzo III, il papa *ratione peccati* può, anzi deve intervenire in tutti gli atti umani, anche la morte è oggetto del diritto canonico.

Non è, poi, che la parola morte non appaia nella raccolta di Graziano. L'utilissima *Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani*<sup>4</sup>, ad esempio, indica 365 luoghi nei quali Graziano ha inserito dei testi che riguardano la morte, e che vengono discussi in connessione con le norme canoniche. Richiamandosi alla tradizione patristica, il *magister* vede nella morte una conseguenza del peccato originale: «non naturae necessitate sed merito peccati Adam moriturus erat», come viene brevemente sintetizzata la dottrina classica nella rubrica del canone 154 della quarta distinzione di *De consecratione*<sup>5</sup>. Così, dopo il peccato originale di Adamo e Eva, la morte è diventata il destino comune a cui è sottoposto tutto il creato. Solo con la passione, la croce, la morte e resurrezione di Cristo tale destino può essere superato.

<sup>2</sup> F. GERMOVNIK, *Indices ad Corpus Iuris Canonici, Editio altera* a cura di M. Thériault, Ottavae 2000.

<sup>3</sup> Uno dei pochi articoli validi recenti è di J. SHATZMILLER, *The Jurisprudence of the Dead Body. Medical Practicion at the Service of Civic and Legal Authorities*, in *Il cadavere / The Corpse*, Firenze 1999 («Micrologus», 7), pp. 223-230.

<sup>4</sup> *Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani*, a cura di T. Reuter e G. Silagi, 5 voll., München 1990 (MGH, 10), 3, pp. 2865-2872. Per il *Liber Extra* cfr. adesso il sito [www.lex.unict.it/liber](http://www.lex.unict.it/liber) di F. Migliorino e G. Speciale.

<sup>5</sup> *Decretum Gratiani* (d'ora in poi DG), *De consecratione*, D4, c. 152; *Corpus iuris canonici*, a cura di E. Friedberg, Lipsia 1879 (= Graz 1955) (d'ora in poi FRIEDBERG), col. 1411.

Anche se non si è ritornati all'immortalità fisica del genere umano, l'anima cristiana può raggiungere la vita eterna, perché la morte di Cristo ha estinto il peccato originale. Citando spesso il sesto capitolo della lettera di San Paolo ai Romani, il Decreto conferma la dottrina cristiana secondo cui la vita eterna è garantita per tutte le anime cristiane dopo il battesimo: *In baptisate omnia peccata moriuntur* (Rubrica)<sup>6</sup>.

Prima di entrare nel vivo della nostra questione dobbiamo rispondere brevemente a una domanda fondamentale: ma la Chiesa cattolica medievale non condannava ogni forma di morte non naturale, di uccisione o di omicidio<sup>7</sup>? Certo, in base alla massima *Ecclesia abhorret a sanguine*, Graziano scrive nel suo *dictum* all'inizio della Causa 23 *quaestio* 5: «Quod autem nulli liceat aliquem occidere, illo precepto probatur, quo Dominus in lege homicidium prohibuit dicens: Non occides» (*Exodus* 20)<sup>8</sup>. Di conseguenza ci sono *Canones* sull'omicidio nel *Liber Extra* (X 5.5.12), nel *Sextus* (VI 5.5.4) e nelle Clementine (*Clem.* 5.5.4). Seguendo questo principio la Chiesa aveva interdetto ai suoi chierici la partecipazione all'*iudicium sanguinis* fin dal concilio di Toledo del 675: «Non debent agitare iudicium sanguinis qui sacramenta Domini tractant»<sup>9</sup>. Di conseguenza nessun vescovo poteva ordinare una pena che prevedesse il versamento di sangue<sup>10</sup>, doveva invece affidarlo al suo *vicario in temporalibus*. Oppure, nelle parole di Graziano: «a principibus corrigantur quos ecclesia corrigere non valet»<sup>11</sup>. Ma per i laici, non è peccato uccidere? Il problema (*an sit peccatum iudici vel ministro reos morti tradere?*) viene discusso a lungo da 49 capitoli nella Causa 23 *quaestio* 5, nella quale si elencano prima le ragioni del sì, e a partire dal canone 8 quelle del no, risposta sostenuta da Graziano<sup>12</sup>. In ogni caso, dopo il giudizio la

<sup>6</sup> DG, *De consecratione*, D 2, cc. 51, 73, FRIEDBERG, coll. 1332 e 1343; D 4, c. 13 e 133, FRIEDBERG, coll. 1365 e 1405.

<sup>7</sup> Fondamentale H. GILLES, *Peine de mort et droit canonique*, in *La mort et l'au-delà*, pp. 393-416.

<sup>8</sup> FRIEDBERG, col. 928.

<sup>9</sup> DG, C 23 q. 8 c. 30 *summarium*, FRIEDBERG, col. 964.

<sup>10</sup> *Dictum Gratiani* post C 23 q. 8 c. 28, FRIEDBERG, col. 963: «Effusionem vero sanguinis nulli episcoporum sua vel inperatorum auctoritate inperare licet».

<sup>11</sup> DG, C 11 q. 1 c. 20, rubrica, FRIEDBERG, col. 632. Cfr. anche *Liber Sextus*, 5.12.1 (Bonifacio VIII).

<sup>12</sup> DG, C 23, q. 5, FRIEDBERG, coll. 928-947.

Chiesa concedeva ai condannati a morte la possibilità di confessarsi e di ricevere la comunione<sup>13</sup>.

Per quanto riguarda i chierici, il IV Concilio Lateranense proibì definitivamente a tutti i chierici di partecipare a un tale processo senza eccezione, nemmeno come verbalizzante: *Sententiam sanguinis nullus clericus dictet*<sup>14</sup>. Chi viola questa normativa, diventa *irregularis*, e perciò anche *inhabilis*, cioè incapace di servire negli ordini sacri e di amministrare dei benefici ecclesiastici, perdendo in tal modo il suo status clericale e le entrate del beneficio<sup>15</sup>. Negli atti della Penitenzieria Apostolica troviamo tante suppliche da parte di chierici che sono stati colpiti da tale ‘inabilità’ e ‘irregolarità’, e che pertanto hanno chiesto l’assoluzione e la dispensa.

Dopo questa parentesi torniamo al nostro tema principale. Secondo la dottrina teologica, vigente nel dodicesimo secolo, Graziano distingue nel Decreto tre diversi tipi di morte, la *mors corporalis*, cioè la morte fisica, la *mors spiritualis*, cioè il peccato, e la *mors gehennalis* – la *morte eterna* della messa da *requiem* –, cioè il peccato grave che conduce all’inferno. La morte corporale costituisce, in linea di massima, per il singolo cristiano fedele ai comandamenti di Mosè e della Chiesa una meta desiderabile, in quanto rappresenta il transito dalla *valle lacrimarum* di questo mondo alla *visio beatifica* nell’attesa del giudizio universale e della resurrezione del corpo. Soltanto la morte del peccatore (e chi non lo è?) comporta delle conseguenze di cui si occupa anche il diritto canonico. In questo modo il diritto alimenta la tendenza alla «sacralizzazione della morte» (concetto appropriatamente forgiato da André Vauchez)<sup>16</sup>, che si afferma durante il tardo medioevo.

Mentre i fedeli, per non essere colti alla sprovvista, si auguravano una ‘morte buona’ per la quale pregavano (magari accompagnati da uno dei diversi trattati popolari *De arte moriendi*), e speravano nell’aiuto della famiglia (fondazioni pie, messe da *requiem*, *Seelgeräte*)

<sup>13</sup> DG, D 50, c. 63, FRIEDBERG, col. 201; C 13 q. 2 c. 30, FRIEDBERG, col. 731. *Liber extra* 5.18.2, FRIEDBERG, II, col. 810 e 5.38.11, FRIEDBERG, II, col. 887; come *regula generale Clem.* 5.9.1, FRIEDBERG, II, col. 1190.

<sup>14</sup> *Liber extra* 3.50.9, FRIEDBERG, II, col. 659; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (d’ora in poi COD), a cura di G. Alberigo, G. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi e H. Jedin, Bologna 1991.

<sup>15</sup> Cfr. DG, C 23, q. 8 c. 29, FRIEDBERG, coll. 963 e sgg.

<sup>16</sup> A. VAUCHEZ, *Storia del Cristianesimo*, Roma 1998, p. 415.

per i tempi dopo il decesso<sup>17</sup>, la Chiesa non voleva la morte del peccatore, come ripete spesso il testo del Decreto citando le parole con le quali il Signore si era rivolto al Profeta Ezechiele: «Nolo mortem impii, sed ut revertatur»<sup>18</sup>. Sullo sfondo di questo scenario fondamentale si può constatare che il diritto canonico offre due possibilità di aiuto ai fedeli, indicando da una parte diverse vie per arrivare a una buona morte con l'anima in stato di grazia, e specificando dall'altra parte alcune forme di sostegno per le anime nel purgatorio. Questi obiettivi si ripercuotono nel modo in cui vengono amministrati i sacramenti. Vorrei studiare questi sviluppi guardando, innanzitutto, ai sacramenti come veicolo principale di trasmissione della grazia. Nella vita di ogni cristiano i sacramenti hanno giocato un ruolo importante, se non addirittura decisivo, per la salute dell'anima.

## 1. MORTE, ESTREMA UNZIONE E CONFESSIONE

Iniziamo con la confessione e con quel sacramento che in prima linea doveva accompagnare il fedele sulla soglia della morte, cioè l'estrema unzione. L'*Extrema unctio*, in quanto sacramento preparatorio alla morte, apparve negli atti del concilio di Lione II del 1274, nella *confessio fidei* di Michele Paleologo<sup>19</sup>, ma prima del concilio di Trento essa è menzionata raramente nelle fonti del diritto<sup>20</sup>. Graziano parla, basandosi su un verso della lettera dell'apostolo Giacomo, di una «sacra olei unctio in periculo mortis»<sup>21</sup>, cioè di una specie di sacramento<sup>22</sup>. Il concilio Lateranense del 1123<sup>23</sup> proibì, però, ai chierici regolari «infirmos visitare et unctiones facere».

<sup>17</sup> 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 (vers 1320-vers 1480)*, Rome 1980 (Collection de l'École française de Rome, 47).

<sup>18</sup> Ez. 33, 11; DG, C 3, q. 4 c. 9, FRIEDBERG, col. 513.

<sup>19</sup> H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, Freiburg 1991<sup>37</sup>, p. 1274, n. 860.

<sup>20</sup> Cfr. J. AVRIL, *La pastorale des malades et des mourants aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, in *Death in the Middle Ages*, a cura di H. Braet e W. Verbeke, Leuven 1983 (Mediaevalia Lovaniensia, 19), pp. 88-106.

<sup>21</sup> DG, C 26 q. 7 c. 1, FRIEDBERG, col. 1041. Anche *Liber extra*, 1.15.1, FRIEDBERG, II, coll. 131 e sgg e 1.24.2, FRIEDBERG, II, col. 154.

<sup>22</sup> DG, D 95 c. 3: *genus est sacramenti*, FRIEDBERG, col. 332.

<sup>23</sup> *Concilium Lateranense* I, c. 16, COD, p. 193. DG, C 16 q. 1 c. 10, FRIEDBERG, col. 763.

Conseguenze molto più durevoli ebbe però il canone *Omnis utriusque sexus* del IV concilio Lateranense del 1215, con cui venne introdotta la confessione auricolare<sup>24</sup>. Il canone appena citato obbligava tutti i fedeli a confessarsi almeno una volta l'anno con il loro *sacerdos proprius*, cioè in linea di massima con il parroco. Così tra i cristiani europei si radicò man mano la convinzione che fosse necessario assicurarsi il perdono confessionale anche *in articulo mortis*. Le carestie, la peste e le guerre della metà del XIV secolo contribuirono ulteriormente a far nascere una ben profonda «paura della morte», come ci ha dimostrato Jean Delumeau<sup>25</sup>.

Le fonti finora menzionate (i *canones* del diritto canonico) sono fonti normative. Lo storico ha imparato a non sopravvalutare la loro incidenza sulla vita quotidiana. La nostra domanda è, dunque, come i fedeli abbiano reagito di fronte alla tremenda realtà della morte, e come abbiano fatto uso degli strumenti di consolazione e assicurazione offerti dalla Chiesa. Evidentemente molti fedeli, soprattutto dei ceti sociali più elevati, tentavano di eludere l'obbligo annuale di confessarsi con il parroco, spesso troppo vicino e troppo familiare, chiedendo al pontefice la concessione di un confessore personale. Tali suppliche ci sono tramandate a migliaia dalla metà del XV secolo non solo nell'archivio storico della Penitenzieria. Insieme al diritto di poter scegliere un confessore 'privato' al posto del *sacerdos proprius*, i *petentes* chiedevano dal papa tramite la Penitenzieria Apostolica il privilegio di ricevere l'assoluzione, *semel in vita* (come viene formulato nelle dispense che presto analizzeremo), da un sacerdote personale, il quale *in articulo mortis* poteva assolverli da tutti i peccati, inclusi quelli riservati.

La maggior parte di questi *petentes* appartenevano alla nobiltà, ai ceti cittadini, o erano chierici secolari e regolari; i laici si procuravano tale *littera* spesso per tutta la famiglia. A Laurentius, *redditarius* (amministratore finanziario) del nobile Cristoforo di Liechtenstein nella diocesi di Passavia, e a sua moglie venne concessa nel 1487 la «littera confessionalis in forma *Provenit*»<sup>26</sup>. L'espressione *In forma Provenit* è riferito al formulario usato dalla Penitenzieria che inizia con la parola

<sup>24</sup> C 21, COD 245.

<sup>25</sup> J. DELUMEAU, *L'aveu et le pardon: Les difficultés de la confession (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1990.

<sup>26</sup> Archivio Segreto Vaticano (d'ora in poi ASV), *Penitenzieria Apostolica* (d'ora in poi PA), *Registri matrimonialium* (d'ora in poi RM), 36, f. 319v.

*Provenit*. Il sindaco di San Gallo nella *Confederatio Helvetica* presentò la sua supplica con orgogliosa autoconsiderazione: «Udalricus Varnhuber, burgimagister imperialis opidi Sancti Galli Constantiensis diocesis et eius uxor: petunt litteras confessionales in forma *Provenit*»<sup>27</sup>. Nel 1488, due coppie dell'alta borghesia norimberghese ricevettero la loro *littera confessionalis*, vita naturale durante, nella forma *Fervens*, un altro formulario usato dalla curia<sup>28</sup>. L'abate di Cornelimünster, diocesi di Colonia, riversò quasi tutto il formulario nella sua supplica, chiedendo «quod possit eligere confessorem ydoneum secularem vel regularem, qui eum de omnibus casis preter sedi apostolice reservatis totiens quotiens, de reservatis semel tantum in vita et in mortis articulo, plenariam suorum peccatorum remissionem concedere valeat»<sup>29</sup>.

La Penitenzieria concedeva tali *litterae* in nome del pontefice non solo ad individui ma, come dimostra il prossimo esempio, a intere comunità. La *Confraternitas beate Marie Virginis* di una chiesa collegiale cittadina nella diocesi di Utrecht e il loro prete, un decano,

petunt litteras confessionales in forma *Fervens*, per quas confessorem ydoneum communiter vel divisim eligere possint, qui in casibus sedi apostolice reservatis exceptis consuetis semel dumtaxat in vita, in aliis vero quotiens fuerit oportunum confessionibus auditis ipsis et eorum cuilibet debitam absolutionem impendere valeat necnon vota quecumque exceptis similiter excipien-  
dis commutare possit ut in forma perpetuis futuris temporibus duraturis.<sup>30</sup>

Ovviamente non la persona del confessore, ma l'assoluzione *in articulo mortis* era la cosa che ai *petentes* stava più a cuore!

Esaminiamo infine (tabella 1), con riferimento ai pontificati della seconda metà del Quattrocento la statistica di tali suppliche dirette a ottenere una *littera confessionalis* con il diritto di essere assolto *in*

<sup>27</sup> ASV, PA, RM, 37, f. 335r (1487).

<sup>28</sup> ASV, PA, RM, 37, f. 342r. Si tratta di «Henricus Wolf de Gamundia alias de Nuremberga Bamberg. dioc., nobilis laic(us) et eius uxor, et Baltasar Wolf de Gamundia August. dioc., et Conradus Lochner de Nurenberga Bamberg. dioc. et Agnes Wolfin eius uxor». Per la famiglia Lochner cfr. C. MÄRTL, *Johann Lochner* il doctorissimo. *Ein Nürnberger zwischen Süddeutschland und Italien*, «Pirckheimer Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung», 18 (2003), pp. 86-142.

<sup>29</sup> ASV, PA, RM, 34, f. 305r (1485).

<sup>30</sup> ASV, PA, RM, 41, f. 431v (1491).

*articulo mortis*, come venivano chiamate nel gergo canonistico. Dalla tabella seguente risultano, a proposito della provenienza geografica, nette differenze fra i paesi europei. Nella seconda metà del Quattrocento sono evidentemente in prima linea i francesi a chiedere – in migliaia – un tale privilegio. Segno, questo, di un individualismo religioso più marcato che non ha riscontro negli altri cristiani europei? Mi astengo dal giudicare, se la mia osservazione confermi o meno la tesi di Jean Delumeau sulla «surculpabilisation» avvenuta nel tardo medioevo<sup>31</sup>.

Tabella 1. Suppliche per l'ottenimento di una lettera confessionalis (1455-1492)

<b>Papi</b>	<b>Call. III</b>	<b>%</b>	<b>Pio II</b>	<b>%</b>	<b>Paolo II</b>	<b>%</b>	<b>Sisto IV</b>	<b>%</b>	<b>Innoc. VIII</b>	<b>%</b>
<b>Territorio</b>										
Germania	455	32	458	18	699	21	261	25	383	20
Italia	149	10	115	5	176	5	58	5	306	16
Francia	563	39	1579	62	1967	60	608	60	844	43
Spagna	108	8	103	4	123	4	16	2	211	11
Isole Brit.	55	4	131	5	158	5	28	2	83	4
Scandinav.	16	1	120	1	24	0	23	2	8	0
Europa Est	81	6	84	3	127	5	54	4	113	6
?	13	0	38	2	0	0	0	0	9	0
<b>Totale</b>	<b>1440</b>	<b>100</b>	<b>2528</b>	<b>100</b>	<b>3274</b>	<b>100</b>	<b>1409</b>	<b>100</b>	<b>1957</b>	<b>100</b>

## 2. LA SEPOLTURA E LA MORTE

La sepoltura stessa e le diverse forme di memoria del defunto erano più elaborate e largamente regolamentate dal diritto canonico classico. Alcune collezioni assai ricche esistono già per il periodo precedente all'età classica, perché la sepoltura e la cultura della memoria dei morti era un campo di battaglia fra clero secolare e monaci già prima dell'arrivo degli ordini mendicanti<sup>32</sup>. Graziano discute la

<sup>31</sup> J. DELUMEAU, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1983.

<sup>32</sup> Cfr. L. SCHMUGGE, *Die Dekretale Papst Leos IX. "Relatum est auribus nostris" (JL 4269) in der kanonistischen Tradition (1052-1234)*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung», 73 (1987), pp. 41-69.



materia nelle Cause 13 e 24, sempre nella seconda *quaestio*. Anche nelle decretali si trovano numerosi *canones* rilevanti, maggiormente concentrati nel titolo *De sepulturis*, sempre nel terzo libro del *Liber extra*, del *Liber sextus* e delle *Clementine*<sup>33</sup>.

La battaglia dei monasteri intorno al diritto di sepoltura degli ordini religiosi e alla *portio congrua* da pagare ai parroci locali, iniziata già nei secoli centrali del medioevo, venne inasprita dalla presenza degli ordini mendicanti. Il concilio di Vienne (*Clementine* 3.7.2) concesse ai Minoriti e ai Domenicani definitivamente il diritto di sepoltura.

La giurisdizione della Chiesa riguardava, in linea di massima, esclusivamente i membri viventi: i morti «non sunt de foro eius»<sup>34</sup>. Tuttavia vigeva il principio secondo cui attraverso offerte ed elemosine si potevano procurare assistenza e sollievo alle povere anime: *ante diem iudicii sacrificiis et elemosynis mortui iuvantur*, come riassume succintamente la rubrica nella causa 13, *quaestio* 2, canone 23. In cima a tutti gli atti possibili stava la messa da *requiem*. Era la stessa persona interessata a chiedere nel suo testamento la celebrazione della messa in sua commemorazione. I momenti giusti per tali messe erano (secondo Guglielmo Durando nel suo *Rationale divinatorum officiorum* del tardo Duecento) il nono e il trentesimo giorno dopo il decesso, e l'anniversario. Jacques Chiffolleau ha fatto notare, per il tardo medioevo, «l'usage obsessionnel de la messe pour les morts en tout l'Europe» come forma manifesta di una «piété flamboyante», e come segno della «incertitude des hommes de la fin du Moyen Âge à l'égard des dévotions»<sup>35</sup>.

Ogni aiuto per i defunti presupponeva, però, che prima della morte essi si fossero pentiti dei loro peccati e si fossero confessati: infatti, come dice Graziano nel canone 16 allo stesso luogo, «quibus peccata dimissa non sunt a sacris locis post mortem adiuvari non possunt»<sup>36</sup>. Ciò valeva, in prima linea, per i gravi peccati, cioè i *peccata mortalia* oppure *gehennalia*. Chi era deceduto con un tale peccato

<sup>33</sup> *Liber extra*, 3.28.1-14, FRIEDBERG, II, col. 548-554; *Liber sextus*, 3.12.1-5, FRIEDBERG, II, col. 1045-1048; *Clem.* 3.7.1-2, FRIEDBERG, II, col. 1161-1164.

<sup>34</sup> DG C 24 q. 2 c. 2: «Ecclesia viventes potest ligare vel solvere, non mortuos», rubrica.

<sup>35</sup> J. CHIFFOLEAU, *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Rome 1981 (Collection de l'École française de Rome, 51), pp. 236-256, cit. a pp. 237, 255.

<sup>36</sup> DG, C 13 q. 2 c. 16, FRIEDBERG, col. 726.

mortale non assolto non veniva salvato né da preghiere né da offerte da parte degli amici e dei parenti. Se una persona era poi morta in stato di scomunica, il suo corpo non poteva ricevere le sacre esequie né essere sepolto in terra benedetta. Mentre persino i peccatori pentiti, anche se condannati a morte e giustiziati, venivano sepolti in terra consacrata<sup>37</sup>, scomunicati<sup>38</sup>, incendiari<sup>39</sup>, suicidi<sup>40</sup> e usurai<sup>41</sup> ne rimanevano fuori. Lo stesso divieto colpiva coloro che avevano perso la vita partecipando a un torneo<sup>42</sup>.

Tutto ciò almeno in teoria, com'era espresso nelle norme giuridiche del tardo medioevo. È legittimo chiedersi, tuttavia, se non ci sia stata effettivamente nessuna speranza per i morti con un passato così infame. E in effetti la prassi era diversa, perché il diritto ecclesiale offriva in questo contesto una via d'uscita. Il canone 12 del titolo *De sepulturis* stabiliva «che potevano essere sepolti in terra benedetta in *articulo mortis* [gli] *ecclesiae reconciliati*, presupposta anche la *satisfactio* da parte degli eredi del defunto (canone 14)»<sup>43</sup>. Richiamandosi alla massima fondamentale *ecclesia non claudit gremium redeunti*, gli amici e parenti di un defunto colpito ad esempio dal verdetto della scomunica, secondo questo paragrafo, potevano chiedere alla Penitenzieria la dispensa per ottenere una sepoltura religiosa, purché non mancasse l'indicazione menzionata nella decretale che prima del decesso erano stati notati nella persona in questione *signa contritionis*; tale dispensa veniva accordata regolarmente. L'ufficio pontificio di clemenza poneva spesso la condizione, menzionata nel canone 14, secondo cui i *petentes* dovevano aver provveduto prima alla *restitutio in integrum* per tutti i danni materiali causati dallo scomunicato. Cito

<sup>37</sup> DG, C 13 q. 2 c. 30, FRIEDBERG, col. 731.

<sup>38</sup> *Liber extra*, 5.33.3, FRIEDBERG, II, col. 849 e 5.39.28, FRIEDBERG, II, col. 899; anche *Liber sextus*, 5.2.2, FRIEDBERG, II, col. 1069.

<sup>39</sup> DG, C 23 q. 8 c. 32 (*Dictum Gratiani*), un canone del Concilio Lateranense, FRIEDBERG, II, col. 964.

<sup>40</sup> DG, C 23 q. 5 c. 12, FRIEDBERG, II, col. 935.

<sup>41</sup> *Liber extra*, 5.19.3, FRIEDBERG, II, col. 812. *Liber sextus*, 5.5.2, FRIEDBERG, col. 1081.

<sup>42</sup> *Mortui in torneamentis carent sepultura*, *Liber extra*, 5.13.1, FRIEDBERG, II, col. 804 (Concilio Lateranense IV).

<sup>43</sup> L. SCHMUGGE, *Suppliche e diritto canonico. Il caso della Penitenzieria*, in *Supplices et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, a cura di H. Millet, Rome 2003 (Collection de l'École française de Rome, 310), pp. 207-231, a p. 226.

un esempio tra tanti: i parenti di Petrus Schob di Basilea, che aveva tagliato i testicoli a un prete, fecero di propria iniziativa annotare nella loro supplica: «sunt parati satisfacere»; per altre petizioni, questo obbligo venne imposto dalla Penitenzieria<sup>44</sup>.

Un atteggiamento più rigoroso assume il diritto canonico a proposito degli eretici. La Chiesa rivendica il diritto di poterli condannare anche dopo la morte (benché, in fondo, sulla base del canone di Graziano appena citato anche gli eretici defunti non fossero sottoposti al suo foro)<sup>45</sup>. A partire dalla famosa decretale *Vergentis* di Innocenzo III, l'eresia veniva paragonata al *crimen laesae maiestatis*. Di conseguenza l'eretico veniva condannato a morte come, appunto, un indagato per alto tradimento<sup>46</sup>. In questo contesto spettava al tribunale dell'inquisizione la constatazione del fatto, al braccio secolare invece l'erezione del rogo. Ed evidentemente veniva interdetta agli eretici la sepoltura religiosa<sup>47</sup>. Tuttavia, anche nel caso di un eretico defunto era applicabile la formula dei *signa contritionis*, come si deduce dai registri delle suppliche della Penitenzieria<sup>48</sup>.

### 3. IL MATRIMONIO E LA MORTE

Sembra strano abbinare matrimonio e morte. Ma non lo è del tutto, nella misura in cui solo la morte di uno dei coniugi scioglie il matrimonio (*Decretum Gratiani*, C 32 q. 7 c. 7). Per questa ragione le Decretali hanno ripetutamente stabilito che una donna non può risposarsi, se la morte del marito non viene certificata<sup>49</sup>. Inoltre è proibito sposarsi per l'uomo o la donna che abbiano ucciso un sacerdote<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> Cfr. gli esempi in *Repertorium Poenitentiarie Germanicum* (d'ora in poi *RPG*), V, Tübingen 2002, nn. 1140, 1170, 1474, 1650; Petrus Schob, *ivi*, n. 1398.

<sup>45</sup> *DG*, C 24 q. 6 c. 2: *Haeretici etiam post mortem sunt excommunicandi* (Rubrica), FRIEDBERG, col. 986.

<sup>46</sup> *Liber extra*, 5.7.10, FRIEDBERG, II, col. 782.

<sup>47</sup> *Liber extra*, 5.7.8, FRIEDBERG, II, col. 779 (Concilio Lateranense IV).

<sup>48</sup> Cfr. in *RPG*, V, n. 1621, il caso di un Sigismundus Ammerhover, che faceva parte degli *heretici Boemi*.

<sup>49</sup> *Liber extra*, 4.1.19: *uxor non certificata de morte viri, contrahere non potest*, FRIEDBERG, II, col. 668; *simili modo* anche 4.21.2, FRIEDBERG, II, col. 730.

<sup>50</sup> *Matrimonium inire nequit, qui presbyterum occiderit*, *Liber extra*, 5.38.2, FRIEDBERG, II, col. 884.

E poiché il diritto canonico si occupa dell'unicità e indissolubilità del matrimonio, la morte s'inserisce anche in questo contesto per un fatto ovviamente molto umano, quasi antropologico. Sembra scontato che neanche nel medioevo tutte le coppie abbiano condotto, sempre e dappertutto, un matrimonio felice, osservando una fedeltà reciproca e serena. Così non sorprende il fatto che il diritto canonico interdica, secondo la morale della Chiesa, tutte le relazioni pre ed extramatrimoniali, e fra queste l'adulterio. Alcune di queste trasgressioni costituiscono addirittura un impedimento a contrarre un matrimonio canonicamente valido.

Tra i numerosi *impedimenta* che rendevano impossibile un matrimonio valido, l'*impedimentum criminis* è, nel nostro contesto, di particolare importanza<sup>51</sup>. Sono numerosi i canoni relativi, che nella maggior parte presuppongono un *adulterium*. Un *Dictum Gratiani* stabilisce, appunto, che gli adulteri non possano sposarsi (*Adulteri numquam coniugio copulentur*)<sup>52</sup>. E meno che mai possono sposarsi, secondo una massima che si trova già in un canone e in una *palea* del decreto di Graziano (e che risale a Burcardo di Worms e Ivo di Chartres), gli adulteri, i quali hanno ucciso il coniuge dell'amante<sup>53</sup>. La legislazione delle Decretali ha confermata questa massima, ripetutamente<sup>54</sup>.

Sulla base delle suppliche della Penitenziaria si può constatare che queste disposizioni non appartenevano solo all'ambito della legge scritta, e pertanto alla mera teoria, ma erano conosciuti, e venivano osservati, in tutto il mondo cristiano. Nel caso di una coppia in cui un componente aveva commesso adulterio e l'altro componente legittimo era defunto, un nuovo matrimonio non sarebbe stato possibile secondo le norme appena richiamate. Tuttavia, come abbiamo visto già a proposito della sepoltura, anche qui il testo stesso dei decreti citati offriva una via d'uscita. Bastava che le coppie dichiarassero di non essere state coinvolte nella morte in nessun modo, e di non essersi promesse in matrimonio durante la vita del coniuge. Le rispettive parole utilizzate nelle suppliche formalizzate sono: «non sunt machinati

<sup>51</sup> Cfr. P. HERSPERGER, *De matrimonialibus*, in L. SCHMUGGE, P. HERSPERGER, B. WIGGENHAUSER, *Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II., (1458-1464)*, Tübingen 1996 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 84), pp. 68-95, a p. 74.

<sup>52</sup> DG, C 32 q. 7 c. 19, FRIEDBERG, col. 1145 e d.p. c. 18: *Adulteri si superxerint nullo modo aliis copulari poterunt*.

<sup>53</sup> DG, C 31 q. 1 cc. 5 e 6, FRIEDBERG, col. 1109.

<sup>54</sup> Cfr. *Liber extra*, 3.33.1, FRIEDBERG, II, col. 587; 4.7, FRIEDBERG, II, col. 687.

in morte», oppure «fide non data de contrahendo». Mi limito a citare un esempio qualsiasi, quello di due nobili della Germania meridionale, Albert von Rinach e Guotta von Wertheim, che avevano dichiarato nella loro supplica:

Olim vivente prima uxore Alberti se invicem per adulterium actu fornicario pluries carnaliter cognoverunt; postmodum vero prima uxore Alberti de medio sublata, nulla data inter eos fide de contrahendo matrimonium, post mortem dicte uxoris et etiam neutro tamen ipsorum in morte ipsius machinante matrimonium per verba de presenti clandestine contraxerunt<sup>55</sup>.

Casi come questo sono numerosi; essi dimostrano che nonostante tutti i divieti da parte della Chiesa, lo scambio sociale tra uomini e donne era vivace<sup>56</sup>.

#### 4. IL BATTESIMO E LA MORTE

Chi moriva senza battesimo, secondo l'idea teologica e canonistica medievale, non partecipava alla *visio beatifica*: «Baptismus liberat a morte» (*De poenitentia*, D I c. 57), dice Graziano, e «Non potest quis gratiam Dei accipere ... nisi per donum baptismi» (*De poenitentia*, D I c. 41), per cui i non battezzati non possono essere salvati («nec sine baptisate salvantur», *De consecratione*, D 4 c. 3). Teoricamente un bambino avrebbe potuto essere battezzato trovandosi ancora nel grembo della madre, ma un canone nella *De consecratione* risalente a sant'Agostino lo proibiva: *Non baptizatur cum matre, quidquid in eius corpore est*, perché il feto non appartiene alla madre fintantoché si trova nell'utero<sup>57</sup>.

In quei tempi di insufficienti conoscenze igieniche e mediche la mortalità infantile era di fatto molto diffusa. Pertanto è più che

<sup>55</sup> *RPG*, V 1906 (1471).

<sup>56</sup> Altri casi in *RPG*, V 379, 504, 599, 1651, 1738, 1880, 1892. Per il caso *RPG*, V 1089 cfr. L. SCHMUGGE, *Kanonistik in der Pönitentiare, in Stagnation oder Fortbildung? Aspekte des allgemeinen Kirchenrechts im 14. und 15. Jahrhundert*, Internationale Fachtagung am DHI in Rom, März 2003, a cura di M. Bertram, Tübingen 2005 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 108) pp. 93-115.

<sup>57</sup> *DG*, *De consecratione*, D 4 c. 114 (Rubrica), anche cc. 115, 116, FRIEDBERG, col. 1397.

comprensibile che le madri si preoccupassero molto della salvezza dell'anima dei loro bambini nati morti, e di conseguenza non desta meraviglia il fatto che durante il XV secolo in molti luoghi si parlasse di miracolose resurrezioni di bambini nati morti, i quali venivano immediatamente battezzati per 'morire' poi definitivamente. Tali fatti sono documentati nel XV secolo ad esempio per Büren, presso Berna, e per il Delfinato. A Vienne fu alla tomba di una santa locale, Philippe de Chantemilan († 1451), o dopo la sua invocazione, che devono essere avvenute, secondo i racconti, svariate di tali 'resurrezioni'. Anche a Tullins, a 60 chilometri da Vienne, ebbero luogo, verso la fine del XV secolo, tali miracoli in una cappella di Santa Maria<sup>58</sup>. Durante alcuni scavi archeologici sono stati trovati a Oberbüren (Cantone di Berna) diverse centinaia di scheletri infantili nel cimitero della chiesa, abbandonata nel corso della Riforma<sup>59</sup>.

André Vauchez parla giustamente di una «psychose» nelle famiglie tardomedievali di fronte alla morte dei bambini non ancora battezzati. In quanto non ancora membri della comunità cristiana, rimanevano nel *limbus puerorum*, una specie di anticamera dell'inferno<sup>60</sup>.

## 5. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Sono rimasti parecchi aspetti del mio tema che non ho potuto esaminare per mancanza di tempo. Non ho parlato della morte del papa o di un vescovo; ho lasciato fuori il vasto campo del diritto testamentario. Il diritto canonico tutela le disposizioni testamentarie del

<sup>58</sup> Su questo argomento cfr. P. PARAVY, *Angoisse collective et miracles au seuil de la mort. Resurrections et baptêmes d'enfants mort-nés en Dauphiné au XVème siècle*, in *La mort au moyen âge*, Colloque de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, Strasbourg 1977 (Collection recherches et documents, XXV), pp. 87-102. L. SCHMUGGE, *Im Kindbett gestorben. Ein kanonistisches Problem im Alltag des 15. Jhdts.*, in *Grundlagen des Rechts. Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburtstag*, a cura di R.H. Helmholz, P. Mikat e altri, Paderborn 2000, pp. 467-476.

<sup>59</sup> D. GUTSCHER, S. ULRICH-BOCHSLER, K. UTZ TREMP, "Hie findt man gesundtheit des libes und der sele" – *Die Wallfabrt im 15. Jahrhundert am Beispiel der wundertätigen Maria von Oberbüren*, in *Berns grosse Zeit*, a cura di R.C. Schwinges, Bern 1999, pp. 380-391.

<sup>60</sup> VAUCHEZ, *Storia del Cristianesimo*, p. 408.

morto: *Ultima voluntas defuncti modis omnibus conservetur*<sup>61</sup>. Sarebbe inoltre interessante studiare il fatto che la Chiesa per i suoi benefici non conosce l'ereditarietà. Con la morte dei titolari ecclesiastici tornano liberi *beneficia, dignitates et officia*. Infine esiste, ovviamente, una sorta di 'diritto di emergenza' di fronte alla morte: *mortis urgente periculo* è lecito dare l'assoluzione e procedere anche in altri atti che normalmente non sono consentiti dalla legge canonica<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> DG C 13 q. 2 c. 4, FRIEDBERG, col. 722; *simili modo* C 16 q. 1 cc. 14 e 15, FRIEDBERG, col. 764.

<sup>62</sup> DG C 17 q. 29 c. 4 (*Si quis suadente diabolo, reatus sacrilegii*), FRIEDBERG, col. 822; C 20 c. 1 q. 15 (*velatio virginum*), FRIEDBERG, col. 846.





GIULIA BARONE

ROMA

## I MENDICANTI E LA MORTE

Il tema di questo contributo è, ad un tempo, vastissimo ed evanescente. Il rapporto con la morte, per ogni buon cristiano, e a maggior ragione per quei frati che sono i campioni dell'ortodossia negli ultimi secoli del medioevo, presenta infatti caratteri di forte ambiguità. Sin dai primi secoli della nostra era regna infatti tra i pensatori cristiani un assoluto accordo sul fatto che, nello stato edenico, non esistevano mutazioni, malattie e morte ma che, col peccato originale, la morte è diventata parte integrante del destino umano. Neanche l'Incarnazione ha mutato questo dato di fatto: Cristo ha potuto riscattare l'uomo dalla sua condizione di peccatore senza speranza, aprirgli le porte del Paradiso, ma non sottrarlo alla morte del corpo, destinato comunque a resuscitare al momento del Giudizio finale.

La morte fisica contiene in sé, perciò, anche un elemento positivo: essa apre le porte a chi la affronta in stato di grazia per l'unica vera vita.

Il pensiero teologico è stato condensato, all'inizio del Duecento, nei toccanti versi di uno dei più antichi monumenti della lingua italiana, il cantico noto come *Laudes creaturarum* o *Canticum fratris Solis*, che Francesco d'Assisi compose nei suoi ultimi anni di vita. Come è noto, il Cantico, come le altre laudi composte dal santo, si presenta tutto intessuto di citazioni bibliche, un atteggiamento che, secondo Enrico Menestò, non può essere ricondotto – come molti dei suoi esegeti hanno fatto – ad una sorta di «impotenza linguistica», ma piuttosto alla natura stessa della povertà francescana, concepita come annichilimento di sé. Francesco per lodare Dio non ha parole che non siano quelle di Dio stesso<sup>1</sup>.

La novità profonda introdotta da Francesco è comunque rappresentata dal senso di fraternità nei confronti di tutte le creature, ivi compresa la morte: «Sora nostra morte corporale / da la quale nullu

<sup>1</sup> E. MENESTÒ, *Gli scritti di Francesco d'Assisi*, in *Frate Francesco d'Assisi*, Atti del XXI Congresso internazionale della Società internazionale di Studi francescani, Assisi 14-16 ottobre 1993, Spoleto 1994, pp. 161-181, spec. pp. 174-177.

homo vivente po' skappare / Guai a quelli, ke morrano ne le peccata mortali / Beati quelli ke trovarà ne le tue sanctissime voluntati / ka la morte secunda nol farrà male»<sup>2</sup>.

Quanto Francesco ha espresso tanto poeticamente in questi versi rappresenta perfettamente l'atteggiamento dei Mendicanti di fronte alla morte. Alla morte fisica, la prima, non si può sfuggire, ma l'essenziale è sottrarsi alla seconda, la dannazione. E i frati dei nuovi Ordini porranno tutte le loro energie al servizio di quest'unico compito: far sì che gli uomini si conformino, in vita, agli insegnamenti evangelici, per poter conseguire, dopo la morte, la vita eterna.

Come è stato di recente notato, l'ambivalenza con cui i nuovi ordini religiosi guardano alla morte investe anche la malattia; segno e conseguenza del peccato, essa può essere vista, come sottolineato dagli studi di Cecilia Iannella su Giordano da Pisa<sup>3</sup> e di Stefania Bertini

<sup>2</sup> FRANCESCO DI ASSISI, *Canticum fratris solis*, in *Fontes Franciscani*, a cura di E. Menestò, S. Brufani, G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini e Stanislao da Campagnola, Assisi 1995, p. 40. Per un'interpretazione del valore linguistico del testo cfr. I. BALDELLI, *Francesco d'Assisi e il volgare*, in *Francescanesimo in volgare*, Atti del XXIV Congresso internazionale della Società internazionale di Studi francescani, Assisi 17-19 ottobre 1996, Spoleto 1997, pp. 3-39, spec. alle pp. 25-38, in cui l'autore sottolinea l'importanza della scelta di Francesco di usare il volgare in un testo che, composto probabilmente nell'ultimo anno di vita, pare «si rivolga specialmente 'fratribus universis... omnibus fratribus meis clericis et laicis', proprio come il *Testamentum*» (ivi, p. 35).

<sup>3</sup> C. IANNELLA, *Malattia e salute nella predicazione di Giordano da Pisa*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 30 (1995), fasc. 2, pp. 177-216. L'autrice (p. 182) cita anche l'opinione del maestro generale Humbert de Romans, secondo cui la malattia è spesso motivo di conversione e andrebbe perciò preferita alla salute. L'autrice, nella sua sintesi del pensiero di Giordano, ha sottolineato come l'ambiguità del pensiero del domenicano sulla malattia coinvolga anche la figura del medico; «Quest'ultimo, riflettendo le ambivalenze insite nell'idea di malattia (insieme segno del peccato e farmaco spirituale, punizione e prova della misericordia divina) è presentato dal frate attraverso immagini di segno opposto che, in termini spirituali, tendono ad un suo recupero in qualità di *minister Dei*, mentre se ricondotte alla dimensione terrena ne sottolineano caratteristiche negative, quali la speculazione su beni concessi da Dio, salute e scienza»: cfr. EAD., *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*, Pisa 1999, p. 162. D'altro canto, lo stretto rapporto tra peccato e malattia, ma anche tra malattia e salvezza hanno portato alla paradossale conseguenza che «il malato sembra ... non essere il reale destinatario delle pratiche assistenziali di cui è l'oggetto: la condizione di indigenza che lo caratterizza sollecita opere di soccorso che sono finalizzate esclusivamente al bene spirituale di chi le compie»: ivi, p. 195.

Guidetti su Iacopo da Varagine<sup>4</sup>, anche nel suo connotato positivo di prova mandata da Dio per consentire ai suoi fedeli di mostrare pazienza e rassegnazione alla sue volontà, acquisendo così meriti spirituali.

Questa fondamentale ambiguità è la ragione per cui ho definito il tema 'evanescente'. La pastorale mendicante è tutta proiettata sulla vita, e non sulla morte. Nelle pagine che seguono tratterò perciò alcuni temi che si ricollegano al tema vita/morte, da cui, comunque, emergeranno più gli elementi di continuità con la precedente tradizione cristiana che veri elementi di novità.

## 1. GLI ORDINI MENDICANTI E LA MORTE: UNO SGUARDO INTERNO

### a) *La morte dei fondatori*

La scena della morte dei fondatori dei due più antichi e influenti fra gli ordini mendicanti, Francesco e Domenico, può essere immediatamente assunta ad esempio di questa continuità. La scena della loro morte ricalca fedelmente lo schema della morte dei santi fondatori, da Martino in poi, quale è stata ricostruita anni or sono da Jacques Dalarun<sup>5</sup>. Il morente, perfettamente rassegnato alla volontà di Dio, benedice la comunità, esortandola a mantenersi fedele al Signore e perfettamente concorde.

Se il racconto che della morte di Francesco hanno lasciato i suoi biografi ha fatto colare fiumi di inchiostro, non lo si deve all'introduzione di elementi di novità in questo schema tradizionale: la lunga benedizione che viene messa in bocca a Francesco da Tommaso da Celano attinge abbondantemente alla biblica benedizione di Giacobbe. Ma, nel corso del tempo e in funzione delle polemiche sull'eredità spirituale lasciata dal Poverello, gli agiografi di Francesco hanno attribuito la benedizione del morente ad Elia – allora capo dell'ordine –, al superiore della comunità in quanto tale, senza connotazioni

<sup>4</sup> S. BERTINI GUIDETTI, *I 'Sermones' di Jacopo da Varazze. Il potere delle immagini nel Duecento*, Firenze 1998 (Millennio medievale. Studi), p. 74.

<sup>5</sup> J. DALARUN, *La mort des saints fondateurs. De Martin à François*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Actes du Colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza», Rome 27-29 octobre 1988, Rome 1991 (Collection de l'École française de Rome, 149), pp. 193-215.

personali, ad Elia e Bernardo – uno dei primi confratelli del santo e modello ideale del francescanesimo spirituale –, o al solo Bernardo<sup>6</sup>.

Quanto alla descrizione del transito di Domenico, come la leggiamo nel *Libellus de principiis ordinis Praedicatorum*, opera del suo successore come maestro generale, Giordano di Sassonia, essa colpisce solo per l'insistenza con cui il morente esorta i frati a tenersi ben lontano dalle donne, soprattutto le più giovani. In una alquanto inconsueta confessione, il fondatore dei Predicatori, restato vergine fino alla sua ultima ora, sente il dovere di dichiarare di essere stato sempre più attirato dai colloqui con le giovinette che dai discorsi delle vecchie («Nec tamen hanc me imperfectionem evasisse confiteor, quin magis cor meum afficiant iuvenularum colloquia, quam vetularum affatus»)<sup>7</sup>. Tutto il resto rientra nella più consolidata tradizione.

### b) La preghiera per i defunti

Un altro elemento di continuità nell'atteggiamento dei Mendicanti nei confronti della morte, se confrontato con la tradizione precedente, si può cogliere nella cura con cui i Domenicani hanno legiferato in materia di preghiera per i confratelli defunti. Una volta di più,

<sup>6</sup> Su questo tema cfr. R. MANSELLI, *L'ultima decisione di s. Francesco (Bernardo da Quintavalle e la benedizione di san Francesco morente)*, «Bullettino dell'Istituto Storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 78 (1967), pp. 137-153; il già citato saggio di DALARUN, *La mort des saints fondateurs*; ID., *La dernière volonté de saint François. Hommage à Raoul Manselli*, «Bullettino dell'Istituto Storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 94 (1988), pp. 329-366; ID., *La malavventura di Francesco d'Assisi*, Milano 1996 (Fonti e ricerche, 10), pp. 41-52; G. BARONE, *Da Frate Elia agli Spirituali*, Milano 1999 (Fonti e ricerche, 12), pp. 84-85; F. SEDDA, *Il gesto della benedizione-assoluzione di San Francesco. Ancora sulla benedizione di Frate Elia*, «Biblioteca Francescana Sarda», 10 (2002), pp. 161-188.

<sup>7</sup> GIORDANO DI SASSONIA, *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*, a cura di H. Scheeben, in *Monumenta historica sancti patris nostri Dominici*, II (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica [d'ora in poi MOPH], XVI), Romae 1935, p. 69. Sulla datazione e le probabili finalità dell'opera di Giordano cfr. G. BARONE, *Il 'Libellus de initio Ordinis fratrum Praedicatorum' e lo sviluppo dell'Ordine nel primo cinquantennio*, in *Domenico di Calaruega e la nascita dell'Ordine dei Frati Predicatori*, Atti del XLI Convegno storico internazionale del Centro di studi sulla spiritualità medievale - Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo - Accademia Tudertina, Todi 10-12 ottobre 2004, Spoleto 2005, pp. 431-440.

affrontando un tema trasversale alla storia dei due ordini mendicanti maggiori (Francescani e Domenicani), uno spazio, e perciò un rilievo, maggiore viene concesso ai figli di san Domenico. Ciò dipende, in larga misura, dalla matrice clericale dell'ordine, che, sin dagli inizi, lo pone in continuità con la tradizione precedente, ma anche dallo stato della documentazione, molto più sistematica e abbondante per i Domenicani che per i Francescani. Chi è più attento nel lasciare memoria scritta del proprio pensiero e del proprio operato, e soprattutto chi si impegna maggiormente nel conservarla, si impone necessariamente allo sguardo dello storico<sup>8</sup>.

Le associazioni di preghiera tra chierici, o miste – tra chierici e religiosi o tra chierici e laici – risalgono, come è noto, all'alto medioevo<sup>9</sup>. All'interno del monachesimo benedettino si era inoltre andata sviluppando, nel tempo, una fitta rete di solidarietà spirituali tra diverse abbazie. Alla morte di uno dei monaci, un messo partiva con un *rotulus*, in cui era stato inserito il nome del defunto e la data del decesso. Le diverse comunità monastiche visitate prendevano atto della luttuosa notizia e si impegnavano a pregare per l'anima di chi era mancato<sup>10</sup>. Anche i benefattori potevano essere ricordati, il giorno della loro morte, se il loro nome veniva inserito nei cosiddetti *Libri vitae*, oggetto in anni recenti di attenti studi soprattutto per quanto

<sup>8</sup> Sul tema della produzione e conservazione della documentazione scritta in campo francescano cfr. i saggi *Documenti e archivi*, a cura di A. Bartoli Langelì e C. Cutini, in *Francesco d'Assisi. Documenti e archivi. Codici e biblioteche. Miniature*, catalogo della mostra per l'VIII centenario della nascita di san Francesco d'Assisi, Milano 1982, pp. 3-88 e *Codici e biblioteche*, a cura di E. Menestò, ivi, pp. 89-153.

<sup>9</sup> All'interno della ricca bibliografia su questo tema si possono ricordare il classico volume di G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G.P. Pacini, I, Roma 1977, soprattutto alle pp. 68-97, 113-136 e 150-187 e, relativamente alla situazione romana e alla confraternita del clero cittadino, la *Romana fraternitas*, T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma nel medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*, Roma 2002, pp. 241-268. Per l'area franco-occidentale cfr. O.G. OEXLE, *Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich*, München 1978 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 31).

<sup>10</sup> Sull'importanza assunta a Cluny dalla liturgia memoriale cfr. G. CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Torino 2005<sup>4</sup>, soprattutto alle pp. 156-176. Il numero di coloro per cui la congregazione cluniacense pregava ha toccato le 96.000 unità, cfr. *Synopse der Cluniacensischen Necrologien*, a cura di J. Wollasch, 2 voll., München 1982.

attiene all'ambito cluniacense, da parte della scuola storica che ha il suo centro a Münster<sup>11</sup>. E la commemorazione dei defunti è entrata a far parte del patrimonio liturgico della Chiesa per iniziativa di uno dei grandi abati di Cluny, Odilone, il primo ad istituire la celebrazione del ricordo di «Tutti i morti» (il 2 novembre) all'indomani della celebrazione di «Tutti i Santi» (il 1° novembre)<sup>12</sup>.

I tempi mutati, la maggior facilità nelle comunicazioni e, soprattutto, la struttura accentrata dell'ordine dei Predicatori li inducono a scegliere un'altra strada per assicurare la memoria liturgica dei defunti. Sin dal 1225, nella recente edizione che ne ha dato il padre Tugwell, i figli di san Domenico elaborano una normativa assai complessa che prevede da San Dionigi (9 ottobre) all'Avvento preghiere da parte di tutti, ma differenziate a seconda della condizione di sacerdoti, chierici o laici, per l'anima dei confratelli defunti<sup>13</sup>. Allo stesso tipo di preghiere sono tenuti tutti i membri di una comunità conventuale per la morte di un frate dello stesso convento<sup>14</sup>; i *comprovinciales* per un frate defunto appartenente alla provincia, tutto l'ordine per il superiore generale<sup>15</sup>. Le preghiere si estendono anche ai visitatori, definitori e

<sup>11</sup> Per definire il rapporto che si stabilisce tra i laici che donano e i monaci che pregano, Ludo Milis ha utilizzato la formula «reciprocità funzionale»: cfr. L. MILIS, *Monaci e popolo nell'Europa medievale*, Torino 2003, pp. 112-117. Importanti testimonianze relative all'area italiana sono state raccolte nel volume di TH. FRANK, *Studien zu italienischen Memorialzeugnissen des XI. und XII. Jahrhunderts*, Berlin-New York 1991 (Arbeiten zur Frühmittelalterliche Forschung, 21). Sul problema della memoria liturgica, punto d'incontro fra chierici e laici, si vedano *Memoria. Der geistliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, a cura di K. SCHMID, J. WOLLASCH, München 1984 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48) e *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*, a cura di D. Geuenich, O. G. Oexle, Göttingen 1994. Il recente volume *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au Haut Moyen Âge*, a cura di F. Bougard, C. La Rocca e R. Le Jan, Rome 2005 (Collection de l'École Française de Rome, 351) pone l'accento più sul rapporto patrimonio/memoria che sulla solidarietà tra laici e religiosi nella tradizione memoriale.

<sup>12</sup> Sull'istituzione della festa cfr. U. LONGO, *Riti e agiografia. L'istituzione della commemorazione 'omnium fidelium defunctorum' nelle 'Vite' di Odilone di Cluny*, «Buletino dell'Istituto storico italiano», 103 (2000-2001), pp. 163-200.

<sup>13</sup> S. TUGWELL, *The evolution of dominican structure of government. III. The early development of the second 'distinctio' of the Constitutions*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 71 (2001), p. 169, 36a.

<sup>14</sup> Ivi, 36b.

<sup>15</sup> Ivi, 36c.

provinciali se «eos in via mori contigerit»<sup>16</sup>. Anche l'anniversario della morte dei genitori dei confratelli viene ricordato, cumulativamente, il terzo giorno dopo la Purificazione della Vergine (2 febbraio), mentre per i benefattori dell'Ordine tutti sono tenuti a pregare il terzo giorno dopo la festa della Natività di Maria (8 settembre)<sup>17</sup>.

La scelta di queste ultime due date è un'ulteriore conferma dell'importanza del culto della Vergine per i Predicatori, messo in luce ormai molti anni or sono dal padre Meersseman<sup>18</sup>, e che molti studiosi hanno avuto modo di ribadire in tempi più recenti. È comunque sempre più chiaro che la devozione mariana dei Domenicani non ha nulla di eccezionale; non solo tutti i Mendicanti la condividono, ma si tratta di uno degli elementi caratteristici della religiosità degli ultimi secoli del medioevo<sup>19</sup>.

Col tempo, l'articolato sistema di preghiera memoriale delineato nelle Costituzioni del 1225 si arricchirà di ulteriori elementi e si adatterà alle mutate circostanze quali il successo dell'Ordine, la sua espansione europea e il forte collegamento con le classi dirigenti. Tutti gli Atti dei Capitoli generali dei Predicatori si chiudono perciò con l'elenco delle personalità, decedute nel corso dell'anno, per cui i frati sono tenuti a pregare<sup>20</sup>. Si parte dal pontefice allora in cari-

<sup>16</sup> Ivi, 36d, 36e.

<sup>17</sup> Ivi, 36g.

<sup>18</sup> Cfr. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis*, pp. 921-1117.

<sup>19</sup> A. BENVENUTI PAPI, *I culti patronali tra memoria ecclesiastica e costruzione dell'identità civica: l'esempio di Firenze*, in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, a cura di A. Vauchez, Rome 1995 (Collection de l'École française de Rome, 320), pp. 114-117 e G. BARONE, *Le proposte agiografiche degli Ordini Mendicanti tra radicamento locale e dimensione sovranazionale*, in *Vita religiosa e identità: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, a cura di S. Gensini, Pisa 1998, pp. 165-167. Una panoramica del culto mariano nel Medioevo si può leggere nel volume miscelaneo *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, a cura di D. Iogna-Prat, E. Palazzo e D. Russo, Paris 1996. Sul significato latamente politico del culto mariano nelle città italiane del Basso Medioevo si veda J.-CL. MAIRE VIGUEUR, *Religione e politica nella propaganda pontificia (Italia comunale, prima metà del XIII secolo)*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, a cura di P. Cammarosano, Roma 1994 (Collection de l'École française de Rome, 201), pp. 65-83.

<sup>20</sup> Gran parte degli Atti dei Capitoli generali sono stati pubblicati nella serie dei MOPH (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica): *Acta capitulorum generalium O. P.*, a cura di B. M. Reichert, I (1898), MOPH, 3; II (1899), MOPH, 4; III (1900), MOPH 8. I dotti dell'ordine hanno provveduto

ca, per passare al collegio cardinalizio, ai Domenicani promossi ad alte cariche ecclesiastiche, ai maestri di teologia, ai superiori, ecc. Ma vengono ricordati anche i sovrani – a partire dall’Imperatore – con le loro mogli e, a volte, con i figli. Nelle assemblee provinciali questi elenchi vengono arricchiti con l’inserzione dei locali benefattori, in genere gli aristocratici del luogo<sup>21</sup>. E non si dimenticano mai quelli che, col denaro o col lavoro, hanno reso possibile lo svolgimento dei capitoli, (gli abitanti di una città, un singolo nobile, un singolo convento ecc.). È attraverso rubriche come queste che è possibile tracciare con una certa sicurezza la rete dei rapporti ‘politici’ intrattenuti dall’ordine nei diversi momenti e nelle varie realtà. Né si deve pensare che l’inserzione negli atti capitolari restasse priva di effetto. I Predicatori, come già molto tempo prima i Benedettini, richiedono che il testo degli atti venga letto una volta al mese pubblicamente, in

ad integrare l’edizione con frammenti legislativi ritrovati in tempi successivi, per cui cfr. TH. KÄPPELI, *Supplementa ad Acta Capitulum Generalium aditorum a B. Reichert*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 5 (1935), pp. 289-310 e G.G. MEERSSEMAN, *Fragmentum actorum capituli generalis Bononiae a. 1407 celebrati*, ivi, 22 (1952), pp. 196-200. Sono stati pubblicati anche Atti dei capitoli provinciali delle principali province dell’ordine, per cui cfr. *Acta capitulum provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum. Première province de Provence. Province romaine. Province d’Espagne (1239-1302)*, a cura di C. Douais, Toulouse 1894, e *Acta capitulum provincialium provinciae romanae (1243-1344)*, a cura di Th. Käppeli, Romae 1941 (MOPH 20). Per la provincia domenicana di Teutonia sono conservati solo frammenti; cfr. *Kapitelakten der Dominikanerprovinz Teutonia (1346)*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 23 (1953), pp. 327-334 e *Kapitelakten der Dominikanerprovinz Teutonia (1349, 1407)*, ivi, pp. 186-195. Per l’Italia settentrionale cfr. TH. KÄPPELI, *Acta capitulum provincialium Lombardiae (1254-1293) et Lombardiae inferioris (1309-12)*, ivi, 11 (1941), pp. 138-172.

<sup>21</sup> Ad esempio negli atti del capitolo provinciale di Esslingen del 1349 si prega, oltre che per l’imperatore e sua moglie, anche per la regina di Ungheria, i duchi di Brabante, Austria e Baviera, per il conte e la contessa di Friburgo e per i conti di Winterberg, con le loro consorti, che hanno reso possibile l’assemblea capitolare: cfr. *Kapitelakten der Dominikanerprovinz Teutonia (1349, 1407)*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 22 (1952), p. 190. Così anche nel Capitolo generale di Bologna del 1407, oltre a pregare per l’unione della Chiesa, in quel momento travagliata dallo scisma, per papa Gregorio XII e i più illustri rappresentanti dell’ordine, i Domenicani intercedono presso Dio anche in favore della città di Bologna, dell’Università e dei cittadini tutti: cfr. G.G. MEERSSEMAN, *Fragmentum actorum capituli generalis Bononiae a. 1407 celebrati*, ivi, p. 199.



modo che nessuno possa venir meno ai propri obblighi invocando la cattiva informazione!

Come premesso, molto meno articolata è la normativa francescana; un fenomeno facilmente comprensibile se si ricorda il carattere di *fraternitas* mista di chierici e laici della prima esperienza minoritica. Nella prima redazione della Regola, la cosiddetta 'non bullata' (1221), si dice semplicemente che i chierici «pro fratribus defunctis dicant 'De profundis' cum 'Pater noster'», mentre i laici «pro mortuis septem 'Pater noster' cum 'Requiem aeternam'»<sup>22</sup>. Nella 'Regula bullata', di due anni successiva (1223) e approvata da Onorio III, manca persino questa succinta indicazione<sup>23</sup>.

La situazione muta radicalmente nel 1239, quando, dopo la deposizione del ministro generale Elia, i Minori adottano per la prima volta un articolato *corpus* di costituzioni. I fratelli defunti e i benefattori dell'Ordine verranno ricordati tre volte l'anno: i chierici dovranno celebrare i vesperi, le vigilie con 9 lezioni e una messa, i laici si limiteranno a dire 100 *Pater noster*<sup>24</sup>.

Coloro che saranno stati esplicitamente raccomandati alle preghiere dei confratelli durante il capitolo generale saranno ricordati dai sacerdoti con una messa per i defunti all'anno, dai semplici chierici con 50 salmi e da ogni laico con 100 *Pater noster*. Il cardinale protettore, morto in carica, sarà ricordato da ogni sacerdote con tre messe per i defunti, dai chierici con la recita dell'intero Salterio e dai laici con 300 *Pater noster*<sup>25</sup>. Gli unici personaggi che hanno diritto ad un'esplicita menzione sono i papi Innocenzo III e Gregorio IX, nonché il cardinale Stefano Normanni<sup>26</sup>. Nei frammenti di Costituzioni, recentemente rinvenuti da padre Cenci, e databili tra il 1239 e il 1241, è inserito il divieto di citare i nomi dei *familiares* dell'Ordine ancora in vita per cui ci si impegnava però a pregare. Si tratta di un divieto che non è stato apparentemente ripetuto, ma sempre rispettato; il che spiegherebbe la mancanza di menzioni dei benefattori ben presenti invece negli atti

<sup>22</sup> C. PAOLAZZI, *La 'Regula non bullata' dei frati Minori (1221), dallo 'stemma codicum' al testo critico*, «Archivum franciscanum historicum», 100 (2007), p. 127.

<sup>23</sup> Cfr. *Regula bullata*, in *Fontes franciscani*, cit., pp. 171-181.

<sup>24</sup> Cfr. C. CENCI, *De Fratrum Minorum Constitutionibus praenarbonensibus*, «Archivum franciscanum historicum», 83 (1990), p. 80: i defunti verranno ricordati «proxima die ante festum beate Marie Magdalene et proxima die ante festum beati Michaelis et II feria post dominicam LXX».

<sup>25</sup> Ivi, p. 81.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

capitolari domenicani<sup>27</sup>. Le Costituzioni edite a Narbona nel 1260 a cura di Bonaventura da Bagnoregio, che fino a pochi anni fa erano le prime conservate, non aggiungono praticamente nulla alla normativa del 1239: all'elenco dei papi defunti per cui l'Ordine si impegna a pregare viene però aggiunto Innocenzo IV, deceduto nel 1254.

Una maggiore attenzione per i confratelli defunti, dovuta forse anche alla crescente sacerdotizzazione dell'Ordine, è testimoniata dalle Costituzioni di Assisi (1279) e Parigi (1292); il ricordo dei defunti diventa ora «settimanale»<sup>28</sup>, mentre alla lista dei pontefici defunti vengono aggiunti Alessandro IV (†1261), Martino IV (†1285), Niccolò III (†1280) e Niccolò IV (†1292), nonché il re di Francia, Luigi<sup>29</sup>.

## 2. MENDICANTI E LAICI DI FRONTE ALLA MORTE

Il discorso sul suffragio dei defunti ha già parzialmente introdotto il discorso del ricco e complesso rapporto fra ordini mendicanti e mondo laico intorno alla morte.

Una prima osservazione riguarda la fonte che si penserebbe più ricca di informazioni su questo tema, e cioè i sermoni. Ma, per le ragioni esposte all'inizio di questo saggio, l'omiletica si rivela invece poverissima di suggestioni. Come abbiamo infatti già avuto modo di sottolineare, a Francescani e Domenicani non interessa molto parlare della morte: questa si impone da sé, è una realtà che tutti conoscono e temono. Per i Mendicanti è importante indurre i propri fedeli a vivere rispettando l'insegnamento della Chiesa, in modo tale che 'la morte seconda' non faccia loro male. E nella predicazione troviamo perciò minuziose e vivaci descrizioni di tutti i comportamenti peccaminosi, e dei pochi virtuosi, propri di un determinato ambiente sociale e di un preciso momento storico. Che si tratti degli schemi di sermoni raccolti dal generale domenicano Humbert de Romans nel suo *De eruditione praedicatorum* o delle *reportationes* delle prediche in volgare di Giordano da Pisa, il *leit-motiv* è uno solo: bisogna vivere bene, per vivere

<sup>27</sup> C. CENCI, *Fragmenta priscarum constitutionum praenarbonensium*, «Archivum franciscanum historicum», 96 (2003), pp. 299-300.

<sup>28</sup> M. BIHL, *Statuta generalia Ordinis edita in capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an. 1279 et Parisiis an. 1292*, «Archivum franciscanum historicum», 34 (1941), pp. 316-317.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 317-318.

in eterno. Non che la vita terrena, per quanto breve e frutto del peccato di Adamo ed Eva, non sia apprezzata nel suo giusto valore. In un sermone si legge, ad esempio, che solo un'anima offuscata dal peccato può desiderare la morte che è «*corruptio seu privatio vitae*»<sup>30</sup>. E nelle prediche conservate in memoria di grandi del mondo, come il re d'Inghilterra o Filippo di Francia, commemorato a Firenze da Remigio de' Girolami, la bellezza della vita terrena, la grandezza e il potere del sovrano vengono decantati con entusiasmo. Ma in gran parte dei sermoni *de mortuis*, un genere che, secondo David d'Avray, si è imposto soltanto dopo la Peste Nera, non è del morto che si parla, né della sua morte, ma di una serie di argomenti teologici e morali che hanno più a che fare col problema della salvezza eterna che con il singolo defunto<sup>31</sup>.

Che malattia e morte rappresentassero però allora, come e più di oggi, un problema quotidianamente presente ci è dimostrato dalla fioritura del fenomeno confraternale e dalle sue finalità.

Come già ricordato, le prime associazioni tra laici sembra siano state dettate dal desiderio di assicurarsi la preghiera dei membri del gruppo al momento della morte. E questo ben prima di quel XIII secolo che, secondo Le Goff, segna la nascita del Purgatorio<sup>32</sup>. La *Romana fraternitas*, associazione di preghiera del clero romano, risalirebbe infatti al X secolo. Col tempo, e con il mutare del concetto di carità, che si carica – a partire dal XII secolo – di contenuti sempre più pratici, anche le confraternite diversificano i propri scopi. Non si tratta più soltanto di pregare per i fratelli malati o defunti, ma anche di assisterli, curarli, accompagnarli nel giorno della sepoltura, ricordarli nel giorno anniversario della morte. Istituzioni di questo genere sono fiorite in tutta Europa, ma hanno avuto un più precoce successo in Italia<sup>33</sup>. I Mendicanti non sono stati all'origine del movimento, ma la storiografia

<sup>30</sup> Il sermone di Giovanni da San Gimignano che contiene questa frase è citato da D.L. D'AVRAY, *Sermons on the Dead before 1350*, in *Modern Questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History and Sanctity*, a cura di N. Bériou e D.L. d'Avray, Spoleto 1994, p. 188.

<sup>31</sup> D.L. D'AVRAY, *The Comparative Study of the Memorial Preaching*, ivi, pp. 195-215.

<sup>32</sup> J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, (Paris 1981) Torino 1982.

<sup>33</sup> Sul fenomeno in generale cfr. il più volte citato MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis* e il più recente *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna*, Verona 1998 (Quaderni di storia religiosa, 5). Va, comunque, tenuto presente che in ogni realtà locale si sono sviluppate numerose confraternite, con caratteri spesso originali. Per quanto riguarda Roma cfr. *Le confraternite romane*:

ha sottolineato l'importanza del contributo che hanno dato alla diffusione del fenomeno. Ma, anche in questo caso, e forse anche per evitare troppo gravi attriti col clero secolare titolare dei diritti di sepoltura, le confraternite legate ai Mendicanti, pur non trascurando l'elemento di solidarietà di fronte alla malattia e alla morte, hanno accentuato gli aspetti devozionali, imponendo ai soci una più frequente pratica sacramentale, organizzando cicli di predicazione, facendo delle associazioni laicali un potente ausiliario del clero cittadino e dell'Inquisizione nella lotta contro l'eresia e la devianza in campo politico.

Non è privo di significato, in questo contesto, che tutti gli ordini mendicanti, nel giro di una ventina d'anni abbiano fatto partecipi dei propri benefici spirituali il gruppo di Raccomandati della Vergine romani, che Clemente IV aveva autorizzato nel 1267. L'associazione di laici devoti aveva finalità puramente spirituali, escludendo qualsiasi forma di carità attiva che comportasse l'esborso di denaro, così come aveva rinunciato, per non entrare in urto con la *Romana fraternitas*, alla celebrazione delle esequie dei soci. Documenti analoghi a quelli concessi ai Raccomandati da Bonaventura da Bagnoregio, per i Francescani, Clemente da Osimo per gli Agostiniani e dal provinciale dei Domenicani<sup>34</sup>, non sono conosciuti per altre confraternite romane, neanche per la più importante e nota – quella del Salvatore *ad Sancta Sanctorum* – impegnata sin dall'inizio in opere di carità attiva. Questa potentissima associazione laicale gestì, sin da metà Trecento, il più importante ospedale della città e organizzava la grande processione del 15 agosto in onore della Vergine Assunta. La confraternita del Salvatore non aveva alcun contatto con i Mendicanti e, a lungo, precluse a tutti i religiosi la possibilità di entrare a far parte del sodalizio.

### 3. I TESTAMENTI

La pratica testamentaria era già largamente diffusa nell'Italia centro-settentrionale del XIII secolo e godeva dell'esplicito appoggio della Chiesa<sup>35</sup>. La presenza di atti di ultima volontà negli archivi

*esperienze religiose, società, committenza artistica*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5 (1984).

<sup>34</sup> G. BARONE, *Il movimento francescano e la nascita delle confraternite romane*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5 (1984), pp. 71-80.

<sup>35</sup> 'Nolens intestatus decedere'. *Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, Atti dell'incontro di studio, Perugia 3 maggio 1983, Perugia 1985.

italiani è però assai disuguale e dipende da una quantità di fattori che nulla hanno a che vedere con la volontà dei testatori. È perciò molto rischioso cercare di tracciare un bilancio del rapporto fra ordini mendicanti e pratica testamentaria. Per ora, in attesa che siano ultimati spogli a tappeto di questa particolare e preziosa fonte, ci si deve accontentare di indicazioni parziali, relative a singole realtà.

I Mendicanti, ad esempio, sin dagli anni Venti nel Duecento, sono ben rappresentati nei testamenti veneti, conservati in numero sufficiente per dare una valutazione, quantitativa oltre che qualitativa, del fenomeno. Come è stato notato in un celebre volume coordinato da Giorgio Cracco<sup>36</sup>, e che aveva al suo centro il minoritismo in area veneta, sono i Domenicani i primi destinatari dei donativi dei fedeli, soprattutto in città come Padova o Verona, perché più efficace, in quegli anni, è la loro opera pastorale<sup>37</sup>. I Minori, anche se più numerosi, contano nelle loro fila un gran numero di laici illetterati e sono impegnati più in una predicazione attraverso l'esempio che in una tradizionale cura spirituale. Col passare degli anni, e con la clericalizzazione o sacerdotizzazione (come preferisce definirla Roberto Rusconi) della compagine francescana, anche i Minori sono ampiamente ricordati, così come i rami femminili di Clarisse e Domenicane. Tratto unificante di molti testamenti, e presente anche in altri contesti cittadini e in altre epoche (si pensi alla Roma del XIV secolo studiata da Maire Vigueur)<sup>38</sup>, è l'evidente volontà di molti testatori di 'premiare' tutte le nuove forme di religiosità, non escludendo spesso però neanche la

<sup>36</sup> *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, a cura di G. Cracco, Trento 1983 (Civis. Studi e testi); F. LOMASTRO, *Appunti sulla fortuna dei Minori a Vicenza nel Duecento*; A. RIGON, *Francescanesimo e società a Padova nel Duecento*; D. RANDO, *Minori e vita religiosa nella Treviso del Duecento*; G.M. VARANINI, *Per la storia dei Minori a Verona nel Duecento*.

<sup>37</sup> È quanto accade anche a Verona, dove i Francescani cominciano ad affermarsi solo alla fine degli anni Trenta del XIII secolo: cfr. M.C. ROSSI, *Orientamenti religiosi nei testamenti veronesi del Duecento: tra conservazione e novità*, in *Religiones novae*, Verona 1995 (Quaderni di storia religiosa, 2), pp. 107-147.

<sup>38</sup> Cfr. J.-CL. MAIRE VIGUEUR, *Les casali des églises romaines à la fin du Moyen Âge (1348-1421)*, «Mélanges de l'École Française de Rome», 86 (1974), fasc. 1, pp. 63-136. Questa situazione, in cui il testatore sembra volersi garantire le preghiere di tutte le componenti della chiesa cittadina, senza privilegiare nessun ordine particolare, sembra prolungarsi a lungo, almeno in alcuni contesti. Nella Sicilia del XIV secolo avanzato, sui cinque testamenti pubblicati da Clara Biondi, solo uno concede una posizione di privilegio ai Domenicani: cfr. C. BIONDI, "Ad opus pauperum". *La fondazione di un ospedale a Piazza Armerina e l'ordine di S.*

parrocchia e gli ospedali cittadini (o, nel caso romano, le grandi basiliche), senza privilegiare, se non in rarissimi casi, una sola delle famiglie mendicanti. A Francescani e Domenicani, e più tardi anche agli altri Mendicanti, vengono lasciate somme in denaro, per il convento o la fabbrica della chiesa; in alcuni casi la donazione riguarda anche beni di sussistenza che verranno forniti annualmente dagli esecutori. Ma ancor più spesso, e per cifre in genere decisamente superiori, i priori delle locali comunità mendicanti vengono incaricati di dare consigli su come ripartire i legati tra i poveri. I Mendicanti, per il loro statuto, non possono né ricevere né amministrare denaro. La Regola francescana è chiarissima in merito e la legislazione domenicana ritorna più volte sul divieto di accettare donativi in denaro. Saranno i laici vicini agli ordini, quelli che i Francescani chiamano ‘amici spirituali’ (si ricordino gli studi Meersseman sui laici devoti dei Predicatori di Santa Maria Novella) a incassare materialmente e suddividere il denaro. Ma la responsabilità di questa suddivisione spetta ai frati, cui compete così un ruolo di peso non irrilevante nella vita cittadina<sup>39</sup>.

Spesso i Mendicanti saranno accusati di esercitare la loro influenza spirituale sui fedeli non solo per indurli a far testamento ma soprattutto per ottenere legati sostanziosi. Dall’interno degli Ordini si reagirà vietando ai frati di presenziare alla stesura del testamento, un divieto che non pare però essere stato sempre ed ovunque osservato. Si tenterà anche di limitarne il ruolo come esecutori testamentari: nessuno, si legge negli atti del capitolo di Ferrara del 1312, potrà accettare il ruolo di esecutore senza l’autorizzazione del priore e di due membri anziani della comunità. Ma anche il priore dovrà essere autorizzato dal *subprior* e da tre anziani<sup>40</sup>.

Molto precocemente, e soprattutto per quel che riguarda i Domenicani, sin dall’inizio chierici, nei testamenti viene richiesto da

*Giacomo di Altopascio*, in *Testimonianze manoscritte della Sicilia: codici, documenti, pitture*, a cura di D. Ciccarelli e C. Miceli, Palermo 2006, pp. 91-111.

<sup>39</sup> A. RIGON, *Dal libro alla folla. Antonio da Padova e il francescanesimo medievale*, Roma 2002, p. 145: «L’aspetto più importante è che, conquistata la fiducia pubblica e privata, i frati Minori, assieme ai Predicatori e ai monaci ‘albi’, finirono col ricevere da parte dei detentori della ricchezza una sorta di delega ad amministrare le elemosine e i lasciti testamentari ai poveri».

<sup>40</sup> TH. KÄPPELI, *Acta capitulorum provincialium Lombardiae (1254-1293) et Lombardiae inferioris (1309-12)*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 11 (1941), p. 170. Alcuni anni prima ai frati era stato vietato di partecipare ai funerali senza una licenza del provinciale (*ibidem*).

parte del testatore che il corpo venga accolto, dopo la morte, nella chiesa mendicante frequentata da vivo. Già intorno alla metà del Duecento il papa interviene per autorizzare un uso che si andava diffondendo, creando notevoli malumori presso il clero parrocchiale che si vedeva privato di cospicui redditi. Da allora, oltre alle tombe, cominciano a diffondersi anche le cappelle di famiglia, che stabiliscono un duraturo legame tra ordini e influenti famiglie cittadine. Non mi sembra opportuno insistere sul tema del diritto di sepoltura, che ha ampio spazio in questo volume. Vorrei solo ricordare che il tema resterà uno dei grandi terreni di scontro tra Mendicanti e secolari, fino alla regolamentazione restrittiva di Bonifacio VIII, che autorizzerà i Mendicanti ad accogliere la sepoltura e a celebrare le esequie nelle loro chiese, ma d'intesa col parroco cui dovrà comunque essere versata la *portio canonica*<sup>41</sup>.

La normativa conservata per Roma mette in rilievo che ai Mendicanti viene anche visivamente riservato dal papa un ruolo subordinato, in quanto ai funerali debbono comunque presenziare le croci processionali delle chiese cittadine<sup>42</sup>.

Nel contesto veneto, in cui i Mendicanti, e in prima linea i Francescani, sembra abbiano esercitato una così profonda influenza, appare, al momento, difficilmente spiegabile la scarsa presenza dei santuari francescani (dalla Porziuncola alla basilica di Assisi fino al Santo di Padova) o domenicani (il San Domenico di Bologna, con la splendida arca che accoglie le spoglie del santo) quale meta di pellegrinaggio, da compiere in proprio o, dopo la morte del devoto, da un 'sostituto' remunerato. È quanto almeno pare si possa dedurre dai testamenti veronesi spogliati da Giuseppina De Sandre, in cui, oltre ai 'grandi' santuari (Roma o San Giacomo di Compostella), figurano solo un gran numero di santuari locali, evidentemente più vicini alla sensibilità religiosa dei testatori<sup>43</sup>.

In conclusione vorrei accennare alla funzione di 'integrazione' svolta dalle chiese dei Mendicanti almeno al momento della morte. È

<sup>41</sup> A. REHBERG, *Bonifacio VIII e il clero di Roma*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, Atti del Convegno organizzato nell'ambito delle celebrazioni per il VII centenario della morte, Città del Vaticano-Roma 26-28 aprile 2004, Roma 2006, pp. 365-375.

<sup>42</sup> Sulla legislazione bonificiana per Roma cfr. anche G. BARONE, *Chierici, monaci e frati*, in *Roma medievale*, a cura di A. Vauchez, Roma 2001, pp. 205-206.

<sup>43</sup> G. DE SANDRE GASPARINI, *Dai testamenti veronesi (sec. XV)*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», 64 (luglio-dicembre 2003), pp. 95-115.

ben noto, infatti, sin dagli studi di Jacques Chiffolleau sulla Francia meridionale, che hanno comunque trovato numerose conferme in diverse realtà cittadine, che le chiese mendicanti ospitano soprattutto le sepolture degli ‘stranieri’, di coloro che sono immigrati di recente in città e che vedono negli ordini, presenti spesso anche nel loro luogo di origine, lo strumento per la loro integrazione, almeno a livello religioso, nel nuovo contesto in cui si trovano a vivere<sup>44</sup>. Anche in questo caso Roma non fa eccezione. La documentazione cittadina è chiarissima: i necrologi conservati confermano che le grandi chiese domenicane e francescane dell’urbe vengono scelte come luogo in cui far celebrare il proprio anniversario solo tardivamente. Fino agli inizi del Quattrocento i Romani restano tenacemente affezionati alla parrocchia o alle grandi chiese urbane; ma le cose cambiano radicalmente nel corso del XV secolo, quando la popolazione romana conosce una rapida crescita demografica grazie all’immigrazione. Solo da questo momento, la francescana *Ara coeli* o la domenicana Santa Maria sopra Minerva risultano essere le preferite per la celebrazione memoriale<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> 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’Ecole française de Rome, 47).

<sup>45</sup> G. BARONE, recensione a *Alle origini della nuova Roma. Martino V (1417-1431)*, a cura di M. Chiabò, G. D’Alessandro, P. Piacentini e C. Ranieri, Roma 1992 (Nuovi Studi Storici, 20), pp. 362-364.



GIUSEPPINA DE SANDRE GASPARINI

VERONA

## LA MORTE NELLE CAMPAGNE BASSOMEDIEVALI

Debbo domandare scusa per un titolo piuttosto affrettato, e quindi fare qualche osservazione a premessa di un'indagine che – dico subito – si presenta più come un mosaico di informazioni, un insieme di spunti, che come un quadro compiuto. Ne vedremo meglio le ragioni.

Una prima domanda, accompagnata da una certa perplessità, mi si è posta subito, quando ho cominciato a pensare seriamente al tema: ma vi è davvero una morte di città e una morte di campagna? Non è la morte un evento umano che riguarda l'individuo in una maniera così personale e così intima da risultare impenetrabile? Del quale avremo esperienza soltanto, forse, nella 'nostra' morte. Che tuttavia non ci sarà più possibile raccontare ad altri.

E allora, che cosa significa morire in città oppure in un paese di campagna o in una sperduta casa di montagna?

Sono i vivi a fare della morte un 'fatto' umano di cui si può ragionare, i vivi sperimentano la morte degli altri e ci lavorano intorno, con il cervello, il cuore e le loro credenze, capaci di affrontare la morte solo come 'pensata'. Qui allora può stabilirsi subito una prima relazione tale da allargare il campo delle possibilità conoscitive: l'uomo, finché vive, non è solo, ma partecipa a quanto lo circonda e gli dà fiato attraverso persone e cose. Si dice una ovvietà quando si ricorda quanto siamo debitori all'ambiente, ma il banale in questo caso appartiene alla realtà dei fatti. E allora, dato che quando si parla di ambiente ci si riferisce a qualcosa che muta e si evolve nel tempo, ci si accosta naturalmente a quel 'divenire' che è la storia.

Così avviene quando si discorre sulla morte? Ciò che appare al primo approccio con il problema è in verità una certa fissità, una cristallizzazione di idee e di costumi che si protrae nel tempo. Cercheremo al contrario di puntare l'attenzione su quel che cambia – se cambia – accanto a quel che resta, senza tuttavia affrontare la grande questione dei tempi e dei modi del mutare in una storia che, si sa bene, si configura 'di lunga durata', nel cui svolgersi è difficile, se non

impossibile, individuare nette scansioni temporali<sup>1</sup>. E si deve dire subito che il campo di osservazione sarà condizionato e dallo stato degli studi, e dalle mie personali conoscenze, nonché dalle fonti disponibili (o conosciute finora). Sono discorsi noti a chi si interessi di storia delle campagne in generale: le testimonianze della vita dei rustici sono eterogenee e non compatte, e quel che è peggio provenienti non dai più poveri fittavoli, mezzadri, braccianti, ma da chi aveva la proprietà piena della terra, più spesso trascorrendo la sua vita in città piuttosto che nel contado: specialmente nel basso medioevo – si deve aggiungere –, quando grosse modifiche si realizzarono proprio nell'economia agricola, e quindi anche nell'*habitat* e nell'assetto sociale delle campagne. Senza contare che su una storia come questa si innestano eventi di rapido e improvviso sommovimento, come gli episodi espressi dalla 'terribile triade' di fame, peste, guerra, dal secondo Trecento più presente che mai nello scenario europeo<sup>2</sup>.

In tale tentativo, forse velleitario, di 'capire' un capitolo assai importante della vicenda umana nel tempo, subito si presenta il problema delle fonti. Come si sa, e come ho già avvertito, la gente di campagna ha lasciato in tutti i tempi poche tracce di sé, della sua vita, e dunque della propria morte. Allora siamo costretti a inseguire tutto quello che del mondo contadino – nel nostro caso dei secoli ultimi del cosiddetto basso medioevo – ci dice qualcosa, sebbene si sappia che il nostro sguardo non sa leggerne bene la traccia; resta lo sguardo esterno di chi osserva, non quello di chi entra nel suo cuore. Così accade, infatti, per le testimonianze che possediamo: ad esempio, per le visite pastorali condotte dal clero; per gli statuti rurali stabiliti dalle comunità contadine non senza interventi interpretativi e correttivi

<sup>1</sup> Ricordo al proposito M. VOVELLE, *La morte e l'Occidente dal 1300 ai giorni nostri*, (Paris 1983) Roma-Bari 1993, pp. X-XII, *Una storia nella lunga durata*: è il titolo del paragrafo, dove l'autore inizia a esplicitare la problematica relativa a questo genere particolare di storia, e al senso della sua evoluzione. Da questo, come da altri notissimi studi, ho tratto molti motivi di riflessione: l'impossibilità di enumerarli mi esime dalle citazioni puntuali (è il caso di PH. ARIÈS, *L'uomo e la morte dal medioevo ad oggi* [Paris 1975], Bari 1985, ma anche del più recente M. BACCI, *Investimenti per l'aldilà. Arte e raccomandazione dell'anima nel Medioevo*, Roma-Bari 2003, per il quale è da segnalare anche la ricca bibliografia alle pp. 215-227).

<sup>2</sup> Notissimi gli studi sulle campagne toscane: una buona sintesi si ha in G. CHERUBINI, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, (Bari 1984) Roma-Bari 1996; cfr. in particolare il saggio *Le campagne italiane dall'XI al XV secolo*, pp. 1-146.

delle autorità civili, anche cittadine; per le testimonianze letterarie specchio delle opinioni dei cittadini; perfino per i testamenti, espressione delle volontà del testatore mediata e complessa.

E tuttavia, secondo quanto Giovanni Cherubini a suo tempo ha indicato nella sua ricca sintesi sul mondo contadino bassomedievale, esiste una molteplicità di fonti<sup>3</sup> – ne abbiamo elencato alcune – che possono, se opportunamente esaminate, farci conoscere meglio una realtà divenuta nella storiografia più recente campo di ricerca non inconsueto, anche nel versante religioso. Non tutto al momento è disponibile; in più si deve ribadire che, oltre ai problemi metodologici innescati dalla varietà delle testimonianze, vi è una grande diversità di situazioni tra i vari luoghi della penisola<sup>4</sup>. Ma possiamo tentare di muovere alcuni passi – non certo per primi – in questa direzione.

La lunga – forse troppo lunga – introduzione serve in definitiva per dire che, a causa di questi limiti, e dei miei limiti personali, dalle note qui raccolte emergeranno spunti di conoscenza relativi in particolare ad alcune aree geografiche: l'area veneta con estensione al Polesine e alla pianura ferrarese, a qualche spezzone delle montagne trentine per un tempo anch'esso piuttosto limitato – il XV secolo in particolare –, mentre resteranno nello sfondo per il necessario confronto regioni pure studiate come la Toscana. Sono, queste appena citate, zone caratterizzate da una certa omogeneità interna, e – meglio – oggetto di studi e di ricerca ancora in corso, idonee quindi a una prima esplorazione articolata.

Eccoci dunque di fronte alla grande domanda: quali furono l'atteggiamento, i pensieri, i comportamenti rispetto alla morte dei nostri

<sup>3</sup> Ivi, *Parroco, parrocchie e popolo nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale alla fine del Medioevo*, pp. 215-245, 325-345, già in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, Atti del VI Convegno di storia della Chiesa in Italia, Firenze 21-25 settembre 1981, Roma 1984, I, pp. 351-413: per le fonti indica statuti rurali, patti con i signori, rapporti con la città, estimi, catasti, atti dei tribunali, protocolli notarili, sinodi, visite pastorali, ordinazioni sacre, prediche, vite di santi, statuti di confraternite, cronache, qualche opera letteraria (pp. 217-218).

<sup>4</sup> Giustamente Franco Cardini, nel comporre la bibliografia per l'Italia rispetto a un tema che ha qualche rapporto con le problematiche che andremo toccando (la stregoneria), dichiara che «la natura profondamente regionale del tessuto socioculturale della penisola impedisce un discorso generale»: F. CARDINI, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze 1979, p. 129.

lontani antenati del periodo? E gli uomini, le donne della campagna si distinsero per 'proprie' interpretazioni di quel momento così importante e ineludibile della vita? Nel territorio rurale, ancora, il 'visuto' della gente davanti alla fine dell'esistenza – con il suo 'prima' e il suo 'dopo' – fu uniforme? O vi si rifletterono, e quanto, le diversità insite nella società contadina contemporanea?

Ripercorriamo allora brevemente il complesso evento della morte, a iniziare dalla sua più o meno lunga premessa, vale a dire dalla malattia. Essa è guardata in maniera peculiare nelle campagne. Nei villaggi di rado esiste il medico, ma la malattia incombe come evento prevedibile, e non solo nelle congiunture drammaticamente negative, quali le epidemie o le carestie. Ed è appunto nei villaggi che più vivace si fa il tentativo di lottare contro il male attraverso armi ancestrali, ovvero pratiche 'magiche'. Le testimonianze appaiono a tal riguardo di tono diverso. Se guardiamo agli atti di ultima volontà, constatiamo che l'infermità, talora associata alla vecchiaia, contrassegna la maggior parte dei testatori, ma nel momento dell'ultimo messaggio affidato al notaio le sue tracce sono soltanto frettolose e generiche, dettate dalla rassegnazione oltre che condizionate dall'abito giuridico dell'atto. Non così nella vita. Alcune altre fonti ci mostrano l'abitante delle campagne nel momento del combattimento contro il male e la morte, combattimento illusorio quanto si vuole, ma esistenzialmente vivo. Non esistendo il medico, ne sostituisce le funzioni qualche volta il prete, più spesso l'uomo o la donna esperti in pratiche magiche e in 'erboristeria'. Qualche esempio tratto dalle visite pastorali quattrocentesche può arricchire un quadro già abbondantemente disegnato, sia pure con angolature diverse e con un uso più o meno sensibile alla natura della fonte<sup>5</sup>. Quando, nel 1454, Diotisalvi da Foligno, vicario del vescovo di Padova Fantino Dandolo, visita il Nord-est padovano, trova che a Fratte un certo Spigarolo «incantat virgulta pro sanandum infirmos certarum

<sup>5</sup> Per la metodologia sono molti gli studi, a partire da *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, a cura di U. Mazzone e A. Turchini, Bologna 1985. Particolarmente attivi nella promozione della ricerca in tal senso sono stati l'Istituto storico italo-germanico di Trento e, per l'età moderna, l'Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa di Vicenza, diretto da Gabriele De Rosa. Mi pare vada segnalato anche per i criteri metodologici assunti nell'utilizzazione della fonte per un ambito analogo a quello da me preso in considerazione (in età post-tridentina, ma in ogni caso oggetto di una stimolante discussione), A. TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien Régime*, Venezia 1995, in particolare *Introduzione*.

infirmittatum»; la spiegazione dell'atto viene qualche tempo dopo, in quel di Padova dove il contadino si è recato per ordine del visitatore, particolarmente attento alle 'superstizioni', ed è atto che si disegna come uno strano miscuglio di gesti, di preghiere consonanti con la liturgia, di altre parole dal senso oscuro. Il caso obbliga a qualche concessione descrittiva. Spigarolo racconta come egli sia solito prendere una verga di nocciolo, dividerla in mezzo e darla a due fanciulli che la tengano dai due capi, recitando il suo scongiuro-orazione:

In nome sia de Deo et della Vergiene Maria et de questa bona[\*\*\*] et delle altre, cussì sia. Anco se levi sancte aurore dalli pedi de nostro Signore in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

Il buon uomo poi lega con un filo il ramo e morde ciò che esce dal filo; allora la persona che ha i dolori, detti tre *Pater noster* e tre *Ave Maria*, si lega la verga dove gli duole<sup>6</sup>.

È un comportamento come tanti altri, si dirà<sup>7</sup>, reso maggiormente plausibile alla nostra razionalità semmai dal fatto che la scelta del nocciolo potrebbe avere qualche spiegazione nell'avere questa specie arborea dei rami particolarmente sensibili alla presenza di acque sotterranee, tanto da essere usati ancora oggi dai raddomanti, dal possedere insomma delle virtù in qualche modo misteriose.

Nell'area che andiamo guardando, oltre a qualche ulteriore caso di persone che praticano 'rituali' presumibilmente analoghi a quello testé descritto<sup>8</sup>, molti sono coloro che *signant* contro svariati malanni<sup>9</sup>; ma

<sup>6</sup> P. GIOS, *Il graticolato romano nel Quattrocento. La visita pastorale di Diotisalvi da Foligno a nord-est di Padova (1454)*, S. Maria di Sala (Venezia) 1995, pp. 73-74.

<sup>7</sup> Alcune esemplificazioni per territori diversi in CARDINI, *Magia, stregoneria, superstizioni*, pp. 227-232, testi nn. 29-30, *Parole e formule magiche; Il «magico cristiano»*.

<sup>8</sup> Qualche esempio in GIOS, *Il graticolato*, p. 87: a Santa Maria di Non una persona «signat bachelas»; p. 90: a Marsango uno «signabat virgulas nocellarum»; per l'Alto Vicentino, ancora Id., *Tra l'Astico e il Brenta. L'azione di disciplinamento dei vicari e dei vescovi padovani (1448-1507)*, Trento 1997, p. 95: a Farra (1455) si denuncia un certo Berto «qui signat duas virgulas» dicendo «in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti et sancte Apolonie». Per varie applicazioni del *signare* cfr. anche *infra*, note 7-9.

<sup>9</sup> Attingo ancora da GIOS, *Il graticolato*, pp. 76-80: a San Giorgio delle Perliche vi è una donna che «signat a malo rescaldature»; p. 100: a San Prosdocimo de Ultra Brenta una donna «signat a malo capite»; p. 106: a Caselle la nipote del

vi è pure chi si adopera per scongiurare la grandine, e non fa poi tanta meraviglia trovare impegnato in tale operazione anche il prete<sup>10</sup>: una figura, peraltro, al quale si attribuiscono le medesime azioni 'superstiziose' dei guaritori laici. Bastino due esempi tratti dalla visita pastorale condotta dal vescovo Francesco Dal Legname nella diocesi ferrarese (1448-1449): il parroco «facit brevia pro vermibus», afferma un abitante di Ronchi; «facit brevia pro febribus cum bonis verbis», dichiara un altro di Tresigallo<sup>11</sup>.

Questi frammenti di un sistema di credenze mutate da un lontano passato e piegate ad altre pratiche – quelle religiose di un cristianesimo assorbito in modo 'imperfetto'<sup>12</sup> – ci dà ragione più delle paure da esorcizzare che di una reale adesione a 'credi' diversi. Certo, la loro sopravvivenza va molto al di là di quello che appare a prima vista, dato che, quando esse emergono, ciò avviene per l'interesse di chi domanda: nel caso particolare per le domande che il visitatore, spesso rappresentante del vescovo di una diocesi in cerca di 'ordine'<sup>13</sup>,

massaro, personaggio ragguardevole per un paese, «signat a malo incisure» (il visitatore si mostra particolarmente interessato a conoscere le parole della 'formula magica'; p. 118: a Caltana vi sono molte donne *signantes* (anche qui il visitatore vuole la 'formula' scritta); p. 122: a Vigonza vi sono due donne che *signant*.

<sup>10</sup> Ivi, p. 102: a Pionca una donna, ad Arino il parroco *signant* la grandine.

<sup>11</sup> E. PEVERADA, *La visita pastorale del vescovo Francesco Dal Legname a Ferrara (1447-1450)*, Ferrara 1982, pp. 234, 314, 1448 agosto 2, 1449 agosto 26. Si può fare qualche aggiunta: a Denore da 20 anni il parroco fa *brevia*, a Occhiobello un teste dichiara di aver sentito dire che il prete «facit brevia pueris pro vermibus» (pp. 253, 282). Analoghe situazioni si trovano anche altrove con una certa frequenza; può essere utile segnalare un caso riportato dalla visita pastorale voluta dal Barbaro per la diocesi di Verona: a Brentino (verso il confine con il Trentino) nel 1460 al vescovo suffraganeo Matteo un teste dice che il parroco fa «incantationes», scrive «brevia ... in pomis ... et dicit: 'Magna questo, che febre te andarà via'»; è interessante notare che un altro teste dice che il prete vive bene e non fa nulla contro la religione cristiana: ERMOLAO BARBARO, *Visitationum liber diocesis Veronensis ab anno 1454 ad annum 1460*, a cura di S. Tonolli, Verona 1998, p. 172.

<sup>12</sup> Dopo tante discussioni storiografiche sul rapporto tra clero e popolo, l'uso dell'aggettivo potrebbe risultare ambiguo quasi che si volesse alludere alla possibilità, inesistente, di un cristianesimo 'perfetto' o a una reale dicotomia tra clero e popolo nel professare la religione; mi sembra superfluo precisare se non con questa breve nota che non ho nessuna intenzione di emettere giudizi del genere. Per valutare la complessità del problema basti qui il rinvio agli studi citati alla nota 5.

<sup>13</sup> Particolarmente eloquente è l'azione del vicario del vescovo di Padova Diotalvi da Foligno, che nella visita pone sistematicamente la domanda se vi

porgeva al popolo delle campagne e a se stesso. La variabilità delle testimonianze sui comportamenti ‘superstiziosi’ delle campagne, dello stesso territorio padovano, con diversi visitatori e in tempi vicini, trova conferma anche altrove: nel già citato territorio ferrarese della visita di Francesco Dal Legname (1447-1450), ad esempio, molto frequenti sono le denunce di persone ricorrenti a *incantaciones e brevia*, mentre meno marcato sembra l’interesse a tale genere di consuetudini del precedente Giovanni Tavelli da Tossignano (1432-1446)<sup>14</sup>. L’apparente difformità dei costumi in ambienti simili o addirittura identici ha parziale spiegazione appunto in tale confluenza di vari fattori nella descrizione di una realtà che resta dopotutto in buona parte sommersa, mentre nel contempo rimane aperta la domanda sulle ragioni dei silenzi e dei comportamenti indagativi e repressivi della Chiesa, insieme presenti e contraddittori<sup>15</sup>.

siano *signantes*: GIOS, *Tra l’Astico e il Brenta*. Lo stesso autore mette in evidenza questa peculiarità dell’azione visitale del prelado (p. 53); per alcune note biografiche, cfr. *ivi*, pp. 18-54, in particolare pp. 18-21 e note anche per la bibliografia (dove si distinguono i numerosi studi dello stesso Gios). Anche il confronto con altre visite pone in risalto tale caratteristica di Diotisalvi: per un esempio recente di area lombarda segnalo *La visita pastorale di Gerardo Landriani alla diocesi di Como (1444-1445)*, a cura e con introduzione di E. Canobbio, Milano 2001, impostata con un genere di questioni che affrontano il tema in maniera generica (la domanda se vi sono usurai, scomunicati, eretici o *incantatores* mette insieme vari tipi di devianza senza precisare o approfondire).

<sup>14</sup> PEVERADA, *La visita pastorale*, pp. 182 (Gurzone), 254 (Denore), 257 (Albarea), 284 (Fiesse e Tassarolo), 309 (Salvadonica), 314 (Tresigallo), 337 (Correggio), 346 (Vigarano), 351 (Perlo): per alcuni casi rilevati tra il 1448 e il 1450; G. FERRARESI, *Il beato Giovanni Tavelli da Tossignano e la riforma di Ferrara nel Quattrocento*, Brescia 1969, III, pp. 136-646 per i verbali delle visite pastorali tenute tra il 1432 e il 1446. Conferma l’attenzione di Francesco Dal Legname al problema quanto si stabilirà nel sinodo romano voluto da lui nel futuro 1461, nelle cui costituzioni si fa esplicito divieto di fare «facturas, coniurationes, divinationes, sortilegia, incantationes», pena la scomunica e la multa di 10 fiorini: E. PEVERADA, *Il vescovo Francesco de Lignamine e il sinodo del clero romano del 1461*, «Analecta Pomposiana», 4 (1978), pp. 239-241 per il testo delle costituzioni (costituzione VII per il caso particolare).

<sup>15</sup> Più in generale, gli studiosi si chiedono come mai la Chiesa dal basso medioevo passi dalla tolleranza usata ancora nel Duecento riguardo alla ‘superstizione’ a un atteggiamento via via più repressivo: ricordo solo F. CARDINI, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi: superstizioni cittadine e superstizioni rurali in uno scrittore «borgnese» del Trecento toscano*, «Ricerche storiche», 4 (1974), pp. 169-241, in part. pp. 174-175.

Non è qui il caso di intrattenersi su una questione che, vagliata con attenzione, ci porterebbe fuori strada. Avviciniamoci invece al momento della morte, momento nel quale – a stare alle testimonianze studiate – il tipo di battaglia da combattere cambia e, mentre la vicenda umana si chiude, sembrano svanire i tentativi ‘magici’ ormai inefficaci per lasciare il posto alla pratica sacramentaria, ovvero al conferimento dei sacramenti tradizionalmente collegati con la ‘morte cristiana’: confessione, comunione eucaristica, estrema unzione. Il ‘viatico’, accompagnamento del fedele impegnato nella difficile avventura del passaggio verso l’aldilà, mentre nella normativa rituale va precisando i suoi contorni<sup>16</sup>, nella pratica del mondo contadino assume ormai fondamentale importanza, tanto da costituire il perno dei rapporti con il prete. La casistica al riguardo potrebbe essere abbondante e di segno omogeneo, pur se riferita ad aree diverse<sup>17</sup>. Mi sembra di dover citare almeno un caso che giudico emblematico. Siamo nella Bassa Veronese, il 16 ottobre 1460. Il visitatore, che è il suffraganeo del vescovo Ermolao Barbaro, si intrattiene nella chiesa di Concamarise e procede al consueto interrogatorio dei parrocchiani. Piovono le accuse: il parroco si assenta spesso; per sua negligenza e colpa gli abitanti muoiono senza confessione e comunione (può essere interessante che non sia citata l’estrema unzione); uno afferma con giuramento che undici mesi fa il padre era morto senza il conforto sacramentale, sebbene il prete fosse stato chiamato più volte; così come la madre che non era riuscita a confessarsi in punto di morte; un altro,

<sup>16</sup> Specialmente si precisano i modi con i quali si porta l’eucarestia al moribondo: tema, questo, oggetto di molta attenzione da parte della gerarchia ecclesiastica, con ricca esemplificazione.

<sup>17</sup> Per l’area padovana si può aggiungere alle opere già citate del Gios qualche altro suo studio: in particolare P. GIOS, *L’«inquisitore» della Bassa Padovana e dei Colli Euganei, 1448-1449*, Candiana (Padova) 1990, dove si ritrova una denuncia interessante di mancata presenza del prete per la sepoltura, che quindi viene effettuata dai parrocchiani (pp. 140-141: Montagnon); ma cfr. anche p. 28, dove sono raccolte le citazioni riguardanti le insoddisfazioni dei parrocchiani di vari luoghi visitati. Ovviamente vanno ricordate anche le visite del Ferrarese citate più volte. I giudizi negativi dei fedeli di molte chiese sui loro preti sono del resto conosciuti, e proprio in particolare per la loro funzione di amministratori dei sacramenti, in questa come in altre zone esplorate dalle visite pastorali, e la domanda se vi siano casi di persone morte prive dei sacramenti per colpa del prete appartiene al bagaglio investigativo del visitatore: per un esempio di area toscana cfr. M. LUZZATI, *Filippo de’ Medici arcivescovo di Pisa e la visita pastorale del 1462-1463*, «Bollettino storico pisano», 33-35 (1964-1966), pp. 361-408, a p. 403.



ancora con giuramento, dichiara che, nonostante reiterati richiami, il prete non aveva voluto portare l'eucarestia a un suo famiglio, il quale era perciò morto privo dei sacramenti; un altro ancora mette in campo l'ingordigia del prete, il quale dopo ripetute chiamate avrebbe accettato di recarsi al capezzale del padre moribondo solo a patto che gli fossero state donate due botti. Avrebbe inoltre preteso per la confessione i beni dell'infermo e, a un diniego del povero moribondo, sarebbe uscito in una frase che suona pressappoco così: «Meriteresti di essere trascinato sulla neve» (il testo dice in modo più espressivo «strapegato»). Viene infine il ricordo di una donna in fin di vita, che avrebbe anch'essa subito il rifiuto dei sacramenti con uno spicciativo «è avvinazzata» («est vinatica») <sup>18</sup>.

Ci troviamo di fronte – è chiaro – a un episodio tanto colorito quanto non inconsueto nella vita paesana, da iscriversi nella storia dei rapporti tra clero di campagna e rustici. Penetrando più a fondo in questa e in altre testimonianze vicine tuttavia è possibile andare un po' oltre l'ovvietà e la semplice descrizione, per quanto accattivante quest'ultima possa essere. Si deve infatti sottolineare come, se da una parte nel basso medioevo si assiste a un notevole sforzo di catechizzazione delle campagne da parte della Chiesa istituzionale (ne fanno fede almeno per il Quattrocento e per alcune zone dell'Italia i sinodi, le visite pastorali, la produzione di catechismi), la ricezione delle norme passa spesso attraverso mediatori assai poco idonei. Se la domanda religiosa sembra appuntarsi, specialmente nell'approssimarsi della resa dei conti finale, negli attori e in chi li circonda, sui sussidi essenziali della vita cristiana – i sacramenti appunto –, spesso mancano dei reali punti di riferimento per riuscire a soddisfarla. Non tutti i preti – è vero – sono come il parroco di Concamarise, e le visite pastorali che andiamo esplorando alla ricerca di informazioni mettono di frequente in bocca ai fedeli parole di elogio rispetto a preti che curano l'assistenza agli infermi incorrendo in qualche pericolo personale <sup>19</sup>. La peste non ha esaurito i suoi attacchi – sem-

<sup>18</sup> BARBARO, *Visitationum liber*, pp. 236-237. Posso ricordare come intorno a un parroco negligente in questo (e in altri campi) ruoti la vicenda di un intero villaggio del Padovano, storia che è stato possibile ricostruire nei diversi aspetti grazie alle molteplici e complementari fonti esistenti (G. DE SANDRE GASPARINI, *Contadini, chiesa, confraternita in un paese veneto di bonifica. Villa del Bosco nel Quattrocento*, Verona 1987<sup>2</sup>).

<sup>19</sup> Non del tutto rare sono le dichiarazioni di soddisfazione: per qualche esempio cfr. BARBARO, *Visitationum liber*, p. 130, 1458 maggio 14, a Negrar un

brano ricordare –, e ciononostante molti preti «visitano gli infermi di qualsiasi infermità», come essi precisano<sup>20</sup>. Tuttavia può accadere che (a Gradizza e Gradizzolo nel Ferrarese, nel 1450) un bimbo non abbia la sepoltura religiosa, che un poveretto muoia in assenza del parroco, e che alla sua sepoltura provveda un frate questuante da quelle parti<sup>21</sup>, giacché – l’abbiamo già ricordato – nelle zone che qui consideriamo i frati Mendicanti sono scarsamente presenti, e in ogni caso, se vi sono, si ritrovano nei centri semiurbani piuttosto che nei paesi<sup>22</sup>. Diversamente, a quanto pare, dalla Toscana, dove la penetrazione mendicante nelle campagne sembra essere stata più capillare e vivace<sup>23</sup> (e anche rispetto ad altre zone dello stesso Veneto come il territorio padovano)<sup>24</sup>.

teste di 60 anni parla bene dell’arciprete: visita gli infermi, nessuno è morto senza confessione e sacramenti per sua colpa; p. 152, 1460 maggio 8, a San Giovanni di Brenzone, cappella di Malcesine, un teste dichiara al visitatore Matteo che il prete è un buon sacerdote, celebra, visita gli infermi; per altre simili affermazioni nella visita pastorale del Nord-est padovano del 1454 cfr. GIOS, *Il graticolato*, pp. 72-73 (Fratte), 74 (San Marco di Camposampiero), 80-83 (San Michele delle Badesse), 96 (Codiverno), 115 (Pianiga).

<sup>20</sup> L’affermazione (il parroco visita gli infermi *quacumque infirmitate*) si trova nella visita di Ermolao Barbaro alla pieve di Negrar: cfr. nota precedente. Analogamente nel Nord-est di Padova a Rischigliano si afferma che i sacerdoti si recano a visitare i malati *libenter*, qualunque sia la loro infermità (GIOS, *Il graticolato*, p. 95).

<sup>21</sup> PEVERADA, *La visita pastorale*, p. 322, 1450 ottobre 19: da sottolineare l’intervento del frate *questuans*.

<sup>22</sup> Il tema del popolamento delle campagne in relazione alla distribuzione della proprietà terriera e della sua conduzione fa ovviamente da sfondo all’argomento. Limite la citazione a uno studio nel quale tali aspetti diversi sono stati studiati sulla base delle visite pastorali: C. CORRAIN, P. ZAMPINI, G. OCCARI, *Un quadro d’ambiente della Transpadania ferrarese nel sec. XV. Dati desunti da alcune visite pastorali*, «Ravennatensia», IV (1974), pp. 167-216: a dimostrare la natura poliedrica della fonte, ma anche i suoi limiti.

<sup>23</sup> Cfr. CH. DE LA RONCIÈRE, *L’influence des franciscaines dans la campagne de Florence au XVIe siècle*, «Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen Âge», 87 (1975), pp. 27-103; ma anche l’apparato documentario di S. RICCI, ‘*De hac vita transire*’. *La pratica testamentaria nel Valdarno superiore all’indomani della Peste nera*, Figline Valdarno (Firenze) 1998, con le numerose citazioni di chiese dei Minori.

<sup>24</sup> La proliferazione duecentesca di *loci* dei Minori nel territorio padovano è più che nota attraverso quella straordinaria attestazione che è il testamento di Buffono del 1238: per l’edizione del testo cfr. A. BARTOLI LANGELI, *Il testamento di Buffono padovano (1238). Edizione e leggibilità di un testo documentario*, «Le Venezie francescanes», n.s., 3 (1986), pp. 105-124; sul documento si era soffermato

Da quanto abbiamo fin qui osservato, appare dunque evidente che il mondo contadino ha una domanda religiosa in parte 'sua' improntata ad antiche consuetudini e a bisogni attuali, in parte sollecitata dalla Chiesa, in parte – possiamo aggiungere – modellata dalle relazioni con la città, tutt'altro che ininfluenti e rare. Ma parlare di mondo contadino è parlare in maniera un po' astratta di una realtà molto più complessa e variata di quanto non sembri a prima vista. Ancora, non si dice nulla di nuovo se si ribadisce che vi sono contadini poveri e contadini ricchi, senza contare che in aree a vocazione rurale abitano di frequente anche i signori, proprietari terrieri con un piede in città e un piede in campagna. Tali differenze sociali si riverberano, come è del resto comprensibile, nei momenti 'pubblici' dell'evento morte; ma ci rivelano, in ogni caso, anche il desiderio e i sentimenti dei meno fortunati. Lasciamo da parte il capitolo del pianto funebre, dei suoi attori e delle sue espressioni, un settore nel quale la campagna si distingue forse<sup>25</sup> dalla città per una più sfumata cura di definizione normativa dei riti della morte e meno nettamente si esprimono preoccupazioni 'civiche' di disciplinamento delle espressioni del lutto e di limitazione delle spese connesse al momento del rito funebre, che appaiono in qualche caso trasmesse dalla codificazione statutaria urbana. Se già Giovanni Boccaccio poteva parlare del cosiddetto 'corrotto' come di consuetudine di una città quale Firenze<sup>26</sup>, nelle diverse redazioni degli statuti civici veronesi scaglionati tra il Duecento e il Quattrocento – per fare un solo esempio – la materia è

A. RIGON, *Francescanesimo e società a Padova nel Duecento*, in *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, a cura di G. Cracco, Trento 1983 (Civis. Studi e testi, 19-20), pp. 22-26, in particolare; lo stesso saggio peraltro documenta la penetrazione dei Minori nel territorio in maniera significativa: cfr. specialmente le pp. 8-13 e 36-37 («la tendenza a radicarsi nel territorio ... è abbastanza evidente nel minoritismo padovano»).

<sup>25</sup> L'avverbio dubitativo è d'obbligo perché occorrerebbe compiere una ricognizione sistematica e larga per precisare una caratteristica al momento individuabile in un incompleto censimento, che tuttavia mi appare significativo. Evidente l'assenza di regolamentazione della materia, ad esempio, nella raccolta degli statuti duecenteschi dei comuni rurali veronesi approntata da L. SIMEONI, *Comuni rurali veronesi (Valpolicella-Valpantena-Gardesana)*, in *Id.*, *Studi su Verona nel medioevo*, a cura di V. Cavallari e O. Viviani, IV, Verona 1963 («Studi storici veronesi», 13, 1962, ed. 1924), pp. 134-136; su altri tasti si modulano gli statuti di altre località riguardo al tema della morte, quando è presente: la solidarietà del villaggio, le messe di suffragio, il cimitero.

<sup>26</sup> *Decameron*, a cura di V. Branca, Torino 1992<sup>3</sup>, giornata IV, novella VIII.

ripresa costantemente, sia pure con organizzazione testuale variata<sup>27</sup>, il che dà conto della resistenza di modelli di comportamento assai poco inclini a obbedire alla normativa cittadina. Ma anche a quella paesana, probabilmente, della quale abbiamo alcune espressioni in parte orientate verso il controllo del lutto (dal pianto alle vesti alle riunioni accanto alla salma)<sup>28</sup>.

Nel tentare di cogliere lo svolgimento dei riti funebri siamo più aiutati da quella varietà di fonti cui si alludeva. Possiamo farlo partendo da una delle *Facezie* del piovano Arlotto, abbandonando quindi per un momento l'area geografica scelta e il tipo di fonti privilegiato, proprio perché il racconto sembra esprimere atteggiamenti generali. Si parla di un giovane contadino dotato di beni e molto stimato, che dunque poteva avere un 'buon' funerale. Ma la morte era avvenuta il venerdì santo; al piovano, recatosi a prendere il morto con una gran folla di popolo e chierici, si presenta la madre, con le consuete manifestazioni femminili del lutto, via via più intenso per cause che vanno oltre la perdita del figlio: egli non potrà essere onorato con la solennità dovuta né accompagnato alla tomba dal suono delle campane, andrà alla tomba come un cane, lamenta la donna. Mosso a compassione il piovano trova il rimedio: per il rito funebre non ci sono problemi, dato che egli ha portato con sé molta gente e ventidue

<sup>27</sup> *Statuti di Verona del 1327*, a cura di S.A. Bianchi e R. Granuzzo, con la collaborazione di G.M. Varanini e G. Mariani Canova, Roma 1992, pp. 511-512, l. III, capp. CXLII-CL: riguardano il divieto del pianto funebre, il divieto alle donne di partecipare al corteo che segue il feretro, a meno che il morto non sia un bimbo da cinque anni in giù, le vesti dei morti e dei vivi, le spese per le cerimonie; la materia appare condensata negli statuti riformati nel Quattrocento, ma il centro delle norme resta «ad evitandum inutiles expensas»: *Statutorum magnificae civitatis Veronae libri quinque*, Venetiis apud Leonardum Tivanum, MDCCXLVII.

<sup>28</sup> Per uno sguardo d'insieme, riferito all'area geografica che comprende grosso modo la parte centrale del Nord Italia, avendo a est il lago di Garda, a ovest la valle del Sesia, a nord le Alpi, a sud una zona collinare attraverso cui si accede alla piana lombarda, cfr. P. TOUBERT, *Les statuts communaux et l'histoire des campagnes lombardes au XIV<sup>e</sup> siècle*, «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire», 72 (1960), pp. 397-508: p. 503 e nota 3 per le leggi sulla disciplina delle manifestazioni femminili del pianto e quindi sul divieto alle donne di partecipare al corteo funebre. Analoga propensione a frenare l'espressione pubblica del cordoglio (il pianto sui sagrati di Cento e di Pieve) osserva A. SAMARITANI, *Mentalità religiosa specie nell'ora del testamento in un castello del Bolognese: Cento nel sec. XIV*, «Analecta Pomposiana», 12 (1987), pp. 24-25, avanzando l'ipotesi che vi si possa vedere un'eco di misure già adottate da Bologna negli statuti del 1288.

preti che hanno ‘cantato’ già una «bella vigilia»; mancano in chiesa i doppiieri e le candele di rito, ma la donna potrà ben fornirle. Nel triduo pasquale le campane non si possono suonare, neppure per un solo doppio, come implora la donna; ma – suggerisce la stessa – in paese vi è un giovane che suona la cornamusa, e «la cornamusa non sono campane»: la si lasci quindi suonare fino alla sepoltura perché il figlio non debba essere sotterrato alla pari di una bestia<sup>29</sup>. Nel ritmo stesso della narrazione si rispecchia l’andamento del rito funebre: un rito di un paese che si snoda attraverso l’iniziale veglia solenne cantata in chiesa, la successiva processione di chierici e popolo con la croce alla casa del defunto, la sosta in una chiesa ben illuminata, il percorso finale accompagnato da quelle speciali campane che per l’occasione si identificano con la cornamusa, strumento abituale delle feste campestri qui riscattato dalla diffidenza del clero che lo accompagnava<sup>30</sup>. Una famiglia contadina benestante poteva dunque permettersi un funerale semplice e decoroso: ma come l’attestazione fornita dalla penna dell’anonimo scrittore della fine del Quattrocento si inserisce tra altre fonti?

Torniamo brevemente alle visite pastorali più volte citate. In realtà i riti funebri non trovano molto posto nell’interesse dei visitatori. Si intravede piuttosto qualche segno dello scontento dei fedeli per negligenze o addirittura per la latitanza del prete. Sussistono tracce specialmente nel Ferrarese della visita del Dal Legname. Dove, ad

<sup>29</sup> *Motti e facezie del pivovano Arlotto*, a cura di G. Folena, Milano-Napoli 1953, pp. 30-32, n. 15.

<sup>30</sup> Una prova di quanto diciamo è fornita da una visita pastorale: a Codiverno, nel Nord-est del territorio padovano, nel 1454 il visitatore, Diotisalvi da Foligno, ordina a Minoto *pulsator pive* di non suonare alle feste – con eccezione delle nozze – e lo minaccia di scomunica nonché di sei mesi di carcere a pane e acqua (GIOS, *Il graticolato*, p. 97). La disposizione, improntata a una severità connaturale all’indole del visitatore, si inserisce bene, del resto, nella tradizionale condanna delle danze nei luoghi sacri, ma non soltanto in quelli, da parte della Chiesa; vari riferimenti al riguardo si hanno nella legislazione ecclesiastica: ci si deve accontentare in questa sede di ricordare il quadro di insieme, di taglio antropologico ma con una certa attenzione alla precisione cronologica e alla provenienza dei dati, di C. CORRAIN, P. ZAMPINI, *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani italiani*, Bologna 1970. Per qualche esempio p. 75 (un sinodo di Aquileia del 1338 proibisce canti, *ludi iocosi*, balli alla vigilia dei funerali e durante gli stessi, specialmente nei portici della chiesa); p. 206-207 (sinodi torinesi del 1270 e 1514 ordinano al clero di non permettere balli in chiesa); p. 531 (la visita pastorale della diocesi ferrarese del 1434 vuole verificare se si fanno balli in chiesa).

esempio, a Gradizzola un bimbo di sei mesi è stato sepolto senza prete perché questi ha negato la sua presenza (in questa sede accenniamo soltanto all'interessante capitolo della sepoltura dei bimbi piccoli), o a Pieve San Martino, dove si denuncia la trascuratezza (o cattiva volontà?) del parroco che accompagnava i defunti alla chiesa senza portare la croce, oppure ancora a Gurzone dove la critica riguarda l'avarizia del prete, che chiederebbe più denaro del dovuto per il rito di sepoltura<sup>31</sup>.

Se per le visite pastorali la visione della realtà è in buona misura quella dell'ecclesiastico che la conduce, si può conoscere più dappresso il modo di pensare dell'uomo e della donna qualsiasi rispetto a questi temi? Almeno un assaggio di un diverso tipo di testimonianze deve essere compiuto. Mi riferisco ai testamenti, oggetto di appassionate e ampie ricerche in questi ultimi decenni e, in questo convegno, di qualche relazione apposita.

Nel XIV-XV secolo la gente delle campagne ha imparato a dettare le sue ultime volontà, e non solo nelle zone che andiamo osservando<sup>32</sup>. Naturalmente, chi si preoccupava dell'eredità era normalmente il contadino abbiente, colui che poteva pensare alla destinazione dei suoi beni e a cerimonie funebri di un certo prestigio. Nelle ricerche sistematiche compiute finora nell'ambito di questa importante sorgente di conoscenza – sia pure con tutti quei limiti che non è il caso di ribadire – appare piuttosto strano che le disposizioni per i riti connessi con la morte siano quasi totalmente assenti. Strano, ma non del tutto, dato che in questo campo vigevano consuetudini or-

<sup>31</sup> PEVERADA, *La visita pastorale*, pp. 322 (1450 ottobre 19), 266 (1448 settembre 30), 283 (1449 aprile 28).

<sup>32</sup> Mi riferisco ad alcune ricerche sfociate in tesi di laurea: in particolare per l'area veneta M.G. FURIA, *Società e religione in Valpolicella (1408-1450)*, tesi di laurea, Università degli studi di Verona, Facoltà di Magistero, a.a. 1995-1996, rel. G. De Sandre Gasparini; P. MILLI, *Aspetti di vita sociale e religiosa nella media Val d'Illasi (1408-1500): indagine su 135 testamenti*, Università degli studi di Verona, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1998-1999, rel. G. De Sandre Gasparini; F. ZENARI, *Forme di organizzazione sociale ed espressioni di religiosità nei testamenti della Valsquaranto (Montorio, Olivè, Mizzole, Pigozzo)*, Università degli studi di Verona, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2002-2003, rel. G. De Sandre Gasparini, oltre che, ovviamente, agli studi di G.M. VARANINI, *La Valpolicella dal Duecento al Quattrocento*, Verona 1985; G. DE SANDRE GASPARINI, *Vita religiosa in Valpolicella nella visita di Ermolao Barbaro*, «Annuario storico della Valpolicella 1986-1987», pp. 75-94.

mai pienamente assorbite<sup>33</sup>, tanto da non meritare menzione: vale per i funerali come per le cerimonie di suffragio, dagli anniversari alle messe scaglionate nel dopo-morte<sup>34</sup>. Anche se, proprio per queste ultime, è possibile individuare qualche segno distintivo: dettato dalla necessità per quel che concerne le celebrazioni liturgiche – poche messe cantate perché costose così come pochi anniversari solenni<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Il ricorso esplicito alla consuetudine, infatti, non è raro. Per un rinvio a questa, esplicito e frequente, si può vedere un esempio trentino, anche se riguarda in particolare l'ambiente del Capitolo della cattedrale e non si riferisce al mondo rurale: L. MAINO, *50 Testamenti medioevali nell'Archivio capitolare di Trento (secoli XII-XV)*, Prefazione di A. Samaritani, Ferrara 1999. Qualche esempio: p. 78, 1331 ottobre 30, l'anniversario deve essere celebrato sopra la sepoltura del defunto «cum laudibus ut moris est»; p. 95, 1340 luglio 24, testamento di Gerardo di Surburg, che ordina si celebri in cattedrale un anniversario in perpetuo secondo la consuetudine della chiesa; p. 99, 1341 luglio 22: ancora riferimento alla consuetudine della Chiesa di Trento per l'anniversario; analogamente a p. 113, 1351 maggio 18; p. 127, 1383 dicembre 9 (si specifica meglio il modo della celebrazione «super sepulturam suam, cum vesperis mortuorum in sero et mane cum missa maiori in cantu ut moris est»). Anche per i funerali e la sepoltura si parla di 'costume consueto' senza specificazioni: p. 143, 1399 agosto 10, dove si accosta la consuetudine all'altrettanto abituale criterio dell'onore e della consonanza con il proprio stato.

<sup>34</sup> Messe, anniversari e altre celebrazioni (settesimo, trigesimo), secondo alcuni indizi di carattere normativo – e quindi attestanti indirettamente una realtà di fatto –, sembrano sopravanzare in importanza le messe comuni: avviene in una zona di montagna come la valle di Primiero, nel Veneto, per la quale negli statuti del 1367 si vietano celebrazioni delle suddette messe se prima non si cantano e celebrano le messe ordinarie (*La valle di Primiero nel medioevo. Gli statuti del 1367 e altri documenti inediti*, a cura di U. Pistoia, Venezia 1992, p. 142, cap. LXXXIII: al divieto segue la pena di 20 soldi, per metà da darsi all'accusatore).

<sup>35</sup> In Valpolicella, ad esempio, su 206 testamenti censiti tra il 1408-1450 prevedono la celebrazione dell'anniversario in forme più o meno solenni circa 26 atti (dal 1410). Li cito con riferimento alla tesi di laurea di FURIA, *Società e religione in Valpolicella (1408-1450)*, avvertendo che indico non la data topica, ma la località scelta per i riti di suffragio: Archivio di Stato di Verona [d'ora in poi ASVr], *Ufficio del Registro* [d'ora in poi UR], Testamenti [d'ora in poi T], m. 2 n. 121, 1410 novembre 23, Valgatara; m. 3 n. 18, 1411 febbraio 18, Marano; m. 3 n. 115, 1411 novembre 8, Negrar; m. 8 n. 87, 1416 settembre 20, Marano; m. 9 n. 86, 1417 ottobre 18, Volargne; m. 15 n. 59, 1423 maggio 17, Ponton; m. 16 n. 21, 1424 febbraio 24, Sant'Ambrogio; m. 18 n. 182, 1426 ottobre 15, Negrar; m. 20 n. 44, 1428 marzo 11, Valgatara; m. 23 n. 60, 1431 maggio 10, San Giorgio; m. 26 n. 65, 1434 maggio 25, San Floriano; m. 27 n. 68, 1435 maggio 27, San Floriano; m. 29 n. 105, 1437 maggio 20, Ponton; m. 29 n. 115, 1437 giugno 8, Cerna; m. 29 n. 170, 1437 novembre 2, Mazzano; m. 32 n. 47, 1440 febbraio 7, San Floriano;

– e in ogni caso con sensibili variazioni in zone diverse<sup>36</sup>, probabilmente per la mancanza di un clero officiante numeroso, frequente ricorso alle messe gregoriane, quantità di ceri o doppiieri adeguata più – credo – alle possibilità economiche che al desiderio – sappiamo quanto generalizzato – della luce in chiesa durante gli uffici divini. Il tema del suffragio, insomma, si modula secondo schemi consueti: sarebbe interessante procedere all'esame della dimensione temporale che gli imprime le persone in attesa, reale o pensata, della morte<sup>37</sup>. L'anima infatti avrà un'altra vita e l'esistenza del Purgatorio ormai ha messo in comunione fruttuosa i vivi e i morti, calando questi ultimi ancora dentro il tempo, ossia dentro una categoria propria del vivere umano dove la relazione può continuare e magari intensificarsi.

Non grande cura di precisare nel dettaglio la gente della campagna sembra avere per le modalità della sepoltura<sup>38</sup>. Il cimitero della chiesa plebana, o in ogni caso della chiesa scelta, è di norma il luogo dove il fedele pensa di essere tumulato. All'interno di tale comportamento

m. 32 n. 222, 1440 giugno 25, Valgatarà; m. 33 n. 43, 1441 aprile 2, Valgatarà; m. 33 n. 128, 1441 ottobre 29, Valgatarà; m. 35 n. 91, 1443 agosto 15, Cavalò; m. 37 n. 67, 1445 agosto 7, San Floriano 1446 settembre 6, Negrar; m. 38 n. 34, 1446 marzo 20, San Pietro in Cariano; m. 38 n. 104, 1446 settembre 6, Negrar; m. 40 n. 18, 1448 febbraio 20, Valgatarà; m. 40 n. 20, 1448 dicembre 18, San Floriano; m. 41 n. 12, 1449 dicembre 18, San Floriano (cinque anniversari sono previsti per un periodo di tempo illimitato, fondati sulla donazione di terra). Una analoga dettagliata ricognizione per altre zone non è possibile allo stato attuale della ricerca, che tuttavia va progredendo per l'area veronese con sistematicità, a cura di una *équipe* di studiosi guidati da Maria Clara Rossi.

<sup>36</sup> Per un confronto con un'area diversa, non veneta, cfr. RICCI, *'De hac vita'*, dove gli anniversari prescritti dai testatori sono molto più ricchi (fino a sei, otto preti contro i due-quattro al massimo della Valpolicella; ma, come avverte l'autrice, ci troviamo di fronte a un'*élite* comitatina, p. 17). Per alcuni esempi offerti dallo stesso studio cfr. le pp. 107, 114, 152, 154, 157, 161.

<sup>37</sup> I tempi designati per la celebrazione dei riti di suffragio variano molto: si va da una previsione *in perpetuum* a 50 anni: FURIA, *Società e religione in Valpolicella (1408-1450)*, doc. 83, ai più frequenti dieci anni: *ivi*, docc. 27, 92, 107, 146, 153, 162. Qualche esempio per le altre zone del Veronese vagliate sotto questo aspetto, sempre del secolo XV: per la valle d'Illasi si varia dai dieci-dodici ai quattro anni; per la Valsquarato dai due ai dieci anni (le informazioni sono desunte dalle tesi di laurea di P. Milli e F. Zenari citate *supra*, nota 32).

<sup>38</sup> Una sola eccezione alla generale mancanza di indicazioni precise al riguardo ho potuto reperire nella documentazione per ora disponibile: un abitante di Tregnago chiede di essere sepolto nel cimitero di Sant'Egidio «per transversum itineris euntis in dictam ecclesiam ubi ... pincta est imago sancte Agate» (ASVr, UR, T, m. 32 n. 25, 1440 gennaio 13).



indifferenziato in aree geografiche molteplici – ma la pertinenza geografica resta in definitiva quella enunciata ch  altre potrebbero essere le indicazioni provenienti da zone differenti<sup>39</sup> –   possibile ad ogni modo scorgere delle tracce di un agire non uniforme, che rinvia all’articolazione interna della societ  rurale.

È vero quanto suggestivamente dice Chiffolleau: l’area cimiteriale appare generalmente come uno spazio aperto, un prato senza determinazione di confini dove rarissime iscrizioni ricordano gli antenati e il morto si unisce ai *patres* anonimi della comunit  in una indifferenziata e accomunante memoria<sup>40</sup>. Questo ci dicono infatti anche le visite pastorali del tempo, che lo disegnano come un luogo familiare alla gente del paese, tanto familiare che le bestie ci possono pascolare e la vita quotidiana pu  svolgersi pure nella sua violenza e carnalit <sup>41</sup>. Ma, se l’immagine   comune, non lo   in senso assoluto. Se perfino gli statuti rurali di una piccola comunit  del Padovano nei primi decenni del Duecento lo disegnavano come uno spazio dove i porci andavano «rumando, rodendo ossa mortuorum»<sup>42</sup>, non   che a due secoli di distanza esso si presenti come un giardino fiorito e ordinato, ma qualche indizio di una sacralit  impressa non solo dall’alto comincia a rendersi visibile almeno nel linguaggio che lo designa – in rari ma significativi

<sup>39</sup> Cfr. RICCI, *De hac vita transire*, per il Valdarno, dove il riferimento generico alla chiesa (*apud ecclesiam*)   comunissimo (coprirebbe il 70% delle testimonianze, pp. 27-34 per il tema della sepoltura). Non si tratta peraltro di un uso peculiare e pu  quindi essere buon indice di una assai larga propensione all’indeterminatezza nella designazione della tomba, sia pure con eccezioni; per un altro riscontro si deve ancora ricordare ZENARI, *Forme di organizzazione*, pp. 89-90: dove si attesta la frequentissima locuzione *ad, apud ecclesiam* con analogo significato di genericit .

<sup>40</sup> L’immagine   di J. CHIFFOLLEAU, *Perch  cambia la morte nella regione di Avignone alla fine del medioevo*, «Quaderni storici», 17 (1982), n. 50, pp. 449-465.

<sup>41</sup> Il resoconto dello stato ‘profano’ del cimitero   molto comune anche in pieno Cinquecento: segno della resistenza delle comunit  rurali alla sacralizzazione, e quindi alla separatezza del luogo rispetto alla vita della collettivit . Cfr. al riguardo lo studio di TORRE, *Il consumo di devozioni*, pp. 16-18, 39-40 in particolare.

<sup>42</sup> S. BORTOLAMI, *Territorio e societ  in un comune rurale veneto (sec. XI-XIII). Pernumia e i suoi statuti*, Venezia 1978, p. 210, cap. 164 (*ante* 1232, *post* 1225). La testimonianza trova molte analogie in tempi e luoghi diversi. Mi accontento in questa sede di riportare una delle tante dichiarazioni di uguale tenore insite nelle visite pastorali: siamo al 1460 e il visitatore, suffraganeo del vescovo di Verona Ermolao Barbaro, vedendo il cimitero senza recinzione, dichiara: «ignominiosum fore rem sacram sic animalibus patere, cum ex mortuorum ossa a brutis conculcari et dissipari posse et alia turpia fieri in opprobrium cristiane religionis» (BARBARO, *Visitationum*, p. 152, 1460 maggio 7).

casi – *sacrarium*<sup>43</sup>, anche se – bisogna subito avvertire – la piccola ‘novità’ idiomatica appartiene assai probabilmente all’iniziativa del notaio *rogatus*, un abitante della zona. Sembra insomma di capire che ci troviamo di fronte ai segni di quel processo di separatezza tra vivi e morti, tra il luogo che di questi ultimi raccoglieva le spoglie e la comunità rurale, del quale molto si parla nella più recente storiografia<sup>44</sup>.

Pure nei confronti della tomba l’uomo e la donna della campagna del tardo medioevo dovevano trovarsi in una posizione di passaggio tra modi di sentire diversi. Nel corso del Quattrocento, infatti, essa va acquistando una sua individualità anche nel mondo rurale, sia pure piuttosto di rado e per iniziativa di famiglie contadine agiate<sup>45</sup>; anche nei cimiteri di campagna, cioè, si progettano tombe distinte da una lapide e talora da immagini sacre, segni di memoria di *una* persona e delle sue devozioni: a Gesù crocifisso, alla Madonna, ai santi<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> FURIA, *Società e religione in Valpolicella (1408-1450)*, doc. 43 (= ASVr, UR, T, m. 6, n. 117, 1414 agosto 6); doc. 67 (ivi, m. 15, n. 23, 1423 febbraio 25); doc. 73 (ivi, m. 16, n. 52, 1424 aprile 19): il notaio è Martino del fu Giovanni da Bure notaio.

<sup>44</sup> A cominciare dal noto e suggestivo studio di V. FUMAGALLI, *Il paesaggio dei morti. Luoghi d’incontro tra i morti e i vivi sulla terra del Medioevo*, «Quaderni storici», 17 (1982), n. 50, pp. 411-425, per finire, tra altri, con TORRE, *Il consumo di devozioni* (cfr. *supra*, nota 5).

<sup>45</sup> La lastra tombale (*lasta*) è il primo segno di distinzione: ne sono testimoni i testamenti, almeno per quel che riguarda il desiderio dei testatori (forse non sempre realizzatosi). Per un esempio particolare riguardante la Valpolicella veronese: cfr. ASVr, UR, T, m. 33 n. 128, 1441 ottobre 29, ser Pietro del fu ser Antonio e la moglie desiderano essere sepolti nel cimitero del loro paese, Valgatara, sotto la *lasta* di pietra della tomba di famiglia; a proteggere la quale chiedono sia costruita una tettoia che deve coprire anche un dipinto con il Crocifisso, la vergine Maria, san Giovanni Battista, e ai due lati le figure inginocchiate degli offerenti. Da notare che del sepolcro si forniscono anche i dettagli costruttivi (misure, posizione).

<sup>46</sup> Un altro esempio può essere tratto ancora dalla Valpolicella; cfr. FURIA, *Società e religione in Valpolicella (1408-1450)* (p. LXXV = ASVr, UR, T, m. 4 n. 107, 1412 agosto 24): a Santa Lucia di Pol ser Benvenuto chiede che per la sua sepoltura si compri una *lasta* di pietra ben lavorata e sopra il muro attiguo si dipinga Gesù crocifisso; per la valle d’Illasi si aggiunga, da MILLI, *Aspetti di vita sociale*, p. 119 (= ASVr, UR, T, m. 2 n. 64), il testamento di un abitante di Centro, dove i fedecommissari sono incaricati di far costruire nella zona un pilastro con una lapide con l’immagine del Corpo di Cristo, della Vergine e di san Giovanni Battista: siamo al 1410 maggio 25, e il nesso con la morte, soltanto indiretto, rinvia ad ogni modo a quanto gli abitanti della campagna veronese intendono fare per lasciare memoria, incrementando tra l’altro un tipo di arte sacra che ha molta

Sono rappresentazioni dell'individuo e insieme iniziativa di famiglie. E pongo l'accento su questo ultimo termine, 'famiglie', non a caso, poiché il processo di personalizzazione del morire si accompagna con quello della coscienza familiare sia pure più lentamente e in modo meno uniforme. La sepoltura progettata, insomma, può essere quella vicino a dei *patres* non anonimi ma appartenenti alla propria stirpe<sup>47</sup>, e contemporaneamente in alcuni casi una sepoltura riconoscibile come 'propria' di 'una' determinata persona della *villa*, persona familiare e viva nel ricordo dei compaesani. Un caso sembra particolarmente eloquente a tal proposito<sup>48</sup>. Nella piena coscienza che non si può allargarne il senso oltre la sua singolarità vorrei citarlo, anche perché si presta a esemplificare la fecondità delle testimonianze testamentarie.

Siamo a Pescantina, una *villa* della Valpolicella dai caratteri non del tutto rurali: un abitante, certamente dotato di una certa ricchezza – ciò che gli ha permesso di edificare un altare in onore della Madonna nella chiesa del paese –, vuole che la sua tomba sia coperta da una lapide simile a quella sovrapposta alla sepoltura del nipote, vicino agli altri suoi familiari. Senso dell'unione parentale, nella quale si innesta il

fortuna (cfr. al riguardo L. FRANZONI, *Scultura popolare dei Lessini*, Verona 1964). Il gusto per le immagini, applicato alla sepoltura, dà qualche segnale anche in altre aree contadine: ad esempio, nel Trevigiano, per il quale Luigi Pesce cita un testatore che ordina agli eredi di far dipingere presso la sua tomba a ridosso della chiesa le figure della Madonna con il Figlio, san Pietro, san Cristoforo, sant'Antonio e san Daniele (L. PESCE, *La Chiesa di Treviso nel primo Quattrocento*, Roma 1987 [Italia sacra, 37], I, p. 92).

<sup>47</sup> Molto numerose le indicazioni di una sepoltura presso i *parentes*: essendo impossibile enumerarle anche in questa parziale indagine limito le citazioni al materiale documentario raccolto da FURIA, *Società e religione in Valpolicella (1408-1450)*, da me direttamente controllato, fermando l'attenzione ai primi decenni del XV secolo: ASVr, UR, T, m. 2 n. 23, 1410 marzo 2, Gargagnago; m. 12 n. 6, 1419 dicembre 28 (nel doc. 1420 secondo lo stile della Natività), Marano; m. 12 n. 37, 1420 aprile 8, Pescantina; m. 12 n.49, 1420 maggio 18, un abitante di Cerna; m. 16 n. 217, 1424 luglio 25, Sant'Ambrogio; m. 17 n. 83, 1425 luglio 22, Volargne; m. 18 n. 106, 1426 luglio 28, Sant'Ambrogio; m. 19 n. 14, 1427 gennaio 15, Fumane; m. 19 n. 91, 1427 settembre 86, Pol; m. 22 n. 91, 1430 settembre 10, Pol. Le ricerche finora condotte – avverto – sembrano indicare una maggiore frequenza di tale attaccamento alla parentela nelle campagne rispetto alla città, fenomeno peraltro che va connesso con la vicenda delle strutture familiari nell'epoca.

<sup>48</sup> Ivi, m. 12 n. 118, 1420 novembre 3, Pescantina: testamento di Giovanni del fu Antonio *de Montagnis*, con il quale dota un altare edificato da lui in onore della Vergine nella chiesa di San Lorenzo.

singolo lasciando memoria della propria individualità: questo sembra essere il messaggio lasciato ai posteri (e alla nostra lettura).

A un maggiore e più chiaro indirizzo personalistico sembrano adattarsi le sepolture all'interno delle chiese: poche – si osserva –; in ogni caso rispondenti all'immagine che abbiamo dei comportamenti dei 'notabili', comportamenti più visibili nella città che nel mondo rurale, dove peraltro si legano a gradini almeno medi della scala gerarchica sociale<sup>49</sup> oppure a persone insignite degli ordini clericali<sup>50</sup>. Per la gente comune delle campagne – quelle che andiamo osservando più da vicino s'intende – la semplice *lasta* tombale resta il modo più comune di onorare il corpo – si noti che nella documentazione veneta osservata si parla solo eccezionalmente di *cadaver*<sup>51</sup> –; su quella pietra

<sup>49</sup> Qualche esempio per il territorio veronese: per la valle d'Illasi su 64 testatori residenti a Tregnago nel corso del secolo XV solo due chiedono la sepoltura nella chiesa di Santa Maria e uno in quella di Sant'Egidio (MILLI, *Aspetti di vita sociale*, p. 83); nella Valpolicella della prima metà del Quattrocento si trova solo un maestro Giacomo del fu Gabriele di Sant'Ambrogio che vuole essere sepolto davanti all'altare di San Nicola nella chiesa locale: FURIA, *Società e religione in Valpolicella (1408-1450)*, p. 54.

<sup>50</sup> Si può citare al riguardo quanto il vescovo Matteo, suffraganeo di Ermolao Barbaro, ordina nella visita pastorale alla pieve di Santa Maria di Cisano (1460), che cioè si debba riporre all'interno della chiesa il sepolcro degli arcipreti, attualmente situato nel cimitero (BARBARO, *Visitationum liber*, p. 157: il motivo addotto è che il *monumentum* fa danno alla parete della chiesa, ma resta il fatto che il luogo ritenuto adatto per i prelati è l'interno della chiesa).

<sup>51</sup> ASVr, UR, T, m. 25 n. 111, 1433 novembre 12, testamento di Libera del fu Vitale: emerge qui la parola *cadaver*, parola che sarà ripresa nelle visite gibertine (Gian Matteo Giberti fu vescovo di Verona tra il 1525 e il 1542), che d'altronde troviamo nel questionario della visita pastorale di Gabriele Sforza arcivescovo di Milano a metà Quattrocento: C. MARCORA, *Frate Gabriele Sforza, arcivescovo di Milano (1454-1457)*, «Memorie storiche della diocesi di Milano», 1 (1954), pp. 297-299 per l'interrogatorio, al punto 6 la domanda se siano stati sepolti nel cimitero *cadavera* di scomunicati, usurari, eretici. Non sembra, a stare alla documentazione vagliata da me, di poter rilevare un passaggio da *corpus* a *cadaver* tale da indicare un cambiamento di mentalità, secondo quanto sembra suggerire Chiffolleau per l'Avignone: «verso il 1380-1420 *cadaver* sostituisce a poco a poco un gran numero di atti», trova lo studioso nell'analisi dei testamenti nel suo *Perché cambia la morte*, p. 452. L'uso più comune del termine *corpus* è rilevato del resto in più luoghi: aggiungo al già noto una ricerca sul Polesine: N. FRISO, *Un centro minore veneto nello specchio dei testamenti: Badia Polesine (1360-1491)*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, Facoltà di Lettere e filosofia, a.a. 2002-2003, rel. A. Rigon.

o sopra il tumulo a un certo punto (ma quando? <sup>52</sup>) possiamo scorgere un segno di croce o una croce infissa sul terreno: quel segno che gli zelanti prelati gibertini, preceduti peraltro da visitatori di altre regioni già nel corso del Quattrocento <sup>53</sup>, chiederanno sia tolto dalle sepolture dell'area cimiteriale come da quelle all'interno della chiesa <sup>54</sup>. Questo genere di tombe – peraltro il più comune – doveva sembrare disponibile al calpestio e le croci, piantate sul terreno per un'iniziativa dei fedeli, prive degli attributi della sacralità. Possono orientarci verso una tal lettura le parole di una testimonianza tarda, almeno per le *laste* delle tombe terragne, ossia quanto Ludovico Madruzzo nella sua visita alla diocesi di Trento (1579-1581) ebbe a dire, che «non è onesto che quello che si deve adorare, sia calpestato con i piedi» <sup>55</sup>.

Altri modi di accompagnare il defunto nel mondo sconosciuto dell'oltre-vita i paesani del tardo medioevo hanno esperito. E sono modi adottati da molto lontano, dove il costume delle comunità si

<sup>52</sup> Può essere interessante far notare che il vescovo di Padova Pietro Barozzi (1487-1507) nella sua visita pastorale ai Sette Comuni (1488) reputa una *res nova* trovare sopra i singoli sepolcri una croce di ferro infissa su un palo (nel cimitero di Valstagna «rem novam invenit quae in aliis cimiteriis vicinis usurpari consuevit, ut scilicet super singula queque sepulcra sive tumulos humatorum, pallo infixio, crux ferrea maneat»: P. GIOS, *Disciplinamento ecclesiastico sull'Altopiano dei Sette Comuni nella seconda metà del Quattrocento. Le visite pastorali dei vescovi di Padova*, Trento 1992 («Civis». Studi e testi, Supplemento 8), p. 57.

<sup>53</sup> MARCORÀ, *Frate Gabriele Sforza*, pp. 297-299, per l'interrogatorio dove si chiede appunto se nel cimitero vi siano croci o immagini di santi (l'indizione della visita è del 1454).

<sup>54</sup> Traggo l'esemplificazione dalla visita di Filippo Stridonio del 1532, certamente una delle più rigorose tra quelle gestite da Gian Matteo Giberti, in *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo G.M. Giberti 1525-1542*, a cura di A. Fasani, Vicenza 1989, II, p. 1005 (Tregnago: «deleatur una crux super quadam sepultura existens in ecclesia»); p. 1046 (Boscochiesanuova: «tollantur cruces humi defixe in certis locis cimiterii»); p. 1066 (Prun: «tollatur quedam crux sculta in marmore humi iacente»); p. 1101 (Avio: «deleatur una crux supra una sepultura in sacrario»); p. 1110 («tollatur una crux humi sculta super una sepultura»); p. 1124 (Pesina: «tollatur quidam crux esistens super una sepultura»); p. 1125 (Castion: «removeatur quaedam crux humi defixa»); p. 1127 (Albisano: «abradatur quaedam crux parva super quidam lastra sepulchri»); p. 1140 (Garda: ordina che si tolgano «quasdam crucis in cimiterio repertas super duobus sepulturis»); p. 1180 (Moniga: ordina che si tolga una croce «de quodam lapide humi infixio»).

<sup>55</sup> C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1575-1581)*, Bologna 1993, p. 393.

incrocia con sentimenti umani persistenti nel tempo. Gli esempi più chiari finora disponibili sembrano appartenere al Veneto centrale, sebbene tracce documentarie si riscontrino pure altrove: nel territorio del Polesine di Badia, ad esempio, o nel Trentino della Val di Fassa e del Primiero<sup>56</sup>, oppure anche, uscendo fuori dal Nord-est della penisola, in Valtellina e nella Lombardia<sup>57</sup>. Si segnala in particolare il territorio veronese in alcune sue parti: quasi costantemente, infatti, i testamenti quattrocenteschi della Valpolicella e della media val d'Illasi<sup>58</sup> – due vallate con diversa relazione con la città (più vicina e 'agganciata' la Valpolicella, maggiormente discosta e con vocazione 'montana' in una sua parte l'area tregnaghese – prescrivono l'attuazione di elemosine (*seu caritates*) in pane, vino, sale, legumi nell'ambito della *villa*<sup>59</sup>. Le testimonianze hanno un tono comune sia pure con qualche differente accento. L'erede o talune persone di fiducia oppure in alcune circostanze il parroco e perfino il Comune dovranno per un certo numero di anni distribuire agli abitanti del paese una determinata quantità di quei generi alimentari in suffragio e a ricordo del defunto. Ma a chi in concreto? E dove? E quando?

<sup>56</sup> FRISO, *Un centro minore veneto*; F. GHETTA, *La valle di Fassa nelle Dolomiti: preistoria, romanità, medioevo. Contributi e documenti*, Trento 1974, pp. 323-324; *La valle di Primiero nel medioevo*, pp. 198-202, doc. 19, 1395 gennaio 1: testamento di una abitante di Tonadico, dove la testatrice assegna all'erede tre campi perché faccia fare una *caritas* di fave e polenta ogni anno secondo la consuetudine della *villa*. Alcune notizie utili per il territorio trevigiano provengono da PESCE, *La Chiesa di Treviso*, I, p. 57. Informazioni sui riti della morte nelle varie regioni italiane danno CORRAIN, ZAMPINI, *Documenti etnografici e folkloristici*; essendo la fonte i sinodi e data l'impostazione della ricerca, ci troviamo di fronte a un 'dover essere' rispecchiante il modo di pensare della Chiesa, con scansioni cronologiche, inoltre, molto varie e difficilmente interpretabili storicamente.

<sup>57</sup> Un recente studio si sofferma sulle consuetudini caritative dei paesi della Valtellina nel tardo medioevo in quanto motori importanti delle dinamiche sociali: M. DELLA MISERICORDIA, *I confini della solidarietà. Pratiche e istituzioni caritative in Valtellina nel tardo medioevo*, in *Contado e città in dialogo. Comuni urbani e comunità rurali nella Lombardia medievale*, a cura di L. Chiappa Mauri, Milano 2003 («Quaderni di Acme», 62), pp. 411-489. Le prospettive di ricerca sono stimolanti; attendono tuttavia i necessari confronti con altre aree per una più larga individuazione dello sviluppo temporale dei processi esaminati.

<sup>58</sup> Sono due zone per le quali sono stati trascritti numerosi testamenti (cfr. *supra*, nota 32), che quindi permettono un'analisi diretta e puntuale.

<sup>59</sup> Per uno sguardo di insieme cfr. VARANINI, *La Valpolicella*, pp. 257-260; DE SANDRE GASPARINI, *Vita religiosa in Valpolicella*, pp. 86-90 in particolare per il tema delle *charitates*.

Queste domande non rispondono soltanto a un moto di curiosità, dato che l'uomo e la donna del tempo davanti alla morte, sia essa pensata soltanto o prossima, quando danno disposizioni si comportano secondo modelli religiosi e umani altamente simbolici. Il tema è noto anche al di là dell'ambito geografico che stiamo esplorando<sup>60</sup>, ma le piccole e insieme significative varianti di una consuetudine a prima vista uniforme vanno prese in considerazione. Le *charitates seu elemosine* paesane infatti hanno caratteri che attingono tanto alla religione quanto alla vita sociale. Non dappertutto con la stessa chiarezza e intensità – è evidente –, ma sempre con una frequenza di interessante lettura. Se il termine usato – e nel binomio il più significativo è *charitas* – sembra indicare in maniera precipua un atto con forti radici cristiane, nel confronto del suo concreto svolgersi in diverse località rurali non è affatto scontato che sia 'esclusivamente' tale. Qualora si vada, ad esempio, alle vallate e alle colline del territorio veronese citate, si constata che, fermo restando il contenuto materiale dell'oblazione (pane, vino, talora sale e talaltra fave e minestra e perfino carne e pasta), i destinatari non sono soltanto i poveri<sup>61</sup>, ma anche gli *homines* delle *ville*, ovvero i capifamiglia, talvolta indicati come il Comune. Eppure questa prima distinzione rischia di semplificare troppo. Constatiamo infatti che nella val d'Illasi il paese è attore principale e destinatario della *charitas* accanto ai poveri<sup>62</sup>, in un contesto tradizionale segnato

<sup>60</sup> Oltre agli studi citati alle note 56-57, cfr. DELLA MISERICORDIA, *I confini della solidarietà*, p. 414 nota 5.

<sup>61</sup> La documentazione è in MILLI, *Aspetti di vita sociale*, per la destinazione ai poveri del paese: ASVr, UR, T, m. 1 n. 145, 1409 ottobre 29, Cellore; m. 4 n. 16, 1412 febbraio 13, Tregnago; m. 29 n. 164, 1437 settembre 15, Tregnago; m. 34 n. 20, 1442 marzo 8, Tregnago; m. 38 n. 30, 1446 marzo 19, Tregnago; m. 47 n. 2, 1454 dicembre 30, Tregnago; m. 47 n. 101, 1455 ottobre 19, Centro; m. 64 n. 7, 1472 gennaio 20, Bussolengo; m. 92 n. 164, 1500 luglio 10. Si distinguono un testatore per un'elemosina ai poveri di 12 ducati (m. 47 n. 85, 1455 settembre 10, Tregnago); un altro per il lascito ai poveri scelti dai fedecommissari di una pezza di panno e per un altro legato di due lenzuola alla *Domus Pietatis* di Verona (m. 57 n. 14, 1465 gennaio 29, Tregnago).

<sup>62</sup> Esemplifichiamo dalla stessa fonte della nota precedente: al popolo del Comune, m. 2 n. 122, 1410 novembre 27, Tregnago; al paese, m. 3 n. 78, 1411 agosto 21, Marcemigo; agli abitanti, m. 5 n. 71, 1413 maggio 25, Tregnago; agli abitanti, m. 7 n. 199, 1415 settembre 13, Tregnago; al paese, m. 12 n. 5, 1419 dicembre 27, Tregnago; al paese, m. 12 n. 53, 1420 maggio 21, Marcemigo; al Comune, m. 14 n. 8, 1422 gennaio 5, Marcemigo; agli abitanti, m. 18 n. 89, 1426 giugno 26, Tregnago; al paese, m. 20 n. 47, 1428 maggio 21, Tregnago; al paese,

dal sacro solo per il riferimento alla festa dei santi patroni o ‘amici’<sup>63</sup> o a quella di Ognissanti, così immediatamente adatta a legarsi al ricordo dei morti<sup>64</sup>. Solo tardivamente compare la devozione al *Corpus Domini* con la sua processione – evento comune nella storia della religiosità quattrocentesca<sup>65</sup> –; mentre fa da contrappunto un forte radicamento nel luogo, espresso – mi pare – dalla prescrizione di portare il contributo di vivande «di casa in casa» con la significativa limitazione a due o tre vie<sup>66</sup>. Accade di rado che sia prevista la celebrazione di un anniversario in chiesa, associato ad ogni modo alla cerimonia paesana<sup>67</sup>.

In Valpolicella si respira un’aria diversa: nella stessa terminologia documentaria. Il cimitero è chiamato qualche volta sacrario<sup>68</sup>; i pove-

m. 21 n. 4, 1429 gennaio 9, Tregnago; al paese con incarico al massaro del Comune, m. 21 n. 72, 1429 aprile 24, Tregnago; al paese con incarico al massaro del Comune, m. 21 n. 169, 1429 luglio 13, Tregnago; agli abitanti, m. 21 n. 240, 1429 settembre 11, Tregnago; al Comune, m. 23 n. 111, 1431 settembre 21, Tregnago; al paese, m. 26 n. 20, 1434 gennaio 24, Tregnago; agli abitanti, m. 26 n. 19, 1434 gennaio 25, Tregnago; al paese, m. 26 n. 25, 1434 febbraio 3-4, Tregnago; al paese con incarico al massaro del Comune, m. 27 n. 58, Tregnago; agli abitanti, m. 28 n. 13, 1436 gennaio 19, Tregnago. Si continua così; segnaliamo solo una variante: un testatore, qualora l’erede designato muoia senza figli, istituisce erede per metà del patrimonio il Comune di Tregnago, che dovrà distribuire elemosine (m. 28 n. 50, 1436 aprile 12, Tregnago).

<sup>63</sup> Sono in genere i santi delle chiese locali: san Fortunato per Centro (12 luglio), san Dionigi per Marcemigo (8 aprile): ivi, m. 49 n. 51, 1457 maggio 8; m. 67 n. 76, 1475 luglio 21.

<sup>64</sup> Ivi, m. 3 n. 46, 1411 giugno 20, Tregnago; m. 11 n. 70, 1419 giugno 11, Centro; m. 21 n. 4, 1429 gennaio 9, Tregnago; m. 49 n. 33, 1457 marzo 27, Centro.

<sup>65</sup> Ivi, m. 56 n. 19, 1464 febbraio 10, Tregnago; m. 79 n. 148, 1487 dicembre, Tregnago; m. 84, n. 45, 1492 febbraio 27; Tregnago; m. 84 n. 89, 1492 aprile 24, Tregnago: si badi ai tempi (per l’importanza della festa e processione in ambito cittadino cfr. G. DE SANDRE GASPARINI, *L’amministrazione pubblica dell’evento religioso: qualche esempio del Quattrocento veneto*, in *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque, Université Paris X-Nanterre, 21-23 juin 1993, a cura di A. Vauchez, Roma 1995, pp. 201-217).

<sup>66</sup> ASVr, UR, T, m. 49 n. 33, 1457 marzo 27 (Centro, due vie); m. 54 n. 42, 1462 aprile 25, Tregnago; m. 65 n. 85, 1473 maggio 31, Tregnago; m. 82 n. 36, 1490 marzo 17 (Tregnago, tre vie); m. 84 n. 89, 1492 aprile 24, Tregnago; m. 86 n. 19, 1494 febbraio 5, Tregnago; m. 90 n. 76, 1498 aprile 19, Marcemigo.

<sup>67</sup> Ivi, m. 40 n. 82, 1448 agosto 21: è la chiesa dei Santi Ermacora e Fortunato di Centro; m. 84 n. 89, 1492 aprile 24: è la chiesa di San Martino di Tregnago, meta della processione del *Corpus Domini*.

<sup>68</sup> Non troppo spesso in realtà: cfr. *supra*, nota 43.



ri, presenti vicino agli abitanti delle ville, sono spesso individuati come poveri di Cristo<sup>69</sup>; il luogo in cui si dispensa la *charitas* o elemosina è di norma – non sempre come vedremo – la chiesa<sup>70</sup>; le celebrazioni di anniversario sono frequenti e solenni, accoppiate con l'elargizione di viveri<sup>71</sup>; i tempi sono contrassegnati da un forte accento religioso e la mappa degli indirizzi devozionali è varia, comprendendo feste di santi familiari come quelli della *villa* (san Pietro, san Giorgio, san Zenone, san Bartolomeo, i santi Fermo e Rustico, san Marco con san Gregorio) o del mondo agricolo (san Martino in particolare), e solennità quali

<sup>69</sup> ASVr, UR, T, m. 1 n. 70, 1409 marzo 19, Negrar; m. 1 n. 100, 1409 maggio 19, Sant'Ambrogio; m. 1 n. 161, 1409 dicembre 24; m. 2 n. 13, 1410 gennaio 26, Marano; m. 2 n. 104, 1410 settembre 5, Marano; m. 3 n. 18, 1411 febbraio 18; m. 5 n. 65, 1413 maggio 3, Pescantina; m. 8 n. 36, 1416 aprile 22, Breonio; m. 8 n. 42, 1416 maggio 17, Cavalo. Fermo qui l'esemplificazione, non senza ripetere l'avvertenza che per una giusta valutazione dell'uso della definizione si debbono tenere presenti i notai con la loro provenienza; in tale direzione si presenta molto utile l'indice apposto a FURIA, *Società e religione in Valpolicella (1408-1450)*.

<sup>70</sup> ASVr, UR, T, m. 1 n. 70, 1409 marzo 19: chiesa di San Pietro di Negrar; m. 1 n. 78, 1409 marzo 28, chiesa di Sant'Anna di Cona; m. 1 n. 89, 1409 maggio 5, chiesa di San Paolo di Prun e chiesa di San Giovanni di Cerna; m. 2 n. 26, 1410 marzo 21, chiesa di San Floriano; m. 2 n. 121, 1410 novembre 23, chiesa di Santo Stefano di Valgatara; m. 3 n. 115, 1411 novembre 8, chiesa di San Martino di Negrar; m. 3 n. 128, 1411 dicembre 3, chiesa di San Bartolomeo di Mazzurega. L'elenco potrebbe continuare, ma le testimonianze addotte mi sembrano sufficientemente eloquenti per delineare un confronto, sia pure 'squilibrato' dato che per la Valpolicella disponiamo della trascrizione di documenti per la prima metà del secolo XV, mentre per la valle d'Illasi possiamo usufruire di testimonianze per l'intero secolo.

<sup>71</sup> Alcuni esempi di congiunzione tra *charitas* o elemosina e celebrazione dell'anniversario: ASVr, UR, T, m. 3 n. 18, 1411 febbraio 18: per 12 anni l'erede deve dare ai *pauperes Christi* un minale (circa 27 kg) di frumento in pane e un quartario di vino in quel di Marano; m. 3 n. 115, 1411 novembre 8: per 10 anni gli eredi debbono dare nella chiesa di San Martino di Negrar un'elemosina di un minale di frumento in pane e un quartario di vino; m. 16 n. 21, 1424 febbraio 24: gli eredi debbono dare per 10 anni due minali di frumento in pane, un quartario di vino e un minale di fave cotte. Nella generale somiglianza di tono delle disposizioni alcuni caratteri peculiari ha il lascito di due minali di frumento in pane, 6 secchi di vino, minestra di paparelle (probabilmente una minestra di lasagnette) o altri legumi per 10 anni da distribuirsi alla casa del testatore ai partecipanti al rito funebre (m. 23 n. 60, 1431 maggio 10, Semonte). Si deve osservare tuttavia che la preoccupazione di compensare i presenti alla cerimonia è piuttosto comune, così come, nonostante quest'ultimo esempio, è frequente la scelta della chiesa per la distribuzione dei cibi.

il Natale, Ognissanti, la Commemorazione dei morti, il lunedì dopo Pasqua...<sup>72</sup> Di più, è stato ricordato da tempo quanto la Valpolicella sia stata sensibile al rito delle Rogazioni (le cosiddette Litanie, feste processionali squisitamente agricole)<sup>73</sup>: non sorprende allora trovarne citazione frequente per il rito che andiamo esplorando<sup>74</sup>.

Il carattere 'religioso' appare quindi evidente coloritura di una consuetudine che tuttavia conserva il suo aspetto per così dire 'laico', innanzitutto nella persistenza della destinazione della *charitas* alla *vil-la*, sia pure in posizione non sempre primaria, ma, in secondo luogo, nell'indicazione di un posto diverso da quello comune per la dispensa dei cibi: la casa del testatore, che in questo caso diventa il protagonista anche dopo la morte di un'azione pur compiuta da altri, lasciando memoria di sé e procurando onore alla famiglia, in Valpolicella come nella valle di Illasi<sup>75</sup>.

La combinazione di aspetti diversi nell'attuazione di questi riti, sociali e contemporaneamente agganciati alla morte e all'aldilà, denota una sovrapposizione di pensieri e gesti verificatasi in tempi che non è facile individuare, che tuttavia ci dà buone indicazioni sul processo di integrazione, e insieme di conflitto più o meno esplicito tra abitudini conservate nel mondo contadino e sforzi di uniformazione

<sup>72</sup> Cfr.: per san Pietro, m. 1 n. 70, 1409 marzo 19, Negrar; per san Giorgio, m. 2 n. 104, 1410 settembre 5, Marano; per san Zeno, m. 3 n. 128, 1411 dicembre 3, Mazzurega; per san Bartolomeo, m. 3 n. 128, 1411 dicembre 3, Mazzurega; per i santi Fermo e Rustico, m. 20 n. 7, 1428 gennaio 5, Valgatara; per i santi Marco e Gregorio, m. 32 n. 126, 1440 giugno 2, Valgatara; per san Martino, m. 2 n. 74, 1410 luglio 6, San Martino a Corrubio; per il Natale, m. 22 n. 105, 1430 novembre 4, Santa Maria *de Prognò*; per Ognissanti, m. 5 n. 117, 1413 settembre 25, Monte; per il lunedì dopo Pasqua (nel doc. «festum sancti Stephani post festum Pascati resurrectionis»), m. 25 n. 117, San Vito. È solo un piccolo campione della corona dei santi familiare ai valpolicellesi.

<sup>73</sup> Cfr. *supra*, nota 32; si aggiunga P. BRUGNOLI, *Manifestazioni di religiosità in ambiente rurale*, in *Chiese e monasteri nel territorio veronese*, a cura di G. Borelli, Verona 1981, pp. 399-400.

<sup>74</sup> Anche in questo caso solo qualche citazione esemplificativa: ASVr, UR, T, m. 1 n. 89, 1409 maggio 5, Prun; m. 4 n. 107, 1412 agosto 24, Pol; m. 8 n. 42, 1416 maggio 17, Cavalò; m. 9 n. 51, 1417 ottobre 18, Volargne; m. 18 n. 106, 1426 luglio 28, Sant'Ambrogio. A testimoniare il perdurante interesse per questo rito qualche riferimento agli anni vicini alla metà del secolo: m. 33 n. 101, 1441 novembre 20, Negrar; m. 39 n. 113, 1447 ottobre 8, ancora Prun; m. 41 n. 30, 1449 febbraio 18, ancora Sant'Ambrogio.

<sup>75</sup> Per alcuni esempi cfr. *supra*, note 66 e 71.

e razionalizzazione religiose. Non solo; ma nelle diverse forme cerimoniali funebri la società paesana trova un campo di differenziazione e di sviluppo interno di qualche momento. Bastano infatti gli esempi osservati con maggiore puntiglio per farci intravedere la loro tonalità locale. Essa traspare nello stesso linguaggio degli atti di ultima volontà, nel ripetersi della formula «secondo la consuetudine del luogo» (con le sue varianti), nel desiderio reso esplicito di rinnovare gesti antichi: come fa, ad esempio, un certo Pietrobono in Valpolicella, che ordina agli eredi di far benedire un buon agnello del peso di 12 libbre a Pasqua e distribuirne le carni al *populus* del paese «prout moris est in dicta terra»<sup>76</sup>. È quasi superfluo, peraltro, ribadire che le constatazioni appena compiute possono agevolmente applicarsi ad altre realtà, secondo quanto mostrano anche soltanto gli studi finora compiuti<sup>77</sup>.

Ritornando al nostro esempio 'principe', ossia alla Valpolicella, si aggiunga che, accanto a queste forme di memoria socializzanti, proprio nella stessa area (ma non solo) permangono i cosiddetti *convivia*, vale a dire delle associazioni comprendenti quasi la totalità degli abitanti dei paesi che avevano lo scopo del reciproco aiuto anche in morte: scopo sigillato dal pranzo comunitario puntualmente descritto da una delle carte statutarie oggetto di un'indagine recente<sup>78</sup>. Siamo a Fumane – in un'area che rischia di essere la protagonista di queste note a motivo della ricca disponibilità di fonti e studi che la riguardano –; caso non unico di fortunata situazione documentaria, che anche Avesa (un sobborgo vicino a Verona) conserva gli statuti di un'analogo associazione<sup>79</sup>, il documento spicca per alcune caratteristiche, quali l'assenza di riferimenti a una chiesa o a un santo – tanto più

<sup>76</sup> Ivi, m. 20 n. 139, 1428 settembre 6, San Pietro in Cariano.

<sup>77</sup> Dallo studio più volte citato del TORRE, *Il consumo di devozioni*, a DELLA MISERICORDIA, *I confini della solidarietà*, alla tesi di laurea già ricordata di FRISO, *Un centro minore veneto*, che riporta documenti interessanti riguardanti l'ambito della carità in memoria e suffragio per il territorio di Badia Polesine: si vedano i casi di Salvaterra e Villafora, e un interessante accenno a fenomeni di differenziazione sociale connessi al rito (doc. 38, 1452 febbraio 19, il testatore ordina una *caritas* di pane e vino secondo la consuetudine delle persone della sua condizione).

<sup>78</sup> M. CIPRIANI, *Il convivium di Fumane (1449): un'esperienza di solidarietà comunitaria*, «Annuario storico della Valpolicella 2003-2004», pp. 207-240.

<sup>79</sup> G. PERETTI, *La compagnia del Convivio. Un codice cartaceo del secolo XVII nell'archivio parrocchiale di Avesa*, in *Avesa e la sua valle*, a cura di G. Peroni e B. Polverigiani, Verona 1987, pp. 385-407; il codice raccoglie gli atti associativi fino al 1740, con copia di alcuni statuti del 1544.

rilevante se messa a confronto con quanto abbiamo potuto osservare nelle *charitates* della zona –, il limitato ruolo del parroco considerato ‘uno’ dei soci senza particolari attribuzioni di compiti religiosi, l’assoluta preminenza del momento conviviale anche a confronto della solidarietà nella malattia e nella morte (temi pur presenti). Il *convivium*, insomma, si mostra proiettato verso il paese, dei suoi abitanti maschi raccoglieva la maggioranza, del paese rappresentava l’identità attraverso una cerimonia sociale accuratamente predisposta, centro indiscusso della attività annuali<sup>80</sup>. Di tali forme aggregative si hanno altre testimonianze anche per tempi precedenti<sup>81</sup> e, abbiamo avvertito, per altri luoghi del Veronese<sup>82</sup>, come per altre regioni – secondo quanto si può arguire da studi di più o meno ‘fresca’ datazione riguardanti Lombardia e Piemonte<sup>83</sup>; radici non del tutto dissimili si intravedono già, ma pure le peculiarità locali si rendono presto visibili. Si finisce cioè con il capire (o almeno con l’intuire) che qui la ricerca storica dovrà cimentarsi: in tale ‘localizzazione’ delle devozioni<sup>84</sup> caratterizzante la morte come la vita delle campagne bassomedievali, oltrepassando il campo atemporale del folklore per individuare gli snodi di storie tutte provviste di un ‘loro’ divenire.

<sup>80</sup> L’autrice fa notare che ben 14 capitoli degli statuti riguardano il pasto comunitario del giorno di san Martino: *ivi*, p. 220.

<sup>81</sup> In realtà le attestazioni per il secolo XIV sono scarse (o scarsamente note): in genere si ricorda un *convivium* di Sant’Ambrogio a partire almeno dal 1315 (VARANINI, *La Valpolicella*, pp. 260, 277); un analogo istituto è conosciuto per Bardolino (lago di Garda) già prima del 1300 (G. CROSATTI, *Bardolino. Appunti monografici*, Verona 1902, pp. 81-83).

<sup>82</sup> Ne dà conto CIPRIANI, *Il convivium*, pp. 208, 235-236 e note 9, 10, sulla scorta di studi precedenti e di recenti acquisizioni archivistiche. Accanto ad altri paesi della Valpolicella compaiono *ville* del territorio gardense, come Bardolino; ma anche testimonianze provenienti dalle visite pastorali, e spesso dalla conflittualità che si apre tra associazione, parroco e visitatore, possono allargare il campo delle nostre informazioni.

<sup>83</sup> Oltre al recente saggio di DELLA MISERICORDIA, *I confini della solidarietà*, riguardante in particolare la Valtellina, si guardi al Piemonte, dove la vicinanza alla Francia deve avere influito sulla diffusione delle confraternite dello Spirito Santo, caratterizzate dal pranzo pentecostale comune. Cfr. al riguardo L. PATRIA, *Gli spazi dello Spirito: confrarie e comunità in val di Susa (secc. XIII-XV)*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna*, Verona 1998 («Quaderni di storia religiosa», V), pp. 135-157, anche per il rinvio alla produzione storiografica francese (in particolare nota 11).

<sup>84</sup> Insiste sul tema in particolare TORRE, *Il consumo di devozioni*.

Ma vi è dell'altro. Non si deve dimenticare che altre forme di aggregazione sociale vanno emergendo nel mondo rurale del basso medioevo, anch'esse in piena connessione con il momento della morte: certamente non nuove ma solo nel corso del Quattrocento sulla via di una piena affermazione. Alludo – e per il momento limito le mie considerazioni appunto a dei cenni – alle confraternite, ovvero ad associazioni che univano a obiettivi di formazione e pratica religiosa il vicendevole aiuto dei diversi ambiti del bisogno, in primo luogo, ovviamente, nella malattia e nella morte. Laddove si può disporre di una quantità significativa di carte statutarie emanate da confraternite del contado, infatti, si avverte con chiarezza il progetto di ciò che potremmo chiamare la 'morte accompagnata': nella precedente assistenza al malato, nella veglia, nel corteo funebre, nelle azioni di suffragio, tutti elementi che si estendono anche all'ambito familiare fino ai bambini non troppo piccoli<sup>85</sup>, per aprirsi talora anche alle persone di passaggio o forestiere<sup>86</sup>.

Solidarietà diverse si incontrano dunque in questo mondo nel segno della morte, con incroci e convivenze di differente natura. L'osservazione, generica, avvia a una problematica che potrebbe ampiamente svilupparsi. A complicare il quadro, ma anche a renderlo maggiormente intelligibile, a questo punto si dovrebbero indagare i comportamenti della Chiesa riguardo a situazioni del genere di quelle

<sup>85</sup> Esemplare al riguardo la raccolta di statuti confraternali operata da PESCE, *La Chiesa di Treviso*, II, Appendice III, pp. 369-469 per l'intera raccolta, comprendente anche statuti di confraternite urbane. Si possono consultare, ad esempio, quelli della confraternita di Santa Maria di Zero (1417): si obbliga colui che ne ha l'ordine di andare a vegliare il corpo di un fratello, facendosi sostituire da altri se impossibilitato (dalla moglie in primo luogo); il fratello che muore lontano (ma entro 5 miglia) se ha deciso di farsi seppellire al paese deve essere portato lì, anche a spese dell'associazione se non ha denaro sufficiente per il trasporto; se muore un socio o un suo familiare, i soci sono obbligati ad essere presenti e il gastaldo deve recarsi alla casa del morto e starci finché non vengono i confratelli. Si noti che un capitolo riguarda anche il forestiero morto in casa di un confratello: a spese della scuola deve essere portato a sepoltura dai confratelli designati per il mese di turno (capp. 20-24 pp. 433-434). Non molto diverse le norme di altre confraternite.

<sup>86</sup> Cfr. nota precedente; per un altro esempio, appartenente al Padovano, gli statuti della confraternita di Villa del Bosco, in DE SANDRE GASPARINI, *Contadini, chiesa, confraternita*, p. 154 cap. 13: la confraternita deve provvedere a donne povere o viandanti che si trovassero sul posto e partorissero un bimbo, alle loro necessità e anche, se necessario, al battesimo del piccolo.

descritte. È quasi banale e intuitivo dire che vi fu diffidenza e molta difficoltà di comprensione. Le visite pastorali potrebbero dirci molto sul tentativo di sacralizzare il momento della morte in tutte le sue facce. Sembra a tal proposito interessante che in quelle ricognizioni fosse come assente la percezione del forte bisogno di una solidarietà concreta presente nel mondo contadino<sup>87</sup>, una solidarietà fatta di gesti dal sapore antico, operante nel dolore dell'esistenza a *solacium* dei vivi<sup>88</sup> certamente, ma anche di chi si accingeva all'ultimo passo e poteva contare su presenze umane in qualche modo palpabili, se è vero – come credo sia vero – che la morte solitaria era (ed è) la più temuta. Mentre, d'altro canto, si faceva più sistematico, almeno in alcune diocesi con più energici pastori, la cura di approntare una buona serie di strumenti atti a imprimere il segno religioso sulle azioni e sugli oggetti della vita quotidiana: avviene nel Padovano, dove la visita di Pietro Barozzi – caso certamente non generalizzabile ma ad ogni modo significativo – si accerta che i parroci abbiano i libri *ad benedicendum* l'acqua, l'uva, il pane, il vino, il formaggio, gli arredi sacri, la frutta, i bastoni del pellegrino, le uova, gli anelli degli sposi, l'agnello pasquale, l'incenso, il taglio dei capelli e altro ancora; oltre che, naturalmente, a ritualizzare i momenti più importanti dell'esistenza<sup>89</sup>.

Come si vede, la 'morte vissuta' nelle campagne del basso medioevo, anche se riguardata in tempi e spazi limitati, è un evento complesso con parecchi attori e molti campi di azione; fu anche un problema di incontro-scontro tra visioni diverse della vita, dove le consuetudini paesane, tutte con un senso per nulla 'pagano' ma rispondente in diversa misura ai bisogni esistenziali dell'uomo (e della donna), dovettero fare i conti con gli indirizzi uniformanti dell'istituzione ecclesiastica. Dove, peraltro, gli eventi fondamentali – il nasce-

<sup>87</sup> Uno dei punti più conosciuti è quello del *convivium*; nelle visite pastorali appare chiaro il tentativo di tradurre in aiuto alla chiesa il denaro speso per il pranzo comunitario; il riferimento è limitato a quest'ultimo, mentre sembra scomparire il senso della solidarietà più generale.

<sup>88</sup> Riprendo la citazione di Bonaventura da Bagnoregio, che la usa per indicare tutto ciò che riguarda i riti della morte, a differenza delle azioni di suffragio *solacium mortuorum*, da M. PELLEGRINI, *Negotia mortis. Pratiche funerarie, economia del suffragio e comunità religiose nella società senese tra Due e Trecento*, «Bullettino Senese di Storia Patria», 110 (2003), p. 29.

<sup>89</sup> GIOS, *Disciplinamento ecclesiastico*: riguarda l'Altopiano dei Sette Comuni; la visita è del 1488.

re alla vita e il morire – ebbero ripercussioni non da poco sulla vita sociale, divenendone il collante e insieme il differenziatore, all'insegna di nuove socialità più aderenti alle congiunture in atto.

Il quadro ovviamente non è completo. E c'è da augurarsi che uno sforzo di ricerca più ampio possa farci capire più largamente, nella sua evoluzione e nel suo articolarsi diversamente per tempi e per luoghi, una vicenda umana che forse non va esorcizzata, come oggi si usa fare.





ANNA ESPOSITO

ROMA

## LA SOCIETÀ URBANA E LA MORTE: LE LEGGI Suntuarie

La legislazione suntuaria, dopo l'intensa stagione di studi ed edizioni tra fine Ottocento e primi decenni del Novecento, conosce nuovamente una notevole fortuna in campo storiografico soprattutto in quest'ultimo decennio e in modo particolare per l'Italia<sup>1</sup>. In gran parte l'attenzione dei ricercatori è stata posta sul lusso personale, su abiti e ornamenti delle donne, sulle quote dotali, sui banchetti, sulle categorie esenti e quant'altro abbia a che fare con il tema delle apparenze, mentre lo stesso non si può dire sulla legislazione – che peraltro solo in parte può definirsi 'suntuaria' – di carattere funerario. Infatti, a parte brevi cenni in saggi che prendono in considerazione il cerimoniale funebre di una determinata località oppure sintetiche trattazioni in opere di carattere più generale, come il libro della Kovesi Killeby<sup>2</sup> e un articolo specifico di Diane Owen Hughes<sup>3</sup>, la quale – facendo ampio ricorso a questa legislazione e con un forte approccio antropologico – si occupa specificamente delle consuetudini funebri in Italia, la normativa funeraria non ha finora avuto la considerazione che merita, pur in presenza di un ormai consolidato interesse (e relativa abbondante produzione storiografica) verso il tema della morte, dei suoi rituali, dell'aldilà e della pratica testamentaria<sup>4</sup>. È ben noto

<sup>1</sup> A questo proposito cfr. *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di M.G. Muzzarelli e A. Campanini, Roma 2003.

<sup>2</sup> C. KOVESI KILLERBY, *Sumptuary Law in Italy. 1200-1500*, Oxford 2002.

<sup>3</sup> D.O. HUGHES, *Mourning Rites, Memory and Civilization in Premodern Italy*, in *Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di J. Chiffolleau, L. Martines e A. Paravicini Bagliani, Spoleto 1994, pp. 23-38.

<sup>4</sup> Oltre al pionieristico volume di 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*, Roma 1980 (Collection de l'École française de Rome, 47), cfr., tra gli ultimi contributi, *La mort et l'au-delà en France méridionale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Fanjeaux 1998 (Cahiers de Fanjeaux, 33); L. LAVANCHY, *Écrire sa mort, décrire sa vie. Testaments de laïcs lausannois (1400-1450)*, Losanna 2003; *Morire nel Medioevo. Il*

come la legislazione suntuaria sia praticamente onnipresente nel panorama legislativo italiano, soprattutto delle città, ma anche di piccoli comuni rurali. Siamo di fronte ad una produzione sconfinata, emanata dai consigli cittadini, da signori feudali, da re e pontefici o dai loro vicari, al cui interno, però, la normativa specificatamente rivolta alle cerimonie funebri è quantitativamente più scarsa – ma pur sempre consistente – rispetto alla prevalente legislazione suntuaria sull'abbigliamento e l'ornato femminile.

In questo contributo farò riferimento soprattutto alla legislazione dell'Emilia-Romagna<sup>5</sup>, al *corpus* della legislazione umbra<sup>6</sup>, a quello – incompleto – dell'area laziale e in particolare di Roma<sup>7</sup>, mentre

*caso di Siena*, Atti del Convegno di studi, Siena 14-15 novembre 2002, a cura di S. Colucci, «Buletto Senese di Storia Patria», 110 (2003, ma 2004).

<sup>5</sup> *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia-Romagna*, a cura di M.G. Muzzarelli, Roma 2002 (d'ora in poi *Leg. sunt. Emilia-Romagna*).

<sup>6</sup> *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Umbria*, a cura di M.G. Nico Ottaviani, Roma 2005 (d'ora in poi *Leg. sunt. Umbria*). Un sentito ringraziamento all'amica Maria Grazia Nico Ottaviani e ai suoi collaboratori per avermi permesso di consultare il *corpus* della legislazione suntuaria umbra prima della pubblicazione.

<sup>7</sup> A. ESPOSITO, *La normativa suntuaria romana tra Quattrocento e Cinquecento*, in *Economia e società a Roma tra Medioevo e Rinascimento. Studi dedicati ad Arnold Esch*, a cura di A. Esposito e L. Palermo, Roma 2005, pp. 147-179. Per Roma la normativa suntuaria finora nota inizia dal pontificato di Martino V. La ricordo in ordine cronologico, segnalando le eventuali edizioni e le abbreviazioni usate nelle citazioni del presente saggio: norme del 1418 approvate da papa Martino V nel 1425: cfr. Roma, Archivio Storico Capitolino (d'ora in poi ASCap), *Fondo storico, credenzione XV*, t. 45, cc. 92r-96r (d'ora in poi *Leggi Martino V*); il decreto di conferma di Eugenio IV del 1442, dove si riscrivono in volgare le norme approvate dal suo predecessore, ivi, cc. 114r-115r; *Ordinationi, statuti et reformationi facti sopra le doti, iocali o vero aconci, noççe, rechiese et exequii* approvati da Paolo II nel 1466, ivi, *credenzone IV*, t. 88, cc. 167r-174r, testo edito scorrettamente da E. NARDUCCI, come appendice a *Li Nuptiali di Marco Antonio Altieri*, ed. an. Roma 1995, pp. XLIII-L (d'ora in poi *Leggi Paolo II*); *Statuta super dotibus, iocalibus, ornamentis mulierum et puellarum nubendarum* di Sisto IV (a. 1473), pubblicati da A. THEINER, *Codex diplomaticus domini temporalis S. Sedis*, III, Roma 1861, n. CCCCXV, pp. 475-477 e ripubblicati in E. MÜNTZ, *Les arts à la cour des papes pendant le XV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle*, III, Paris 1882, pp. 280-284; *Reformationes, constitutiones et statuta super dote, iocalibus, acconcio et ornatu ac nuptiis mulierum et super exequiis* emanati su mandato di Innocenzo VIII nel 1487 (d'ora in poi *Leggi Innocenzo VIII*), cfr. ASCap, *Fondo storico, credenzione IV*, t. 88, cc. 194v-202v; *Reformationes et statuta circa habitum et ornatum mulierum romanarum et circa nuptias et funeralia noviter edita ... ex voluntate et assensu*

per altre regioni italiane ho proceduto per sondaggi non sistematici. Ancora qualche precisazione sulle fonti: nel *dossier* non sono presenti solo statuti, ma anche riformanze, decreti, bandi e quant'altro. Questa varia tipologia permette di seguire nel suo periodico evolversi le proposte, i ripensamenti, le contraddizioni dei legislatori su un tema come quello suntuario che risente fortemente delle vicende politiche e istituzionali dei governi cittadini<sup>8</sup>, delle pressioni dei predicatori e dell'autorità ecclesiastica, del variare delle antiche consuetudini nel corso del tempo, anche quelle più radicate come sono appunto le cerimonie per la morte. Infine il mio approccio a queste fonti ha inteso sia evidenziare i cambiamenti dei costumi funebri nel corso del tempo sia verificarne le variazioni nelle diverse realtà locali su specifici temi, enucleati tenendo presente la natura delle preoccupazioni dei legislatori, che si possono schematicamente riassumere in politiche, morali, economiche, sociali; infine, quando possibile, si è cercato di proporre un confronto tra norma e prassi.

Tra la fine del XIII e i primi decenni del XIV secolo si codifica un po' in tutta Italia la normativa relativa alle cerimonie funebri: i legislatori cittadini – sia negli statuti municipali sia nelle riformanze dei consigli comunali – cercano di mettere ordine in una materia che era stata – forse più di altre – lasciata alle pratiche consuetudinarie, che infatti sono spesso ricordate<sup>9</sup>. Sulla traccia delle disposizioni emanate nel

*ac commissione S.D.N. d. Iulii secundi p.m.* (d'ora in poi *Leggi Giulio II*) del 1512, cfr. Roma, Biblioteca Angelica, Inc. 599/4 (il testo di questa normativa è pubblicato in appendice n. 1 a ESPOSITO, *La normativa suntuaria*); *Super statutis et novis reformationibus dotium, acconci, ornatus puellarum et mortuorum exequiarum* del pontificato di Leone X, a. 1520 in ASCap, *Fondo storico, credenzione I*, t. 15, cc. 57v-59r (il testo di questa normativa è pubblicato nell'appendice n. 2 del saggio prima citato); *Bando et reformatione delle donne romane* voluto da Clemente VII nel 1532 (d'ora in poi *Leggi Clemente VII*), edito nella raccolta *Bullae diversorum Romanorum Pontificum*, Romae MDLIX, testo ripubblicato da M. Monaco in appendice a *Considerazioni sul pontificato di Clemente VII*, «Archivi. Archivi d'Italia e Rassegna internazionale degli archivi», s. II, 27 (1960), fasc. 2, pp. 216-223.

<sup>8</sup> Questi aspetti sono solitamente richiamati nei saggi e nelle edizioni relative alla legislazione suntuaria. In particolare per le diverse località sia dell'Emilia e Romagna sia dell'Umbria, su cui abbiamo i *dossiers* più completi, rinvio alle introduzioni dei volumi citati alle note 5 e 6. Per un sintetico quadro del rapporto tra legislazione suntuaria e situazione politica in Italia cfr. M.G. MUZZARELLI, *Gli inganni delle apparenze. Disciplina di vesti e ornamenti alla fine del Medioevo*, Torino 1996, pp. 13-15.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 99-154.

1343 dal comune di Siena, tra le più dettagliate tra quelle esaminate per questo periodo<sup>10</sup>, e dopo un confronto con altre coeve disposizioni, vediamo nei suoi aspetti essenziali come si sarebbe dovuto svolgere nel pieno medioevo – secondo le norme – un funerale cittadino.

Appena avvenuto il decesso, mentre i familiari più stretti si occupavano delle cure verso il cadavere (dalla toeletta alla vestizione, che viene indicata dai legislatori senesi in una veste di stamegna o in una tunica bianca e da quelli emiliani «de cilicio et linteamine sicut ab antiquo solitum erat observari»<sup>11</sup>, gli eredi erano tenuti ad avvisare i parenti, i vicini e tutta la comunità per mezzo di nunzi – a Siena chiamati ‘gridatori dei morti’. «Parenti e vicini erano a loro volta tenuti a presenziare alla veglia funebre, cioè al rituale collettivo che li vede compartecipi con i familiari nel compianto, nella preghiera, nell’elogio, nel conforto»<sup>12</sup>, momento dove il tradizionale *planctus* da parte delle donne della famiglia poteva ancora essere ammesso anche se in forma controllata. Nel lasso di tempo dalla morte alla sepoltura, di solito non più di due giorni, il corpo era esposto in una stanza (a Siena nel piano alto della casa) su di un cataletto coperto da un drappo, ai cui lati estremi erano posti non più di due doppiieri, cioè grosse torce di cera formate da quattro candele. Quindi il funerale vero e proprio: il defunto era trasportato in una bara chiusa, oppure in una lettiga coperta da un lenzuolo<sup>13</sup> e portata a braccia: quasi dovunque era ritenuto essenziale che il cadavere non fosse visibile, anche se in alcune località, tra cui Roma, il viso del defunto doveva essere lasciato scoperto<sup>14</sup>. Dietro seguiva un corteo funebre composto esclusivamente da

<sup>10</sup> Per il testo di questa normativa, denominata «lo statuto del Donnaio», ovvero la magistratura addetta al controllo suntuario, cfr. M.A. CEPPARI RIDOLFI, P. TURRINI, *Il mulino delle vanità. Lusso e cerimonie nella Siena medievale*, Siena 1993, pp. 144-209.

<sup>11</sup> Per Siena cfr. *ivi*, p. 58; per Reggio Emilia cfr. *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 584, ma si può dire che quasi ogni città ha il suo ‘tessuto’ per rivestire il cadavere.

<sup>12</sup> P. TURRINI, *Le cerimonie funebri a Siena nel Basso Medio Evo: norme e rituale*, in *Morire nel Medioevo*, pp. 53-102, cit. a p. 60.

<sup>13</sup> In molti statuti si dispone obbligatoriamente di portare il cadavere «in capsula clausa vel cadaletto clauso»; se invece era trasportato su di una lettiga, questa doveva necessariamente essere coperta «ita quod de tali corpore nichil videri possit», così per Rimini nel 1334: cfr. *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 655.

<sup>14</sup> Per Roma cfr. le disposizioni del 1418 approvate da Martino V nel 1425, in ASCap, *Fondo Storico*, cred. XV, t. 45, cap. 8. In alcune località il viso scoperto del cadavere era considerato un onore riservato alle categorie privilegiate, come ad esempio a Reggio Emilia (Provvigioni, a. 1313, cap. XIII), cfr. *Leg. sunt.*

uomini<sup>15</sup> – solo nel caso di una defunta era prevista una limitata presenza femminile –, oltre che da un certo numero di ecclesiastici, corteo che accompagnava il feretro fino alla chiesa di sepoltura, dove veniva celebrata una messa attorno al catafalco, che segnava il definitivo distacco del defunto dal mondo dei vivi, e dove poteva venire fatta una predica<sup>16</sup> oppure – soprattutto per personaggi di particolare prestigio – un'orazione funebre «comendando defunctum», ma che non doveva essere recitata «in modum arrendandi»<sup>17</sup>. Seguiva l'inumazione in chiesa o in un convento oppure in un cimitero annesso ad una chiesa

*Emilia-Romagna*, pp. 584-585, oppure a Città di castello (a. 1448), cfr. *Leg. sunt. Umbria*, p. 323.

<sup>15</sup> In diverse normative vi sono disposizioni per evitare una partecipazione troppo numerosa. Ad esempio a Bologna nel 1288 e ancora nel 1376 si fissa a 10 il numero massimo di partecipanti, ma «exceptis societatibus artium et armorum et societatibus fraternitatum», quindi un numero non indifferente di persone: cfr. *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 52. Ugualmente vietato quasi ovunque era l'invito alle esequie di comitatini o rustici per tutte le fasi del rito.

<sup>16</sup> A Todi (a. 1275) era facoltativa, mentre ad Orvieto era espressamente prevista negli statuti del 1324: cfr. *Leg. sunt. Umbria*, rispettivamente pp. 762 e 1000.

<sup>17</sup> Così almeno è disposto negli statuti bolognesi del 1288, cap. 12: cfr. *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 52. Nelle disposizioni bolognesi del 1376 si aggiunge «nisi fuerit miles vel doctor mortuus» e in quelle del 1454 «vel alius vir insignis»: cfr. *ivi*, p. 103. Sull'argomento cfr. J.M. McMANAMON, *Funeral Oratory and the Cultural Ideals of Italian Humanism*, Chapel Hill 1989; ma anche i puntuali riferimenti in S.T. STROCCHIA, *Funerals and the Politics of Gender in Early Renaissance Florence*, in *Refiguring Woman. Perspectives on Gender and the Italian Renaissance*, a cura di M. Migiel e J. Schiesari, Ithaca-London 1991, pp. 155-168, in particolare pp. 164-166. Si voleva evidentemente evitare che le orazioni funebri potessero rinfocolare gli odi di parte. Cfr. la casistica tratta da diversi statuti lombardi su questo tema in E. VERGA, *Le leggi suntuarie milanesi. Gli statuti del 1396 e 1498*, «Archivio storico lombardo», 25 (1898), pp. 46-47. Ma non dovevano mancare altre occasioni di pubblica commemorazione: per il solenne funerale del romano Luca Leni, *utriusque iuris doctor*, canonico della basilica di San Pietro, funzionario pontificio di alto livello, funerale descritto con dovizia di particolari dal cerimoniere pontificio Giovanni Burcardo, oltre al sermone recitato in chiesa dal frate domenicano Mariano da Viterbo alla presenza dei soli religiosi, com'era costume per un ecclesiastico, venne tenuto da un giovane *scholarus romanus* un altro sermone *in laudem defuncti* davanti la casa di Pietro Leni, fratello del morto, «adstantibus lugubribus et prelatibus»: cfr. IOHANNES BURCHARDUS, *Liber notarum ab anno MCCCCLXXXIII usque ad annum MDVI*, I, a cura di E. Celani, RIS<sup>2</sup>, 32/1, Città di Castello 1907-1910, pp. 166-167. Su Luca Leni cfr. I. AIT, M. VAQUERO PINEIRO, *Dai casali alla fabbrica di S. Pietro. I Leni: uomini d'affari del Rinascimento*, Roma 2000, pp. 37-40.

senza i familiari e alla sola presenza dei ‘portatori’ del feretro o dei becchini. Dopo il compianto il corteo si era dovuto obbligatoriamente sciogliere e soltanto i parenti stretti e i vicini potevano far ritorno nella casa del defunto. Qui si svolgeva il banchetto funebre, di antichissima tradizione<sup>18</sup>, che però ormai era riservato ai soli familiari («ad uno pane e ad uno vino» si dice nello statuto di Orvieto<sup>19</sup>) e a pochi altri, tra cui frequentemente sono compresi i vicini più prossimi<sup>20</sup>, ed era anche limitato nell’offerta delle pietanze – ad esempio a Siena il numero massimo dei commensali era fissato a trenta per una sola portata<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> D. OWEN HUGHES, *Riti di passaggio nell’Occidente medievale*, in *Storia d’Europa*, 3, *Il Medioevo*, a cura di G. Ortalli, Torino 1994, p. 1029.

<sup>19</sup> Ovvero «quelle persone actinente che sonno in casa sua ad uno pane et uno vino con esso» (defunto); questa definizione è presente nei *Capitula super funeralibus* inseriti nelle Riformanze orvietane del 1525: cfr. *Leg. sunt. Umbria*, p. 1063.

<sup>20</sup> Per Bologna nel 1297 l’esenzione dal divieto di partecipazione al banchetto ma anche dagli altri momenti del lutto – oltre ai familiari, dettagliatamente elencati nel grado di parentela – vale pure per «duobus proximioribus vicinis ex qualibet parte domus habitationis defuncti et duobus vicinis existentibus ex opposito domus habitationis defuncti». Nel 1335 il numero dei vicini non poteva superare le sei unità (*Leg. sunt. Emilia-Romagna*, rispettivamente pp. 59 e 77). Interessanti sono le motivazioni – presenti nelle Riformanze di Orvieto del 1336 – per permettere un numero superiore di invitati al banchetto funebre, oltre ai 24 (12 uomini e 12 donne) permessi «inter coniunctos et non coniunctos: si quis intuitu pietatis vel propter devotionem sanctorum convivium facere voluerit clericis vel religiosis vel pauperibus vel miserabilibus personis» (cfr. *Leg. sunt. Umbria*, pp. 1006, 1009).

<sup>21</sup> Per Siena cfr. CEPPARI RIDOLFI, TURRINI, *Il mulino delle vanità*, p. 67. Nelle disposizioni bolognesi del 1297 (cfr. *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, pp. 59-60) così è introdotto il divieto per gli estranei di partecipare ai conviti funebri, riservati esclusivamente ai familiari: «Cum inhonestum sit luctus tempore crapulari et convivii facere et inutilles ex hoc expense sequantur et inhoneste consuetudines, inutillesque expense sint radicitus extirpande». Si consideravano compresi tra i familiari gli ascendenti e discendenti del defunto *in infinitum*. A Siena nel consiglio generale dell’aprile 1405 si permetteva la presenza dei parenti fino al terzo grado, non mancando peraltro di sottolineare che la restrizione era stata determinata dal fatto che «s’è preso costume che nelle case dove muore alcuna persona si tenghono a desinare molte persone e quasi è chome fusse cosa di letitia» (cfr. TURRINI, *Le cerimonie funebri a Siena*, p. 77). Per banchetti funebri alla corte dei Savoia, certamente non vincolati da leggi suntuarie cfr. A. SALVATICO, “*Tutte le cose della vita erano di una pubblicità sfarzosa e crudele*”: quattro banchetti funebri del tardo Medioevo sabaudo (1392-1423), in *La mensa del principe. Cucina e regimi alimentari nelle corti sabaude (XIII-XV secolo)*, a cura di R. Comba, A.M. Nada Patrone e I. Naso, Cuneo 1997, pp. 65-120. L’autrice ricorda anche che i pranzi funebri (*agapes funerales*) «furono oggetto di una precisa regolamentazione da parte di Amedeo VIII negli statuti del

Col tempo «sia le autorità ecclesiastiche sia quelle civili cercarono di trasformare banchetti e anniversari in momenti commemorativi caratterizzati soprattutto da gesti caritativi», anche se questa consuetudine fu dura da debellare<sup>22</sup>.

Con questo ultimo atto di sociabilità terminava la parte principale delle cerimonie funebri, che però avevano un prolungamento nei giorni successivi con la celebrazione di funzioni religiose destinate ad aiutare l'anima del defunto ad elevarsi verso l'aldilà, anche queste disciplinate dai legislatori: si tratta degli anniversari detti 'seconda', a due giorni dal decesso, 'septima', dopo una settimana, 'nona' dopo nove giorni, 'trigesimo' dopo trenta giorni. Dopo un anno vi era l'anniversario detto appunto annuale, che segnava il congedo definitivo dei vivi dal morto<sup>23</sup>.

Questo in sintesi l'*iter* delle cerimonie funebri prima della Peste Nera, che richiede adesso un'analisi più dettagliata non solo per

1430. ... Secondo la regola degli statuti, cui si sottraeva solo la famiglia ducale, il pranzo funebre doveva essere costituito da un certo numero di portate, tanto più numerose quanto più alti erano il rango dell'estinto e il lignaggio dei partecipanti» (pp. 68-69). Su questa legislazione cfr. R. COMBA, *Les "Decreta Sabaudiae" d'Amédée VIII: un projet de société?*, in *Amédée VIII-Felix V, Premier duc de Savoie et pape (1383-1451)*, a cura di B. Andemmatten e A. Paravicini Bagliani, Lausanne 1992 (Bibliothèque Historique Vaudoise, 103), pp. 179-190.

<sup>22</sup> Cfr. HUGHES, *Riti di passaggio*, p. 1029. Ancora nel tardo Quattrocento e nel primo Cinquecento nei testamenti dei romani si trova l'esplicita menzione di questa usanza: cfr., ad esempio, sia il testamento di *Ceccha uxor qd. Guillelmi de Valencia*, che lascia «quod fiat commestio prout est de more in Urbe post mortem ipsius testatrix»: Archivio di Stato di Roma (d'ora in poi ASR), *Collegio dei Notai Capitolini* (d'ora in poi CNC), 1764, a. 1474, c. 89r, sia quello del nobile Lorenzo Signoretti, che ordina al suo erede di pagare un pranzo oppure una cena per ben 4 ducati a tutti i confratelli della *sodalitas Parionis* intervenuti al suo funerale «statim post eiusdem testatoris mortem»: ASR, CNC, 1030, cc. 55r-57r (a. 1524).

<sup>23</sup> Anche gli anniversari furono soggetti al disciplinamento suntuario. Ad esempio, per Siena cfr. CEPPARI RIDOLFI, TURRINI, *Il mulino delle vanità*, p. 57. Negli statuti di Modena del 1327 si fa riferimento solo alla settimana, al trigesimo e all'anniversario annuale, vietando a donne e uomini sia di andare alla casa del defunto e dei suoi eredi, sia di andare in chiesa e inoltre di suonare «nullum tintinabulum» e di portare «nullum duplerium, cereum vel candelam tunc possit dare vel portare facere ad ecclesiam occasione predicta» (cfr. *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, pp. 389-390). A Reggio Emilia gli eredi «vel propinqui defuncti solent mittere certam quantitatem panis ad domos affinium et amicorum ante septimum fiendum»: si stabilisce perciò che questo pane sia distribuito davanti casa del defunto solo ai *pauperes Christi* (cfr. *ivi*, p. 620).

mettere in luce la sua evoluzione rispetto alle antiche consuetudini e quindi le sue successive trasformazioni fino al tardo Quattrocento/primo Cinquecento, ma anche per evidenziare alcuni temi di particolare importanza, come il differenziarsi del ruolo delle donne e degli uomini, la presenza sempre più costante del clero, l'affermazione di categorie privilegiate che potevano agire al di fuori della legge.

Le pratiche funerarie sulle quali mi sono appena soffermata sulla scorta dell'esempio senese sono il risultato di un processo di controllo e di progressiva clericalizzazione degli antichi riti funebri, promosso già dall'inizio del Duecento dai regimi popolari comunali e parallelamente dalla Chiesa – seppure con intenti diversi, sociali e politici da una parte, morali e teologici dall'altra –, e che all'inizio del Trecento può dirsi compiuto nelle sue strutture portanti. Nei decenni successivi, e quindi nel XV secolo, le pubbliche autorità delle città italiane torneranno altre volte a legiferare in materia di funerali per definirne alcuni aspetti particolari e di dettaglio ma senza mutarne l'impianto che aveva rivoluzionato gli antichi e tradizionali riti inglobando manifestazioni del lutto estranee alla specifica liturgia funebre cristiana. In sintesi, ciò che colpisce nelle cerimonie funebri del Quattrocento e poi del Cinquecento è la sovrabbondante presenza del clero, sia secolare che regolare, e delle confraternite, a cui sempre più frequentemente si affidava l'organizzazione del funerale insieme alla celebrazione dei suffragi, già da tempo attività di punta e di attrazione – nonché fonte di entrate – per sodalizi di ogni tipo, anche perché le loro cerimonie erano spesso esenti dai provvedimenti suntuari<sup>24</sup>. Si considerino, ad esempio, gli statuti del 1324 di Orvieto, dove tra l'altro si dispone che «rectores fraternitatis et omnes illi de fraternitate, quando vadunt cum candelis post mortuum, non teneantur ad penam aliquam»<sup>25</sup>. Frequentemente, peraltro, i pii sodalizi fruivano

<sup>24</sup> Nel corso del tempo si cercherà di controllare anche il numero dei pii sodalizi coinvolto nelle cerimonie funebri. Sui rituali confraternali per la morte cfr. J.R. BANKER, *Death in the Community: Memorialization and Confraternities in an Italian Commune in the late Middle Ages*, Athens-London 1988; N. TERPSTRA, *Death and Dying in Renaissance Confraternities*, in *Crossing the Boundaries. Christian Piety and the Arts in Italian Medieval and Renaissance Confraternities*, a cura di K. Eisenbichler, Kalamazoo 1991, pp. 179-200.

<sup>25</sup> *Leg. sunt. Umbria*, p. 1000. Per il funerale organizzato dalle confraternite per i loro membri, di solito molto più elaborato rispetto a quello che una famiglia media potesse permettersi, si veda il caso fiorentino studiato da J. HENDERSON, *Pietà e carità nella Firenze del Basso Medioevo*, (Oxford 1994) Firenze 1998, pp.



di speciali concessioni pontificie. Valga per tutti il particolare caso della confraternita dell'ospedale Santo Spirito di Roma, rinnovata da Sisto IV nel 1478: nella bolla di 'rifondazione' papa Sisto, tra le altre disposizioni e privilegi per i futuri membri del sodalizio, inserisce anche precise norme per i loro funerali: ebbene – oltre a donare «duo funebria pallia», uno nero intessuto d'oro «pro prelati et nobilibus» e l'altro di velluto nero «pro clericis et laicis» da mettere sulla cassa in cui sarebbe stato trasportato il corpo del defunto – permette che intorno al cadavere possano ardere ben ventidue fiaccole e quattro «candelabria argentea condementia», mentre nelle leggi suntuarie approvate dal suo predecessore Paolo II e da lui confermate il numero massimo di torcie era soltanto dieci per i gentiluomini, sei per il 'ceto medio' e quattro per «li inferiori»<sup>26</sup>.

Col tempo verranno a far parte del corteo funebre anche gruppi di poveri, orfanelli e prefiche ovvero donne prezzolate per fornire lacrime a pagamento<sup>27</sup>: il funerale – soprattutto dei ceti più abbienti – in questo modo tenderà a divenire un evento sempre più spettacolare, nonostante i tentativi da parte delle autorità civili di ridimensionare presenze e costi. Invece nei riti più antichi ampio spazio era lasciato alle manifestazioni esteriori del dolore – anche nelle sue forme più eclatanti – di uomini e donne legati al defunto per parentela o amicizia; alle donne in particolare era data una grande visibilità nel funerale e in chiesa, mentre buona parte della parentela, della vicinia e delle amicizie del defunto era coinvolta nelle cerimonie che contribuivano a sottolineare la sociabilità e la coesione del clan, come la veglia, il compianto, il banchetto funebre. Nel corso del Duecento la paura del disordine sociale e di possibili rivolgimenti politici, se portò le autorità

171-178. Per Siena cfr. TURRINI, *Le cerimonie funebri a Siena*, pp. 91-96; per Padova, G. DE SANDRE GASPARINI, *Studio introduttivo a Statuti di confraternite religiose di Padova nel Medioevo*, a cura di G. De Sandre Gasparini, Padova 1974 (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, VI), pp. CX-CXI, che osserva come i funerali siano un impegno tassativo per l'associazione intera, «il momento in cui ... la fraglia si riconosce e si fa riconoscere. È ancora ai funerali che confraternite legate ad ordini religiosi ... si sforzano di assicurare la presenza di un congruo numero di frati e di un numero di ceri tale da garantirne la pompa», ma anche un dignitoso funerale per chi non avesse disponibilità economiche.

<sup>26</sup> La bolla sistina è pubblicata da P. DE ANGELIS, *L'ospedale di Santo Spirito in Saxia*, II: *Dal 1301 al 1500*, Roma 1962, pp. 648-654, in particolare p. 652. Per le disposizioni suntuarie di Paolo II cfr. ESPOSITO, *La normativa*, p. 160.

<sup>27</sup> Cfr. ad esempio Parma (a. 1559), in *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 464.

comunali di popolo a prendere provvedimenti antimagnatizi in materia suntuaria<sup>28</sup>, parallelamente determinò un atteggiamento preoccupato di garantire anzitutto l'ordine pubblico: si cercò quindi di controllare tutte quelle situazioni che potevano degenerare in sommossa o in vendetta, come appunto le cerimonie funebri, che rappresentavano una delle forme simboliche di riconoscimento sociale più importanti della vita comunitaria<sup>29</sup>. Del resto basta scorrere la normativa duecentesca per rintracciare un po' ovunque divieti ad assembramenti di uomini (*radunata gentium*)<sup>30</sup>, con l'esclusione dei parenti entro il quarto grado e dei vicini, a volte anche nel periodo precedente la morte, come è documentato negli Ordinamenti di Pisa del 1350, dove si stabilisce che al momento dell'estrema unzione non potevano essere presenti più di dieci laici, oltre ai familiari<sup>31</sup>. Non è un caso quindi che in molte realtà cittadine si impone con particolare insistenza la formazione di un'unica *coadunatio hominum* nel trasportare il corpo del defunto in chiesa ovvero nel momento più pubblico del funerale, quando il corteo attraversa le strade cittadine. Una preoccupazione ancora maggiore per i legislatori era data dal momento della fine della funzione in chiesa, quando – una volta sepolto il corpo – si scioglieva il gruppo di parenti e amici giunto 'alla spicciolata' per dare l'ultimo saluto al defunto: l'ordine per tutti era di separarsi e tornare alle proprie case con divieto assoluto di ripresentarsi alla casa del morto «causa visitationis vel consolationis», ad eccezione dei parenti stretti e i vicini<sup>32</sup>, questi ultimi messi sullo stesso piano dei congiunti più intimi. È infatti da notare come in più di un'occasione del cerimoniale funebre (dalla veglia, al ritorno dalla sepoltura, al banchetto) parte dei residenti nelle case facenti parte della *vicinia*<sup>33</sup> risultino essere equiparati ai parenti

<sup>28</sup> M.G. MUZZARELLI, *Le leggi suntuarie*, in *Storia d'Italia. Annali 19, La moda*, a cura di C.M. Belfanti e F. Giusberti, Torino 2004, p. 188.

<sup>29</sup> V. PINCHERA, *Vestire la vita, vestire la morte: abiti per matrimoni e funerali, XIV-XVII secolo*, in *Storia d'Italia, Annali 19, La moda*, p. 253.

<sup>30</sup> A Milano si vietava che alle esequie andassero più di 10 uomini per contrada: cfr. VERGA, *Le leggi suntuarie milanesi*, p. 48.

<sup>31</sup> Il caso pisano è ricordato da KOVESI KILLERBY, *Sumptuary Law*, p. 74.

<sup>32</sup> Cfr. ad esempio la legislazione bolognese del 1288 e del 1297 in *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, pp. 51, 59-60 e quella di Reggio Emilia del 1313, *ivi*, p. 584. Per Perugia cfr. *Leg. sunt. Umbria*, p. 46; per Narni *ivi*, p. 946; per Orvieto (a. 1324) *ivi*, p. 999.

<sup>33</sup> Per il numero dei vicini ammessi nelle diverse circostanze cfr. gli esempi a nota 19 e a nota 31.

fino al III o IV grado<sup>34</sup>, un ruolo importante, frutto della consuetudine ma riconosciuto dagli stessi legislatori cittadini, che non potevano certo ignorare i legami e le solidarietà di quelle che costituivano le più piccole circoscrizioni territoriali della città<sup>35</sup>.

Dalle preoccupazioni che si sono brevemente ricordate nasceva quindi l'esigenza di imporre una forma diversa di cerimonialità, esigenza sentita più o meno contemporaneamente in quasi tutte le città italiane<sup>36</sup> (anche per opera dei predicatori nonché per fenomeni di osmosi normativa, tramite il filtro del podestà forestiero e dei suoi giudici) e per imitazione (si veda ad esempio l'esplicito riferimento nelle riformanze di Orvieto del dicembre 1311 dove – nel preambolo della nuova regolamentazione funebre – i reggitori del governo popolare – i diciassette consoli delle sette arti – per dar più forza all'impopolare riforma dei tradizionali riti legati alla morte, come le *decapillationes* e i *lucti hominum et mulierum*, fanno riferimento alla già operante «bona consuetudo et boni mores quasi omnium maiorum civitatum Italie»<sup>37</sup>). A questa trasformazione non era estranea

<sup>34</sup> Ad esempio ad Imola solo i parenti fino al terzo grado di consanguineità e gli uomini *de vicinia defuncti* potevano stare in piedi in casa del morto, mentre tutti gli altri dovevano stare seduti (a. 1334): *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 277, mentre a Bologna nel 1288 dopo il ritorno dal funerale solo i vicini e i parenti entro il quarto grado potevano trattenerci in casa del defunto: *ivi*, p. 51.

<sup>35</sup> Sulle vicinie tra gli studi più recenti cfr. J. HEERS, *Il clan familiare nel Medioevo*, (Paris 1974) Napoli 1976, pp. 186-192; D.V. e F.W. KENT, *Neighbours and Neighbourhood in Renaissance Florence: the District of the Red Lion in the Fifteenth Century*, New York 1982; F.W. KENT, *Il ceto dirigente fiorentino e i vincoli di vicinanza nel Quattrocento*, in *I ceti dirigenti nella Toscana del Quattrocento*, Firenze 1987, pp. 63-78; G. CAMINITI, *La vicinia di S. Pancrazio di Bergamo*, Bergamo 1999. Al rapporto di vicinanza come «un legame appena inferiore per forza di coesione al vincolo parentale», specialmente evidente nelle cerimonie funebri, fa riferimento E. ARTIFONI, *Tensioni sociali e istituzioni nel mondo comunale*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età contemporanea*, a cura di N. Tranfaglia e M. Firpo, II: *Il medioevo*, 2: *Popoli e strutture politiche*, Torino 1986, p. 473.

<sup>36</sup> Anche in quelle siciliane: cfr. S. TRAMONTANA, *Vestirsi e travestirsi in Sicilia. Abbigliamento, feste e spettacoli nel Medioevo*, Palermo 1993, p. 54.

<sup>37</sup> Cfr. *Leg. sunt. Umbria*, p. 994. A Foligno nel 1541 un consigliere propone di prendere come modello la città di Perugia, dove era stato emanato un decreto sui funerali, e un altro, nel proporre il divieto per i familiari del morto di seguire il corteo funebre, ricorda che questo uso è già operante «in tutte le terre et città grande»: *ivi*, p. 456.

la Chiesa, già da tempo attiva con la sua legislazione in tema suntuuario<sup>38</sup>, che cercava a sua volta sia di reprimere le manifestazioni più violente del dolore, sentite come residui pagani e considerate come un segno di sfiducia nella salvezza dell'anima se non addirittura negazione della vita eterna; sia di rendere sempre più necessaria la partecipazione del clero a questo fondamentale rito di passaggio; sia infine di favorire la moralità con la separazione dei due sessi nelle situazioni emotivamente più coinvolgenti. Perciò, come ha sottolineato molto efficacemente la Hughes<sup>39</sup>, si cercò dapprima di diversificare i comportamenti maschili da quelli femminili, quindi di controllare le scomposte manifestazioni delle donne nel cordoglio limitandole solo agli ambienti domestici<sup>40</sup>, e infine di dare minore visibilità – e per un tempo più breve – al gruppo parentale e consortile coinvolto nel lutto, limitando sia il numero dei familiari che potevano rivestirsi con gli abiti funebri sia il tempo in cui era consentito di indossarli. Per quanto riguarda il comportamento degli uomini, nelle testimonianze più precoci della normativa in materia, si stabilisce, come ad esempio a Perugia nel 1279, che «nullus ... pilos in barba pro mortuo aliquo ultra quam solitus est portare presumat, vel capillos de capite se extrahere, vel faciem seu vestem dilaniare, guililmetum ... vel caputium de capite sibi extrahere, nec vestes mutare, non obstante quod fuisset mortuus consanguineus vel affinis»<sup>41</sup>, disposizione presente anche in normative più tarde, come ad esempio negli statuti di Ascoli Piceno del 1377, dove si ribadisce che «ad nesciuno maschio sia licito fare pianto overo lucto con alicuna donna a lu tempo de lu corrupto, né scapigliare o andare in capilli»<sup>42</sup>. Per le donne si vietava ovunque «ante domum defuncti declamare, faciem sive vestes vel se decapilla-

<sup>38</sup> Cfr. KOVESI KILLERBY, *Sumptuary Law*, pp. 92-102; M. ASCHERI, *Tra storia giuridica e storia "costituzionale": funzioni della legislazione suntuaria*, in *Disciplinare il lusso*, p. 17.

<sup>39</sup> HUGHES, *Mourning Rites*.

<sup>40</sup> Cfr. ad esempio quanto si dispone negli statuti di Imola del 1334, dove l'«adunatio seu congregatio mulierum» doveva essere fatta unicamente «in domo de qua extrahunt defunctum ... causa faciendi corruptum sive planctum», mentre era vietato alle donne di uscire dalla casa del morto «piangendo vel se flectendo»: cfr. *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 277.

<sup>41</sup> *Leg. sunt. Umbria*, p. 46. Ciò è presente anche a Orvieto nel 1324 (barba di non più di otto giorni): *ivi*, p. 1000.

<sup>42</sup> *Statuti del comune d'Ascoli Piceno*, a cura di L. Zdekauer e P. Sella, Roma 1910, rub. LXVII, p. 129.

re vel capite non coperto sive velato stare, sive vociferare et clamare», di «reputare vel facere reputari» dentro e fuori casa del morto, di fare «clamorem, reputivium vel decapillationem» nell'accompagnare il defunto alla chiesa di sepoltura «ad faciendum dolentiam de defunto, e soprattutto di non esprimere «in dicto reputivio ... aliquam iniurias vel offensas factas et commixas inter cives», potendo così rinfocolare gli odi e le faide interne alla città<sup>43</sup>. Il comportamento ideale, per uomini e donne, è indicato nelle Provvigioni del 1313 di Reggio Emilia, in cui si prescrive che «unusquisque qui venerit ad ipsum mortuum plane et quiete veniat sine aliquo rumore faciando»<sup>44</sup>.

L'intento dei legislatori – col tempo pienamente riuscito – era di 'segnare' il momento del «cordoglio», del *planctus* come «atto all' homo molto desdecente, ... quale per pubblico parere se indica alle donne – come cosa naturale – assai più acconvenirse», per citare Marco Antonio Altieri<sup>45</sup>, che nei suoi *Nuptiali* – ricordando i funerali tra le cerimonie più importanti della società romana – più volte insiste sulla «continentia virile» che doveva segnare i comportamenti degli uomini durante i funerali. Dalla descrizione delle consuetudini in materia funeraria ancora in uso a Roma ai suoi tempi, si evince che ancora nei primi decenni del Cinquecento le donne romane di qualsiasi ceto non si astenevano affatto dal mostrare il cordoglio più estremo «col capo aperto et scapillate, con lacerarsence lo viso pubblicamente, non tanto in casa ma per la strada et per la chiesa ad alta voce», mentre gli uomini manifestavano la loro mestizia con compostezza, «advolti tutti medesamente ad habito lugubre et inconsuto ... contrestandosi insieme – con quel gran cappuccio in testa – del dolore l'uno dell'altro»<sup>46</sup>. La testimonianza dell'Altieri mostra chiaramente

<sup>43</sup> Le citazioni sono tratte dagli statuti di Spoleto del 1347: *Leg. sunt. Umbria*, p. 648.

<sup>44</sup> *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 584.

<sup>45</sup> *Li Nuptiali di Marco Antonio Altieri pubblicati da Enrico Narducci*, ed. an. con introduzione di M. Miglio e appendice documentaria e indice ragionato dei nomi di A. Modigliani, Roma 1995, p. 36.

<sup>46</sup> Peraltro nella legislazione suntuaria romana emanata dopo il pontificato di Paolo II mancano completamente i riferimenti alla limitazione del cordoglio femminile. Che fosse un'usanza molto radicata a Roma è dimostrato dallo stesso testamento dell'Altieri, che imponeva al figlio di evitare al suo funerale «indecentes eiulatus indecorasve voces»: cfr. ivi, p. 67\*. Si vedano inoltre, sempre opera dell'Altieri, la descrizione delle efferate morti violente e dei relativi funerali della nobildonna Sigismonda Astalli moglie di Nofrio Velli, e del nobile Pietro Marga-

te il risultato di quel processo di diversificazione dei comportamenti maschili e femminili a cui prima abbiamo fatto cenno.

Negli esempi citati non manca un altro elemento da prendere in considerazione, che più direttamente potrebbe essere stato mutuato dalle disposizioni ecclesiastiche: la separazione degli uomini dalle donne in un momento di forte tensione emotiva. L'allontanamento dei due sessi era stato voluto sia per evitare il reciproco eccitamento determinato dal *pathos* del cordoglio che poteva creare problemi di ordine pubblico<sup>47</sup>, sia per evitare un eccitamento di tipo sessuale, che – probabilmente per l'esigenza inconscia «di fronteggiare la sterilità della morte con la forza della fertilità» – faceva sì che con frequenza durante le veglie avvenissero rapporti sessuali<sup>48</sup>, e che poteva anche creare problemi di ordine privato, mettendo in dubbio una futura discendenza del defunto: mi sembra questo il senso da dare a una riformazione bolognese del 1297 in cui si vieta che «*nullus masculus vadat ad induendum uxorem defuncti aliquibus vestibis vel sit praesens quando et ubi induatur*»<sup>49</sup>.

Tornando alle donne, è evidente come le numerose disposizioni presenti nelle fonti normative di molte località mirassero ad escluderle dapprima dal corteo funebre e quindi anche dalla sepoltura – anche se in tempi diversi e in considerazione del diverso legame di parentela con il defunto. Per non moltiplicare le esemplificazioni, ricordo la sintetica norma presente negli *Statuta super exequiis mortuorum* di Reggio Emilia del 1313, dove viene disposto che «*uxor, mater, filia et nurus alicuius defuncti seu alia mulier dicto defuncto coniuncta usque ad tertium gradum non possit neque debeat sequi defunctum extra domum dum portatur ad ecclesiam, sed remaneant*

no, avvenute nel secondo decennio del Cinquecento: cfr. MARCO ANTONIO ALTIERI, *Li Baccanali*, a cura di L. Onofri, Roma 2000, rispettivamente n. XVI, pp. 359-380; n. XX, pp. 401-413. Sul persistere della procedura dei funerali alla romana, caratterizzati dal rituale ululato delle donne cfr. A. CAMERANO, *La restaurazione cinquecentesca della romanitas: identità e giochi di potere fra Curia e Campidoglio*, in *Gruppi e identità sociali nell'Italia di età moderna. Percorsi di ricerca*, a cura di B. Salvemini, Bari 1998, pp. 29-79, in particolare pp. 64-66.

<sup>47</sup> Cfr. ad esempio lo statuto di Todi del 1275, e quello di Narni del sec. XIV («*nullus homo audeat surgere alicui mulieri ploranti*»), in *Leg. sunt. Umbria*, rispettivamente pp. 762 e 946.

<sup>48</sup> Cfr. HUGHES, *Riti di passaggio*, p. 1029, che ricorda le condanne dei concili su questa pratica.

<sup>49</sup> *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 59.

in domo cum aliis dominabus», fornendo a giustificazione di questo provvedimento, forse invisibile alla comunità, la consueta motivazione della fragilità delle donne, le quali non «possunt se abstinere quicquid plantis et palmis batutis et alta voce plorent, contra formam superscripte consuetudinis et cum non videatur honestum mulieres ab hominibus substeneri»<sup>50</sup>. In alcune città si faceva eccezione per il funerale di una donna, il cui corpo «opporteret mulieribus sepelli», come ricorda – insieme ad altri – lo statuto di Orvieto del 1324<sup>51</sup>, che però fissava ad una dozzina il numero massimo delle partecipanti.

Dunque se le donne non potevano astenersi da scene plateali di dolore perché connaturate alla loro *fragilitas*, era allora cosa opportuna confinarle nel privato, in casa insieme ad altre donne, mentre all'uomo era lasciato l'aspetto pubblico delle cerimonie. Questa divisione dei ruoli, ormai radicata a metà Trecento, è segnalata efficacemente da Boccaccio nell'Introduzione al *Decameron*: «era usanza ... che le donne parenti e vicine nella casa del morto si ragunavano e quivi con quelle che più gli appartenevano, piangevano; e d'altra parte dinanzi alla casa del morto co' suoi prossimi si ragunavano i suoi vicini e altri cittadini assai»<sup>52</sup>.

Il funerale stesso – sulla spinta delle restrizioni legislative – da fenomeno pubblico, che coinvolgeva tutta la comunità nel senso più ampio possibile (cosa che ancora avveniva nei borghi e nei piccoli centri del contado, dove anzi sono gli stessi statuti che spesso impongono la presenza al funerale di almeno un membro per famiglia)<sup>53</sup>, in città si andava lentamente trasformando (anche se non senza resistenze) in atto individuale che interessava il singolo e un gruppo ristretto di congiunti e amici, e che doveva essere di breve durata: «si voleva» – scrive Vito Fumagalli – «che il tragitto fino ad esse [le chiese] ... fosse meno spettacolare, meno 'presente' nella vita della città»<sup>54</sup>,

<sup>50</sup> Ivi, p. 584, n. XI.

<sup>51</sup> *Leg. sunt. Umbria*, p. 999: «et qui contrafecerit solvat C solidos de sua dote».

<sup>52</sup> GIOVANNI BOCCACCIO, *Decameron*, in *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, Firenze 1976, p. 78, cit. da HENDERSON, *Pietà e carità*, pp. 172-173.

<sup>53</sup> Cfr. D. CIAMPOLI, *La legislazione sui funerali secondo gli statuti delle comunità dello "stato" di Siena*, in *Morire nel Medioevo*, pp. 103-119, in particolare p. 106; TURRINI, *Un caso toscano: lo Stato senese*, in *Disciplinare il lusso*, pp. 75-89, part. pp. 75-77.

<sup>54</sup> V. FUMAGALLI, *Il paesaggio dei morti. Luoghi d'incontro tra i morti e i vivi sulla terra nel Medioevo*, in *I vivi e i morti*, a cura di A. Prosperi, «Quaderni storici», XVII (1982), fasc. 50, pp. 411-425, a p. 422.

«una freccia» – per usare un’efficace espressione della Hughes – «che andava dalla casa del morto alla chiesa e quindi al cimitero»<sup>55</sup>. Anzi la concessione alla sola vedova di portare il lutto – come ha evidenziato Antonio Rigon – «togliendo ai parenti la possibilità di esprimere attraverso i segni esteriori il comune cordoglio, introduceva un elemento di separazione all’interno del gruppo familiare e questo proprio in una delle occasioni in cui in maniera riconoscibile anche all’esterno si manifestava maggiormente la coesione e la solidarietà familiare»<sup>56</sup>. In questo modo si valorizzava invece il legame tra coniugi e si dava impulso alla tendenza verso «il restringimento del gruppo familiare e la sua limitazione fino alla coppia coniugale», processo «che caratterizza l’evoluzione delle strutture familiari nel basso medioevo»<sup>57</sup>.

Quest’ultima osservazione non è inficiata dalla successiva evoluzione della legislazione sulle vesti lugubri, che pur estendendo ad altri membri della famiglia la possibilità di essere rivestiti «de nigro vel alio colore», dapprima a figli e figlie – e questo perché, come si legge in una riforma orvietana del 9 aprile 1408, sembrava «absurdum, iniquum et non consonum rationi et penitus contra naturam et omnes humanos bonos mores» che il figlio non si potesse rivestire a lutto «in signum doloris mortis eius patris»<sup>58</sup> –, e quindi anche a padri e fratelli coabitanti nella stessa casa<sup>59</sup>, vede limitare l’ostentazione del più immediato simbolo del lutto alla sola famiglia mononucleare. Solo nel pieno Quattrocento risulta la possibilità di rivestire anche alcuni domestici (per Roma due, un servitore e

<sup>55</sup> HUGHES, *Riti di passaggio*, p. 1036. In numerosi statuti, infatti, si prescrive che la bara non deve essere posta in terra fino alla chiesa di inumazione, ciò stava a significare che non dovevano esserci soste lungo il tragitto dalla casa del morto al luogo di sepoltura. Si veda ad esempio lo statuto di Reggio Emilia del 1313 in *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 584, r. X.

<sup>56</sup> La citazione è tratta da A. RIGON, *Pratica testamentaria a Padova*, in «*Nolens intestatus decedere*». *Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, Perugia 1985, pp. 41-63, a p. 57.

<sup>57</sup> *Ibidem*. Sull’evoluzione delle strutture familiari tardomedievali, cfr. P. CAMMAROSANO, *Aspetti delle strutture familiari nelle città dell’Italia comunale: secoli XII-XIV*, in *Famiglia e parentela nell’Italia medievale*, a cura di G. Duby e J. Le Goff, Bologna 1981, pp. 109-123.

<sup>58</sup> *Leg. sunt. Umbria*, p. 1016. Cfr. anche il decreto emanato dal governatore di Perugia il 29 aprile 1460, ivi, p. 133.

<sup>59</sup> Cfr. il decreto del governatore Nicolò Perotti, Perugia a. 1475, ivi, pp. 142-143.



un'ancella)<sup>60</sup>, che un po' ovunque aumenteranno di numero nel secolo successivo, in una tendenza generale della legislazione suntuaria ad allentare le maglie del rigore o, meglio, ad adeguarsi al *trend* ascendente del tenore di vita e dei consumi, soprattutto in città dove ormai il modello di riferimento era la vita di corte<sup>61</sup> – dove il lusso era quasi una necessità politica – e i suoi cortigiani, tradizionalmente esenti dalla legislazione suntuaria insieme ad altre categorie sociali e ai forestieri.

Mi sembra opportuno a questo punto – per introdurre la domanda su quanto effettivamente venissero applicate queste leggi, continuamente reiterate, riformate, emendate dai governi cittadini – fermarmi sulle categorie del privilegio, definite più propriamente da Mario Ascheri come categorie del prestigio. Non vi è dubbio infatti che cavalieri, giudici, dottori in legge e in medicina, le categorie che sono esentate un po' dovunque, abbiano questo riconoscimento in quanto categorie 'rispettate' dall'opinione pubblica, anche in comuni di radicata tradizione popolare. «L'eccezione – scrive Ascheri – indica quasi una subalternità culturale e/o la realistica presa d'atto di radicati sentimenti collettivi che non si ha il potere né gli strumenti per sradicare, anche se sarebbe tanto utile farlo politicamente. Non tanto il privilegio, quindi, è il problema, quanto il perdurante prestigio e la necessità di rispettarlo»<sup>62</sup>.

La prova di questo prestigio può essere vista nei fastosi funerali che le autorità comunali permettevano e finanziavano per cittadini illustri, particolarmente per quelli che fossero morti al servizio del comune<sup>63</sup>. A volte veniva finanziata anche l'edificazione di monumentali tombe negli spazi pubblici, di cui ancor oggi si ha testimonianza nei monumenti sepolcrali di dotti giuristi a Padova e nelle altre città dove la presenza di uno *studium* permette il consolidarsi di un ceto dottora-

<sup>60</sup> Cfr. *Leggi Paolo II*. Nella normativa del primo Cinquecento il numero dei servitori 'rivestiti' aumenta: cfr. *Leggi Giulio II* e *Leggi Clemente VII*.

<sup>61</sup> M.G. MUZZARELLI, *Introduzione a Leg. sunt. Emilia-Romagna*, pp. XVIII-XIX.

<sup>62</sup> ASCHERI, *Tra storia giuridica*, pp. 207-208.

<sup>63</sup> Qualche esempio: Bologna a. 1304: riformazione relativa al funerale di Lambertino Ramponi, *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, pp. 73-75; per Firenze cfr. L. MARTINES, *The social World of the Florentine Humanists, 1390-1460*, Princeton 1963, pp. 239-244, dove si ricorda il caso del funerale di Carlo Marsuppini dove furono spesi circa 1.500 fiorini, di fronte ai normali 50 fiorini che la signoria fiorentina spendeva per i 'funerali di stato'.

le significativo. E non è forse un caso che proprio in materia funebre compaiano per la prima volta già nel 1288 a Bologna le esenzioni nelle normative suntuarie per i *militēs* e i *legum aut decretorum doctores*, seppure soltanto relative all'abito di sepoltura, che solo per loro poteva essere del prezioso *scarleto*, panno di lana fine di color rosso brillante, laddove per le esenzioni relative alle vesti e agli ornamenti quotidiani si deve arrivare ai primi anni del Trecento, periodo in cui viene esteso il privilegio ai dottori in medicina e alle mogli di tutti costoro non solo per le esequie ma anche per l'abbigliamento<sup>64</sup>. Sempre per il Trecento, ma solo per alcune località, sono indicati come esenti da diverse restrizioni funerarie anche «qui habuerit regimen civitatis» insieme a «capitanei vel conestabilis»<sup>65</sup>. Particolarmente interessante è l'esempio perugino, dove è stato possibile distinguere un duplice atteggiamento da parte dei legislatori trecenteschi: infatti accanto ad una statuizione suntuaria 'in negativo' con divieti uguali per tutti, compare il disciplinamento 'in positivo'<sup>66</sup>: «quando si prevede che dopo il decesso *militēs, doctores, iudices et medici morituri possint indui ... de indumentis quibuscumque, et in capite portare caputium ... et etiam ultra predicta varium in pelle sive mantello et etiam in caputium*», dunque coloro che hanno dato lustro alla città possono e debbono distinguersi nel momento estremo della morte»<sup>67</sup>. Si deve però arrivare al 1502 per vedere

<sup>64</sup> M.G. MUZZARELLI, *Introduzione a Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. XXI e *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 52. Cfr. ora P. GILLI, *La noblesse du droit. Débats et controverses sur la culture juridique et le rôle des juristes dans l'Italie médiévale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris 2003, in particolare, sui dottori e le leggi suntuarie, pp. 108-109, ma si veda anche il capitolo *Droit contre médecine* alle pp. 208-230. Per l'equiparazione del *doctor* con il *miles* nella legislazione suntuaria e la loro esenzione cfr. O. CAVALLAR, J. KIRSHNER, «*Licentia navigandi ... prosperis ventibus aflantibus*». *L'esenzione dei doctores e delle loro mogli da norme suntuarie*, in *A Ennio Cortese*, Studi promossi da A. Maffei e raccolti a cura di I. Binocchi, M. Caravale, E. Conte e U. Petronio, I, Roma 2001, pp. 204-227.

<sup>65</sup> Cfr. ad esempio per Bergamo, allora sotto i Visconti, i *capitula pro funeribus* del 1343, esemplati su quelli di Milano, dei quali però rimane la redazione del 1396 (cfr. VERGA, *Le leggi suntuarie milanesi*, pp. 42-48), la cui pubblicazione si deve a A. PINETTI, *La limitazione del lusso e dei consumi nelle leggi suntuarie bergamasche (sec. XIV-XVI)*, «Atti dell'Ateneo di Bergamo», 24 (1917), pp. 3-94, in particolare p. 56; cfr. anche p. 48, nota 3.

<sup>66</sup> ASCHERI, *Tra storia giuridica*, p. 207.

<sup>67</sup> Le citazioni sono tratte da M.G. NICO OTTAVIANI, *La legislazione suntuaria in Umbria tra prestigio e moderazione*, in *Disciplinare il lusso*, p. 39. Il riferimento è alla normativa perugina del 1366: cfr. *Leg. sunt. Umbria*, p. 82.

introdotta a Perugia la prima distinzione cetuale, che esclude da ogni disciplinamento «li gentilhomini legitimi et naturali che anno dominio de doi castelli o più, almeno de XXV fochi l'uno»<sup>68</sup>. Con il secondo Quattrocento nella normativa suntuaria vengono introdotte delle precisazioni e delle integrazioni: invece che generici *militēs* troviamo indicati tra le categorie privilegiate «nobiles militia decorati exercitio armorum tantum vel habentes castra», come a Parma nel 1452<sup>69</sup>, oppure «barones habentes vassallos», come a Roma nel 1466<sup>70</sup>, o ancora «signori de castelli» come a Orvieto nel 1525<sup>71</sup>, i quali in alcuni casi sono esentati da ogni regola. A Città di Castello nel 1509 compare l'equiparazione ai dottori anche degli «offtiali de papa non dottori»<sup>72</sup>. A Roma nel 1487 vengono esentati «baroni et magnati et cortesani che non sondo romani, et forestieri»<sup>73</sup>, ma – e questo è abbastanza peculiare – non si fa mai cenno nella legislazione suntuaria, continuamente aggiornata dal 1418 al 1532<sup>74</sup>, a particolari privilegi riservati a dottori in diritto e in medicina, che pure erano numerosi ed influenti nella vita cittadina, forse perché negli statuti dei loro collegi professionali erano già inserite disposizioni per un funerale oltremodo onorevole<sup>75</sup>. Invece nella normativa suntuaria superstite l'unico segno per il loro prestigio, equiparato a quello di un cavaliere, era dato dal cospicuo numero di candele che potevano essere consumate al loro funerale: ben dodici, rispetto alle otto di un cavallerotto (*miles*)<sup>76</sup>, e solo quattro per un popolare, secondo le disposizioni del 1418 approvate da Martino

<sup>68</sup> Ivi, p. 147.

<sup>69</sup> *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 453.

<sup>70</sup> *Leggi Paolo II*, pp. XLIII-L.

<sup>71</sup> *Leg. sunt. Umbria*, p. 1067.

<sup>72</sup> Ivi, p. 328.

<sup>73</sup> *Leggi Innocenzo VIII*, cc. 194v-202v.

<sup>74</sup> Cfr. nota 7.

<sup>75</sup> Cfr. ad esempio gli statuti degli avvocati concistoriali, che prevedevano per il funerale di uno di loro (ma anche dei suoi figli e della moglie) la partecipazione di tutti i membri «induti tabarro et caputeo ... pro dignitate et honore» del collegio, l'acquisto di 8 ceri del peso di 5 libbre, il trasporto e l'accompagnamento del cadavere fino al luogo di sepoltura, cfr. G. ADORNI, *Statuti del Collegio degli avvocati concistoriali e Statuti dello Studio romano*, «Rivista internazionale di diritto comune», VI (1995), pp. 349-350.

<sup>76</sup> Sui cavallerotti romani e il loro ambiente sociale cfr. A. REHBERG, *Nobiles, milites e cavallerotti nel tardo Duecento e nel Trecento*, in *La nobiltà romana nel Medioevo*, a cura di S. Carocci, Rome 2006 (Collection de l'École française de Rome, 359), pp. 413-460.

V nel 1425<sup>77</sup>, peraltro le uniche che abbiano un esplicito riferimento ai *doctores*.

Tra il Quattrocento e il primo Cinquecento le leggi suntuarie da strumento di repressione del lusso si trasformano in forme di manifestazioni di rango assumendo chiaramente lo scopo di «far discernenza di persone» ed anche di stabilire la vera e legittima nobiltà<sup>78</sup>, come abbiamo visto anche nelle precedenti esemplificazioni. La novità è semmai determinata dal fatto che in alcune località «anziché un divieto generale e l'eccettuazione per un'area ristretta del privilegio, compare l'indicazione precisa degli ornamenti concessi alle diverse e numerose categorie sociali» cittadine secondo una esplicita graduazione dell'intera società<sup>79</sup>, e questo vale anche per il «lusso funebre».

Valga per tutti la prammatica emanata nel 1430 da Amedeo VIII di Savoia, dove quattro rubriche regolavano le spese e la cerimonialità delle esequie di «baronum, banneretorum, valvasorum, omnium aliorum inferiorum»<sup>80</sup>.

«Se la morte uguaglia tutti gli uomini, le candele li diversificano»: partendo da questa osservazione di Isa Sanfilippo<sup>81</sup> a commento della

<sup>77</sup> *Leggi Martino V*, cap. X. Negli statuti cittadini del 1363 l'unica rubrica che tratta il tema funerario è la CLXIII del libro II, che fissa in 4 il numero massimo dei doppiieri per il funerale di un *miles*, e in 2 quello per un *pedes*: cfr. *Statuti della città di Roma*, a cura di C. Re, Roma 1880, p. 176.

<sup>78</sup> Cfr. R. LEVI PISETZKY, *Moda e costume*, in *Storia d'Italia*, V/1, I documenti, Torino 1973, pp. 937-979, in particolare p. 944; C. DONATI, *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Roma-Bari 1988, p. 133; M.G. MUZZARELLI, *Prestigio, vesti e 'discernenza di persone'*, «Cheiron», 16 (1999), fasc. 31-32 (*I giochi di prestigio. Modelli e pratiche della distinzione sociale*, a cura di M. Bianchini), pp. 171-186.

<sup>79</sup> MUZZARELLI, *Gli inganni delle apparenze*, p. 117.

<sup>80</sup> Ivi, p. 118. Sulla legislazione di Amedeo VIII cfr. COMBA, *Les "Decreta Sabaudiae"*. Su altre normative di questo tipo cfr. sia la 'Provvisione' emanata nel 1453 del cardinal Bessarione per Bologna, dove la società cittadina era suddivisa in diverse categorie dall'estetica differenziata, comprese tre categorie di artigiani nonché gli abitanti del contado e coloro che esercitavano *opera rusticalia*, sia la legislazione suntuaria di Arezzo, cfr. rispettivamente *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, pp. 150-151; L. BERTI, *I capitoli "De vestibus mulierum" del 1460, ovvero "status" personale e distinzioni sociali nell'Arezzo di metà Quattrocento*, in *Studi in onore di A. D'Addario*, a cura di L. Borgia, F. De Luca, P. Viti e R.M. Zaccaria, IV, Lecce 1995, pp. 1171-1214.

<sup>81</sup> I. LORI SANFILIPPO, *Morire a Roma*, in *Alle origini della nuova Roma. Martino V (1417-1431)*, Atti del Convegno, Roma 2-5 marzo 1992, a cura di M. Chia-bò, G. D'Alessandro, P. Piacentini e C. Ranieri, Roma 1992, p. 622.

legge suntuaria prima ricordata, vorrei ora soffermarmi sulle ‘voci’ oggetto di esenzione, a partire proprio dai ceri. Il privilegio in molte città consisteva soprattutto, come abbiamo visto, nella disponibilità di usare torce e candele in maniera decisamente superiore a quelle consentite agli altri cittadini, ed è noto come le candele e i ceri fossero considerati nel medioevo segni di distinzione sociale, oltre che salutari per l’anima attraverso la loro funzione propiziatoria<sup>82</sup>. La casistica è ovviamente molto ampia e articolata, ma ha in comune almeno un elemento: le norme restrittive emanate nel secolo XIII non fanno distinzione tra i cittadini (così è, ad esempio, a Reggio Emilia nel 1242<sup>83</sup>, a Ferrara nel 1297<sup>84</sup>, a Perugia nel 1279<sup>85</sup> ecc.), distinzione che comincia a comparire già con i primi decenni del secolo successivo. Dunque, mentre a Orvieto nel 1324 e a Bergamo nel 1343 ai *cives* era fatto divieto di usare per il funerale più di quattro ceri del peso di dieci libbre, i privilegiati ne potevano avere sei; a Narni nello stesso periodo i *militēs*, *iudices*, *medici*, *clerici* potevano usare torce a volontà a fronte dei due doppiieri consentiti ai normali cittadini, ugualmente a Forlì le stesse categorie, a cui si affiancano i *prelati*, ne potevano avere quattro, il doppio di quanto era consentito agli altri<sup>86</sup>. A Bologna, dove nel 1288 valeva per tutti il divieto di avere più di quattro ceri del peso non superiore ad una libbra, ormai alla fine del Trecento ne erano permessi otto, mentre cavalieri, giudici e dottori potevano averne venti<sup>87</sup>.

Un’altra voce importante è quella relativa alle vesti – le quali più di altri indicatori contribuivano a segnare le differenze tra le categorie sociali –<sup>88</sup>, in primo luogo quelle per il defunto, di cui abbiamo prima

<sup>82</sup> Un’ampia trattazione in materia si deve ora a C. VINCENT, *Fiat lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse en Occident du XIII<sup>e</sup> siècle au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2004.

<sup>83</sup> *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 581 (non più di 12 candele). Però già nel 1335 vi è l’esenzione per cavalieri, nobili, giudici, medici e i loro familiari, cfr. p. 594.

<sup>84</sup> Ivi, p. 298 (non più di 4 doppiieri di non più di 4 libbre di cera).

<sup>85</sup> *Leg. sunt. Umbria*, p. 46: è permesso solo un doppiere di sei libbre, «salvo si dominus episcopus vel eius vicarius seu etiam capellanus interfuerit sepulture», nel qual caso si potevano far ardere due doppiieri.

<sup>86</sup> Per Orvieto cfr. *Leg. sunt. Umbria*, p. 1000, per Bergamo cfr. PINETTI, *La limitazione del lusso*, p. 56; per Narni, *Leg. sunt. Umbria*, p. 945. Per Forlì cfr. *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 325.

<sup>87</sup> Ivi, p. 51 (a. 1288), p. 126. (a. 1398).

<sup>88</sup> MUZZARELLI, *Prestigio, vesti e ‘discernenza di persone’*, p. 172; PINCHERA, *Vestire la vita, vestire la morte*, pp. 254-258.

trattato, vesti che per certe categorie erano particolarmente sfarzose, privilegio motivato dalla considerazione che «scientiati et milites debent merito alios in honoribus superare»<sup>89</sup>. Ugualmente sentito è il privilegio relativo alle vesti da lutto dei familiari del defunto appartenenti alle suddette prestigiose categorie, soprattutto quelle della vedova, il cui diritto all'abito lugubre era attestato (e regolato) in gran parte della normativa statutaria cittadina della penisola. «Di fatto si tratta di un rito d'onore al quale i parenti del defunto non possono sottrarsi», usanza spesso neppure ricordata nei testamenti tanto sembra scontata e irrinunciabile<sup>90</sup>, ma presente nella legislazione suntuaria in parte per ribadire l'esclusivo diritto della vedova ad indossare abiti nuovi («de novo nigras vestes, capucium sive capillinam», come ricorda ad esempio la normativa bolognese del 1297)<sup>91</sup>, in parte per disciplinare la qualità dei panni e degli accessori vedovili<sup>92</sup>, e infine per stabilire la durata del lutto, di solito un anno<sup>93</sup>. Per rimanere al caso ben documentato di Bologna, nelle successive statuizioni, con la motivazione che le donne «nedum in vita tempore sponsalium et nugarum, set etiam nitebantur et nituntur tempore mortis et exequiarum in eis habundare non modicum», dapprima – nel 1376 – si vietava alla vedova di un cittadino bolognese di portare «vestes viduales» rivestite di pelliccia (vaio o ermellino, marmotta), e veli «pro ornatu

<sup>89</sup> Il riferimento è tratto dalle norme perugine del 1366, prima ricordate: cfr. *Leg. sunt. Umbria*, p. 82.

<sup>90</sup> Sulla condizione della vedova fiorentina cfr. il denso saggio di I. CHABOT, «La sposa in nero». *La ritualizzazione del lutto delle vedove fiorentine (secoli XIV-XV)*, «Quaderni storici», 29 (1994), fasc. 86, pp. 421-462, in particolare il cap. 2, sulla vestizione a lutto delle vedove. La citazione è a p. 433.

<sup>91</sup> *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 59. Sull'uso esclusivo dei panni nuovi alla vedova cfr. ad esempio le norme perugine del 1366 (riproposte negli stessi termini fino al 1526), quelle di Orvieto del 1336, quelle di Assisi del 1469: cfr. *Leg. sunt. Umbria*, rispettivamente pp. 82-83, 1000, 275. Così pure negli statuti suntuari romani del 1418 e del 1466, dove si ricordava che la vedova aveva diritto «de bonis viri» – secondo il dettato degli statuti della città – soltanto ad un «mantellum et tunicam de nigro ... de lugubribus consuetis»: cfr. *Leggi Martino V*, c. 92v, cap. 7; *Leggi Paolo II*, cap. 2.

<sup>92</sup> A Perugia (a. 1366) solo la vedova poteva vestirsi «de nigro, bigio, viride vel alio panno novo»: cfr. *Leg. sunt. Umbria*, p. 83.

<sup>93</sup> La donna durante il periodo del lutto doveva essere ben identificata nel suo stato di vedova, sia per rispetto verso il marito defunto, sia per impedire un precoce nuovo matrimonio, che avrebbe potuto determinare, alla nascita di un figlio, una paternità incerta, cfr. TURRINI, *Le cerimonie funebri a Siena*, p. 62.

capitis» stimati più di 10 libbre di bolognini<sup>94</sup>, quindi nel 1389 si precisava che il valore complessivo delle vesti non doveva superare le 40 libbre di bolognini, e ciò nonostante un apposito lascito del defunto coniuge<sup>95</sup>, quindi nel 1398 il valore delle vesti saliva a 50 libbre, e nel 1401 quello dei veli veniva portato a 15 libbre<sup>96</sup>. Peraltro da queste restrizioni sono esentate – a partire dal 1389 – le mogli dei *militēs et doctores*. Ugualmente esentate, ma già dal 1347, sono a Parma le vedove «marchionum, comitum, captaneorum, vicedominorum, militum et doctorum legum», che potevano rivestirsi di indumenti lugubri nuovi, cosa che in questa città era vietata alle vedove di tutte le altre categorie<sup>97</sup>; e gli esempi potrebbero continuare.

Ma anche figli, fratelli, padri di *militēs et doctores* erano esentati per il vestiario funebre dalle norme suntuarie, che quasi ovunque vietavano ai comuni cittadini in occasione della morte di un proprio familiare di indossare vestiti a lutto, specialmente vestiti nuovi o, al massimo permettevano solo ai figli e figlie, fratelli e genitori coabitanti di vestirsi a lutto ma esclusivamente con «panno grosso et ex viliorē

<sup>94</sup> La citazione è dagli statuti del 1376: cfr. *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 109. Anche a Modena nel 1365 solo le vedove dei nobili della città potevano avere «aliquam vestem ... suffultam de varris seu varrottis seu aliqua pelle alba», vietate a tutte le altre: *ivi*, p. 394.

<sup>95</sup> Nel capitolo si aggiunge che le vesti lugubri potevano essere portate «quantum eis placuerint», ma senza il velo, che era il segno più evidente del lutto. Inoltre è riportata una specie di tabella dove si specifica la durata del lutto per la donna in relazione alla morte di altri familiari suoi e del marito: cfr. *ivi*, p. 120. Sul velo vedovile, principale simbolo del lutto, cfr. gli statuti di Todi del 1275, che ribadiscono come solo la vedova potesse portare *amantaturam specialem*, e ciò per antica consuetudine che il podestà aveva il dovere di far rispettare: cfr. *Leg. sunt. Umbria*, pp. 761-762.

<sup>96</sup> *Ivi*, pp. 133-134. In questo provvedimento è aggiunta una clausola interessante, che mostra come gli abiti da lutto fossero sentiti come un elemento essenziale dello scenario funebre, un 'codice vestimentario' indispensabile per segnalare la condizione di vedova in una società in cui le donne acquisiscono il loro *status* sociale dagli uomini (CHABOT, «*La sposa in nero*», p. 435): se un uomo fosse morto intestato e i suoi eredi rifiutassero al momento del funerale di «vestire et velare ... vestibus et velis lugubris» la moglie del defunto, le autorità cittadine fanno obbligo agli eredi di vestire e velare la vedova secondo la condizione economica del morto per una spesa non superiore alle 25 libbre di bolognini, a meno che l'uomo in punto di morte non avesse espressamente dichiarato in presenza di due o tre testimoni di non volerla rivestire.

<sup>97</sup> *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 450.

sorte», e per un periodo ben determinato<sup>98</sup>. Per quanto riguarda le categorie privilegiate, le testimonianze sono piuttosto numerose per il Quattrocento: a Orvieto nel 1408<sup>99</sup> queste categorie potevano rivestire a lutto tutti i parenti *ex linea paterna*, a Parma nel 1452 potevano rivestirsi «de panno sive drapo bruno»<sup>100</sup>, a Perugia nel 1475 potevano portare vesti da lutto lunghe fino a terra, un buon palmo più lunghe di quelle dei comuni cittadini<sup>101</sup>.

La legislazione suntuaria si occupava di disciplinare anche il numero dei banditori ‘dei morti’<sup>102</sup>, delle croci da porre intorno al cadavere o da portare nel corteo<sup>103</sup>, dei rintocchi delle campane a morto<sup>104</sup>, della qualità dei drappi per coprire la salma<sup>105</sup> o dei *lecti mortorii* in

<sup>98</sup> Per la concessione ai familiari «*in unam et eandem domum simul habitantes*» cfr. ad esempio il caso perugino (a. 1475), in *Leg. sunt. Umbria*, p. 143. In numerose normative, mentre si vietavano ai familiari gli abiti da lutto per il periodo delle esequie, si permetteva loro di indossarli dopo l’ottavo giorno dalla morte del congiunto, per un periodo variabile da uno a tre mesi.

<sup>99</sup> *Leg. sunt. Umbria*, pp. 1019-1020 (1408 apr. 12): nell’esenzione sono compresi coloro che per 40 anni hanno ricoperto l’ufficio dei Sette o dei Conservatori della pace di Orvieto e così pure le quattro famiglie feudali dei Monaldeschi, dei conti di Montemarte, dei Filipensi e dei figli del *dominus* Simone *de Syano*.

<sup>100</sup> *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 454.

<sup>101</sup> *Leg. sunt. Umbria*, p. 143.

<sup>102</sup> A Bologna nel 1288 vi è l’assoluto divieto di far annunciare la morte di qualcuno per la città; a Reggio Emilia nel 1313 sono solo i parenti del defunto che devono personalmente andare per la città a invitare al funerale «*propinquos et amicos suos et alios*»: cfr. *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, rispettivamente p. 51 e p. 584. Per Siena erano dapprima i banditori pubblici ad annunciare per la città, dietro compenso, il decesso di una determinata persona, ma verificandosi eccessi, nel costituito del 1262 si stabilirono a tre i gridatori dei morti autorizzati: cfr. CEPPARI RIDOLFI, TURRINI, *Il mulino delle vanità*, pp. 57-58.

<sup>103</sup> A Ferrara (a. 1287/91) non si potevano porre intorno al corpo più di tre croci: *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 298; a Bologna nel 1288 era vietato portare nel funerale più di due croci, quella della chiesa di sepoltura e quella della propria cappella, che saliranno a tre nel 1335: *ivi*, pp. 51 e 75. A Parma nel 1452 erano permesse quattro croci, ognuna per una delle quattro chiese il cui clero era stato invitato a seguire il funerale: *ivi*, p. 453.

<sup>104</sup> Qualche esempio: a Bologna nel 1288 si poteva suonare solo la campana della chiesa di sepoltura: *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 51; a Modena era vietato «*pulsari facere campanas ad duplum, sed solomodo unam campanam ad sogam*» e solo nella chiesa di sepoltura: *ivi*, p. 389; a Parma nel 1452 era ammessa solo la campana della vicinia del defunto e quella della chiesa di sepoltura: *ivi*, p. 453.

<sup>105</sup> Nella legislazione più antica, le autorità di alcune città cercano di mantenere l’*equalitas* tra i cittadini anche predisponendo un certo numero di drappi



cui deporli<sup>106</sup>, ma anche per queste voci sono previste esenzioni per i privilegiati. Inoltre in alcune città viene limitata ai soli *militēs* e ai podestà la possibilità che la salma potesse essere trasportata da un cavallo bardato, e che le bandiere e le insegne del defunto fossero appese sulla porta della chiesa e sulla sepoltura<sup>107</sup>, simboli di prestigio ma anche di vanagloria e mondana superbia, e per questo condannati da Bernardino da Siena, che nelle chiese della sua città ne aveva continue testimonianze<sup>108</sup>.

Oltre alle categorie privilegiate, non erano tenuti al rispetto delle leggi suntuarie – anche in materia funebre – i forestieri e i cortigiani. Ne abbiamo accennato parlando di Roma, città che potremo definire esemplare perché sede della corte pontificia e per la presenza di una

funebri – fatti confezionare a spese del comune – da prestarsi *pro necessitatibus defunctorum*; cfr. il caso di Perugia (a. 1279), dove il compito di procurare 10 belle coltri di zendado e 10 belle coperte – da darsi in custodia al massaro del comune, che le presterà ai richiedenti «prout requirit facultas ut condicio defunctorum» – era demandato al podestà e al capitano del popolo: cfr. *Leg. sunt. Umbria*, p. 47.

<sup>106</sup> A Cesena nel secondo Quattrocento si prescrive che i corpi dei defunti devono essere portati alla sepoltura «reclusa in lecto mortorio, ita quod exalare non possint» e ciò «pro ... conservatione boni aeris et ad evitandas corruptelas». A questo scopo si ordina che ogni parrocchia provveda a far fare «unum lectum muortorium clausum ad modum capse», da custodirsi per i preti delle cappelle; inoltre gli uomini delle contrade devono commissionare altri quattro letti funebri da assegnarsi ai quattro conventi degli ordini mendicanti (Francescani, Domenicani, Agostiniani e Serviti): cfr. *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 356. Da ricordare inoltre che numerosi provvedimenti contro il lusso furono emanati in relazione allo scoppio di epidemie di peste e ritirati una volta finita l'emergenza, quindi nuovamente riconfermati al ritorno del flagello: così ad esempio a Perugia il 1° febbraio 1384 si dispone la revoca «reformationum factarum pro sepulturis mortuorum ... durante tempore mortalitatis pestifere», ma il 1° luglio – con il ritorno della peste – si ridà vigore a quella riforma con l'aggiunta di nuove norme. Nell'agosto 1390 – *tempore pestis* – si rinforzano di nuovo le misure per contenere le spese per ceri, torce e candele nei funerali, ma queste vengono revocate il 17 marzo 1391 essendo l'epidemia «cessata ... in toto», e questo «pro honore comunis Perusii et civium ... tam vivorum quam moriendorum»: cfr. *Leg. sunt. Umbria*, pp. 95, 96, 98, 99.

<sup>107</sup> Per Orvieto (a. 1324) cfr. *Leg. sunt. Umbria*, p. 1000; per Bergamo cfr. PINETTI, *La limitazione del lusso*, p. 56. Ugualmente nelle leggi suntuarie di Amedeo VIII di Savoia si cerca di ridurre il numero di armi, stendardi e cavalli: cfr. SALVATICO, «*Tutte le cose*», p. 69. A Siena tali divieti non si adottavano per i *militēs correati* o per chi fosse deceduto durante un'azione militare, cfr. CEPPARI RIDOLFI, TURRINI, *Il mulino delle vanità*, pp. 63-64.

<sup>108</sup> Cfr. SAN BERNARDINO DA SIENA, *Le prediche volgari*, a cura di P. Bargellini, Milano-Roma 1936, predica XVI, pp. 337-338.

variegata popolazione fluttuante<sup>109</sup>, ma l'esenzione è ribadita altrove, come ad esempio a Venezia<sup>110</sup>, a Perugia<sup>111</sup> oppure a Bologna, città anch'essa interessata dal più o meno lungo soggiorno di forestieri, soprattutto studenti e professori legati allo *studium*: nella normativa del 1401<sup>112</sup> si dice chiaramente che le disposizioni non si estendono ai forestieri che non risiedano a Bologna da almeno cinque anni.

Peraltro era sempre possibile chiedere e ottenere una deroga. Oltre alle testimonianze contenute nei libri delle riformazioni, che contengono il decreto con la deroga alle norme statutarie per i funerali di personaggi particolarmente illustri (si vedano ad esempio quelle di Bologna del 1304)<sup>113</sup>, vi era anche la possibilità di richiedere licenze a pagamento: è indicato esplicitamente nella riformanza del 6 luglio 1411 del comune di Perugia, in cui i priori, dopo aver intimato il divieto, relativo alle cerimonie funebri, di «dare licentiam cuiquam de faciendo seu actentando preter formam dictorum statutorum et infrascripte legis» con la minaccia all'ufficiale contravventore di una multa salatissima, stabiliscono che se però qualcuno avesse il desiderio di eccedere rispetto alle norme contenute negli statuti, avrebbe potuto averne il permesso dopo aver preventivamente versato nelle casse comunali 25 fiorini d'oro da utilizzare nei restauri delle mura cittadine<sup>114</sup>. A Roma era sempre possibile rivolgere una supplica al papa e ottenere che fosse 'signata', dunque accolta: nel mio *dossier* romano, per il momento, non ne ho trovato nessuna relativa ai funerali, mentre diverse sono quelle reperite per superare le quote dotali consentite<sup>115</sup>. Che anche le deroghe per le cerimonie funebri venissero richieste è provato però da alcuni testamenti dove vi si fa cenno: tra questi ricordo quello dell'avvocato concistoriale Battista Brendi, il quale nel suo ultimo testamento del 1482, poco prima della morte, dispone che gli siano fatte «honorabiles exequie de pannis lugubribus et cera et aliis necessariis» secondo la volontà dei suoi esecutori, «non tamen excedendo debitum

<sup>109</sup> Cfr. A. ESPOSITO, *Pellegrini, stranieri, curiali ed ebrei*, in *Roma medievale*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 2001, pp. 213-240.

<sup>110</sup> Cfr. L. MOLÀ, *Leggi suntuarie in Veneto*, in *Disciplinare il lusso*, p. 49.

<sup>111</sup> *Leg. sunt. Umbria*, p. 88.

<sup>112</sup> *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 136.

<sup>113</sup> *Ivi*, pp. 73-74.

<sup>114</sup> *Leg. sunt. Umbria*, p. 109.

<sup>115</sup> A. ESPOSITO, *Matrimoni in regola nella Roma del tardo Quattrocento: tra leggi suntuarie e pratica dotale*, «Archivi e cultura», XXV-XXVI (1992-1993), pp. 150-175.

ordinem et observantia statutorum», ma poi aggiunge «nisi impetrata et obtenta licentia»<sup>116</sup>. Anche il nobile Marco Antonio Altieri, che era stato in ben due commissioni per la redazione dei provvedimenti suntuari romani (del 1487 e del 1512), nel testamento del 1511 stabilisce che non si doveva derogare da queste norme «nisi habita pontificis venia, qua obtenta» (non ha dubbi!) dispone che tutti i suoi familiari più quattro ancelle siano rivestiti da capo a piedi di abiti da lutto<sup>117</sup>, in deroga appunto alle leggi che aveva contribuito ad emanare.

La strada più semplice per chi aveva disponibilità economiche e voleva esequie onorevoli era, come abbiamo visto, quella di pagare le multe per le norme contravvenute<sup>118</sup>. Che questo sistema fosse divenuto usuale, e non solo per i funerali ma anche per feste nuziali e vestiti sfarzosi, è testimoniato dai processi e dalle condanne pecuniarie per i contravventori, documentati per alcune città, come ad esempio Bologna, Perugia, Orvieto<sup>119</sup>, per la fine Duecento e il Trecento, anche se è durante il Quattrocento che le multe diventano una sorta di ‘tassa sul lusso’: non a caso a Venezia si usava appunto l’espressione «pagar le pompe»<sup>120</sup>, che fa comprendere come i ceti abbienti non si facessero certo fermare dalle leggi pur di apparire *honorifice* in rapporto al proprio *status*.

Peraltro la stessa reiterazione delle norme, a volte a distanza di pochi anni, mostra come questa legislazione – seppure molto sentita sul piano ideale<sup>121</sup> – venisse poco rispettata, nonostante che quasi ovunque fosse preciso compito del podestà di farsi carico dell’osservanza delle leggi, anche nominando appositi ufficiali deputati a controllare, inquisire, multare chi trasgrediva le regole<sup>122</sup>.

<sup>116</sup> Il testamento del Brendi è pubblicato da A. ESPOSITO, *Le “Sapientie” romane: i collegi Capranica e Nardini e lo “Studium Urbis”*, in *Roma e lo Studium Urbis. Spazio urbano e cultura dal Quattro al Seicento*, Atti del Convegno, Roma 7-10 giugno 1989, Roma 1992, pp. 59-63.

<sup>117</sup> Cfr. A. MODIGLIANI, *Appendice a Li Nuptiali di Marco Antonio Altieri*, p. 65\*.

<sup>118</sup> Diversi esempi in MUZZARELLI, *Le leggi suntuarie*, p. 195.

<sup>119</sup> Per Bologna cfr. *Leg. suntuaria Emilia-Romagna*, pp. 69-73; per Perugia cfr. *Leg. suntuaria Umbria*, pp. 45-46; per Orvieto, *ivi*, pp. 989-993.

<sup>120</sup> L’espressione, di Marino Sanudo, è ripresa da D.O. HUGHES, *la moda proibita. La legislazione suntuaria nell’Italia rinascimentale*, (Cambridge 1983), «Memoria. Rivista di storia delle donne», XI-XII (1984), fasc. 2-3, pp. 82-105, in part. p. 101.

<sup>121</sup> Cfr. ASCHERI, *Tra storia giuridica*, p. 206.

<sup>122</sup> Così a Todì nel 1275 si devono eleggere due uomini per regione, per verificare l’osservanza delle norme, a Perugia nel 1279 sono il podestà e il capitano del popolo che devono inviare i controllori ogni giorno nelle chiese cittadine e in

A questo riguardo particolarmente significativa è la normativa bolognese: se nel 1288 (e quindi nel 1297)<sup>123</sup> il podestà può utilizzare unicamente un notaio da inviare segretamente alle esequie per riferire sui trasgressori e quindi denunciarli, negli statuti del 1389 si evidenzia non solo un più articolato apparato di addetti al controllo suntuario, ma anche l'esistenza di un codice di comportamento per «officialibus, nuntiis et famulis et notariis ad hoc deputandis», ai quali è vietato «camufatos, travestitos vel solos ... incedere», ma anzi è fatto obbligo di essere sempre accompagnati da «unum nuntium portantem in capite cappellinam discopertam secundum quod portare debeant ex forma statutorum» per avvisare della loro presenza<sup>124</sup>. Era anche proibito agli ufficiali di entrare in chiesa e in altri pii luoghi «pro inventionibus faciendis» per non turbare gli uffici divini o le prediche, e neppure nelle case di persone private «ne aliquod aliud inconueniens eveniat similiter», ma soprattutto in numerosi statuti si vieta di evitare il contatto diretto con le donne («ita tamen ut nulla adhesio fiat dominabus sed solum adnotare et adhibere secreto»), come si può leggere ad esempio nella normativa romana del 1466)<sup>125</sup>.

particolare in quella di San Lorenzo e San Pietro, mentre ad Orvieto nel 1324 il podestà doveva sia nominare uno o più «custodes luctus» col compito di andare «ad omnes mortuos» e denunciare i trasgressori, sia inviare uno dei suoi notai per la città alla notizia della morte di qualche persona «ad requirendum et investigandum predicta»: cfr. *Leg. sunt. Umbria*, rispettivamente pp. 762, 46-47 e 1000. A Siena nel Trecento venne creata un'apposita magistratura, chiamata 'Donnaio': cfr. CEPPI R. RIDOLFI, TURRINI, *Il mulino delle vanità*, pp. 20-27. Ad Imola nel 1334 il podestà o il capitano doveva eleggere quattro «boni homines» per ogni quartiere, «que ire debeant et interesse cuilibet defuncto de suo quarterio et contrafacientes acusare». A Cesena nel 1467 l'obbligo di comunicare al podestà i decessi avvenuti nella loro contrada, in modo da poter inviare i loro ufficiali per controllare il rispetto degli statuti, era demandato ai *maiores contradarum*: cfr. *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, rispettivamente pp. 277 e 356. A Roma al tempo di Paolo II si dovevano eleggere due ufficiali idonei ai quali successivamente venne affiancato un notaio. Con i successivi decreti il numero dei funzionari venne portato a quattro e si dette loro il nome di 'difensori delli statuti': cfr. ESPOSITO, *La normativa*, p. 162. Dovunque, questi ufficiali lucrano parte delle multe pecuniarie pagate dai trasgressori.

<sup>123</sup> *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, rispettivamente pp. 52, 60.

<sup>124</sup> *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, pp. 121-122. Nelle Provvigioni del 1398 si precisa inoltre che gli ufficiali non possono entrare in chiesa e in altri pii luoghi «pro inventionibus faciendis» per non turbare gli uffici divini o le prediche, e neppure nelle case di persone private «ne aliquod aliud inconueniens eveniat similiter»: *ivi*, pp. 126-127.

<sup>125</sup> ESPOSITO, *La normativa*, p. 162.

Un'ulteriore prova dell'inosservanza di queste disposizioni, oltre alla loro continua riproposizione con dei ritocchi sempre più permissivi, è data dal progressivo inasprimento delle pene per i contravventori: rimanendo al caso di Roma dapprima solo pene pecuniarie, quindi viene prevista da Sisto IV anche la scomunica, a cui nelle norme del 1487 si aggiunge la pena d'infamia «in modo tale che insino a tanto che non ando pagato la pena ... non possono stare in iudicio como attori ... né possano avere alcuno officio, onore o dignità soliti ai cittadini concedere», pena che evidentemente era ritenuta un deterrente ancora più forte della scomunica<sup>126</sup>.

Col tempo le stesse autorità cominciarono a rendersi conto che il reale problema, non facilmente risolvibile con divieti e multe, era la competizione sociale. Se analizziamo in particolare i preamboli delle leggi sui funerali, in cui si fornivano le motivazioni ufficiali della loro emanazione, possiamo rilevare una graduale presa di coscienza del problema. Oltre alle generiche condanne delle pompe funebri, «spesa grande de vivi senza profitto alcuno all'anime de morti»<sup>127</sup>, si coglie in alcune normative una maggiore comprensione delle cause che portano a disattendere alle disposizioni di legge. Si veda ad esempio il proemio degli statuti suntuari di Parma del 1452: le spese «illicite ac immense» dei funerali sono attribuite al timore dei cittadini «ne infamie avaritie incurrant»<sup>128</sup>, cioè di essere tacciati dell'accusa infamante di avarizia, che nella considerazione dell'uomo del Rinascimento era molto più di un peccato, era una macchia all'onore e alla fama della famiglia, come Leon Battista Alberti ha così bene argomentato nel suo trattato<sup>129</sup>. La preoccupazione dell'onore, della considerazione sociale continuerà a tormentare le famiglie di modeste fortune: nelle riforme cinquecentesche di Perugia in materia di esequie è in poche righe riassunto il problema relativo alle eccessive spese funerarie: «perciocché per alcune [famiglie] le quali possono farle senza danno, ve ne sono

<sup>126</sup> Ivi, p. 163. Per Perugia e Foligno cfr. NICO OTTAVIANI, *La legislazione*, p. 37, e nota 38.

<sup>127</sup> Così nella Prammatica del 1559 di Parma: cfr. *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 464.

<sup>128</sup> *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, p. 453.

<sup>129</sup> L.B. ALBERTI, *I libri della famiglia*, a cura di R. Romano e A. Tenenti, Torino 1972, p. 257. A ben illustrare le concezioni del 'dispendio liberale' di un uomo del Rinascimento, seppure non in relazione al tema funerario, cfr. A. QUONDAM, *Pontano e le moderne virtù del dispendio onorato*, «Quaderni storici», XXXIX (2004), fasc. 115, pp. 11-44.

poi infinite altre che anco che siano povere, nondimeno per essere di eguale e superiore qualità, si sforzano se non di avanzarle, almeno di arrivarle, con grave danno e pregiudizio di se stesse»<sup>130</sup>, concetto ben sintetizzato in una legge padovana del 1504 che così recita: «e questo intervien che niun vuol apparire inferiore del compagno, e molti son costretti a far più de quello porta la sua conditione»<sup>131</sup>.

Prima di concludere vorrei brevemente fermare l'attenzione sull'aspetto economico della legislazione funebre<sup>132</sup>, che, per quanto venga definita suntuaria, punta, come ho cercato di evidenziare, soprattutto a disciplinare i comportamenti dei singoli e la dignità della cerimonia. Rispetto al resto della normativa sul lusso, in particolare quella sull'*ornato mulierum*, per le cerimonie funebri sono relativamente poche le voci di spesa oggetto di disciplinamento: vesti, cera e drappi erano certamente una fonte di spesa importante, anche se non paragonabile a quella dell'abbigliamento, soprattutto femminile. Ad esempio le spese funebri per il nobile romano Stefano *de Rubeis* all'inizio del Cinquecento fatte dal fratello Gabriele ammontavano a ben 88 ducati, una cifra elevata (ma non tra le maggiori) se si pensa che con la stessa somma una confraternita in quel periodo poteva dotare due ragazze, ma ritenuta consona poiché «quilibet nobilis romanus in similibus exequiis exponere tantum et ultra consuevit ac hodie etiam solet»<sup>133</sup>. Contemporaneamente il prezzo di una gamurra (un'ampia e lunga veste da donna) di broccato d'argento, dunque un

<sup>130</sup> *Leg. sunt. Umbria*, p. 209 (1564 aprile 5).

<sup>131</sup> Cfr. KOVESI KILLERBY, *Sumptuary Law*, p. 76.

<sup>132</sup> Sugli aspetti economici della normativa suntuaria, ancora in parte da approfondire, cfr. le osservazioni di A. LIVA, *Note sulla legislazione suntuaria nell'Italia centro-settentrionale*, in *Le trame della moda*, a cura di A.G. Cavagna e G. Butazzi, Roma 1995, pp. 31-52; della KOVESI KILLERBY, *Sumptuary Law*, cap. 3; e soprattutto il recente saggio di F. FRANCESCHI, *La normativa suntuaria nella storia economica*, in *Disciplinare il lusso*, pp. 163-178, che esamina sia il rapporto tra legislazione suntuaria ed espansione dei consumi, sia il legame tra queste leggi e la politica economica delle città.

<sup>133</sup> Cfr. A. ESPOSITO, *L'eredità di Gabriele de' Rossi*, patritius romanus, comes palatinus e antiquario, in *Roma donne libri tra Medioevo e Rinascimento. In ricordo di Pino Lombardi*, Roma 2004, p. 323. Sull'incidenza delle spese per il suffragio dei defunti per una famiglia della buona borghesia cittadina cfr. M. PELLEGRINI, *Negotia mortis. Pratiche funerarie, economia del suffragio e comunità religiose nella società senese tra Due e Trecento*, in *Morire nel Medioevo*, pp. 19-52, a p. 35. Per l'area tiburtina cfr. le notazioni di S. CAROCCI, *Tivoli nel basso Medioevo. Società cittadina ed economia agraria*, Roma 1988, pp. 160-163.

lussuoso capo d'abbigliamento, era venduta a Roma per la bella cifra di 54 ducati d'oro<sup>134</sup>.

Dispendioso era anche l'intervento al funerale del clero secolare e regolare, e infatti i legislatori cittadini già dalla metà del Trecento cercarono di limitare il numero dei chierici chiamati dagli eredi a partecipare alle esequie: ad esempio a Bologna si va dagli otto preti permessi nel 1288 (numero portato a venti nel 1335 a cui andavano eventualmente aggiunti i chierici della chiesa di sepoltura se questa non era la parrocchia del defunto)<sup>135</sup> ai cento consentiti a Gubbio per un *funus nobilium*, laddove per un funerale popolare ne erano ammessi al massimo sessanta<sup>136</sup>, ed il numero era destinato a crescere durante il Quattrocento. In diverse città si cercò (con scarso successo) di ridurre – possibilmente ad uno solo – il numero degli ordini mendicanti invitati a prendere parte al corteo funebre e lo stesso venne disposto anche per le confraternite, limitate a quella d'appartenenza del testatore o al massimo ad un'altra a sua scelta<sup>137</sup>, i cui membri però in alcune località avrebbero dovuto ottemperare a precise disposizioni di abbigliamento e di comportamento: per i flagellanti di Città di Castello, ad esempio, era previsto che solo coloro che portavano il cadavere del loro confratello disciplinato potessero essere «induti vestibus et faciebus coperitis», mentre a Foligno era vietato ai confratelli di qualsiasi sodalizio di presenziare al funerale di qualcuno vestiti con «aliquo saccho seu alio panno derelicto et velata facie» e soprattutto di «dicere seu facere aliquod officium seu laudes vel alias cantilenas»<sup>138</sup>.

Non c'è da stupirsi però nel trovare resistenze a questo provvedimento da parte delle autorità ecclesiastiche, che pure sono di solito al fianco delle autorità municipali nel sostenere e appoggiare la

<sup>134</sup> ASR, CNC, 1672, c. 183r.

<sup>135</sup> *Leg. sunt. Emilia-Romagna*, pp. 52, 76-77.

<sup>136</sup> *Leg. sunt. Umbria*, p. 587.

<sup>137</sup> Per la partecipazione degli ordini mendicanti prevale la disposizione di ammettere solo i frati o i monaci dell'ordine nella cui chiesa il defunto chiede di essere inumato (cfr. l'esempio di Gubbio prima citato, ma anche quanto disposto nel 1400 a Città di Castello, dove si precisa che se il defunto avesse indicato un luogo di sepoltura *ad alias ecclesias* si sarebbero comunque dovuti convocare i religiosi di una sola regola, e a Foligno (a. 1426) dove si ribadisce lo stesso criterio ma proibendo esplicitamente la partecipazione dei *presbiteri seculares*: cfr. *Leg. sunt. Umbria*, rispettivamente pp. 320 e 400. Così anche a Bergamo nel 1491: cfr. PINETTI, *La limitazione del lusso*, p. 74, cap. LXIII.

<sup>138</sup> Per Città di Castello, *ivi*, p. 321; per Foligno p. 388. Ad Assisi (a. 1468) «non liceat cantare per homines alicuius fraternitatis»: *ivi*, p. 267.

normativa suntuaria nel suo complesso: esprime bene questo disagio il cardinale Domenico Capranica, legato pontificio a Perugia, in un decreto emanato l'8 aprile 1445 in cui è costretto a cassare l'approvazione – fatta qualche giorno prima – degli *ordinamenta mortuorum* presenti negli statuti perugini. Da più parti infatti era sorto il dubbio che la norma in questione *de religiosis ad funera certo modo non vocandis*, potesse essere interpretata come un divieto a fare «oblaciones et elemosinas que fiunt ecclesiis et personis ecclesiasticis et religiosis mendicantibus et aliis in candelis faculis et cereis, denariis, palatiis et aliis benis ad eo collatis et utrum ad sotinandum corpora defunctorum religiosis» e quindi attentare alla *libertas Ecclesie* oltre che alla salute delle anime dei defunti<sup>139</sup>. Nel 1460 il nuovo governatore di Perugia, il vescovo cornetano Bartolomeo Vitelleschi, ribadirà nuovamente l'invalidità della rubrica, definita troppo sintetica e tendente «in diminutionem ecclesiastice libertatis»<sup>140</sup>. Del resto rimane traccia delle proteste del clero anche per altre località, come Città di Castello, dove negli Annali del comune del 1448 è registrato l'annullamento di alcuni capitoli, il primo dei quali riguarda proprio i divieti alla partecipazione delle *regulae religiosorum* ai funerali, dopo «quampluribus querelis factis per dominum episcopum et clerum dicte civitatis»<sup>141</sup>.

Nella serie di capitoli che disciplinano le pompe in materia funebre si cercherà però invano la 'voce' più dispendiosa di tutte: quella relativa alla tomba, al monumento sepolcrale, alla cappella, dal tardo medioevo il vero *focus* dell'apparire della famiglia, il luogo delle devozioni familiari, del culto della memoria dei fondatori, «quasi un prolungamento spaziale e temporale della dimora paterna»<sup>142</sup>, e contemporaneamente un luogo 'privato' in un recinto sacro come la chiesa», il possesso del quale era quasi il preludio di un posto privilegiato nell'aldilà<sup>143</sup>. Non stupisce quindi che ovunque la cappella o la tomba

<sup>139</sup> *Leg. sunt. Umbria*, p. 128.

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 323. Si permette invece la partecipazione «libere et impune di omnes regule, tam canonicorum quam mendicantium, et omnes religiosi cuiuscumque ordinis». Si toglie il divieto anche di indossare «habitum religionis», di limitare le candele, di celebrare le viglie. A Roma restrizioni al numero dei chierici alle esequie si ebbe solo a partire dal 1512: cfr. *Leggi Giulio II*, p. 169.

<sup>142</sup> M.A. VISCEGLIA, *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Napoli 1988, p. 136.

<sup>143</sup> LORI SANFILIPPO, *Morire a Roma*, p. 608. La tomba o la cappella di famiglia erano spesso «l'ultimo residuo della proprietà familiare»: cfr. N. TAMASSIA, *La*



di famiglia fossero oggetto di continue cure, anche in punto di morte da parte dei proprietari, come mostrano chiaramente i lasciti presenti nei testamenti tardomedievali<sup>144</sup>. Per questo, famiglie della grande nobiltà, seguite da quelle dell'aristocrazia cittadina e quindi anche dalle famiglie della media borghesia, erano disposte ad investire cospicue somme di denaro per monumenti sempre più prestigiosi<sup>145</sup>, contro i quali si concentrarono le condanne – peraltro inascoltate – di personalità di spicco come Leon Battista Alberti e Girolamo Savonarola, che trovavano immorale l'eccessivo dispendio dei contemporanei per le loro sepolture<sup>146</sup>. Dalla ricerca di Samuel Cohn<sup>147</sup> risulta che nelle sei città da lui prese in considerazione (Assisi, Pisa, Siena, Arezzo, Firenze e Perugia), mentre dal secondo Trecento in genere declina l'interesse dei testatori sul funerale, aumenta contemporaneamente l'attenzione a lasciare segni concreti – come appunto un monumento sepolcrale – per celebrare la memoria personale e familiare, privilegiando in questo modo la memoria sul lungo periodo rispetto alla immediata visibilità dell'individuo e della famiglia per mezzo di un sontuoso funerale.

Esemplare a questo proposito il comportamento del fiorentino Giovanni di Pagolo Morelli<sup>148</sup>. Nell'ultimo testamento, del 1430, proi-

*famiglia italiana nei secoli decimoquinto e decimosesto*, (Milano-Palermo-Napoli 1910) ed. anast. Roma 1971, p. 120.

<sup>144</sup> Cfr. a questo proposito M. BACCI, *Investimenti per l'aldilà. Arte e raccomandazione dell'anima nel Medioevo*, Roma-Bari 2003, che sottolinea peraltro come l'impegno finanziario maggiore fosse costituito dall'istituzione di una rendita come dote per l'altare o la cappella (p. 136). Per un'area laziale molto prossima a Roma CAROCCI, *Tivoli*, pp. 166-170, dopo aver sottolineato come l'istituzioni di cappellanie sia un fenomeno tardomedievale, afferma che nel giro di poco più di un secolo non vi fosse «famiglia di una certa levatura che non si facesse costruire una cappella, tanto che sul finire del Quattrocento a Tivoli esistono sicuramente più di cinquanta cappellanie» (p. 169).

<sup>145</sup> Per Roma cfr. S. MAGISTER, *La scultura funeraria a Roma, 1492-1503*, in *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*, III, Roma 2001, p. 823.

<sup>146</sup> Cfr. I. HERKLOTZ, *Sepulcra e Monumenta del Medioevo*, Roma 1985, p. 231. La cappella, secondo Savonarola, non serviva che a dimostrare la boria gentiltesca «per mettervi su l'arme sua», in TAMASSIA, *La famiglia italiana*, p. 120, nota 2.

<sup>147</sup> S.K. COHN, *The Cult of Remembrance and the Black Death. Six Renaissance Cities in Central Italy*, Baltimore-London 1992; ID., *Burial in the Early Renaissance: Six cities in Central Italy*, in *Riti e rituali*, pp. 39-58.

<sup>148</sup> L. PANDIMIGLIO, *Giovanni di Pagolo Morelli e la continuità familiare*, «Studi Medievali», 3ª serie, 22 (1981), pp. 142, 161-162, 167.

bisce per il suo funerale «omnes ... pompas circha huiusmodi, que potius tenduunt in anime detrimentum quam ad salutem», in perfetta sintonia con le ammonizioni inserite nei suoi Ricordi tese ad evitare le spese superflue: «il quarto danno che riceve il pupillo ... si sono le molte spese che gli occorrono dopo la morte del padre, come principalmente il mortoro, dove va gran danaio». Ma tra queste non è certo compresa la cappella di famiglia nella prestigiosa chiesa di Santa Croce, che anzi è oggetto di costanti cure in vita e in punto di morte, nonostante le ingenti spese per restauri, decori («l'arme di me Giovanni») e soprattutto per costituirne una rendita per il mantenimento e la celebrazione delle funzioni liturgiche (ben 80 fiorini l'anno).

Dunque la stabilità del monumento rispetto all'effimero del funerale, questa è l'indicazione del Morelli e questa è anche la motivazione che, secondo Diane Owen Hughes<sup>149</sup>, avrebbe determinato le pubbliche autorità a non inserire la tomba tra le 'voci' suntuarie da controllare. «Contrariamente alla cera che si fonde o ai vestiti che si consumano, le tombe davano stabilità all'ordine sociale e non solo perché erano fatte di pietra». I monumenti funebri contribuivano a celebrare la patrilinearità, che era ormai alla base delle strutture familiari, e – dal punto di vista antropologico – stavano a provare che il processo di trasferimento della memoria familiare dalle donne agli uomini, dalla natura e passionalità alla cultura e ragione, era giunto a compimento. La tomba dunque non rappresentava un pericolo da controllare, ma anzi era un elemento di continuità per le future generazioni e ormai il privilegiato luogo d'incontro tra vivi e morti.

<sup>149</sup> HUGHES, *Mourning Rites*, p. 37.

FRANCESCA BOCCHI  
BOLOGNA

## CIMITERI E SEPOLTURE NELLA CITTÀ MEDIEVALE

Per affrontare il tema proposto è necessario considerare il rapporto evolutivo fra necropoli e cimitero, partendo dal momento in cui il cimitero da ‘città dei morti’ diventa il luogo ‘del sonno e del riposo’ in attesa della resurrezione. In questa evoluzione culturale, che costituisce uno dei segni più forti del passaggio dal paganesimo al cristianesimo e dell’antichità classica al tardoantico poi all’alto medioevo, è posta la chiave che permette di cogliere il significato del rapporto fra aree cimiteriali e assetti urbani in età medievale e moderna.

Come tutti sappiamo, nella piena età comunale i cimiteri erano un ‘accessorio’ delle chiese parrocchiali, quindi sparsi nel territorio urbano. Pertanto, oltre a seguire a larghe tappe le fasi dell’abbandono delle necropoli e il trasferimento dentro le mura urbane delle sepolture, è necessario fare anche un’altra riflessione, cioè considerare la presenza di sepolcri monumentali o di aree cimiteriali e il loro ruolo di poli urbanistici.

Un altro elemento da considerare è che nemmeno di fronte alla morte siamo tutti uguali: le tombe dei ricchi e dei potenti godevano di privilegi, potevano trovarsi in luoghi negati alla gente comune, potevano essere monumentali e come tali costituire emergenze del paesaggio suburbano ed entrare poi nel contesto della città al momento dell’espansione urbana. Infine non va tralasciato il fatto che nella piena età comunale, quando le città maggiori avevano qualche decina di migliaia di abitanti, se non centinaia di migliaia, bisognava anche gestire la quotidianità, ivi compresa la sistemazione dei defunti.

Cercherò di sviluppare queste tematiche partendo dalle disposizioni di legge di età tardoantica.

In primo luogo è necessario richiamare un aspetto, per altro molto noto, relativo alla legislazione romana vigente fin dall’epoca delle XII tavole<sup>1</sup>, recepita e confermata da Giustiniano, attuata in orien-

<sup>1</sup> XII tab., 10, 1: *Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*, sec. V a.C.

te fino al secolo VII, che disponeva che le sepolture dovessero aver luogo fuori dalla città, identificando la linea del *pomerium* quale limite urbano<sup>2</sup>. Non mancano le ragioni di tipo rituale e antropologico, ma furono le ragioni dell'igiene, opportunamente riprese molti secoli dopo dal codice napoleonico, che resero necessaria la codifica e la lunga vigenza di queste norme. In generale le necropoli antiche erano situate lungo i principali assi viari di penetrazione nel territorio, con una disposizione dei sepolcri tale per cui la qualità del manufatto e la ricchezza del defunto erano direttamente proporzionali al costo della parcella catastale e alla vicinanza al *pomerium*, non diversamente dalla dinamica dei prezzi delle aree fabbricabili urbane<sup>3</sup>.

Gli ampi spazi delle necropoli consentivano la costruzione di veri e propri mausolei, talora sistemati ordinatamente. La monumentalizzazione delle tombe importanti non si è sempre piegata all'ideologia cristiana che dà alla morte un valore escatologico. Costantino non vi ha rinunciato, costruendo il mausoleo di Elena e quello di Costanza a Roma e il suo a Costantinopoli, in cui aveva circondato il sarcofago a lui destinato con pilastri dedicati agli apostoli, quasi attribuendosi la qualità di tredicesimo discepolo di Cristo: non era diverso concettualmente dal mausoleo di Diocleziano, annesso al palazzo di Spalato, nel quale si esprimeva tutta la sacralità della funzione imperiale e il tributo di onori divini che ne derivava.

Nella stessa linea interpretativa va considerata la tomba di Teoderico a Ravenna. Oggi il mausoleo si trova nel contesto dell'urbanizzazione moderna, nella zona del porto-canale. All'epoca della sua costruzione si trovava a nord-est della città, non lontano dalle mura di Valentiniano III, e non lontano dal battente marino, nell'area della necropoli gota. Il mausoleo compendia perfettamente il dualismo politico teodericiano: da una parte il re era il continuatore della *res publica* romana nell'ambito dell'impero universale, dall'altra si faceva interprete dell'ideologia germanica dei suoi guerrieri basata sul valore e sulla forza delle armi<sup>4</sup>. Il mausoleo, quindi, per la sua forma, per la sua localizzazione, per le sue decorazioni è la rappresentazione di

<sup>2</sup> C. Th. 9, 17.6: «Omnia quae supra terram urnis clausa vel sarcofagis corpora detinentur, extra urbem delata ponantur».

<sup>3</sup> V. FIOCCHI NICOLAI, *Elementi di trasformazione dello spazio funerario tra tarda antichità ed altomedioevo*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, L, Spoleto 2003, pp. 921-969.

<sup>4</sup> G. TABACCO, *Le ideologie politiche del medioevo*, Torino 2000, pp. 13-16.

questo dualismo: il reimpiego della vasca porfiritica come sarcofago e le epigrafi con i nomi degli apostoli richiamano i mausolei imperiali, in particolare quello di Costantino e di alcuni imperatori bizantini dopo di lui; ma il partito decorativo, la possente struttura, l'idea di forza espressa dal poderoso monolite che ne costituisce la cupola, la scelta di restare dopo la morte fra i 'suoi', rappresentano l'altra faccia del re goto<sup>5</sup>.

Anche le aree cimiteriali paleocristiane hanno proseguito la prassi antica di collocarsi nella zona suburbana, dove hanno trovato spazio anche gli edifici che accolsero le spoglie dei martiri (*martyria*), a poco a poco crescendo per fama e religiosità, con basiliche e altri edifici annessi, divenute presto mete venerate, all'interno delle quali si crearono delle aree per sepolture privilegiate. Di alcuni di questi cimiteri si sono ritrovati i termini che definivano l'area, distinguendo con precisione lo spazio consacrato da quello prediale. È esempio molto noto l'area cimiteriale di Cornus, in provincia di Oristano, utilizzata ininterrottamente dalla prima metà del IV alla fine del VII secolo. Una sopravvivenza di così lungo periodo, che ha conosciuto le trasformazioni dei riti e delle architetture, è dovuta al fatto che nell'area cimiteriale, formatasi presso una struttura termale suburbana, ad un certo momento (fine IV secolo), proprio per essere luogo venerato, è stata accolta la basilica episcopale e il battistero: si è dato così origine ad un polo di grande attrazione urbanistica, sviluppando non solo gli edifici del complesso episcopale, ma attraendo anche le attività di servizio e gli insediamenti abitativi. Un altro esempio è costituito dall'area cimiteriale di Cimitile (Napoli), continuazione di una necropoli ricca di mausolei e tombe monumentali. Divenne anche questa una vera e propria città-santuario, cresciuta attorno alle venerato spoglie di san Felice morto alla fine del III secolo e poi di san Paolino. Già all'inizio del IV si era sviluppato un complesso monumentale e insediativo collegato a Nola da una bella strada lastricata. Impulso importante glielo diede Paolino di Nola, che alla fine del IV secolo restaurò gli edifici e costruì una grande basilica (la *basilica nova*), dove ebbe

<sup>5</sup> C. LA ROCCA, *Una prudente maschera "antiqua". La politica edilizia di Teoderico*, in *Teoderico il Grande e i Goti d'Italia*, Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Milano 2-6 novembre 1992, Spoleto 1993, pp. 482-484; M. BIANCO FIORIN, *Il monolite del Mausoleo di Teoderico. Ipotesi e indagini*, ivi, pp. 601-609; R. SANTILLO, *Il "saxum ingentem" a Ravenna a copertura del mausoleo di Teoderico: problemi e soluzioni*, «Opuscula Romana», 20 (1996), pp. 105-133.

anch'egli sepoltura e dove anche la sua tomba divenne meta di pellegrinaggi<sup>6</sup>. Nei secoli successivi si aggiunsero altri importanti edifici di culto. La forza attrattiva dell'area cimiteriale fu tanto poderosa da trasmettere all'insediamento cresciutole attorno non l'antico e glorioso nome di Nola, ma quello derivato dalla funzione e dai riti che vi si compivano in età altomedievale.

Le aree cimiteriali cristiane dei suburbi, con le loro tombe venerate a cui si aggiunsero basiliche, *martyria*, sacelli presso cui si desiderava trovare riposo, costituirono una corona sacra a protezione della città, divenendo dei veri e propri 'baluardi difensivi', come dimostrano le quattro basiliche cimiteriali ambrosiane di Milano e come conferma il *Versum de Mediolano civitate*<sup>7</sup>.

Gli esempi possono moltiplicarsi, ma non si può tacere della più grande attrazione urbanistica esercitata da una necropoli pagano-cristiana, quella del Vaticano in cui fu sepolto san Pietro. Nell'area suburbana del colle Vaticano si intersecavano due importanti vie, la *Triumphalis*, percorsa dai cortei dei trionfi che entravano a Roma giungendo da Veio, e la *Cornelia*, presso il circo di Nerone. Su queste importanti strade suburbane erano situate vaste e imponenti necropoli<sup>8</sup>. In particolare, come ci è stato rivelato anche dagli scavi della metà del Novecento e dai restauri in occasione del Giubileo del 2000, sotto la basilica di San Pietro è stata rinvenuta una doppia fila di edifici sepolcrali subdiali, databili tra il II e l'inizio del IV secolo. L'illuminazione disposta recentemente dall'Enel<sup>9</sup> ha sapientemente ricreato l'atmo-

<sup>6</sup> A.M. GIUNTELLA, *Note su alcuni aspetti della ritualità funeraria nell'alto medioevo. Consuetudini e innovazioni*, in G.P. BROGIOLO, G. CANTINO WATAGHIN, *Sepulture tra IV e VIII secolo*, Mantova 1998, pp. 61-75. *Cimitile e Paolino di Nola: la tomba di s. Felice e il centro di pellegrinaggio, trent'anni di ricerche*, Atti della Giornata tematica dei seminari di archeologia cristiana, École Française de Rome, 9 marzo 2000, a cura di H. Brandenburg e L. Pani Ermini, con la collaborazione di P.M. Barbini, Città del Vaticano 2003. Per Roma: *Cymiteria totius Romanae urbis*, in *Itineraria et alia geographica*, Turnholt 1965 (Corpus Christianorum, Series Latina, 175), pp. 299-300.

<sup>7</sup> «Letanter ibidem quiescunt sancti circa moenia: / Victor, Nabor ... / Nulla potest reperire urbs in hac provincia, / ubi tanta requiescunt sanctorum cadauera / electorum reuelata, quanto ibi excubant» (*Versum de Mediolano civitate*, a cura di F. Glorie, in *Itineraria et alia geographica*, pp. 372-376).

<sup>8</sup> V. FIOCCHI NICOLAI, G. SPINOLA, *La Necropoli Vaticana lungo la Via Trionfale*, Roma 2006; V. FIOCCHI NICOLAI, *Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal IV al VI secolo*, Città del Vaticano 2001.

<sup>9</sup> <<http://www.enel.it/eventi/lucearte/lazio/necropolivaticana.asp>>.

sfera di una città, per quanto ‘città dei morti’, con i mausolei allineati sui due lati della *via Cornelia* che risaliva il colle. Nella parte occidentale della necropoli è situata la tomba venerata dell’apostolo Pietro, distinta inizialmente da un’edicola funeraria, sulla quale Costantino, con un atto evergetico, costruì la grande basilica, spianando il colle e interrando la necropoli. Fin dai primi secoli dell’era cristiana, sebbene il Vaticano fosse zona suburbana, la tomba di Pietro è diventata un elemento di attrazione urbanistica così forte che non ha bisogno di essere illustrato: l’afflusso di pellegrini ha dato origine a vere e proprie colonie permanenti (*Schola Saxonum*, *Schola Frixonum*, *Schola Francorum*, *Schola Langobardorum*), che a poco a poco hanno creato attorno alla basilica un borgo, chiuso in una poderosa cinta muraria da papa Leone IV (*Civitas leonina*) alla metà del secolo IX, dopo l’incursione dei Saraceni che, risalendo il Tevere, avevano danneggiato le basiliche extramurarie ed erano giunti fino al Vaticano<sup>10</sup>.

Una tomba venerata quale *focus* di urbanizzazione è riscontrabile anche in altre situazioni. Mi riferisco per esempio all’attrazione esercitata dalle reliquie di san Geminiano nella riconfigurazione della città di Modena, dopo la crisi tardoantica. L’attuale cattedrale sorge sul luogo in cui fu sepolto Geminiano, vescovo di Modena nel IV secolo, il cui corpo, in ottemperanza alle disposizioni di legge, fu collocato nella necropoli suburbana situata sulla via Emilia ad ovest di *Mutina* romana. L’abitato antico fu in larga parte abbandonato in conseguenza della crisi che aveva determinato l’impaludamento e l’abbandono di larga parte dell’area urbana. Nella zona dell’antica necropoli, invece, con il trascorrere del tempo, grazie al venerato sacello, fu trasferita la sede vescovile e nell’891 Guido imperatore concesse al vescovo Leodoino la facoltà di fortificare la cattedrale per uno spazio abbastanza ampio attorno ad essa. Attorno a quella cattedrale, ricostruita più volte e presente ora nella lista del patrimonio mondiale dell’Unesco, è cresciuta l’attuale città di Modena, lasciando ad oriente *Mutina* romana, riurbanizzata in parte in età tardomedievale ma soprattutto nel Novecento.

La chiave di volta per la comprensione dei cimiteri come fenomeno urbano, come rapporto fra città dei vivi e città dei morti, è costituita dall’inurbamento delle sepolture, nonostante il limite pomeriale

<sup>10</sup> F. MARAZZI, *Le «città nuove» pontificie e l’insediamento laziale nel IX secolo*, in *La storia dell’alto medioevo italiano (VI–X secolo) alla luce dell’archeologia*, a cura di R. Francovich e G. Noyé, Firenze 1993, pp. 251-278; Id., *Leone IV, santo*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma 2000, I, pp. 723-730.

previsto dalle disposizioni di legge<sup>11</sup>. La città che ha tramandato sufficienti fonti per argomentare le cause di tale radicale cambiamento – a cui gli studiosi hanno dedicato molti e importanti lavori – è Roma<sup>12</sup>, dove il fenomeno è testimoniato assai precocemente, diventando in seguito un ‘precedente’ per tutte le altre città. Studi recenti hanno messo in relazione topografica i ritrovamenti di sepolcreti romani situati entro le mura aureliane, cosa che ha permesso di constatare che il fenomeno si manifestò all’epoca dell’assedio di Alarico (408), divenendo prassi normale fra la fine del VI e l’inizio del VII secolo, per scomparire nel secolo VIII, quando le sepolture si aggregarono definitivamente attorno alle chiese<sup>13</sup>.

L’inurbamento non fu dovuto solo a motivi di carattere contingente e drammatico. Si è trattato di un fenomeno che ha coinvolto tutta l’Europa cristiana e che non si può far risalire solo all’impedimento temporaneo di raggiungere i cimiteri suburbani. Probabilmente, come segnalano anche celebri e ormai classici studi antropologico-sociali e sulla mentalità di Philippe Ariès (1914-1984), si trattava di un più generale mutamento nei confronti della morte, vista come partecipe della quotidianità, presente quindi negli spazi urbani, dove diventava

<sup>11</sup> Sulle sepolture urbane cfr. J. HARRIES, *Death and the dead in the late Roman West*, in *Death and Towns. Urban responses to the Dying and the Dead (100-1600)*, a cura di S. Bassett, Leicester 1993; C. LAMBERT, *Le sepolture in urbe nella norma e nella prassi (tarda antichità - alto medioevo)*, in *L’Italia centro-settentrionale in età longobarda*, Atti del Convegno (Ascoli Piceno 1995), a cura di L. Paroli, Firenze 1997, pp. 285-293; C. LA ROCCA, *Residenze urbane ed élites urbane tra VIII e X secolo in Italia settentrionale*, in *Le città italiane tra la tarda Antichità e l’alto Medioevo*, Atti del convegno, Ravenna 26-28 febbraio 2004, a cura di A. Augenti, Firenze 2006, pp. 57-58.

<sup>12</sup> R. MENEGHINI, R. SANTANGELI VALENZANI, *Sepolture intramurane e paesaggio urbano a Roma tra V e VII secolo*, in *La storia economica di Roma nell’Alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici*, a cura di L. Paroli e P. Delogu, Firenze 1993, pp. 89-111; V. FIOCCHI NICOLAI, *Gli spazi delle sepolture cristiane tra il III e il V secolo: genesi e dinamica di una scelta insediativa*, in *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalla origini all’alto medioevo*, a cura di P. Sinscalco e L. Pani-Ermini, Città del Vaticano 2000 (Atti e documenti), pp. 341-362.

<sup>13</sup> R. MENEGHINI, *La morte in città e le sepolture dentro le mura*, in *Roma dall’antichità al medioevo. Archeologia e storia*, a cura di M.S. Arena, P. Delogu, L. Paroli, M. Ricci, L. Saguì, L. Vendittelli, Roma 2001, p. 230; L. PANI ERMINI, *Forma urbis. Lo spazio urbano tra VI e IX secolo*, in *Roma nell’alto medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo, XLVIII, Spoleto 2001, pp. 267-285.



addirittura compagna della vita<sup>14</sup>. Ne è un esempio il cimitero degli Innocenti di Parigi. Fu realizzato da Filippo Augusto nel 1187 a nord dell'abitato, accanto all'importante mercato di Champeaux, che si trovava presso un'area cimiteriale merovingica, a sua volta cresciuta su un'antica necropoli gallo-romana. Nel XII secolo il mercato aveva avuto uno sviluppo notevole, creando un indotto di attività economiche e di servizio, come dimostra la persistenza del toponimo *rue de la Lingerie*, essendo il luogo frequentato dalle lavandaie. Nell'ambito della sistemazione urbana effettuata da Filippo Augusto fra XII e XIII secolo (pavimentazione delle strade nel 1186) va annoverata la costruzione di un muro di cinta, per proteggere l'ambiente circostante dall'insalubrità provocata dal cimitero e per dare dignità e pietà al luogo, determinando così uno spazio separato da quello del mercato. Il cimitero e il mercato furono poi inglobati nella città pochi anni dopo, quando fra il 1190 e il 1220 Filippo Augusto costruì le mura urbane. Nel cimitero degli Innocenti per molti secoli tutti i parigini furono sepolti, indipendentemente dalla parrocchia di appartenenza: un uso perdurato fino alla Rivoluzione, quando il cimitero era in preda ad un degrado irreversibile. L'area fu poi destinata ad un uso più consona all'ambiente urbano, diventando prima un mercato di fiori, poi il quartiere delle Halles, e infine il Beaubourg con il Centro Pompidou.

Il problema delle sepolture in età comunale procedette di pari passo con quello dell'organizzazione parrocchiale nelle città italiane. Gli studi su questo tema hanno conosciuto un impulso particolarmente significativo negli ultimi decenni grazie alla scuola padovana di Paolo Sambin<sup>15</sup> continuata da Antonio Rigon<sup>16</sup>, agli studi di Cinzio Violante<sup>17</sup> e di Mauro Ronzani<sup>18</sup>, che hanno prodotto importanti

<sup>14</sup> PH. ARIÈS, *Storia della morte in Occidente: dal Medioevo ai nostri giorni*, Milano 1980.

<sup>15</sup> P. SAMBIN, *L'ordinamento parrocchiale di Padova nel Medioevo*, Padova 1941.

<sup>16</sup> A. RIGON, *Chiesa e vita religiosa a Padova nel Duecento*, in *S. Antonio 1231-1981. Il suo tempo, il suo culto e la sua città*, Padova 1981, pp. 284-301.

<sup>17</sup> C. VIOLANTE, *Pievi e parrocchie nell'Italia centro-settentrionale durante i secoli XI e XII*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della "Societas christiana" dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Atti della VI Settimana internazionale di studio, Milano 1-7 settembre 1974, Milano 1977, pp. 643-799.

<sup>18</sup> M. RONZANI, *Aspetti e problemi delle pievi e delle parrocchie cittadine nell'Italia centro-settentrionale*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secoli XIII-XV)*, Atti del Convegno di storia della Chiesa in Italia, Firenze 21-25 settembre 1981, Roma 1984 (*Italia sacra*, 35), pp. 307-349.

risultati per quello che riguarda il funzionamento, le competenze, le figure dei sacerdoti, i doveri dei parrocchiani, ma non sull'organizzazione fisica degli spazi, se non in relazione alle sepolture privilegiate, quelle che potevano essere direttamente accolte all'interno dell'edificio ecclesiastico<sup>19</sup>. Soprattutto in Gran Bretagna sono molto sviluppate le ricerche archeologiche e gli studi su questo tema<sup>20</sup>, mentre in Italia sono molto approfondite e su ampia scala per quello che riguarda il tardoantico e l'alto medioevo, meno penetranti per quello che riguarda i secoli centrali del medioevo. Né in una terra in cui c'è grande continuità insediativa nelle città, qual è l'Italia, è possibile svolgere scavi archeologici in aree densamente popolate, senza dimenticare inoltre che le sepolture privilegiate erano monumentalizzate e presentavano sarcofagi lapidei, mentre tutti gli altri inumati nelle fosse comuni hanno lasciato reperti assai deperibili<sup>21</sup>. Inoltre la necessità di stendere con ripetuti interventi le reti tecnologiche ha sconvolto gli strati sotterranei delle nostre città.

Effettivamente, se non ci sono ritrovamenti archeologici su larga scala, non è facile raggiungere le informazioni relativamente ai secoli centrali del medioevo per carenza di fonti, perché, quando si cominciarono ad intravedere i bisogni inerenti la cura dei defunti, la prassi che fosse compito delle parrocchie era già costume generalizzato, costume che ha avuto vita secolare e che è ancora in vita in larga parte dell'Europa rurale. Tale periodo corrisponde alla piena età comunale, come si comprende bene anche dal fatto che Graziano, nel *Decretum*, affronta il tema dello *ius funerandi*, considerandolo uno dei diritti delle chiese parrocchiali, e allo stesso tempo come servizio prestato alla comunità dei fedeli. La prassi era così diffusa che a Pisa lo *ius*

<sup>19</sup> *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo*.

<sup>20</sup> A.K. CHERRYSON, *Disturbing the dead: Urbanisation, the Church and the post-burial treatment of human remains in early medieval Wessex, c. 600-1100 AD*, proceedings of the conference *Early Medieval Mortuary Practices: New Perspectives*, Exeter 2004, a cura di S. Semple e H. Williams, Oxford 2007 (Anglo-Saxon Studies, 14).

<sup>21</sup> Sulla pratica liturgica cfr. M. RIGHETTI, *L'anno liturgico nella storia, nella messa, nell'ufficio*, Milano 1969, pp. 471-516. I cimiteri più studiati sono quelli monumentali degli ordini mendicanti e dei predicatori, favoriti dal fatto che, trovandosi presso edifici monumentali oggetto di cure e di restauri da parte degli organi dello stato, ci sono maggiori opportunità di svolgere campagne archeologiche e di rinvenire dei reperti: E. MICHELETTO, *La chiesa di San Domenico di Alba: note sullo scavo*, «Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte», 3 (1984), pp. 77-106.

*sepeliendi* era sinonimo di parrocchialità<sup>22</sup>. Nel XII secolo era considerato un diritto di ciascuno essere sepolto nello stesso luogo in cui erano stati sepolti i propri familiari<sup>23</sup>, cosa che veniva garantita dalla parrocchia di appartenenza, sia che si trattasse delle sepolture privilegiate all'interno delle chiese, sia che si trattasse delle fosse comuni dei poveri. È emblematico il caso relativo all'entrata in Milano dei Francescani, a cui fu attribuito nel 1255 un territorio parrocchiale smembrando la giurisdizione di San Nàbore che veniva soppressa. Non è tanto l'opposizione del clero secolare che qui interessa, cosa che è avvenuta ovunque, ma la reazione dei parrocchiani della parrocchia d'origine, che si opposero al provvedimento ricorrendo a Roma perché desideravano «una cum suis genitoribus requiescere post eorum obitum»<sup>24</sup>, diritto generalmente osservato ovunque.

Le decretali che applicavano i canoni conciliari riguardanti la *cura animarum* non si soffermano sugli aspetti materiali delle strutture di accoglienza delle salme, ma riguardano i diritti e i doveri del clero parrocchiale, con particolare riferimento, per quello che riguarda i cimiteri, alle questioni inerenti le decime, le offerte e gli eventuali lasciti spettanti alla parrocchia di appartenenza, cosa di cui ogni prete curato era gelosissimo e che ha poi innescato tutti i problemi ben noti, quando fu attribuita la cura d'anime anche agli ordini mendicanti, turbando e scardinando il sistema consolidato delle parrocchie del clero secolare<sup>25</sup>.

Nell'ambito delle riflessioni sulle tematiche riguardanti la connessione fra i cimiteri, le sepolture e le città, un discorso a parte deve essere riservato al Camposanto di Pisa, un episodio che non ha uguali per la monumentalità e la precocità dell'insediamento nel panorama italiano. La costruzione del Camposanto pisano fu iniziata nel 1277, a conclusione di una lunga evoluzione della gestione dell'accoglienza

<sup>22</sup> M. RONZANI, *Gli ordini mendicanti e la "cura animarum" cittadina fino all'inizio del Trecento: due esempi*, in "Nolens intestatus decedere". Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale, Atti dell'incontro di studio, Perugia 3 maggio 1983, Perugia 1985, pp. 121-126.

<sup>23</sup> *Decretum*, pars II, causa XIII, questio II, c. VI.

<sup>24</sup> M. BERENGO, *L'Europa delle città, Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età moderna*, Torino 1999, p. 797.

<sup>25</sup> G. PICASSO, "Cura animarum" e parrocchie in Italia nella normativa canonistica, in *Pievi e parrocchie*, I, pp. 65-80; M. MACCARRONE, "Cura animarum" e "parochialis sacerdos" nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel sec. XIII, ivi, pp. 81-195.

delle salme, che aveva creato anche del contenzioso fra i canonici della cattedrale e i monasteri urbani che avevano assunto il ruolo di parrocchie cittadine<sup>26</sup>. La peculiarità pisana non è solo riposta nella decisione dell'arcivescovo Federico Visconti di mettere ordine nelle sepolture che si erano assiegate attorno agli edifici di quella che oggi è la piazza dei Miracoli, istituendo il Camposanto, ma di come si era formato l'incomparabile patrimonio di sarcofagi romani riutilizzati come sepolture. L'illuminante saggio di Emilio Cristiani, che introduce il primo volume delle collezioni conservate nel Camposanto<sup>27</sup>, consente di comprendere bene il «clima di propulsione civile e politica» che ha determinato l'acquisizione di tali pregiati materiali. Il primo sarcofago romano ad apparire (1076) nel campo presso la nuova cattedrale fu quello magnifico del II secolo d.C. con la rappresentazione del mito di Fedra e Ippolito, utilizzato per la sepoltura della marchesa Beatrice di Toscana<sup>28</sup>. Un inizio veramente significativo, che avrebbe poi avuto un lungo seguito fino al secolo XIV, quando il Camposanto cominciò a svolgere, con i grandi cicli di affreschi, anche una funzione pedagogica nei confronti della comunità cittadina. L'inizio del reperimento e del riutilizzo dei sarcofagi romani si innesta in un periodo delicato delle vicende cittadine: era il momento in cui i 'mercanti-guerrieri' si spingevano nei mari a combattere per tenere sgombre le rotte mercantili, riportandone bottini di grande valore. Si costruì in tal modo anche l'identità della società cittadina – «pisani cives celebri virtute potentes ... omnes maiores, medii pariterque minores»<sup>29</sup> – prefigurando il ruolo della città nei decenni successivi. Tali imprese furono celebrate per la partecipazione corale della collettività cittadina e anche la raccolta dei sepolcri aulici dell'antichità destinati a tombe privilegiate va vista in tale ottica, ma tutto ciò non va disgiunto dal desiderio di imitare la Roma antica, dove venivano

<sup>26</sup> M. RONZANI, *Dal "cimitero della chiesa maggiore di S. Maria" al Camposanto. Aspetti giuridici e istituzionali*, in *Il Camposanto di Pisa*, a cura di C. Baracchini e E. Castelnuovo, Torino 1996, pp. 49-56.

<sup>27</sup> E. CRISTIANI, *Introduzione alla collezione*, in P.E. ARIAS, E. CRISTIANI, E. GABBA, *Il Camposanto monumentale di Pisa. Le Antichità*, I, Pisa 1977, pp. 9-17.

<sup>28</sup> A. CALECA, *Costruzioni e decorazione dalle origini al secolo XV*, in *Il Camposanto di Pisa*, p. 13.

<sup>29</sup> L'epigrafe, risalente ai primi decenni del XII secolo, si trova sulla facciata della cattedrale, a sinistra guardando la porta centrale: G. SCALIA, *Epigraphica pisana*, Firenze 1963, pp. 263-264; *Il Duomo di Pisa*, a cura di A. Peroni, Modena 1995, III, scheda n. 40, p. 342.

trasferite da ogni parte del mondo le opere d'arte finalizzate al pubblico godimento.

Nel Duecento, quando si addensano gli statuti cittadini – nei quali per primi vanno cercate le disposizioni che riguardano la vita comunitaria di una città –, il tema delle sepolture è molto difficile da rintracciare, perché la questione riguardava esclusivamente la cura d'anime e quindi veniva gestita dall'organizzazione ecclesiastica, a meno che non si trattasse di lavori ordinati dal comune per rendere accessibili i cimiteri. Qualche esempio relativo solo a Ferrara e a Bologna, ma la casistica è molto più ampia.

Due rubriche degli statuti ferraresi del 1287 dettano norme generali sui cimiteri: la prima riguarda il divieto di giocare e «facere tabernam» in «ecclesia vel sacrato vel cimiterio aut canonica»<sup>30</sup>, la seconda riguarda il divieto di usare i selciati pubblici e i cimiteri come discariche<sup>31</sup>. Sono inoltre presenti negli statuti ferraresi alcune deliberazioni relative a specifici lavori di selciatura da fare presso i sagrati di alcune chiese. La rubrica LVII del libro quinto dedicato ai lavori pubblici ordinava la costruzione di un muro dell'altezza di mezzo ponte (circa 70/80 cm) per racchiudere il sacrato di San Giacomo, affinché le putredini della via non giungessero «ubi corpora umana sepelliuntur»<sup>32</sup>. Tutti i lavori sarebbero stati a carico dei proprietari frontisti e, in particolare, quelli relativi ai selciati su cui si affacciava la chiesa e il cimitero erano a carico anche di coloro che non avevano la casa sulla via interessata, ma appartenevano alla parrocchia. Si trattava quindi di norme e di deliberazioni che riguardavano i comportamenti dei cittadini e i lavori che coinvolgevano gli spazi pubblici, ma non interferivano in alcun modo nell'attività parrocchiale.

A Bologna gli statuti del 1250 ricordano una sola volta un cimitero, quello che si trovava presso la chiesa di San Nicolò degli Albari. La rubrica è inserita nel libro IX<sup>33</sup> degli statuti che riguarda i lavori da svolgere nella città, con particolare riferimento al rifacimento dei selciati, alla sistemazione degli scolii, all'abbattimento dei porti-

<sup>30</sup> *Statuta Ferrariae anno MCCLXXXVII*, a cura di W. Montorsi, Ferrara 1955, l. IV, r. LXIII, p. 274.

<sup>31</sup> Ivi, libro V (*De aggeribus...*), r. XXX, p. 291.

<sup>32</sup> Ivi, libro V (*De aggeribus...*), r. LVII, pp. 298-299.

<sup>33</sup> *Statuti di Bologna dall'anno 1245 all'anno 1267*, a cura di L. Frati, Bologna, 1869 (*Monumenti storici pertinenti alle provincie della Romagna*, serie I, *Statuti*), II, p. 438 (libro IX, r. CLXXI: «Quod curia Sancti Nicholai de Albaris debeat salligari»).

ci e delle scale esterne che occupavano lo spazio pubblico. Non si tratta di una legislazione di carattere generale: le oltre 700 rubriche del libro sono mirate a singoli lavori, cosa che ha permesso di farci pervenire l'intervento previsto presso la *curia* (il sagrato) della chiesa di San Nicolò degli Albari. Il testo della rubrica introduce le ragioni dell'intervento da svolgere: «quia maxima putredo et lutum et aqua moratur in curia Sancti Nicolai de Arbaris ... et infirmitas hominum est». Il dissesto del terreno e ragioni di igiene avevano fatto deliberare la selciatura di una fascia di 5 piedi (0,38 x 5 = m. 1,90) attorno alla chiesa, escludendo però ogni intervento nel «cimiterio ubi sepelliuntur mortui». Nel tessuto urbanistico attuale la chiesa di San Nicolò è una delle pochissime chiese di origine medievale che sia rimasta isolata dal contesto edilizio, circondata sui tre lati da vie pubbliche e sul quarto, ad ovest, da uno spiazzo. Credo che si possa ritenere che la selciatura e la sistemazione del cimitero effettuata alla metà del Duecento abbia radicato una situazione che si è conservata attraverso i secoli e che è giunta fino ad oggi, trasformando la fascia selciata in vie pubbliche, sebbene San Nicolò non sia più parrocchia e il sito del cimitero sia diventato un parcheggio.

Un altro intervento è segnalato dagli statuti di Bologna del 1288. Questa redazione statutaria è assai più matura nella forma rispetto a quella della metà del secolo. È evidente la tensione degli statuari verso una normativa generale, che potesse essere applicata ai singoli casi che di volta in volta si fossero presentati. Tale fase evolutiva si nota anche nel libro X dedicato alla gestione urbanistica, dove le rubriche sono assai meno numerose rispetto a quelli del 1250: sono solo 72 per enunciare delle regole generali sui lavori pubblici, sui portici, sulla difesa del suolo pubblico, sulle licenze edilizie, sulla gestione delle acque di superficie e sugli scolii, sulla nettezza urbana. Però anche in questo quadro così ben organizzato, da cui sarebbe derivata con gli adeguati aggiustamenti tutta la normativa comunale fino ai nostri giorni, nulla si dice dei cimiteri, se non alla rubrica LXX del libro X, a proposito di quello della parrocchia di San Leonardo<sup>34</sup>. Anche in questo unico caso, estraneo, come si è visto, alla 'filosofia' dello statuto, si sono approvati (*placet*) dei lavori «ad reparandas sepulturas et cimiterium» della chiesa, situata nel borgo (via) di San Vitale, inondato dalle acque provenienti da Strada Maggiore. I lavori necessari sarebbero stati effettuati solo se li avesse

<sup>34</sup> *Statuti di Bologna dell'anno 1288*, a cura di G. Fasoli e P. Sella, Città del Vaticano 1937, II, p. 172 (libro X, r. LXX).

deliberati la maggioranza degli abitanti della parrocchia (*vicinania*), di cui si indicavano con precisione i confini. I lavori da eseguire erano una conduttura fognaria sotterranea (*chiavica*) che scaricasse l'acqua nel collettore dell'androna di via Brocchindosso. La progettazione idraulica, il controllo dei lavori e la ripartizione delle spese erano affidati ai *suprastantes* della parrocchia, eletti dal notaio del podestà. Le spese sarebbero state sostenute da tutti i parrocchiani, ciascuno in proporzione alla misura della facciata della propria casa, a cui si aggiungevano anche gli abitanti di quella parte di strada San Vitale che ne avessero ricevuto vantaggio. In questo caso si tratta di una zona della città situata in quella che allora era la periferia, prossima all'ultima cerchia di mura, con i servizi urbani non ancora sistemati perfettamente, cosa che invece era già stata effettuata nella parte centrale della città, come testimoniano gli statuti del 1250. Presso la chiesa di San Leonardo le acque superficiali non erano state ancora disciplinate, ma nel momento in cui si presentò il bisogno di farlo, spettava alla comunità dei parrocchiani che utilizzavano il 'servizio' del cimitero a doversi fare carico delle spese, ma solo se i lavori fossero stati approvati dalla maggioranza di loro. Tutti i lavori agli spazi pubblici della città – eccetto quelli a Piazza Maggiore – erano a carico dei frontisti e quindi anche in questo caso lo statuto non si discosta dal principio generalmente applicato. Quello che preme sottolineare è il rapporto fra la comunità della parrocchia, che era anche una circoscrizione amministrativa sulla quale il Comune basava tutto il rapporto pubblico con la cittadinanza, e il luogo in cui tutti, ricchi e poveri, avrebbero trovato l'ultimo domicilio. La questione, almeno per chi cerca di capire oggi le dinamiche in essere, si complica perché, nell'epoca testimoniata dallo statuto, amministrativamente la parte a nord di via San Vitale della parrocchia di San Leonardo faceva capo al quartiere di Porta Piera e la parte a sud faceva capo al quartiere di Porta Ravegnana. La gestione del cimitero era quindi un fatto tutto interno alla *vicinia*, sul quale il Comune interferiva solo in quanto le opere da eseguire coinvolgevano la rete viaria e quella fognante di sua competenza. In assenza di questi elementi l'amministrazione pubblica non si occupava dei cimiteri e per questa ragione hanno trovato poco spazio negli statuti.

Della stessa epoca a Bologna sono presenti anche tombe monumentali, veri e propri mausolei, che conservano le arche dei Glossatori<sup>35</sup>. Oggi fanno parte del paesaggio urbano, ma non è sempre stato

<sup>35</sup> R. GRANDI, *I monumenti dei dottori e la scultura a Bologna (1267-1348)*, Bologna 1982.

così: la loro dislocazione è dovuta al fatto che in origine facevano parte delle aree cimiteriali dei conventi di San Domenico e di San Francesco e solo le sistemazioni urbanistiche avvenute a partire dal XVII secolo hanno trasformato le aree cimiteriali in piazze pubbliche. Vanno ricordate inoltre le sepolture di altri maestri dello Studio, giuristi e artisti, effettuate in sarcofagi riccamente scolpiti che ritraggono il maestro durante la sua attività di insegnamento. Alcune si trovano ancora presso qualche chiesa parrocchiale. Questo è il caso della tomba di Lucio e del figlio Mondino dei Liuzzi, celebri medici trecenteschi, ora murata sotto al portico della chiesa di San Vitale. Altre, ora conservate nel Museo Civico Medievale, provengono dalla chiesa di San Giacomo. Questa tipologia di tombe appartiene al XIV secolo<sup>36</sup>.

I mausolei dei Glossatori, costruiti a partire dalla fine del Duecento, sono costituiti da arche deposte sopra un pontile retto da colonne, protette da un tetto a piramide impostato a sua volta su colonne semplici o binate. Le arche sono, e sono sempre state, visibili. Nell'attuale piazza San Domenico ci sono le tombe di Egidio Foscherari (morto nel 1289), per il quale è stato reimpiegato l'arco di un ciborio d'altare di età carolingia<sup>37</sup>, e quella di Rolandino Passeggeri (morto nel 1300), accanto alla quale fino al 1714 vi era quella dei Mezzovillani. Nel cimitero, dietro all'abside di San Francesco, ci sono la tomba dei celeberrimi Accursio e di suo figlio Francesco (costruita fra il 1291 e il 1293), quella di Rolandino dei Romanzi (1284) e il sepolcro del giurista Odofredo (1268). L'architettura delle tombe dei Glossatori bolognesi non era nuova nel panorama di Bologna comunale. Fin dal XII secolo erano presenti le piccole cappelle costruite a protezione delle antiche Quattro Croci di età tardoantica più volte rifatte, in particolare quella di Porta Ravegnana, di cui conosciamo con precisione la data (1159). Queste cappelle, sia pure di taglia inferiore, avevano la stessa forma architettonica che sarebbe poi stata sviluppata nei sepolcri dei maestri: un tetto piramidale a base quadrata sostenuto

<sup>36</sup> Sepolcro di Lucio e Mondino de' Liuzzi (chiesa dei Santi Vitale e Agricola), sepolcro di Pietro Cerniti (da San Giacomo), sepolcro di Michele da Bertalia (da San Francesco), sepolcro di Bonifacio Galluzzi (da San Domenico), sepolcro di Matteo Gaddoni (da San Domenico), sepolcro di Bonandrea de' Bonandrei (da San Giacomo), arca di Giovanni d'Andrea, 1348 (da San Domenico), in GRANDI, *I monumenti*, schede in appendice.

<sup>37</sup> P. PORTA, *Bologna dalla tarda Antichità al Mille. Aspetti e ruoli della cultura artistica*, in *Storia di Bologna*, 1, *Bologna nell'Antichità*, a cura di A. Donati e G. Sassatelli, Bologna 2005, p. 775.



da colonnine. Si tratta di un tipo di edificio a forma di baldacchino assai diffuso all'epoca del tardo impero romano, generalmente legato alla simbologia imperiale, utilizzato in tal senso anche nel medioevo. Il cristianesimo ha adottato questo tipo di edificio come arredo liturgico dell'altare, il punto più sacro della chiesa, dove si preparava l'eucarestia: i cibori avevano appunto forma piramidale impostata su colonne, a protezione del luogo in cui si commemorava il sacrificio di Cristo. La cappella della Croce di Porta Ravegnana, con la sua forma carica di simboli, era stata costruita a protezione di una croce litica che non solo simboleggiava il martirio di Cristo, ma che nella coscienza e mentalità dell'epoca aveva anche un significato onorifico<sup>38</sup>. Un secolo dopo la costruzione della cappella della Croce di Porta Ravegnana si è cominciato a costruire i sepolcri monumentali di San Domenico e di San Francesco. La struttura architettonica scelta esprimeva una simbologia di lunga durata, che a Bologna aveva avuto fortuna e che trasferiva nei maestri e nei dottori dello Studio tutta la carica onorifica che la forma dell'edificio evocava. I mausolei erano situati all'interno dei cimiteri, ma proprio sul confine, in modo che essi erano ben visibili anche dall'esterno, cioè dalla città dei vivi, entrando quindi a far parte del paesaggio urbano in maniera forte<sup>39</sup>.

Funzione urbana di comunicazione simile a quella delle tombe dei glossatori bolognesi la svolsero, nei decenni centrali del Trecento, le arche degli Scaligeri a Verona. Esse sono collocate nel cimitero della chiesa di Santa Maria Antica, di cui gli Scaligeri avevano il giu-spatronato, ma per la posizione – tangente alle loro possenti dimore contigue all'attuale Piazza dei Signori, a loro volta in comunicazione con la piazza pubblica delle Erbe – e per la loro mole che supera di gran lunga per dimensioni il recinto del cimitero e per la qualità e l'imponenza dei manufatti, non solo celebravano il defunto, ma avevano assunto una valenza urbana di affermazione della potenza scaligera attraverso il tempo.

<sup>38</sup> I. NIKOLAJEVIC, *L'edicola della Croce di Porta Ravegnana*, in *I Portici di Bologna e l'edilizia civile medievale*, catalogo della mostra a cura di F. Bocchi, Bologna 1990, pp. 225-229.

<sup>39</sup> Il cronista Riccobaldo Ferrarese verso la fine del Duecento ha notato le tombe di Odofredo e di Accursio, constatando che si trattava di veri e propri mausolei come le tombe dei re: «Hi ambo sepulti Bononiae apud fratrum minorum ecclesiam, quibus fabricatae sunt in sepulchra pyramides speciosae in operimentum mausolei». E aggiungeva, con una nota di critica: «Mausolea mihi non quaero, pyramidasve / Glebae contentus gramine» (GRANDI, *I monumenti*, pp. 57-59).

La ricchezza delle tombe bolognesi dei maestri dello Studio e ancor più quella delle arche veronesi degli Scaligeri – a cui si può associare anche il mausoleo appoggiato alla cattedrale di Canosa costruito fra il 1111 e il 1118, destinato alle spoglie dell'eroe della prima crociata, Boemondo di Taranto<sup>40</sup>, mausoleo reso aulico anche dall'imitazione nelle forme architettoniche del Santo Sepolcro di Gerusalemme – richiama alla mente le riflessioni di Ariès sulla «tomba visibile», divenuta rara nell'alto medioevo, ricomparsa a partire dal XII secolo con ostentazione sempre crescente, destinata ad esprimere ai vivi la gloria immortale del defunto, proveniente dalle sue qualità in vita. La tomba di questi secoli centrali del medioevo, e vieppiù di quelli successivi, non fu concepita come contrassegno dell'inumazione; essa era piuttosto la commemorazione del defunto, celebre fra i vivi e immortale fra i defunti<sup>41</sup>. La particolarità dei resti sia pur monumentali dei sepolcri dei glossatori presenti nei cimiteri dei conventi bolognesi è accompagnata da un'altra particolarità: alla fine del Duecento sono stati redatti gli inventari delle sepolture dei due cimiteri, recentemente studiati da Bruno Breveglieri<sup>42</sup>.

Per brevità mi soffermerò solo su quello di San Domenico, a cui è stato dedicato uno studio anche nell'ambito della mostra *Archeologia medievale a Bologna. Gli scavi nel Convento di S. Domenico*<sup>43</sup>.

L'inventario fu redatto nel 1291 da un converso di nome Giovanni, con lo scopo di avere una conoscenza precisa di quello che alla fine del Duecento era già un cimitero densissimo di sepolture, tutte di rilievo

<sup>40</sup> R. HIESTAND, *Boemondo I e la prima Crociata*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate*, Atti delle XIV giornate normanno-sveve, Bari 17-20 ottobre 2000, a cura di G. Musca, Bari 2002, pp. 65-94; *Boemondo: storia di un principe normanno*, Atti del convegno di studio *Boemondo, da Taranto ad Antiochia a Canosa: storia di un principe normanno*, Taranto-Canosa maggio-novembre 1998, a cura di F. Cardini, N. Lozito, B. Vetere, Galatina 2003.

<sup>41</sup> ARIÈS, *Storia della morte*, pp. 1001-1002.

<sup>42</sup> B. BREVEGLIERI, *Tentativo di ricostruzione topografica del cimitero di San Francesco in Bologna*, «Atti e memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna», n.s., 44 (1994), pp. 179-223; ID., *L'area cimiteriale di San Domenico a Bologna nel Medioevo (ricostruzioni topografiche)*, «Atti e memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna», n.s., 45 (1995), pp. 165-234.

<sup>43</sup> Il catalogo, Bologna 1987, è a cura di S. Gelichi e R. Merlo. Contributi specifici sul *Libellus funerum*: R. RINALDI, *Dalla chiesa di san Nicolò delle Vigne al convento di San Domenico. Strutture sociali, topografia urbana, edilizia conventuale*, pp. 75-90; S. GELICHI, R. RINALDI, *Il Sepolcuario del 1291*, pp. 98-107.

sociale ed economico, ma anche architettonico. Il convento godeva già di una grande celebrità, essendo stato fondato dallo stesso san Domenico nel 1218 e conservando inoltre la tomba del santo, che Nicola Pisano e Arnolfo di Cambio (1264-1267), Nicolò dell'Arca (1469-1475) e Michelangelo (1494-1495) avrebbero rivestito di splendidi marmi.

L'inventario è prezioso perché, avendo lo scopo di registrare dei punti di riferimento al fine di orientarsi fra le sepolture, non segnala solo le tombe, ma dà indicazioni per la ricostruzione della topografia dell'area cimiteriale, con le sue strade, le emergenze architettoniche, i vari settori in cui le tombe erano ordinate in file parallele<sup>44</sup>. Dal documento si evince che l'area cimiteriale era stata progettata spazialmente e sistemata già alla metà del Duecento, quando la domanda di sepolcri si era fatta particolarmente intensa. Le prime tombe segnalate si trovavano all'esterno, fra l'angolo nord-ovest della facciata della chiesa e una porta secondaria del convento. Il converso Giovanni vi ha registrato le tombe di tre importanti personaggi: la prima era di Maria, moglie di Bonifacio Lambertazzi della cappella (parrocchia) di San Vito, la seconda di Giulitta Carbonesi della cappella di San Giacomo dei Carbonesi, la terza di un altro membro della famiglia Lambertazzi, Bonifacio di Guido di Guizzardo, anch'egli della cappella di San Vito, sulla quale la famiglia aveva il giuspatronato. Il quarto sepolcro, situato accanto alla porta della chiesa, apparteneva al comune: in esso si seppellivano i podestà che fossero morti in servizio a Bologna. L'elenco continua con sepolcri di altri membri delle famiglie più antiche e 'nobili' della città, Galluzzi, Lambertini, Carbonesi, e prosegue con l'elencazione di più di 600 sepolture sia del cimitero, situato lungo il fianco settentrionale della chiesa, sia del chiostro, che ancora oggi si chiama 'dei morti'.

Solo qualche riflessione su questa prima carta del sepoltuario: vi sono registrate le sepolture di membri appartenenti a famiglie notissime e molto in vista, alcune annoverate fra quelle espulse con il grande bando dei Lambertazzi del 1274, proprietarie di torri e titolari di giusparonati parrocchiali (San Vito dei Lambertazzi, San Giacomo dei Carbonesi, Santa Maria dei Galluzzi): nonostante ciò, avevano preferito acquisire, in cambio di un adeguato e cospicuo donativo testamentario<sup>45</sup>, un lotto cimiteriale presso San Domenico piuttosto

<sup>44</sup> La ricostruzione topografica è proposta da BREVEGLIERI, *L'area cimiteriale di San Domenico*.

<sup>45</sup> Per i testamenti bolognesi cfr. M. BERTRAM, *Bologneser Testamente*, «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», 70 (1990), pp. 151-233; ivi, 71 (1991), pp. 195-240.

che essere sepolti nel cimitero della parrocchia di loro residenza e di cui avevano il giuspatronato, sistemazione evidentemente ormai considerata non più adeguata a personaggi di tale calibro.

La fonte consente anche di ricostruire la situazione edilizia e la viabilità sia del complesso conventuale, sia delle aree urbane circostanti. Le sepolture erano particolarmente dense presso i passaggi pubblici che mettevano in comunicazione la viabilità urbana con il convento, passando attraverso il cimitero, che alla fine del Duecento aveva già occupato tutto lo spazio disponibile. Specialmente ai lati della via che dalla casa di Rodaldo di Pipino giungeva alla chiesa, erano state sistemate, con una perfetta lottizzazione che non aveva nulla da invidiare a quelle destinate alle abitazioni dei vivi, più di settanta tombe, ben allineate su sei file parallele; un altro gruppo di sepolture era disposto su due semicerchi concentrici attorno all'abside. Sul lato settentrionale della chiesa, il cimitero era stato ripartito per ospitare dieci file di sepolture, di cui nel 1291 non era stata ancora completata l'occupazione, mentre più a nord il cimitero era già giunto a lambire le abitazioni, come dimostra il sepolcro di Egidio Foscherari, il più antico della sua tipologia. In linea di massima i cittadini laici erano raggruppati attorno e nei pressi della chiesa; un settore delimitato da un muro era riservato agli studenti; l'area est/sud-est era riservata ai prelati, in particolare ai domenicani.

Nel chiostro le sepolture sembrano essere state meno pianificate, perché l'ordine è meno preciso. Del resto il converso Giovanni ha specificato che il chiostro e l'interno della chiesa era riservato ad alti prelati e ai nobili, quelle che noi chiamiamo 'tombe privilegiate'. Scorrendo i nomi dei defunti ci si rende conto che alla 'nobiltà' di Giovanni appartenevano anche le famiglie ricche del Popolo; in realtà per lui erano nobili tutti coloro che avevano i mezzi per fare cospicui legati testamentari a favore del convento, con i quali si compravano il diritto, perpetuo o temporaneo, di essere sepolti in San Domenico.

Nella chiesa la tomba che alla fine del Duecento conservava le spoglie del personaggio più famoso era quella di Re Enzo, il figlio naturale di Federico II, che i Bolognesi, con l'impresa più eroica della loro storia, catturarono durante la battaglia della Fossalta nel 1249 e tennero prigioniero fino alla sua morte avvenuta nel 1272.

I cimiteri e le sepolture sono quindi parte integrante della storia delle nostre città. Storici, archeologi, antropologi, biologi ne hanno analizzato le forme, le dislocazioni, i manufatti, i significati, la materia, perché essi fanno parte della vita delle città in quanto espressione

della società che vi vive. Se fisicamente la loro presenza ha potuto diventare un luogo di attrazione urbanistica, ciò dipese non solo dal bisogno di nuovi spazi abitativi per una comunità in espansione demografica, ma soprattutto per le motivazioni religiose e spirituali che stavano alla base della venerazione per le reliquie che nei cimiteri erano conservate. L'inurbamento dei luoghi per l'accoglimento delle salme ha determinato, con il tempo, problematiche complesse, sia per la dimensione demografica raggiunta dalle città, sia per la convivenza fra i vivi e i morti, talora in spazi piuttosto ristretti. La soluzione di quei problemi ha generato, per esempio, la monumentalità del Camposanto di Pisa divenuto anche luogo di conservazione di importanti collezioni d'arte antica.

Ci sono state città forti e libere, veri e propri stati autonomi, che hanno mantenuto la presenza di cimiteri diffusi; o città come Pisa che elaborarono un pantheon destinato alla collettività; per contro ci sono state le dinastie reali che hanno preferito le grandi chiese monastiche o le cattedrali (i re inglesi a Londra, i re francesi a Saint-Denis, i re normanni e i re svevi a Palermo). Furono esiti che non possono non essere valutati nell'ambito dei rapporti interni di ciascuna società.

Se si considerano le sepolture monumentali non solo in ordine alla loro dislocazione topografica, ma anche per il significato sociale e politico che andavano assumendo nella mentalità di chi le aveva promosse e di chi le vedeva ogni giorno, si evince che essi erano degli strumenti di comunicazione assai efficaci, per la forma, per la grandiosità delle sculture, per il richiamo a personaggi eroici. Il mausoleo di Boemondo a Canosa, con la sua architettura ad imitazione del Santo Sepolcro, fu costruito per celebrare un personaggio già in vita ammantato del mito, una personalità di spicco come guerriero alla Crociata e come signore nella sua terra. Ma nello stesso torno di anni in cui a Canosa si costruiva il mausoleo, a Pisa si scolpiva la lapide che inneggiava alle imprese collettive della comunità, ed essa veniva collocata sulla facciata della cattedrale, attorno alla quale si stavano assiepando i sarcofagi antichi destinati a celebrare i personaggi eminenti di quella comunità.

Anche i cimiteri confermano la peculiarità delle città italiane medievali, ciascuna con i propri caratteri, con le proprie diversità e similitudini. Se noi oggi possiamo vedere e ammirare non poche tombe monumentali, ci ricordiamo di chi vi è sepolto o vi è stato sepolto e forse non ricordiamo le fosse comuni, i depositi in cui si è ammassata un'umanità che ha perso, già subito dopo la morte, la propria identità. La vita delle città è anche questa.



RITI, PRATICHE, TESTAMENTI





E. IGOR MINEO  
PALERMO

MORTE E ARISTOCRAZIA IN ITALIA  
NEL TARDO MEDIOEVO. ALCUNI PROBLEMI

Il rapporto fra morte e aristocrazia è una cornice tematica larga e generica: occorre dire subito cosa può contenere. Mi fermerò su due nodi principali che posso definire in modo approssimativo così: la morte e i suoi riti come occasione di celebrazione e di ostentazione pubblica di una condizione socialmente onorevole; la morte come strumento di costruzione delle famiglie, nel doppio senso di edificazione della memoria (e di fissazione dei suoi limiti), da un lato, di riproduzione del capitale materiale e simbolico del gruppo, dall'altro. Nel nostro caso, però, il rilievo di queste due prospettive sta unicamente nel loro intreccio, cioè nel problema della morte come mezzo (uno fra i più importanti) per la definizione di uno spazio aristocratico, come occasione per l'espressione pubblica delle identità e dei ruoli legati a una condizione di preminenza più o meno codificata. Come si sa non c'è, per questo come per altri temi, uno studio complessivo di sintesi sull'Italia tardomedievale. Si tratterà allora di individuare alcuni tasselli di una possibile comparazione all'interno dei diversi spazi regionali della penisola (una penisola conosciuta in modo straordinariamente diseguale), in modo da verificare se c'è un nesso fra il mutamento generale, di portata europea, che le pratiche e i rituali della morte subirono soprattutto nella prima metà del Trecento – limitandoci a qualche esempio: il progressivo avvicinamento dei morti, specie di condizione elevata, alle chiese (prima di tutto quelle degli ordini mendicanti), la marginalizzazione o comunque la forte specificazione della presenza femminile, e dunque la mascolinizzazione di una gran parte del rituale, specie nel caso del funerale degli uomini<sup>1</sup> – e la formazione di identità aristocratiche in gran parte nuove, specificamente radicate nei diversi contesti politico-istituzionali della penisola, ma dotate di qualche non effimero elemento di convergen-

<sup>1</sup> D.O. HUGHES, *Mourning rites, memory, and civilisation in premodern Italy*, in *Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di J. Chiffolleau, L. Martines e A. Paravicini Bagliani, Spoleto 1994, pp. 23-38.

za e di affinità; quindi tra un fenomeno innanzitutto culturale ed un altro, invece, essenzialmente politico. Con l'ovvia avvertenza che la distinzione è strettamente operativa e non allude affatto a una rigida separazione di 'livelli' di funzionamento della realtà sociale.

Più in concreto, per rispondere alla domanda di fondo – che ruolo giocano le pratiche della morte, e la loro trasformazione nel corso del XIV e XV secolo, nei processi di definizione aristocratica? – proverò a incrociare due diversi piani tematici, nel tentativo di cogliere qualche corrispondenza tra attitudini o strategie provenienti direttamente dagli attori o dall'interno di uno spazio familiare (e i testamenti sono allora lo strumento principale anche se non l'unico) e alcune delle immagini più formalizzate della collocazione sociale degli attori medesimi, immagini che proveremo a ricostruire soprattutto attraverso le norme suntuarie. I piani tenderanno a confondersi, specie in quel particolare punto di contatto fra 'privato' e 'pubblico' costituito dalle pratiche di sepoltura.

La delimitazione della cronologia e del tema non ha bisogno forse di molte giustificazioni, salvo quelle che emergeranno nel vivo del discorso: tenere ai margini, senza escluderle del tutto, le notizie che riguardano da un lato i singoli individui e dall'altro la sfera superiore dei regnanti e dei reggitori, è un modo per fissare una possibile linea di lettura e per verificare la consistenza dei fenomeni di innovazione che vorremmo mettere in luce.

1. Hanno molto colpito gli storici che si sono occupati di queste cose, due fenomeni chiaramente correlati e i tempi del loro manifestarsi: la complicazione del rituale funebre in tutte le sue fasi (dalla preparazione del cadavere prima del funerale, al corteo, all'inumazione, all'eventuale orazione, via via fino al banchetto funebre, fino alle messe in suffragio); la precisazione sempre più frequente – nei testamenti – del luogo dove si vuole essere sepolti.

Questo incremento molto forte della frequenza, in generale, di disposizioni sul luogo di sepoltura (in alcune città ben prima della svolta del 1348) è un dato significativo in sé; all'interno di questo quadro occorre collocare il dato più specifico relativo alla istituzione e al mantenimento di una tomba collettiva, come segno particolarmente pertinente dell'intensificarsi del senso della famiglia. Laddove un tentativo di analisi seriale è stato effettuato, cioè in Italia centrale, tra Toscana e Umbria<sup>2</sup>, è emerso in modo chiaro un mutamento generale nella logica

<sup>2</sup> S.K. COHN jr, *Death and property in Siena, 1205-1800. Strategies for the afterlife*, Baltimore-London 1988; ID., *The cult of remembrance and the Black*

dispositiva dei testatori, che si può riassumere così: solo a partire dalla fine del Duecento, i testamenti contengono quasi regolarmente la scelta della tomba; dalla metà del secolo successivo la fondazione di una cappella diviene sempre meno rara; infine dagli anni Settanta si rafforza la tendenza a scegliere, o a confermare, la propria sepoltura in una tomba che già esiste, in un luogo di famiglia<sup>3</sup>. E infatti la costruzione e la dotazione di cappelle, non sempre finalizzate alla sepoltura, conosce un netto incremento sempre dopo il 1348 e in alcune città, come Firenze, dopo la seconda ondata di peste, intorno al 1363<sup>4</sup>.

Fuori dai confini dell'Italia centrale studiata da Cohn e Strocchia, i dati di cui disponiamo sono molto meno sicuri. Alcuni sondaggi sono assai utili, e confermano la tendenza. Ad esempio, in un contesto istituzionale diverso come quello veronese emerge una cronologia analoga: nella chiesa francescana di San Fermo è alla fine del Duecento che risalgono le prime sepolture individuali; ma le notizie di *monumenta*, dopo le prime, isolate testimonianze del 1312 e del 1342, si concentrano nella seconda metà del secolo, e la prima cappella familiare viene fondata probabilmente alla fine degli anni Cinquanta<sup>5</sup>.

Ci sono poi, più in generale, indicazioni provenienti da vari punti della penisola, di natura e consistenza diversa (una cronologia dell'arte funeraria come quella individuata da Ingo Herklotz<sup>6</sup>, la funzione inedita svolta dai nuovi spazi disegnati dalle chiese degli ordini mendicanti, la configurazione di un modello regio della celebrazione del

*Death. Six Renaissance cities in central Italy*, Baltimore-London 1992; S.T. STROCCHIA, *Death and ritual in Renaissance Florence*, Baltimore-London 1992. Cfr. anche S.K. COHN jr., *The place of the dead in Flanders and Tuscany: towards a comparative history of the Black Death*, in *The place of the dead. Death and remembrance in late Medieval and Early Modern Europe*, a cura di B. Gordon e P. Marshall, Cambridge 2000, pp. 17-43.

<sup>3</sup> COHN, *The cult*, pp. 128 e 138 (tavole 9 e 10).

<sup>4</sup> Ivi, pp. 211-223 (e tavola 14).

<sup>5</sup> Cfr. i contributi (fondati sull'analisi congiunta delle sepolture e della documentazione testamentaria) di T. FRANCO, *Tombe di uomini eccellenti (dalla fine del XIII alla prima metà del XV secolo)*, in *I Santi Fermo e Rustico: un culto e una chiesa in Verona: per il XVII centenario del loro martirio (304-2004)*, a cura di P. Golinelli e C. Gemma Brenzoni, Verona 2004, pp. 247-261 (in particolare pp. 255 e sgg.); EAD., *Tombe di medici e di giuristi in S. Fermo Maggiore a Verona, in Medioevo: immagini e ideologie. Atti del Convegno internazionale di studi. Parma 23-27 settembre 2002*, a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2005, pp. 608-618.

<sup>6</sup> I. HERKLOTZ, «Sepulcra» e «monumenta» del Medioevo. *Studi sull'arte sepolcrale in Italia*, (Roma 1985) Napoli 2001.

prestigio in Italia meridionale, solo per riferirmi ad alcune, fra le più significative) che sembrano convergere sul punto di sostanza, ossia l'emergere relativamente tardo della tendenza a regolarizzare l'esistenza della tomba di famiglia, e eventualmente della cappella, e soprattutto a farne uno strumento eloquente del linguaggio identitario.

Se l'attenzione, per un momento, si sposta sulle sepolture individuali, ecco appunto che la cronologia cambia. Sarebbe sufficiente richiamare alla memoria i celebri mausolei dei giurisperiti bolognesi<sup>7</sup>, di cui si parla altrove in questo convegno, per rendersi conto che, nel caso di alcune tipologie di personaggi pubblici rilevanti, essa dovrebbe essere spostata all'indietro anche di un secolo rispetto alla metà del Trecento. I cinque mausolei a baldacchino che dal 1268 (per Odofredo) fino al 1300 (per Rolandino Passeggeri) vengono innalzati a Bologna, tutti dotati di un fortissimo significato pubblico, non hanno niente a che vedere con l'idea della tomba di famiglia, benché nella loro committenza fossero talora direttamente implicati i figli. La loro realizzazione è in relazione invece con la celebrazione funeraria dei reggitori del comune come cerimonia pubblica, di cui ci sono frequenti attestazioni nel corso del XIII secolo<sup>8</sup>.

Che tra spazio pubblico e privato la celebrazione individuale appaia già nella prima metà del XIII secolo un'opzione possibile lo conferma un testo importante di Boncompagno da Signa<sup>9</sup>, che ci restituisce pure, indirettamente, un'ulteriore indicazione. Scritto negli anni Venti, in esso non viene fatta ancora menzione di un'innovazione nelle forme dell'arte funeraria che tocca direttamente il nostro discorso, e cioè la raffigurazione del defunto. Gli storici dell'arte datano infatti proprio alla metà del XIII secolo l'introduzione anche in Italia della cosiddetta 'tomba figurata' (con l'immagine del defunto scolpita sulla lastra tombale), che segnala in sé un mutamento profondo delle strategie memoriali<sup>10</sup>: anche se non tocca subito la sfera della famiglia, i

<sup>7</sup> R. GRANDI, *I monumenti dei dottori e la scultura a Bologna (1267-1348)*, Bologna 1982.

<sup>8</sup> In generale, sui funerali e sui monumenti realizzati su committenza pubblica, cfr. R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, Firenze 1956-1968, VII, p. 721 s.; HERKLOTZ, «*Sepulcra*» e «*monumenta*», pp. 320-323.

<sup>9</sup> Si tratta di un passo del *Candelabrum eloquentiae* (che cito da HERKLOTZ, «*Sepulcra*» e «*monumenta*», p. 339) nel quale vengono descritti con una certa cura i caratteri essenziali dei «*sepulcra sublimium personarum et sapientissimorum virorum*».

<sup>10</sup> HERKLOTZ, «*Sepulcra*» e «*monumenta*», cap. 4, e in particolare pp. 281 e sgg. In generale sulla diffusione della tomba figurata in Europa cfr. G. SCHMIDT, *Typen und Bildmotive des spätmittelalterlichen Monumentalgrabes*, in *Skulptur und*

suoi usi e la sua diffusione svelano una complicazione dei significati del linguaggio funerario in cui è implicito il richiamo alla presenza della famiglia del defunto. Guardiamo ad esempio ad un contesto, quello romano, nel quale il fenomeno è precoce<sup>11</sup>. Forse non è casuale che più o meno allo stesso periodo dei primi mausolei bolognesi, cioè agli anni Cinquanta del Duecento, e un po' in anticipo sulla prima vera tomba con defunto giacente, quella di papa Clemente IV<sup>12</sup> (realizzata alla fine degli anni Sessanta, a Viterbo), risalga la più antica tomba monumentale pervenutaci, peraltro molto complessa, quella del cardinale Guglielmo Fieschi, nipote di papa Innocenzo IV, a San Lorenzo al Verano. Non è a rigore una tomba figurata, anche se è focalizzata sulla celebrazione del personaggio: il punto è che essa è dotata dell'emblema araldico, uno degli esempi più risalenti di stemma inciso in una tomba<sup>13</sup>. Non sappiamo quanto allora fosse già diffuso questo codice di comunicazione nell'aristocrazia locale, certo è però che altre tombe figurate di poco successive – tombe individuali a rigore – sono corredate dell'emblema di famiglia<sup>14</sup>. Sono ancora gli stemmi, dentro e fuori la chiesa, a marcare l'area che, nel transetto orientale di Santa Maria in Aracoeli, si sta trasformando nello spazio sacro non di un Savelli (una delle maggiori famiglie baronali romane) ma *dei* Savelli<sup>15</sup>: una delle primissime 'cappelle' a Roma, insieme a

*Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien*, Akten des Kongresses "Scultura e monumento sepolcrale del tardo Medioevo a Roma e in Italia", Rom, 4.-6. Juli 1985, a cura di J. Garms e A.M. Romanini, Wien 1990, pp. 60-80.

<sup>11</sup> Cfr. S. CAROCCI, *La celebrazione aristocratica nello stato della Chiesa*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, a cura di P. Cammarosano, Roma 1995 (Collection de l'École française de Rome, 201), pp. 345-367, in particolare pp. 353-357; V. PACE, *Committenza aristocratica e ostentazione araldica nella Roma del Duecento*, in *Roma medievale. Aggiornamenti*, a cura di P. Delogu, Firenze 1998, pp. 175-191 e S. ROMANO, *L'Aracoeli, il Campidoglio, e le famiglie romane nel Duecento*, ivi, pp. 193-209.

<sup>12</sup> HERKLOTZ, «*Sepulcra*» e «*monumenta*», pp. 238-241; *Die Mittelalterlichen Grabmäler in Rom und Latium vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, 2. *Die Monumentalgräber*, a cura di J. Garms, A. Sommerlechner e W. Telesko, Wien 1994, pp. 206-215.

<sup>13</sup> HERKLOTZ, «*Sepulcra*» e «*monumenta*», pp. 227-231.

<sup>14</sup> Cfr. PACE, *Committenza aristocratica*, e anche, per i primi stemmi degli Orsini (ma non su tombe), ROMANO, *L'Aracoeli*, pp. 196-198.

<sup>15</sup> I. HERKLOTZ, *I Savelli e le loro cappelle di famiglia*, in *Roma anno 1300: atti della IV Settimana di Studi di Storia dell'Arte Medievale dell'Università di Roma "La Sapienza"*, 19-24 maggio 1980, a cura di A.M. Romanini, Roma 1980, pp. 567-583; *Die Mittelalterlichen Grabmäler*, pp. 64-71.

quella dei Caetani nel duomo di Anagni<sup>16</sup>, e a quella degli Orsini nella basilica francescana ad Assisi<sup>17</sup>.

Come è stato notato<sup>18</sup>, siamo in una fascia cronologica che vede l'avvio di fenomeni consimili in luoghi differenti. Anche se non è possibile approfondire qui il problema, è necessario almeno sottolineare ancora una volta come sia soprattutto all'interno delle chiese costruite o rifondate dagli ordini mendicanti (Santa Maria in Aracoeli, ad esempio, era stata da poco ripresa dai Francescani), che si afferma la tendenza da parte di gruppi dominanti dalle caratteristiche le più diverse a occupare e a delimitare spazi destinati a rappresentare la loro presenza pubblica: altari, tombe collettive, cappelle. Non c'è bisogno di fermarsi ancora su alcune fondazioni destinate ad assumere il valore di modelli, cioè quelle accolte nella basilica di Assisi, in Santa Maria Novella e Santa Croce a Firenze, e in Santa Chiara, San Domenico Maggiore e San Lorenzo a Napoli: in tutti questi casi viene confermato il primo Trecento come spartiacque cronologico. Non è sempre di necessità un luogo di sepoltura quello che viene fondato per testimoniare la presenza di un gruppo familiare<sup>19</sup>. Come si possono erigere cappelle in chiese (e città) diverse da quella in cui si sarà seppelliti, così un segmento della parete di una chiesa può essere contrassegnato da un altare o da un monumento commemorativo: a questo genere di oggetti appartiene il tipo della 'memoria', monumento individuale ma la cui funzione poteva toccare un più ampio spazio di memoria familiare, come nel caso del monumento Cerchi nella basilica di Assisi<sup>20</sup>.

Maturano, dunque, negli ultimi decenni del Duecento le condizioni che rendono possibile l'inflazione delle sepolture collettive nei due secoli successivi, e la possibilità stessa di fare della costituzione di una tomba l'atto fondativo di uno specifico progetto memoriale, spe-

<sup>16</sup> *Die Mittelalterlichen Grabmäler*, pp. 179-182.

<sup>17</sup> I. HUECK, *Die Kapellen der Basilika S. Francesco in Assisi: die Auftraggeber und die Franziskaner*, in *Patronage and public in the Trecento*, Proceedings of the St. Lambrecht symposium, Abtei St. Lambrecht, Styria, 16-19 July 1984, a cura di V. Moleta, Firenze 1986, pp. 81-104.

<sup>18</sup> J. GARDNER, *The family chapel: artistic patronage and architectural transformation in Italy, circa 1275-1325*, in *Art, Cérémonial et Liturgie au Moyen Âge*, Actes du colloque de 3<sup>e</sup> Cycle Romand de Lettres, Lausanne-Fribourg, mars-mai 2000, a cura di N. Bock, P. Kurmann, S. Romano e J.-M. Spieser, Roma 2002, pp. 545-565.

<sup>19</sup> COHN, *The cult*, pp. 211 e sgg.

<sup>20</sup> I. HUECK, *Alcuni monumenti sepolcrali della prima metà del Trecento ad Assisi*, in *Skulptur und Grabmal*, pp. 261-263.

cie nelle vicende di affermazione recente, come quelle che vedono protagonisti i lignaggi mercantili fiorentini. Se la macchina dei patronati sugli spazi ecclesiastici era uno dei mezzi ordinari di caratterizzazione della funzione aristocratica, l'aspetto che qui va sottolineato si riferisce alle strategie *costruttive* della memoria che adesso essa può sostenere: con riferimento particolare quindi alle cappelle che, rivoluzionandolo, occupano lo spazio delle chiese vecchie; alle nuove chiese sempre più spesso disegnate in funzione delle cappelle che vi saranno edificate (e degli investimenti che esse vi fanno affluire); alle chiese minori, monasteri, parrocchie rurali che potranno essere fondati o incrementati grazie all'intervento di un patrono che vi lega intenzionalmente il nome suo e della sua famiglia<sup>21</sup>. Come in uno dei casi più noti e precoci, quello della fondazione, agli inizi degli anni Quaranta, poco lontano da Firenze, da parte di Lorenzo Acciaiuoli, della certosa di San Lorenzo, in quanto luogo destinato ad accogliere, insieme al corpo del fondatore, i morti futuri della famiglia, e a rappresentarne il ricordo<sup>22</sup>.

È naturalmente sottinteso, in questo discorso, che, quando le vediamo comparire, le tombe collettive non sono sempre né il risultato di un consapevole programma dinastico, né il riflesso della presenza di un intero lignaggio. Noi vediamo infatti costruirsi le tombe familiari più spesso non a partire da progetti collettivi ma da un gesto individuale (qualche volta, non sempre, racchiuso in un testamento): vediamo agire cioè un soggetto in ascesa che intende sancire il proprio successo, oppure il membro di una famiglia già potente che vuole dare risalto alla propria discendenza; oppure vediamo ancora un luogo che diventa gradualmente un luogo collettivo senza che un intenzione sia discernibile agli esordi e che poi ottiene dalla memoria postuma la consacrazione come spazio familiare. Tornando ancora al luogo dei Savelli all'Aracoeli, ad esempio, secondo l'ipotesi di Herklotz, esso sarebbe stato voluto negli ultimissimi anni del Duecento da Pandolfo Savelli per la sepoltura propria, per quella del padre Luca (morto più di trent'anni prima) e per quella della madre Vanna Aldobrandeschi Savelli. Il che non significò che altri Savelli venissero poi lì seppelliti; e tuttavia fece sì che il luogo venisse subito riconosciuto come lo spazio dei Savelli, tanto che nel XVI secolo sarebbe

<sup>21</sup> Cfr. R. GOLDTHWAITE, *Wealth and the demand for art in Italy, 1300-1600*, Baltimore-London 1993, pp. 122-127; COHN, *The cult*, pp. 227-230.

<sup>22</sup> Cfr. F.P. TOCCO, *Niccolò Acciaiuoli. Vita e politica in Italia alla metà del XIV secolo*, Roma 2001, pp. 51-53, 374-387. Sulle tombe fiorentine cfr. DAVID-SOHN, *Storia di Firenze*, VII, pp. 722-727.

stato deciso che i resti di papa Onorio IV, figlio di Luca e fratello di Pandolfo, vi fossero traslati.

2. È interessante osservare che le sepolture regie, che qui vengono considerate solo come modelli di possibili pratiche aristocratiche, non complicano questa prospettiva cronologica. In particolare l'esempio di Napoli ci conferma che una trasformazione non matura prima del Trecento. Le innovazioni nell'arte funeraria che vediamo introdursi nei primi decenni del secolo riguardano innanzitutto le tombe della famiglia reale, che di lì a poco però diventano oggetto di imitazione da parte dell'alta aristocrazia<sup>23</sup>. Certo, pesò nello sviluppo dei programmi di rappresentazione della regalità legati alle tombe l'arrivo di Tino di Camaino e della sua bottega, ma ad essere sottolineata è stata la differenza molto forte tra la natura di questi programmi, e quelli, molto più opachi, dell'epoca di Carlo I e di Carlo II. Nelle sepolture famose di Maria di Ungheria, moglie di re Carlo II (a Santa Maria di Donna-regina), e di Maria di Valois, vedova del figlio di re Roberto, Carlo di Calabria (a Santa Chiara) – eseguite intorno al 1325 la prima, e prima del 1337 la seconda –, la superiore dignità delle defunte<sup>24</sup> viene estesa esplicitamente all'intera famiglia regia (la *beata stirps* di Luigi IX e di Ludovico di Tolosa) rappresentata nelle formelle del frontone e delle pareti laterali dei sarcofagi. Il grande monumento funebre di re Roberto del 1343 (l'opera di Pacio e Giovanni Bertini) riutilizza lo schema allo scopo di legittimare meglio la difficile successione alla corona della nipote Giovanna, figlia di Carlo di Calabria, l'erede diretto morto prematuramente: dunque anche qui nel frontone e nelle pareti laterali è celebrata la memoria e il futuro auspicato del lignaggio regio<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Sulle sepolture angioine sono fondamentali T. MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation: die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien*, Göttingen 2000, con una sostanziosa anticipazione in ID., *Die Repräsentation einer Beata Stirps. Darstellung und Ausdruck an der Grabmonumenten der Anjous*, in *Die Repräsentation der Gruppen: Texte - Bilder - Objekte*, a cura di O.G. Oexle e A. von Hülsen-Esch, Göttingen 2000, pp. 186-224, e L. ENDERLEIN, *Die Grablegen des Hauses Anjou in Unteritalien. Totenkult und Monumente 1266-1343*, Worms am Rhein 1997; cfr. anche F. ACETO, *Status e immagine nelle sculture funerarie del Trecento a Napoli; le sepolture dei nobili*, in *Medioevo: immagini e ideologie*, pp. 597-607.

<sup>24</sup> Espressa mediante un complesso meccanismo iconografico centrato sulle virtù cardinali che sostengono come cariatidi l'arca, cfr. MICHALSKY, *Die Repräsentation*, pp. 189-201, e *passim*.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 192-202.



La ricchezza e la complessità dei programmi iconografici delle tombe regie non erano facilmente riproducibili. È significativo, tuttavia, che proprio dalla metà del secolo le sepolture aristocratiche assumessero una fisionomia formale sempre più connotata nel senso della celebrazione del lignaggio, attraverso l'imitazione dei modelli regi e attraverso la costruzione di cappelle nelle chiese più identificate come fulcri del nuovo spazio pubblico, che anche qui sono, come abbiamo visto, quelle degli ordini mendicanti. Ed è pure significativo che, proprio come a Roma, non sia possibile, alla ricerca delle prime cappelle gentilizie, risalire oltre la fine del Duecento<sup>26</sup>. Come agisse l'imitazione del modello regio è ben attestato da una sepoltura importante, opera anch'essa, forse, di Tino da Camaino, quella di Errico Sanseverino conte di Marsico, che venne fatta erigere nella cattedrale di Teggiano (nel Vallo di Diano) negli anni Trenta, e che appunto riprende l'idea (anche se non lo stilema) del gruppo di famiglia che circonda il defunto<sup>27</sup>.

Se ci spostiamo a Palermo, notiamo una differenza macroscopica, e cioè l'assenza di modelli regi da imitare. Non occorre soffermarsi sulla distanza incolmabile tra le possibili pratiche aristocratiche e la presenza in cattedrale dei sepolcri dei sovrani normanni e svevi (come pure sulla scarsa specificità delle sepolture regie aragonesi, quelle di Federico III e di Ludovico, nel duomo di Catania). Nella documentazione testamentaria palermitana le prime fondazioni di cappelle appaiono non prima dell'inizio del Trecento: quella voluta dal *miles* Bartolomeo Tagliavia, nel 1305<sup>28</sup>, è particolarmente significativa perché proprio sulla cappella da costruire a Santa Maria dell'Ammiraglio, dove dovranno essere trasferiti i corpi dei fratelli e seppelliti quelli dei successori, poggia un progetto memoriale circostanziato. A questa altezza cronologica le fondazioni sono in quanto tali segni importanti di una cultura del lignaggio; di una cultura, nello stesso

<sup>26</sup> Individuando come *terminus a quo* per la città di Napoli la cappella Minutolo in duomo, con le tombe primotrecentesche dei cardinali Orso e Filippo Minutolo, cfr. A. VENDITTI, *Urbanistica e architettura angioina*, in *Storia di Napoli*, III, Napoli 1969, pp. 744 e sgg. Cfr., per il luogo dei Brancaccio a San Domenico, attestato a partire dagli anni Trenta, G. VITOLO, *Ordini mendicanti e nobiltà di seggio a Napoli: S. Domenico maggiore e il seggio di Nido*, in *Studi di storia per Vincenzo D'Alessandro*, a cura di P. Corrao e E.I. Mineo, Roma, in corso di stampa.

<sup>27</sup> F. NEGRI ARNOLDI, *Sulla paternità di un ignoto monumento campano e di un noto sepolcro bolognese*, in *Skulptur und Grabmal*, pp. 431-433.

<sup>28</sup> Archivio di Stato di Napoli, *Arch. Pignatelli, Diplomatico, Istrumenti*, 3.

tempo, ancora fragile se è vero che queste fondazioni sono sporadiche e che i luoghi che esse producono non vengono fatte oggetto di speciali vincoli giuridici. Non a caso, quando appaiono, con qualche regolarità, i segni di effettive strategie di mantenimento dell'identità di lignaggio questi segni non sono ancora agganciati alla trasmissione delle tombe. È il caso della cappella *de novo constructa* – siamo nel 1337 – a San Francesco da Giovanni Calvelli, esponente di primo piano dell'*élite* cittadina. Nel testamento<sup>29</sup>, che dà testimonianza del coagulo di una qualche ambizione dinastica, non la cappella, ma altri beni risultano vincolati, e questo nonostante che essa costituisca un modello per altre committenze coeve<sup>30</sup>. Prove non saltuarie di vincolo ereditario della sepoltura emergeranno solo alla fine del secolo e poi soprattutto nel Quattrocento; allora assetti di lignaggio più strutturati appariranno fondati su programmi di valorizzazione simbolica di alcuni beni-chiave, e la cappella sarà quasi sempre uno di questi: in alcuni casi il tentativo stesso di costruzione e di governo della memoria appare centrato sul progetto sepolcrale<sup>31</sup>.

3. Parlare di tombe collettive vere e proprie come fenomeno non sporadico significa dunque, in molte città italiane, collocarsi in pieno Trecento e, spesso, nella sua seconda metà. Come già sappiamo, in Italia centrale, dalla fine del Duecento, i testamenti contengono quasi regolarmente la scelta della tomba: occorre del tempo perché essa si trasformi nel riferimento a un luogo di famiglia, quello dove sono sepolti gli ascendenti, o dove, talora, devono essere trasportati i loro

<sup>29</sup> Archivio di Stato di Palermo [d'ora in poi ASPa], *Corporazioni religiose soppresse*, S. Martino, II, 116, 1337, 5 luglio.

<sup>30</sup> Mi riferisco alla cappella dedicata a san Biagio che, nella chiesa di San Giacomo la Marina, e sempre nel 1337, viene fatta costruire dal giudice Matteo *de Sergio*: si trattava di uno spazio introdotto da un «arcum unum foliatum ex parte interiori et exteriori cum lapidibus nigris ad illum modum prout est arcus cappelle quondam dominis Johannis de Calvellis militis existentis in ecclesia sancti Francisci ordinis minorum» (cfr. ASPa, *Notai*, 4, *Salerno Pellegrino*, c. 164r, 1337, 22 dicembre).

<sup>31</sup> Rilevante, in questo senso, il caso della cappella fatta costruire da Enrico de Adam (il cui testamento è del 1377) a Santa Maria del Carmelo e sulla cui trasmissione è in gran parte fondata la successione del nipote Giovanni Bandino e la formazione, riuscita, di una prospettiva dinastica (cfr. E.I. MINEO, *Nobiltà di stato. Famiglie e identità aristocratiche nel tardo medioevo. La Sicilia*, Roma 2001, pp. 260 e sgg., 267-269).

resti<sup>32</sup>. L'indicazione del luogo di sepoltura è accompagnato poi quasi sempre dall'obbligo fatto agli eredi della celebrazione di messe commemorative: la costruzione liturgica della parentela era una pratica che aveva un lungo trascorso, ma evidentemente essa aveva mutato fisionomia con l'affermarsi (recente, cioè dalla metà del Duecento) dell'idea di purgatorio e, per quanto ci riguarda, con la possibilità sempre più concreta, per i laici, di occupare e connotare porzioni significative dello spazio ecclesiastico<sup>33</sup>.

Si tratta di tendenze che, in sé, non hanno un segno sociale univoco. Cohn dimostra chiaramente che nei comuni della Toscana e dell'Umbria la complicazione dei rituali della morte dopo la metà del Trecento, e in particolare dei rituali relativi alla presenza simbolica della famiglia e del lignaggio, non riguarda solo le *élites*, ma invece uno spazio sociale molto più esteso. Anche in ambiti non necessariamente connotati in senso aristocratico, cioè, può emergere la spinta, specie dopo la seconda ondata di pestilenza, negli anni Sessanta del Trecento, a usare il testamento e la prospettiva della morte per inventare nomi di famiglia e emblemi araldici e per immaginare una tomba collettiva – e talora una cappella – come luogo di sepoltura<sup>34</sup>. L'idioma del lignaggio e della memorializzazione in quanto costruito nel corso dei rituali di morte non ha una connotazione sociale predefinita. Detto questo, la condivisione di parti di questi linguaggi rituali e di distinzione legati alla valorizzazione della famiglia, una condivisione che può mantenersi molto a lungo<sup>35</sup>, non solo non contraddice i processi di selezione aristocratica, ma in qualche modo ne rappresenta un risvolto, perché ne documenta la cornice di consenso culturale che li rende più fluidi. Questi processi sono infatti processi di selezione di

<sup>32</sup> Un solo esempio, anche se tardo: nel 1485 Gino di Neri Capponi ordina che «ossa suorum predecessorum que reperiri poterunt» vengano traslate nella nuova cappella fatta costruire nella chiesa di Santo Spirito a Firenze (cfr. F.W. KENT, *Household and lineage in Renaissance Florence: the family life of the Capponi, Ginori and Rucellai*, Princeton 1977, p. 104).

<sup>33</sup> Il fenomeno è evidente, ad esempio, ad Assisi, Firenze e Perugia: cfr. COHN, *The cult*, pp. 205-211; altrove molto meno: cfr. ad esempio J.S.G. GRUBB, *Provincial families of the Renaissance. Private and public life in the Veneto*, Baltimore-London 1992, pp. 78-80.

<sup>34</sup> COHN, *The cult*, pp. 213 e sgg. (per le cappelle ordinate da artigiani e soggetti di umile condizione), pp. 237 e sgg. (per l'uso diffuso degli stemmi).

<sup>35</sup> Eloquenti esempi fiorentini tardoquattrocenteschi in STROCCHIA, *Death and ritual*, p. 193.

lignaggi: e la costruzione dei lignaggi, del loro ordine genealogico, è in buona misura basata sulle pratiche della morte. È questo un tratto probabilmente generale che accomuna luoghi istituzionalmente dissimili (e dunque aristocrazie diversamente legittimate). L'uso, ancora, della sepoltura collettiva, nel Trecento pieno e poi nel Quattrocento sempre più viene marcando una pratica aristocratica: lo vediamo bene a Firenze, nelle esperienze di lignaggi la cui affermazione è stata coronata da successo<sup>36</sup>, in Veneto<sup>37</sup>, a Palermo (anche qui dal lato di famiglie in ascesa)<sup>38</sup>. Ed è così anche se le pratiche divergono: ad esempio, sia laddove il funerale viene assumendo forme sempre più esteriorizzate e complesse (come a nel caso di Firenze), sia laddove l'esibizione è molto più contenuta (come nel caso di alcune famiglie eminenti di Vicenza e Verona)<sup>39</sup>.

Non c'è dubbio perciò che la morte dei potenti fissi un canone e che, in taluni casi, abbia un valore periodizzante: un canone non sempre riproducibile. È sufficiente per questo richiamare i famosi funerali di Lorenzo Acciaiuoli, figlio di Niccolò, gran siniscalco del regno di Napoli, celebrati a Firenze nel 1353 e raccontati da Boccaccio e da Matteo Villani<sup>40</sup>. Essi sono stati giudicati una svolta nella storia della ritualità comunale, e il primo vero esempio, almeno a Firenze, di funerale *flamboyant*, fortemente esteriorizzato. E in questo caso il giudizio degli storici moderni poggia sulla valutazione di un osservatore degli eventi: era stato appunto Matteo Villani a giudicare le pompe per Lorenzo «nuove e disusate». Ora, che tali pompe fossero destinate a divenire nei decenni successivi un modello è certo, ma ciò poté riguardare solo una ristretta cerchia di famiglie, tutte implicate nel processo di costruzione della nuova oligarchia<sup>41</sup>.

Un ulteriore segnale dell'intensificazione dell'uso delle cerimonie funebri come spazio di costruzione di identità aristocratiche viene, dalla fine del Duecento, dal diffondersi della prassi dell'orazione affidata a frati predicatori: aumenta la circolazione di modelli di predica

<sup>36</sup> KENT, *Household and lineage*, pp. 99-117.

<sup>37</sup> GRUBB, *Provincial families*, pp. 68-80.

<sup>38</sup> Vedi, tra i molti documentabili, i casi dei Bandino de Adam (*supra*, nota 31); e quello, nella prima metà del Quattrocento, degli Speciale (MINEO, *Nobiltà di stato*, p. 283 e nota 24).

<sup>39</sup> GRUBB, *Provincial families*, pp. 68-71.

<sup>40</sup> Cfr. TOCCO, *Niccolò Acciaiuoli*, p. 294, con le fonti. (Naturalmente era previsto che Lorenzo venisse seppellito nella Certosa del Galluzzo da poco costruita).

<sup>41</sup> Cfr. soprattutto STROCCHIA, *Death and ritual*, pp. 58-60.

*ad funera mortuorum*, la frequenza di prediche riguardanti laici, e la possibilità che tali orazioni si soffermino sul ruolo sociale del defunto e non solo sulle sue virtù devozionali. Naturalmente è nella tipologia della predicazione per la morte dei principi<sup>42</sup> che si formano alcuni degli schemi adattati poi a mortali più comuni. Anche in questo caso, in Italia, l'imitazione del modello regio è facilmente documentabile nella Napoli angioina. È stato dimostrato come nella prima metà del Trecento alcuni dei principali predicatori domenicani applicassero anche ai membri di famiglie aristocratiche, come gli Aquino ad esempio, modi di celebrazione del defunto che erano desunti dal repertorio panegiristico pensato per i sovrani, e che contenevano accenni alla definizione della condizione nobiliare: basti pensare al tema della possibile santità della ascendenza, con l'implicito tentativo di armonizzare la rivendicazione di una radice endogena dell'altissima qualità del lignaggio con la dimensione del servizio alla corona<sup>43</sup>.

Nonostante che i programmi memoriali possano avere una diffusione sociale relativamente libera, è evidente dunque che, declinati in chiave aristocratica, essi appaiano generalmente molto più articolati. Il che conferma che rituali funerari e progetti sepolcrali apparissero strumenti pratici di distinzione, funzionali, in modo sempre più visibile nel corso del XIV secolo, raramente prima, alla formazione di uno spazio aristocratico delimitato. Rimane il fatto che stiamo ancora parlando di linguaggi adoperati *soggettivamente* dagli individui e dalle famiglie, e che, in un mondo normalmente privo di veri confini cetuali, e nel quale, anzi, la circolazione degli stili di vita e dei modelli di consumo non incontra barriere preventive, lo spazio sociale di tali idiomi possa apparire indeterminato. Che essi riflettano una condizione effettiva di superiorità o siano adoperati dalla parte *aristocratica* della società è solo una possibilità, come si è visto. Occorre allora rovesciare la prospettiva, abbandonare momentaneamente i soggetti e le loro rivendicazioni, e lasciare dire ad altri tipi di linguag-

<sup>42</sup> Cfr. *in primis* D.L. D'AVRAY, *The Preaching of the friars: sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985.

<sup>43</sup> Sull'opera di Giovanni Regina e di Federico Franconi, predicatori a San Domenico Maggiore tra il 1309 e il 1348 il primo, e tra il 1334 e il 1343 il secondo, cfr. J.P. BOYER, *La noblesse dans les sermons des dominicains de Naples (première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle)*, in *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, Actes du colloque international organisé par l'Université d'Angers-Saumur, 3-6 juin 1998, a cura di N. Coulet e J.-M. Marz, Rome 2000 (Collection de l'École française de Rome, 275), pp. 567-580.

gi pubblici se le azioni avessero un qualche fondamento e quale. Se cioè gli sforzi di costruzione identitaria attraverso la morte avessero riscontri istituzionali.

4. Questa verifica può essere effettuata attraverso una sommaria analisi delle norme suntuarie. Queste possono essere lette come specchio di un processo in atto di distinzione sociale, in almeno due modi: sulla base delle graduazioni che esse possono contenere, e dunque delle possibili esenzioni previste alla loro applicazione; e poi sulla base della politica delle dispense che un governo locale poteva mettere in atto.

Seguendo la disamina, abbastanza completa, di Catherine Kovesi Killerby<sup>44</sup> ci accorgiamo che la tendenza, all'interno della legislazione suntuaria, a indicare precise distinzioni di rango emerge tardi, raramente prima della metà del Trecento. È stato detto che le norme di origine comunale (quelle provenienti da regni e principati hanno un'altra logica) hanno come fondamento ideologico la polemica nei confronti della sterile dissipazione della ricchezza comunitaria: servono dunque a stigmatizzare il lusso in quanto tale, e non a sancire quale sia il lusso legittimo; e quando prevedono riconoscimenti del diritto al segno esteriore della distinzione – ad esempio, del diritto di cavalieri e dottori a indossare un capo di vestiario normalmente vietato – evidenziano l'onore municipale e non quello degli individui. Nell'assenza di una vera logica gerarchica gli statuti di tipo suntuario, la cui forma obbedisce, di regola, a una sorta di «grado zero» riguardo alla definizione dei destinatari, esprimerebbero dunque, in forme più o meno coerenti, una retorica antiaristocratica<sup>45</sup>.

Non c'è motivo di non accogliere questa impostazione di fondo, come riflesso di un preciso programma di autorappresentazione dei comuni di popolo. È ovvio, tuttavia, che qui interessa di più osservare come questo programma venga posto in tensione, contraddetto, superato; interessano di più, cioè, le alterazioni di un ipotetico 'grado zero' originario. Certo, esenzioni dall'obbedienza delle norme contro l'ostentazione (e delle distinzioni che le giustificano) sono più rego-

<sup>44</sup> C. KOVESI KILLERBY, *Sumptuary law in Italy. 1200-1500*, Oxford 2002, in particolare cap. IV. Così, pure, M.G. MUZZARELLI, *Le leggi suntuarie*, in *Storia d'Italia, Annali* 19, *La moda*, a cura di C.M. Belfanti e F. Giusberti, Torino 2003, pp. 185-220, in particolare, pp. 192-202.

<sup>45</sup> D.O. HUGHES, *Sumptuary law and social relations in Renaissance Italy*, in J. BOSSY, *Disputes and settlements. Law and human relations in the West*, Cambridge 1983, pp. 73-75.

lari nelle mature fasi signorili della storia delle città, ma spie di differenziazione (e talora segni ben più corposi) emergono già in piena età comunale. In realtà è normale imbattersi, nelle pieghe delle normazioni di tardo Duecento e di primo Trecento, in casi di esenzione di alcune categorie di soggetti, più frequentemente i *milites* (cioè i cavalieri cittadini) e i *doctores*, qualche volta i giudici e i reggitori del comune: anche se le attestazioni sono possibili, il ‘grado zero’ della normazione è più spesso un’ipotesi di lavoro. È sufficiente guardare rapidamente ai due maggiori comuni toscani per sincerarsene. A Siena, dove le misure di tipo suntuario sono precoci (già della metà del Duecento), non compaiono eccezioni fino al 1331. È in pieno regime ‘popolare’ dei Nove, e soprattutto nella normazione del 1343, che cadono a favore di *comites, milites, iudices, medici et doctores* le limitazioni previste per i funerali (vesti dei defunti, numero dei doppiieri e candelabri, trasporto dei defunti ecc.) secondo una formula che si manterrà anche successivamente<sup>46</sup>. Non molto diversamente a Firenze gli statuti del 1322 e del 1356 prevedono speciali procedure per le esequie dei *milites*, dei giudici e dei medici e l’esenzione per i reggitori morti in carica (priori, buonuomini, capitani di parte guelfa)<sup>47</sup>. Prevedibilmente, dunque, anche nelle città più segnate dalla polemica antimagnatizia, l’onore riservato ad alcuni ruoli prestigiosi generava fenomeni di distinzione<sup>48</sup>.

Soffermandoci un momento su casi analoghi, e sulle loro declinazioni, desunti dall’area emiliana e da quella umbra – ora ottimamente documentati –<sup>49</sup>, ci rendiamo conto che gli scarti rispetto al

<sup>46</sup> M.A. CEPPI RIFOLFI, P. TURRINI, *Il mulino della vanità. Lusso e cerimonie nella Siena medievale*, Siena 1998, dove è edito lo «Statuto del donnaio» del 1343, pp. 141-209 (pp. 148-152 per il riferimento). Cfr. inoltre p. 152: «Sit tamen licitum ante vel post funus militum micti equum cum banderia vel aliis ornabilibus, ut moris est, et possint etiam deferri capse puerum et puellarum etatis quatuordecim annorum ... ad sepulturam coperte sciamito vel sindone sine auro». Questa impostazione permane: ancora nel 1420 nuove disposizioni suntuarie si limitano alle esenzioni del tipo già previsto nel 1343: P. TURRINI, *Le cerimonie funebri a Siena nel basso medio evo: norme e rituale*, «Bullettino Senese di Storia Patria», 110 (2003), pp. 53-102, in particolare pp. 79 e sgg.

<sup>47</sup> Cfr. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, p. 712.

<sup>48</sup> Cfr. HUGHES, *Sumptuary law*, pp. 74 e sgg.

<sup>49</sup> Cfr. le edizioni delle normazioni suntuarie allestite per l’Emilia-Romagna e per l’Umbria: *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia-Romagna*, a cura di M.G. Muzzarelli, Roma 2002; *La legislazione suntuaria, secoli XIII-XVI. Umbria*, a cura di M.G. Nico Ottaviani, Roma 2005.

‘grado zero’ non seguono sempre una linea progressiva. Accade a Reggio Emilia, dove due nuclei normativi si collocano, con nostro vantaggio, il primo proprio a ridosso della crisi del comune di popolo, e il secondo subito dopo, nel nuovo scenario fissato dall’affermazione signorile dei da Fogliano e poi dei Gonzaga. Il primo testo, del 1313, è costituito da alcuni *Statuta super exequiis mortuorum et super oblationibus*<sup>50</sup> caratterizzati da un ‘grado zero’ perfetto e dall’assenza del minimo accenno a zone di privilegio. Il secondo, nel 1335, comprende altri statuti suntuari, tra cui anche misure relative ai funerali<sup>51</sup>: alcune di queste introducono eccezioni. In particolare quelle che vietano che il defunto venga portato al funerale a volto scoperto e quella che vieta di accendere ceri e doppiieri «non habet locum» – viene prescritto – «in militibus, iudicibus et medicis physice et eorum uxoribus et filiis et in omnibus de genere potentum et nobilium». Accade a Orvieto, dove si produce uno stacco tra le norme del 1336, che si limitano a qualche generica concessione – sul numero dei ceri – fatta a favore del defunto che sia «miles vel iudex vel nobilis», e quelle del 1408: riformagioni sul lutto da cui sono *in toto* esentati «milites, doctores, medici doctorati» e, spia assai significativa, i membri di quattro *domus* potenti (Monaldensi, conti di Montemarti, Filippeschi, figli del *dominus* Simone de Siano)<sup>52</sup>. Accade infine con singolare chiarezza a Gubbio, dove c’è già una differenza tra la redazione statutaria del 1338 e una *adictio* del 1376: nella prima, a proposito di alcune misure sui vestiti, si parla genericamente delle eccezioni riservate alle *uxores militum*, e, a proposito dei funerali, della possibilità per *milites*, *iudices* e *medici* di impiegare fino a cinquanta libbre di cera anziché trenta<sup>53</sup>. In una *adictio*, quaranta anni dopo, si è introdotto un meccanismo gerarchico, che, per l’ornato femminile, distingue le «uxores et filie militum et nobilium civitatis Eugubii», esentate, dalle «uxores iudicum et medicorum», parzialmente esentate, e dalle «uxores popularium et plebeiorum», obbligate *in toto*. Sicché nel 1385 ulteriori *Ordinamenta* suntuari si concludono con una precisazione circa i confini della loro applica-

<sup>50</sup> *La legislazione suntuaria. Emilia Romagna*, pp. 584-587.

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 591-595.

<sup>52</sup> *La legislazione suntuaria. Umbria*, pp. 1009, 1020. Si noti che nel 1336, correggendo uno statuto del 1324 (*ivi*, p. 1000) si vieta a chiunque, *milites* inclusi, di celebrare il defunto portando «banderiam, vel scutum vel equum copertum».

<sup>53</sup> *Ivi*, pp. 579-591, 589 e sgg., per la norma funeraria.



zione che costituisce, come è stato notato<sup>54</sup>, una delle più precoci attestazioni di un processo di chiusura aristocratica in una piccola realtà comunale.

È evidente come in questi processi i significati delle parole non siano gli stessi nei diversi luoghi e possano cambiare all'interno del medesimo luogo. A Reggio Emilia nel 1335 è possibile che la forza persistente di alcuni lignaggi signorili trovi un riflesso nella formula «omnes de genere potentum et militum». Ma altrove, senza verifiche adeguate, siamo più incerti: a Orvieto nel 1336 e a Gubbio nel 1338 è probabile che il termine *nobiles* serva semplicemente per connotare in modo generico la sfera della preminenza comunale: come quando a Gubbio compare – una sola volta – la distinzione tra *funus popularis* (al quale possono presenziare fino a sessanta chierici) e *funus nobilium* (al quale sono concessi fino a cento chierici). Sempre a Gubbio, nel 1385 le cose si sono assai complicate: *nobiles* e *populares* sono ormai due ambiti separati, e il significato del primo termine è in via di assestamento, dato che appare costituito non solo dai *milites*, ma anche dai figli e nipoti di *milites* che pur non conservando *nobilitatem et militiam*, fanno parte del consiglio cittadino, del consiglio degli Ottanta e del consolato.

A Bologna, invece, lo svolgimento appare meno lineare. Qui, piuttosto che il graduale offuscamento di una originaria logica antigerarchica, è più facile individuare il mutamento di funzione dello strumento normativo e del suo linguaggio; mutamento che non si manifesta prima del Quattrocento avanzato.

Già nei primi statuti del 1288 la superficie liscia di un possibile dettato universalistico è increspata dalla disposizione secondo cui non si possono vestire *de scarleto* i cadaveri a meno che non si tratti di «miles vel legum aut decretorum doctor»<sup>55</sup>: è una piccola zona di esenzione che scompare nella medesima rubrica degli statuti del 1335 e del 1376<sup>56</sup>. In effetti fino al 1401 tutti i testi (statuti e provisioni) potranno introdurre o rimuovere specifici richiami all'esenzione di *milites* e *doctores*, ora all'interno delle norme sull'ornato ora in quelle per i funerali<sup>57</sup>. Forse, per quanto riguarda queste ultime,

<sup>54</sup> CAROCCI, *La celebrazione aristocratica*, p. 367.

<sup>55</sup> *La legislazione suntuaria. Emilia Romagna*, p. 52.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 76, 102.

<sup>57</sup> Quindi nel 1335 le norme sull'ornato vede esclusi i *milites*, i *doctores*, gli *advocati iuris canonici vel civilis*, le loro *uxores, ac nurus et filias*: ivi, p. 79; nel

le variazioni più significative sul tema non derivano dalle eccezioni che di tanto in tanto si riscontrano, del tutto prevedibili in questa logica normativa, ma in piccoli interventi nel corpo della norma stessa nella direzione di una accentuazione dell'enfasi rituale legittima. Negli statuti successivi, quelli del 1335 e del 1376, viene, ad esempio, elevato il limite dei ceri, delle candele e delle croci esponibili; come pure il numero massimo dei chierici ammessi alla cerimonia. E in quelli del 1376 si accende una spia che rivela che il processo in atto è un po' più complesso: lo statuto del 1288 che vietava le orazioni pubbliche («Nullus debeat arengare ad aliquod corpus seu occasione alicuius defuncti comentando defunctum vel aliqua alia esponendo in modum arengandi») viene integrato dalla postilla «nisi fuerit miles vel doctor»<sup>58</sup>: lo stesso statuto aveva cassato il privilegio a loro favore in materia di ornato. Tanto è vero che nel 1389, in nuove disposizioni sull'ornato degli abiti, si sente il bisogno di specificare il divieto di raffigurare emblemi (indirettamente, indicando i singoli elementi del linguaggio araldico)<sup>59</sup>. Nel 1401 una *Provisio super ornatu mulierum* ci avverte che le mogli e le madri di *militēs* e *doctores* hanno guadagnato più libertà nell'indossare determinati capi giudicati di lusso ma dispone pure che per le celebrazioni funebri dei medesimi soggetti il numero dei ceri esponibili si è quintuplicato rispetto al 1376<sup>60</sup>.

Occorrerebbe una ricerca ben più analitica, al di fuori del dettato statutario, per seguire da vicino questa evoluzione. Qui è sufficiente individuare direttamente il punto di arrivo. La riedizione degli statuti del 1454 ripete il tenore di quelli precedenti, ma in un contesto del tutto cambiato. Il cambiamento è introdotto dai contenuti e dal linguaggio delle Provvizioni contro il lusso femminile e «pro hornatu virorum et mulierum» promulgate l'anno precedente dal legato apostolico, cardinale Bessarione. Questi provvedimenti non trattano i funerali, ma definiscono per la prima volta con molta precisione l'ambito di una esplicita esenzione nobiliare, che con le misure altalenanti a favore delle figure canoniche dello spazio pubblico comunale condividono poco<sup>61</sup>:

1376 questa esenzione è stata cassata: *ivi*, pp. 106-110; ricompare nel 1389, ma in forma non sistematica, per alcuni specifici capitoli: *ivi*, pp. 113, 115.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>60</sup> *Ivi*, pp. 130, 134.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 150 (*provisio* IIII).

Nobilium qui a treginta annis citra vel non fecerunt aliqua artem manualementem vel si fecerunt et faciunt neque fecerunt neque faciunt nisi quatuor artes infrascriptas immediate dicendas et infra hoc tempus treginta annorum habuerunt in domo sua militem vel doctorem, item illorum qui sunt de societate notariorum, campsorum, draperiorum et artis sirici dummodo draperii quidam et artis sirici non faciant artem manibus propriis, campsores vero sint patroni et magistri. Omnes autem omnium istarum quatuor artium homines sint cives origine propria, paterna et avita vel saltem duabus ex eis.

Un processo che era stato accennato nell'ambito della disciplina pubblica delle esequie mutava ritmo e si concludeva nel campo limitrofo delle regole relative all'ornato. Sono queste a rivelare la maturazione di una nuova logica sociale. Adesso non solo si parla esplicitamente di nobiltà e di pratiche (più che di mestieri) con essa incompatibili: soprattutto si comincia a prefigurare il carattere parentale, più che individuale, della distinzione e la sua misura temporale, cioè dinastica. I più prestigiosi ruoli sociali comunali, tutti a base professionale (in questo caso *milites*, dottori e membri delle arti più prestigiose) erano diventate dignità onorevoli trasmissibili ereditariamente, e in questo modo l'oggetto di una condizione cetuale attentamente descritta.

In un testo come quello bolognese tra i sistemi di rappresentazione sociale contenuti negli statuti e nelle provvisori del 1453 c'è, in mezzo, una rottura non comprovabile (almeno a livello normativo, giacché fino al 1401 lo statuto, nelle sue diverse redazioni, aveva parlato sostanzialmente sempre la stessa lingua). In altri casi – lo abbiamo già visto a Orvieto, Gubbio, Reggio Emilia – questa rottura nella linea documentaria è meno marcata ed è possibile seguire davvero, nelle alterazioni dello stesso tipo di testo (*in primis* ovviamente il tipo statutario) o anche proprio del medesimo testo, le trasformazioni della logica di rappresentazione. In altri casi l'omogeneità testuale è ancora più evidente ed ha inoltre per contenuto disposizioni relative sempre ai rituali funebri.

Sofferamoci sul caso milanese. In realtà non ci sono pervenute redazioni risalenti alla piena stagione comunale: i nuclei di norme in questione, del 1396 e del 1498<sup>62</sup>, sono entrambi di età signorile, e il secondo è l'aggiornamento del primo: attraverso un accorto aggior-

<sup>62</sup> Un'analisi accurata in E. VERGA, *Le leggi suntuarie milanesi. Gli statuti del 1396 e del 1498*, «Archivio storico lombardo», XXV (1898), pp. 3-79.

namento del linguaggio – solo nei punti davvero necessari – lo stesso statuto subisce una parziale ma significativa riscrittura. Il confronto mostra appunto come poteva mutare nell'intervallo di un secolo lo schema generale della mappa sociale, e in particolare la grammatica della preminenza.

C'è almeno una notazione fondamentale da effettuare a proposito degli statuti del 1396<sup>63</sup>: nella descrizione dei destinatari, essi sono già oltre il 'grado zero', ed è in particolare in occasione dei funerali che viene emergendo un piano di esenzioni. Se distinguiamo le tre tipologie di norme – vestiti, matrimoni, funerali – ci accorgiamo infatti che nella prima le eccezioni alla limitazione di certi capi di lusso (le *infrixiture perlarum* o, per gli uomini, i *drapi breviati de vayro* o *armellino* ecc.) riguardano i *milites* e gli *advocati collegii Mediolani*, e che nella seconda non sono previste eccezioni. La terza invece è in questo senso più articolata. La *Rubrica generalis de obsequis defunctorum et expensis funerum*, che riprende precedenti statuti del 1351, concerne, come in altre città, il divieto a vestire a lutto, tranne che per la moglie figli e i discendenti in linea maschile del defunto; a trasportare il cadavere in chiesa a volto scoperto; a portare *pallia seu brosci*; a esibire più di due croci e di due ceri, e poi *vexilla, bandere e equi coperti*; e infine a superare certi limiti nella partecipazione al pranzo funebre. L'esenzione diviene in questo caso più articolata e suona così: le norme non devono essere applicate

in casibus infrascriptis, pro obsequis millitum iuristarum fixicorum vel pro eis qui habuerint regimen civitatis, videlicet quin corpora eorum possint portari discoperta, et pro eis possint uti pallii seu brosci et usque ad crucis quatuor dicti ponderis, et non ultra, et ad nullum corpus possint portari vexilia nec bandere nec duci equi coperti nisi sit milles vel iurisperitus qui fuerit rector civitatis<sup>64</sup>.

Come si vede, il linguaggio che qui viene adoperato non è molto distante da quello di altre città comunali: siamo già in età viscontea, ma le categorie di distinzione sono quelle che ricorrono in tutto l'universo comunale. Che tale linguaggio sia già attraversato dalla necessità di dare risalto a uno spazio in via di aristocratizzazione ce ne accorgiamo

<sup>63</sup> Archivio di Stato di Milano, *Diplomatico, Statuti, 2, Statuta Mediolani*, cc. 209v-211v.

<sup>64</sup> Ivi, c. 211v.

solo ponendo accanto agli statuti del 1396 quelli del 1498. All'interno di questi ultimi le singole disposizioni relative ai funerali rimangono più o meno inalterate, e disposte all'incirca nello stesso ordine; tuttavia al posto dell'esenzione generale che abbiamo appena letto, e che era posta in calce alla *Rubrica*, ora, punto per punto, viene ogni volta esplicitato che l'efficacia del singolo statuto ha dei limiti, non sempre uguali. Ma mentre quello che bandisce «*vexilla, bandere, equi cooperiti*» e *scuta*, non viene fatto valere «*in funeralibus potestatis Mediolani nec rectorum civitatis nec capitaneorum gentium armigerum*», in occasione, cioè, di cerimonie in onore di rappresentanti dell'intera comunità, altri, come quello, ad esempio, che vieta di portare il defunto in chiesa a volto scoperto, non si applicano «*doctoribus tam iuris civilis quam iuris canonici, quam etiam physice ... comitibus, marchionibus, militibus et senatoribus*», mettendo in luce così l'esistenza di un ambito privilegiato ben definito. Che sia, appunto, ben definito, e secondo uno stile retorico che non troviamo nelle norme relative alle vesti e ai matrimoni, viene confermato da una norma in particolare, quella «*de paliis, crucibus, cereis pro defunctis*». Qui, per la prima volta, non c'è solo il richiamo all'esenzione ma la descrizione di una gerarchia. Infatti al generico divieto di portare croci e ceri al funerale si accompagnano le seguenti eccezioni. Per onorare i marchesi, i conti e i baroni, è possibile esibire fino a sei croci e ventiquattro torce; ai dottori e i cavalieri sono concesse quattro croci e diciotto torce; «*in funeralibus vero aliorum nobilium vel mercatorum*» possono essere portate tre croci e dodici torce, «*in aliis vero funeralibus*» rimangono possibili le due croci già previste dagli statuti del 1396 (e otto torce). C'è poi (ma posto all'inizio dello statuto) il divieto «*ad obsequium alicuius defuncti vel defuncte*» di vestire il cadavere «*paliis broccati nec drappi auri nec argenti*», che non viene fatto valere per i corpi dei baroni, marchesi, dottori e cavalieri, e dello loro mogli.

Questo statuto contiene dunque la spia più esplicita del fatto che nell'aggiornamento, nel 1498, delle disposizioni di un secolo prima incide soprattutto la necessità di dare forma a una stratificazione nuova, che ingloba quella che era nata all'interno della storia politica urbana (*doctores* e *milites*) in un'altra, del tutto diversa, funzionale alla rappresentazione un sistema cetuale e di corte.

Potrebbe essere utile allora cercare di individuare esiti dello stesso tipo. In un caso il processo di alterazione del 'grado zero' di un'ipotetica forma originaria, socialmente piatta, dello statuto suntuario comunalistico risulta in effetti ancora più marcato. Si tratta degli

statuti di Faenza del 1410<sup>65</sup>, in una certa misura eccezionali, non solo perché dedicati esclusivamente ai funerali, ma appunto perché contengono una classificazione sociale straordinariamente dettagliata, se posta accanto ad altre normazioni suntuarie coeve. In realtà il confronto con gli statuti milanesi (nonostante l'intervallo temporale che li separa) indica qualche possibile criterio di lettura di un testo come questo. Prima di farlo proviamo a descriverlo, andando rapidamente al punto che qui ci interessa. Rispetto dunque al valore delle vesti dei soggetti che possono prendere parte al funerale, al numero di candele che si possono accendere, alle campane che possono essere suonate, all'orazione e al banchetto ecc. gli statuti differenziano e gerarchizzano quattro livelli, a loro volta analiticamente descritti.

Al primo gruppo appartengono i seguenti soggetti:

- «paterfamilias de aliqua domo magnatum vel nobilium dicte civitatis vel comitatus Faventiae»;
- *milites*;
- prelati: vescovi, abati, priori, preposti o canonici della cattedrale («vel hiis similem vel majorem»);
- dottori in diritto («vel licenziati, vel periti», purché abbiano studiato per almeno cinque anni in uno studio generale);
- dottori in *phsica*, o licenziati.

Al secondo gruppo:

- i giurisperiti che hanno studiato meno di 5 anni o non in uno *studium generale*;
- avvocato o procuratore «alias sine gradu qui artem publice exercent»;
- dottore o licenziato in chirurgia, «qui artem publice exercent»;
- *rethoricus*;
- «qui fuerit alius de eadem progenie, domo et famiglia tempore sui ortus cum aliquo ex prenomatis supra in primo membro huius statuti»;
- «civis notabilis vel de aliqua notabili et antiqua domo»;
- «clericus inferior gradu».

Al terzo gruppo:

- «alii cives» in quanto artigiani «alicuius artis».

<sup>65</sup> *Statuta Faventiae*, a cura di G. Rossini, in *RIS*, XXVIII, 5, Bologna 1929, pp. 344-352; nuova edizione in *La legislazione suntuaria. Emilia Romagna*, pp. 529-538.

- Al quarto gruppo:  
 – «defunctus alterius inferioris conditionis».

Queste disposizioni valgono per gli abitanti della città; altre, a parte, sono previste per gli abitanti del contado. L'impronta cetuale, coerente con un assetto del governo della città consolidatosi in senso signorile da più di un secolo, è impressionante e non ha bisogno di molti commenti. Il 'grado zero' della retorica normativa comunalistica, se mai c'è stato, è stato completamente stravolto a favore di una retorica della distinzione estremamente complessa che inquadra i destinatari del privilegio in ambiti comunitari (cioè di lignaggio: vedi la disposizione che, a proposito del secondo gruppo, estende la condizione di prestigio riconosciuta *in primis* ai potenti descritti nel primo gruppo a tutti i membri delle loro famiglie, sia pure collocandoli, appunto, in un gradino inferiore). Una retorica che, una volta attivata, consente ulteriori amplificazioni. Conclusa la descrizione del primo *membrum* di privilegiati, il redattore può sviluppare, infatti, un'appendice in cui si autorizza, in determinati casi, la massima solennità del funerale (trasformato a tutti gli effetti in una cerimonia pubblica) e il superamento dei limiti di spesa (le *mete*) prefissati: «si vero defunctus fuerit alicuius status, gradus vel preminentie, vel de tanta tali domo quod eius tumulatio exigat fieri cum banderiis, equis et similibus», e se il defunto ha disposto in tal senso, allora gli Anziani nomineranno due cittadini con il compito di eseguire tali disposizioni e di effettuare *honorifice* le spese relative (senza che gli eredi possano «excedi vel minui quod fuerit ordinatum») <sup>66</sup>.

Questi sistemi normativi – Faenza 1410 e Milano 1498 – sono per noi molto importanti, quindi, perché indicano esplicitamente come sta cambiando la logica delle regolamentazione suntuaria. Dire che adesso essa serve non solo a contenere le spese eccessive dei singoli, che vanno a detrimento dell'intera comunità, ma anche, e soprattutto, a disciplinare l'ostentazione – nel nostro caso – del lutto, nelle forme diverse della sua durata e della sua esteriorizzazione durante e dopo il funerale, significa affermare che essa ha assunto una finalità molto più legata al disciplinamento dello spazio sociale che non a preoccupazioni di tipo economico e di tipo morale. Non solo. In questi casi, a Milano come a Faenza <sup>67</sup>, il meccanismo giuridico dell'esenzione, e,

<sup>66</sup> Ivi, p. 531.

<sup>67</sup> Così come in altre città. A Siena, nei dispositivi suntuari, è in occasione dei funerali, non dei matrimoni, che emerge, non prima degli anni Trenta del

per suo tramite, la rappresentazione della gerarchia che si va precisando nel corso del XV secolo in varie parti dell'Italia di tradizione comunale, si attivano più in occasione dei funerali che di altri riti pubblici. Il che differenzia questi testi da altri documenti importanti, generati in altre latitudini istituzionali, come le norme suntuarie siciliane di Federico III (non sappiamo se del 1309 o del 1324)<sup>68</sup> o gli statuti sabaudi di Amedeo VIII del 1430, e in particolare quelli del V libro<sup>69</sup>. Introdurre brevemente nel discorso queste fonti serve solo a definire ancora meglio il punto che sembra accomunare i sistemi di norme che provengono dal retroterra comunale: diversi gli uni dagli altri, ma tutti molto distanti dalla logica che emerge dai modelli di regole che provengono dall'universo monarchico. Questi ultimi sembrano obbedire, cioè, a una logica normativa di contenimento del lusso che *presuppone* una mappa gerarchica già data, mentre quella prodotta in ambiente comunale e postcomunale sembra contribuire a produrla più che a rifletterla. Se non è infondata l'ipotesi secondo cui la produzione di schemi gerarchici avviene con maggiore intensità durante la regolamentazione delle pratiche funerarie (perché più direttamente legate alla gestione della memoria), allora si può capire come mai in Sicilia, visto che, appunto, una mappa gerarchica è presupposta, la legislazione suntuaria preveda una gamma di esenzioni a favore dell'aristocrazia signorile in tema di vestiario e di matrimoni e non in tema di funerali. E che una gerarchia appaia come data nella normazione di Federico III è confermato dal fatto che alcuni capitoli si occupino, *a parte*, delle varie figure dell'aristocrazia signorile, e cioè dei limiti, solo a loro pertinenti, in tema di vestiti. Funziona nello stesso modo – notiamolo di passaggio – una legge napoletana di poco precedente del 1290 e che è rivolta *esclusivamente* ai consumi (cibo, vestiti e, ancora, niente funerali) dei nobili del regno<sup>70</sup>. Questa disciplina separata dell'aristocrazia del luogo è, appunto, inconcepibile all'interno degli spazi postcomunali, dove il problema è, casomai, la rappresentazione di ruoli sociali in via di prefigurazione.

Trecento, una tendenza alla differenziazione sociale (CEPPARI RIDOLFI, TURRINI, *Il mulino*, p. 48 e sgg., 63 e sgg., 83 e sgg.).

<sup>68</sup> F. TESTA, *Capitula Regni Siciliae*, I, Panormi 1741, pp. 88-98.

<sup>69</sup> R. COMBA, *Les Decreta Sabaudiae d'Amédée VIII: un projet de société*, in *Amédée VIII - Félix V premier duc de Savoie et pape (1383-1451)*, a cura di A. Paravicini Bagliani e B. Andenmatten, Lausanne 1992, pp. 179-190.

<sup>70</sup> G. DEL GIUDICE, *Una legge suntuaria inedita del 1290. Commento storico-critico*, Napoli 1886, pp. 157-160.



Arriviamo infine agli statuti sabaudi che ci riportano, cronologicamente, ai processi quattrocenteschi che abbiamo provato a tracciare attraverso gli esempi di Milano e Faenza. È ovvio che anche qui siamo fuori da un contesto urbano e che un ipotetico palinsesto testuale non potrebbe contenere una sottostante traccia comunale, mentre è la volontà del principe ad apparire determinante. Nello stesso tempo tuttavia, indipendentemente dalla ragione pratica per cui sono promulgati, e dalla disciplina che perseguono, essi esprimono, come rilevano i suoi più recenti esegeti, un vero e proprio «progetto» o «codice» di società fondato sulla configurazione della gerarchia sociale la più precisa possibile<sup>71</sup>, una configurazione che, come quella che vediamo coagularsi a Milano e a Faenza, supporta la definizione del lusso legittimo e dei suoi gradi, anche se il linguaggio è diverso, altre sono le tipologie dei soggetti tipizzati e soprattutto c'è, al vertice dell'immagine di società gerarchizzata che essi trasmettono, la presenza formalizzata del duca e della sua famiglia. Quindi, mentre a Milano una preesistente tradizione normativa di tipo comunalistico (che per Faenza possiamo solo immaginare) subisce una torsione violenta e documentata, e la subisce soprattutto nell'ambito delle norme funerarie, in Savoia queste ultime vi svolgono solo una funzione, per così dire, applicativa. Faenza sta probabilmente in mezzo: una qualche tradizione comunale non è del tutto cancellata, gli statuti rimangono statuti urbani, approvati, non creati dal signore, ma questo non toglie che essi assai più che l'esito estremo di un processo analogo a quello milanese (indimostrabile), sembrino il riflesso maturo di una società da lungo tempo cetualizzata che con il passato comunale ha legami assai attenuati. Faenza 1410 e Savoia 1430 mostrano compiuto, per vie diverse, un equilibrio che a Milano, altro comune signorile alla fine del Trecento, vediamo invece ancora in via di realizzazione, nello specchio delle norme funerarie, tra le due date del 1396 e del 1498: e cioè la costruzione di un'immagine della società politica nella quale, come abbiamo già detto, una nuova configurazione gerarchica ha

<sup>71</sup> Oltre a COMBA, *Les Decreta Sabaudiae*, cfr. N. BULST, *La législation somptuaire d'Amédée VIII*, ivi, pp. 191-200 (e p. 194 per la citazione) e G. CASTELNUOVO, *Ufficiali e gentiluomini. La società politica sabauda nel tardo medioevo*, Milano 1994, pp. 345-349; cfr. anche ID., *Société, politique et administration dans une principauté du bas Moyen-Âge. Les officiers savoyards et le Cheshire Cat*, in *Les noms que l'on se donne: processus identitaire, expérience commune, inscription publique*, Paris 2001, pp. 121-136.

assorbito – e risemantizzato – un preesistente livello, di derivazione comunale, di ruoli sociali onorevoli.

5. Un breve richiamo al fenomeno delle dispense serve a puntellare questa prospettiva. Basta mettere a confronto un documento bolognese del 1304 con l'immagine che emerge dall'indagine sistematica effettuata da Strocchia sulle fonti fiorentine a cavallo fra Tre e Quattrocento. Il primo è un atto, sembrerebbe, eccezionale: occorre una specifica riformazione perché il capitano, gli anziani e i consoli autorizzino i figli del *legum doctor* Lambertino Ramponi a spendere liberamente per le esequie del padre, «ut honorifice possit sepeliri», nonostante i limiti fissati dallo statuto, il podestà e il capitano a presenziare «cum earum familiis», ancora gli eredi a disporre liberamente «de ceriis, dupleriis et candelis et aliis rebus vetitis per statuta comunis»<sup>72</sup>. Nella Firenze dell'ultimo Trecento, invece, le dispense stanno trasformandosi in una possibilità quasi di routine, per chi poteva affrontare la spesa. La loro analisi intensiva ha potuto fare luce da un'altra angolatura sul processo, molto studiato ultimamente, di aristocratizzazione della società fiorentina tra ultimo quarto del XIV secolo e metà del successivo<sup>73</sup>. Solo nel 1384, ci dice Strocchia, il comune comincia a vendere dispense dalle regole suntuarie che fissavano un tetto per le spese funerarie, regole tanto più rigide in quanto in tempo di peste la tendenza all'ostentazione nel rituale funebre cresceva marcatamente. Ora, tra gli anni Ottanta e Novanta del Trecento il fenomeno sembra molto legato ad una fase di mobilità sociale: il 26% delle dispense concesse tra il 1384 e il 1392 riguardano famiglie che non appartengono affatto all'*élite* comunale oppure a famiglie in ascesa come Medici e Soldani<sup>74</sup>. Viceversa, la fine della stagione di mobilità con la costruzione di un regime davvero oligarchico può essere simbolizzata, alla metà del Quattrocento, anche dal fatto che i grandi funerali sono diventati prerogativa esclusiva di un'*élite* ben delimitata. Le dispense sono diventate pochissime e quando vengono

<sup>72</sup> *La legislazione suntuaria. Emilia Romagna*, pp. 73 e sgg.

<sup>73</sup> Solo per un primo orientamento cfr. N. RUBINSTEIN, *Oligarchy and democracy in fifteenth-century Florence*, in *Florence and Venice: comparisons and relations*, Firenze 1979, I, pp. 99-112; D. KENT, *The florentine Reggimento in the fifteenth century*, «Renaissance Quarterly», XXVIII (1975), pp. 575-638; A. MOLHO, *Marriage alliance in late medieval Florence*, Cambridge (Mass.) 1994.

<sup>74</sup> STROCCHIA, *Death and ritual*, pp. 62-71.

richieste riguardano, come nel caso nel 1459 di Nerone Diotisalvi Neroni e di Poggio Bracciolini, grandi personaggi pubblici<sup>75</sup>.

6. È difficile ritenere casuale, dunque, la corrispondenza tra la logica che le norme suntuarie in generale, e quelle in materia funeraria in particolare, vanno assumendo nel corso del XV secolo e le pratiche relative alla morte: prima di tutto quelle che stanno in relazione con la complicazione del rituale funebre e con la valorizzazione della sepoltura come spazio collettivo e come marcatore dell'identità di lignaggio. Tuttavia non si tratta di una corrispondenza del tutto lineare, al contrario. In queste normazioni a tema funerario, a volte, come si è visto, dettagliatissime, c'è una curiosa rimozione, come ha notato brillantemente Diane Owen Hughes: mancano proprio le sepolture, ossia gli oggetti che assorbivano le spese più ingenti. Siamo sicuri che l'ostacolo insormontabile a un'eventuale normazione sulle tombe fosse costituito dall'impossibilità di intromettersi nella sfera dei rapporti tra chiese e donatori, dal timore di ledere le *chances* di salvezza procurate dalle preghiere che sarebbero state recitate nel luogo dotato? Certamente, questi erano impedimenti sicuri, ma l'assenza è così generale che può richiedere altre spiegazioni. Forse nell'omissione del legislatore c'è anche la conferma del carattere socialmente rilevante che l'ostentazione della tomba aveva assunto: giacché, a differenza della cera e dei vestiti, «tombs lent stability to the social order – but not only because they were made of stone»<sup>76</sup>. Se le nuove forme di memoria familiare, di tipo fortemente patrilineare, venivano espresse meglio dalla ritualità funeraria, e – ancor più – dalla funzione ostentativa ora assegnata alla tomba o al monumento funebre, che da altri tipi di riti pubblici; e se c'era un nesso tra queste forme memoriali (nella loro funzione identitaria ovviamente) e la rappresentazione sociale neocetuale che veniva emergendo nel corso del XV secolo da fonti, come quelle suntuarie, capaci di riflettere le zone sociali del consumo di lusso, allora è possibile spiegarsi perché i matrimoni, nonostante offrirono occasioni preziose di ostentazione

<sup>75</sup> Ivi, p. 161.

<sup>76</sup> HUGHES, *Mourning rites*, p. 37. L'altro aspetto messo in evidenza dalla stessa studiosa, nel primo contributo del 1983, cioè di un «significativo declino» della normazione relativa alle cerimonie (anche quelle di tipo funerario), nel XV secolo, forse ha bisogno di un'ulteriore verifica quantitativa (EAD. *Sumptuary law*, pp. 84 e sgg.).

del ruolo pubblico, attraverso le regole che ne disciplinavano i festeggiamenti, generassero meno frequentemente schemi di gerarchia sociale; e perché, un po' paradossalmente, le tombe fossero escluse da tutta questa disciplina. La «stabilità della tomba», corrispondente meglio di altri luoghi e di altri oggetti alla stabilità dell'ordine sociale prefigurata o sognata tanto dalle leggi che dai progetti identitari elaborati dagli attori sociali, rimarrebbe così del tutto estranea all'azione di contenimento delle spese superflue, e giustificerebbe anche gli investimenti più temerari.

Si può forse precisare meglio, così, la prospettiva che vede nelle sepolture, insieme con lo spazio devozionale che le circonda, uno degli emblemi dell'occupazione da parte delle famiglie dello spazio collettivo: investire i lignaggi del rango di soggetti 'pubblici' significava anche riconfigurare le tombe come componenti fondamentali dello spazio comunitario<sup>77</sup>. Questa corrispondenza, questo significato intensamente politico e «pubblico» assunto dalle strategie «private» di memorializzazione, rinviano a processi ben più complessi, e qui sottintesi, di trasformazione dei sistemi politici tardomedievali, ma ne costituiscono, mi sembra, un aspetto non secondario.

<sup>77</sup> Cfr. GOLDTHWAITE, *Wealth and the demand for art*, che interpreta piuttosto questi come fenomeni di 'privatizzazione' dello spazio liturgico pubblico.

TIZIANA FRANCO

VERONA

QUID SUPERBITIS MISSERI? DEVOZIONE, ORGOGLIO DI  
CASTA E MEMORIE FAMILIARI NEI MONUMENTI FUNEBRI  
DI AMBITO VENETO FRA TRE E QUATTROCENTO

1. MEMENTO MORI

In una piccola chiesa della montagna veneta, quella dei Santi Pietro e Paolo a Orzes, a qualche chilometro da Belluno, è stato in tempi recenti scoperto un dipinto murale di soggetto raro. Rimuovendo l'altare posto sotto a una *Crocifissione* ad affresco databile poco oltre la metà del Quattrocento<sup>1</sup>, è stata infatti recuperata la macabra rappresentazione di un *transi*<sup>2</sup> (fig. 1), cioè di un corpo in decomposizione. L'immagine è resa con una crudezza di gusto oltremontano e, come spesso capita nelle zone basamentali, con una fattura più veloce e grafica rispetto a quella della *Crocifissione* soprastante (fig. 2), che, comunque, è plausibilmente ascrivibile allo stesso autore. L'ubicazione del *transi* sotto di essa, all'interno di una medesima cornice, può richiamare il teschio di Adamo, per consuetudine posto ai piedi della croce, ma il compiacimento nel descrivere il corpo ritorto, mangiato da vermi/serpenti, è in realtà un vero *memento mori* che doveva avere, ed ha, un forte impatto, in esibita contrapposizione con il *Cristo*

<sup>1</sup> D. DE PAOLI BENEDETTI, *Catalogo*, in G. DALLA VESTRA, *I pittori bellunesi prima dei Vecellio*, s.l. 1975, p. 260; M. LUCCO, *Belluno*, in *La pittura nel Veneto. Il Quattrocento*, a cura di M. Lucco, Milano 1989, p. 127 (non paiono sostenibili i riferimenti a Conrad Erlin proposti dallo studioso).

<sup>2</sup> T. FRANCO, *Pittura a Belluno dal tardo Trecento alla prima metà del Quattrocento*, in *A nord di Venezia. Scultura e pittura nelle vallate dolomitiche tra Gotico e Rinascimento*, catalogo della mostra a cura di A.M. Spiazzi, G. Galasso, R. Bernini e L. Majoli, Belluno, ottobre 2004-febbraio 2005, Milano 2004, pp. 45-59, in part. p. 57. Sul tema del *transi* cfr. K. COHEN, *Metamorphosis of a death symbol: the transi tomb in the late Middle Ages and the Renaissance*, Berkeley 1973; J. GARDNER, *Review: K. Cohen, Metamorphosis of a death symbol: the transi tomb in the late Middle Ages and the Renaissance*, «The Burlington Magazine», 119 (1977), pp. 202-205; P. CHIHAIYA, *Immortalité et décomposition dans l'art du Moyen Âge*, Madrid 1988; P.B. BINSKI, *Medieval Death. Ritual and Representation*, London 1996, pp. 139-152, anche per la bibliografia precedente.

*crocifisso*, vera garanzia di vita eterna. Questo insieme iconografico, di forte monito sulla precarietà del corpo e sulla fragilità della condizione umana, si spiega probabilmente con una collocazione originaria in prossimità di un altare e di una connessa sepoltura familiare, ma, allo stato attuale delle ricerche, non si hanno attestazioni sicure per confermare o negare questa ipotesi. Un richiamo possibile dal punto di vista iconografico è quello illustre, ma lontano in termini tanto geografici quanto culturali, della *Trinità* di Masaccio in Santa Maria Novella a Firenze<sup>3</sup>. Il gruppo della Trinità, imperniato sul Cristo crocifisso cui si affiancano la Madonna, san Giovanni e i committenti, s'inserisce infatti entro un rigoroso congegno prospettico di cappella dipinta che presenta in primo piano, forse fin dall'origine sotto una mensa d'altare<sup>4</sup>, uno scheletro (e non un corpo in decomposizione) accompagnato da una scritta che è una variante del dialogo legato alla narrazione dell'incontro tra i tre vivi e i tre morti: «io fu g[i]a quel che voi sete: e quel chi son voi a[n]co sarete»<sup>5</sup>.

Il *transi* bellunese si collega a questa stessa tradizione, anche se il richiamo all'inevitabilità della morte è tutto affidato all'evidenza cruda del corpo decomposto, secondo una sensibilità e un gusto di derivazione nordica, non casuale in una città ubicata in una zona di

<sup>3</sup> Cfr., anche per una dettagliata bibliografia precedente, i saggi contenuti nei recenti volumi editi dopo il restauro al dipinto compiutosi nel 2000: *La Trinità di Masaccio. Il restauro dell'anno 2000*, a cura di C. Danti, Firenze 2002; *La Trinità di Masaccio: arte e teologia*, a cura di S. Dianich e T. Verdon, Bologna 2004.

<sup>4</sup> Cfr. C. DANTI, *La Trinità e le sue vicende conservative*, in *La Trinità di Masaccio. Il restauro*, pp. 59-67.

<sup>5</sup> Sul significato dello scheletro all'interno dell'intera composizione della *Trinità* cfr., anche per una discussione della bibliografia precedente, A. CORTESI, *Una lettura teologica*, in *La Trinità di Masaccio. Il restauro*, pp. 49-56; G. CIOLI, «Io fu[i] g[i]à quel che voi s[i]ete». *Immagini della morte nella Trinità di Masaccio*, in *La Trinità di Masaccio. Arte*, pp. 165-200. Va ricordato che «un cadavere putrefatto, roso da serpenti e da rospi», è presente sotto l'immagine della Madonna con Bambino in una tavola dipinta da Giovanni del Biondo oggi conservata presso la Pinacoteca Vaticana; un anziano eremita «gli punta contro un dito ammonitore, mentre un uomo e il suo cane indietreggiano terrorizzati»: cfr. M. MEISS, *Pittura a Firenze e Siena dopo la morte nera. Arte, religione e società alla metà del Trecento*, (Princeton 1951) Torino 1982, pp. 83 nota 120, 115, fig. 52. Sul tema dell'incontro dei tre vivi e dei tre morti cfr., in particolare, C. FRUGONI, *Il tema dell'incontro dei tre vivi e dei tre morti nella tradizione medievale italiana*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», 364 (1967) (Memorie. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, XIII), pp. 145-251.

transiti verso le terre tedesche. È risaputo comunque che nel quadro d'insieme delle testimonianze funerarie medievali d'ambito italiano i temi macabri sono rari e non hanno mai l'impatto crudele dei più famosi casi francesi o inglesi, primi fra tutti quelli assai noti dei monumenti del cardinal Lagrange, già nella chiesa di San Marziale ad Avignone<sup>6</sup>, o di Renato d'Angiò nella cattedrale di Angers<sup>7</sup>. Anche l'area veneta non si discosta da questa tendenza, ma si segnalano due isolati casi veronesi: il primo è quello della tomba del giurista Barnaba da Morano nella chiesa di San Fermo Maggiore, già compiuta nel 1411<sup>8</sup>. Prima del suo smembramento, un piccolo riquadro dipinto con l'incontro dei tre vivi e dei tre morti (fig. 3) era posto esattamente sotto il sarcofago pensile quale monito ben visibile per i fedeli, tanto più che s'inseriva all'interno di una grande scena di Giudizio universale, giuntaci molto frammentaria, che faceva perno proprio sulla lunetta sovrastante la cassa<sup>9</sup>. Il secondo caso è quello di una lastra tombale di canonico, riferibile anch'essa al primo Quattrocento, che si conserva presso il Museo di Castelvecchio (fig. 4), ma proviene dalla piccola chiesa di Santa Maria Consolatrice<sup>10</sup>, dipendente dal Capitolo della cattedrale, dove si trovava in prossimità dell'altare maggiore. Non

<sup>6</sup> A.M. MORGANSTERN, *The La Grange Tomb and Choir: a monument of the Great Schism of the West*, «Speculum», 48 (1973), pp. 52-69; CHIHAI, *Immortalité et décomposition*, in part. pp. 233-264; BINSKI, *Medieval Death*, pp. 142-146.

<sup>7</sup> F. ROBIN, *La cour d'Anjou-Provence. La vie artistique sous le règne de René*, Paris 1985, pp. 231-244.

<sup>8</sup> F. PIETROPOLI, in *Pisanello. I luoghi del gotico internazionale nel Veneto*, a cura di F.M. Aliberti Gaudio, Milano 1996, pp. 50-52; T. FRANCO, *Tombe di uomini eccellenti (dalla fine del XIII alla prima metà del XV secolo)*, in *I santi Fermo e Rustico. Un culto e una chiesa in Verona*, a cura di P. Golinelli e C. Gemma Brenzoni, Milano 2004, pp. 247-261, 256-257; EAD., *Tombe di medici e giuristi in San Fermo Maggiore a Verona*, in *Medioevo: immagini e ideologie*, Atti del convegno internazionale di studi, Parma 23-27 settembre 2002, a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2005, pp. 608-618, in part. p. 615.

<sup>9</sup> Cfr. nota 8. Una descrizione del monumento e della sua decorazione si ha in S. DALLA ROSA, *Catastico delle pitture e sculture esistenti nelle chiese e luoghi pubblici situati in Verona*, a cura di S. Marinelli e P. Rigoli, Verona 1996, p. 78.

<sup>10</sup> Inv. N. 4B 612; cfr. D. MODONESI, *Museo di Castelvecchio: il lapidario medievale*, Verona s.a. (Incontri degli amici di Castelvecchio e dei Civici Musei d'arte di Verona), pp. 50-51; T. FRANCO, *Cum diem suum clauxerit supremum. Sulle tombe a Verona di vescovi, canonici, priori e abati fra il tardo Duecento e la prima metà del Quattrocento*, «Hortus artium medievalium», 10 (2004), pp. 175-186, in part. p. 179.

presenta nessun aspetto macabro, ma le due iscrizioni, in volgare e in latino, sono un diretto avvertimento ai vivi sull'inevitabilità della morte, sulla vanità dei beni terreni e sulla labilità della giovinezza. La scritta in volgare, incisa nel cartiglio posto sotto il clipeo che raffigura il defunto giacente, ammonisce «Ognomo more e tutto il mondo lassa / chi a offexo Dio con gran paura passa»; quella in latino, posta lungo il listello perimetrale della lastra, recita invece: «Quid superbitis miseri, cecitate quod estis / quot sum vos eritis, quot vitare potestis, da tua dum tua sunt, post mortem tunc tua non sunt / ut flox et ventus sic transit nostra iuventus»<sup>11</sup>.

## 2. LA MEMORIA DELLE ESEQUIE

I casi citati, come si è detto, sono isolati, perché l'evidenza della morte e la rappresentazione dei suoi riti non sono di fatto soggetti consueti nella tradizione dei monumenti funebri in area italiana e, in particolare, veneta; il tema delle esequie, ad esempio, frequente in Francia e Spagna, vi è infatti assai poco usuale, malgrado alcuni casi illustri, tanto scolpiti quanto dipinti, tra cui si può ricordare, per l'area geografica che qui interessa, quello del monumento di Rizzardo Novello da Camino che, morto prematuramente nel 1335 per ferite in battaglia, fu sepolto nella chiesa di Santa Giustina a Serravalle<sup>12</sup>. Il suo *gisant* appare infatti affiancato da quattro piccole statue nell'atto di celebrare l'ufficio funebre (fig. 5), con una soluzione, tra le altre, allora di grande novità per l'ambito locale e veneto, ma spiegabile per l'ambizione e l'eccezionalità dell'impresa, non a caso commissionata da Verde della Scala, vedova di Rizzardo e sorella di Mastino II, il quale proprio nello stesso torno di tempo stava approntando il progetto monumentale delle arche scaligere<sup>13</sup>. Al riguardo, anche la rappresentazione del corteo funebre di Cangrande della Scala che lascia Treviso, scolpita sulla sua tomba insieme alle altre sue memorabili conquiste, rientra in una logica di narrazione storico/celebrativa del tutto peculiare e, per quanto si sa, senza ri-

<sup>11</sup> MODONESI, *Museo di Castelvecchio*, p. 51.

<sup>12</sup> T. FRANCO, Pro honore altissimi Salvatoris mundi et ipsius domini comitis: *la magnificenza signorile dei Collalto e dei da Camino*, in *Medioevo: la chiesa e il palazzo*, Atti dell'VIII convegno internazionale di studi, Parma 20-24 settembre 2005, a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2007, pp. 280-290, in part. pp. 286-287.

<sup>13</sup> *Ibidem*.



prese<sup>14</sup>. Il richiamo alla realtà del corpo del defunto nel corso delle esequie si può invece avere nei *gisants* scolpiti sul sarcofago come sul letto funebre, che solo dal primo Trecento entrarono in uso nelle tombe dei laici in area padana<sup>15</sup>; rende avvertiti al riguardo, tra le altre, l'indicazione offerta del testamento del già citato Barnaba da Morano, datato 1411, dove prescrive di essere sepolto con gli offizi previsti per i maestri di teologia vestito «in pano beretino coloris frateschi cum capa in forma fratrum minorum cum cordula et bireto ac nudo pede et in ea forma qua ipse testator est sculptus super dicta arca»<sup>16</sup> (fig. 6).

Altrettanto raro è il tema dei dolenti<sup>17</sup>, che trova nel Veneto un esempio isolato, non a caso dovuto, almeno in parte, a uno scultore oltralpino, forse inglese. Si tratta della tomba di Federico Lavellongo da Brescia (fig. 7), «rector, senator, miles», come recita l'epigrafe, morto nel 1373<sup>18</sup>, che si trova a Padova, presso la basilica del Santo, immurata nell'andito di passaggio tra la chiesa e il chiostro del Capito-

<sup>14</sup> Su quanto riguarda la morte di Cangrande e la sua sepoltura cfr. G.M. VARANINI, *La morte di Cangrande della Scala. Strategie di comunicazione intorno al cadavere*, in *Cangrande della Scala. La morte e il corredo di un principe nel Medioevo europeo*, catalogo della mostra a cura di P. Marini, E. Napione, G.M. Varanini, Venezia 2004, pp. 11-21; E. NAPIONE, *Cangrande della Scala: il funerale, le traslazioni, le tombe*, ivi, pp. 23-45.

<sup>15</sup> Sul tema dei *gisants* cfr., anche per la bibliografia precedente, l'ottimo contributo di S. COLUCCI, *Sepolcri a Siena tra Medioevo e Rinascimento. Analisi storica, iconografica e artistica*, Firenze 2003, pp. 57-103.

<sup>16</sup> Archivio di Stato di Verona, *Ufficio del registro, Testamenti 3*, n. 97; cfr. L. SIMEONI, *Il giurista Barnaba da Morano e gli artisti Martino da Verona ed Antonio da Mestre*, «Nuovo Archivio Veneto», X (1910), pp. 216-236, in part. p. 219; M. BICEGO, *Est enim ad modum lapidis angularis qui qualitercumque cadat rectus remanet propter suam equalitatem. Le ultime volontà testamentarie di Barnaba da Morano, giurista e committente illustre nella Verona fra Tre e Quattrocento*, tesi di laurea, Università di Verona, Facoltà di Lettere, a.a. 2000-2001, rel. T. Franco, p. 93; FRANCO, *Tombe di uomini eccellenti*, p. 247.

<sup>17</sup> Cfr. l'utile digressione sulle processioni funebri e sui *pleurants* nell'iconografia sepolcrale in L. CAVAZZINI, *Il crepuscolo della scultura sepolcrale in Lombardia*, Firenze 2004, pp. 76-79.

<sup>18</sup> Per il testo dell'epigrafe che accompagna il sepolcro cfr. W. WOLTERS, *La scultura veneziana gotica (1300-1460)*, I, Venezia 1976, p. 203; N. GIOVÉ MARCHIOLI, *Le epigrafi funerarie trecentesche del Santo*, in *Cultura, arte e committenza nella basilica di S. Antonio di Padova nel Trecento*, Atti del convegno internazionale di studi, Padova 24-26 maggio 2001, a cura di L. Baggio e M. Benettazzo, Padova 2003, pp. 306, 311, 313.

lo<sup>19</sup>. Come in molti casi analoghi d'ambito veneto (come, ad esempio, la tomba di Federico Cavalli a Verona<sup>20</sup> o quelle di Giovanni e Marco Thiene a Vicenza)<sup>21</sup>, il sarcofago è sormontato da una lunetta dipinta dove il defunto, presentato dai suoi santi protettori, è inginocchiato ai piedi della Vergine nella consueta scena della *commendatio animae*; è ripreso in pieno assetto da guerra, come nella sottostante immagine scolpita sul sarcofago (fig. 8), offrendo un significativo indicatore della forza dei valori militari presso le signorie padane<sup>22</sup>, testimoniata pure dalla fortuna devozionale dei santi guerrieri o dalla frequenza di temi guerreschi nella decorazione dei palazzi. Nel caso di Federico Lavellongo, la figura giacente si distingue perché presentata come se fosse viva, con gli occhi aperti e le mani giunte<sup>23</sup>, secondo un uso oltralpino che trova appunto rispondenza anche nella presenza dei dolenti sotto le arcate che scandiscono il fronte della cassa. Si tratta di sei personaggi maschili, quattro in assetto militare, due in vesti laiche, i quali hanno composti, ma indiscutibili gesti di compianto e sono accompagnati da stemmi che ne individuano almeno due, il quarto e il sesto da sinistra, come membri della famiglia del defunto<sup>24</sup>.

### 3. PRO EIUS PARENTUMQUE AC FRATRUM AC NEPOTUM MEMORIA

In modo altrettanto inconsueto il defunto era invece idealmente accompagnato dalla sua famiglia, unita a presidiare il sepolcro, nel monumento di Raimondino Lupi di Soragna nell'oratorio di San

<sup>19</sup> Per la tomba di Federico Lavellongo e per la proposta di attribuzione ad uno scultore di provenienza inglese cfr. W. WOLTERS, *Appunti per una storia della scultura padovana nel Trecento*, in *Da Giotto a Mantegna*, catalogo della mostra a cura di L. Grossato, Milano 1974, p. 40; ID., *La scultura*, pp. 203-204; ID., *Il Trecento*, in *Le sculture del Santo di Padova*, a cura di G. Lorenzoni, Vicenza 1984, pp. 18-19.

<sup>20</sup> PIETROPOLI, in *Pisanello. I luoghi*, pp. 87-88, anche per la bibliografia precedente.

<sup>21</sup> M.E. AVAGNINA, in *Pisanello. I luoghi*, pp. 151-153; G. VALENZANO, *Immagini di donne, cavalieri e frati nel Medioevo vicentino*, in *Thesaurus urbis. Personaggi e vedute di Vicenza*, Verona 2003, pp. 33-35, anche per la bibliografia precedente.

<sup>22</sup> Cfr., ad esempio, G.M. VARANINI, *La signoria scaligera e i suoi eserciti. Prime indagini*, in *Gli Scaligeri 1277-1387*, catalogo della mostra a cura di G.M. Varanini, Verona 1988, pp. 167-179.

<sup>23</sup> Per altre rappresentazioni *au vif* in ambito italiano cfr. COLUCCI, *Sepolcri*, p. 60.

<sup>24</sup> WOLTERS, *La scultura*, pp. 203-204.

Giorgio al Santo di Padova<sup>25</sup>, il quale si conserva oggi in pochi frammenti, ma era originariamente così fastoso e singolare da trovare eco della sua fama già nel *De modernis gestis* del veronese Marzagaia<sup>26</sup>, sul volgere fra Tre e Quattrocento. L'oratorio nel 1378 risulta già edificato nell'affollata zona cimiteriale sul sagrato della basilica di Sant'Antonio ed entro il 1384 il veronese Altichiero, con la sua bottega, ornò gli archetti pensili dell'esterno con una serie continua di lupi araldici<sup>27</sup>, dipinse completamente l'interno con storie di Cristo e dei santi Giorgio, Lucia e Caterina<sup>28</sup> e realizzò la policromia dell'arca<sup>29</sup>. Tutta queste decorazioni facevano perno sul monumento funebre che, come scrisse Valerio Polidoro nel tardo Cinquecento, si ergeva «con segnalata magnificenza nel mezo dell'illustre luogo»<sup>30</sup> (fig. 9), come era uso non per le tombe dei laici, ma per quelle dei santi, tanto che nel 1592 venne ridimensionato per rendere meglio praticabile lo

<sup>25</sup> Sui problemi connessi alla committenza dell'oratorio, anche per la bibliografia precedente, L. BOURDUA, *The Franciscans and Art Patronage in Late Medieval Italy*, Cambridge 2004, pp. 124-131; più specificamente sul sepolcro P. PETTENELLA, *Sull'arca di Raimondino Lupi*, «Il Santo», 32 (1992), pp. 31-61; cfr., inoltre, G. TIGLER, *La scultura del Trecento a Padova*, in *Giotto e il suo tempo*, catalogo della mostra, Padova novembre 2000-aprile 2001, a cura di M. Cisotto Nalon, Padova 2000, p. 249, anche per la bibliografia precedente.

<sup>26</sup> MARZAGAIA, *De modernis gestis* in *Antiche cronache veronesi*, a cura di C. e F. Cipolla, Verona 1890 (Monumenti storici pubblicati dalla Regia Deputazione di Storia Patria, III, Cronache e diari), p. 116. Marzagaia, che evidentemente non aveva visto il monumento di persona, ma, come ha già rilevato G.M. VARANINI, *Documenti vecchi e nuovi a proposito delle arche scaligere*, in *La statua equestre di Cangrande I Della Scala*, a cura di S. Marinelli e G. Tamanti, Verona 1995, p. 48 nota 50, ne riportava soltanto la fama, faceva confusione nel celebrare il sepolcro di Bonifacio Lupi, più noto membro della casata, poiché, evocando i dodici figli che «stanno intorno alla statua del padre, portando le spoglie di esso» (così come Cipolla traduce il passo latino), richiamava, invece, senza ombra di dubbio la vistosa peculiarità dell'arca di Raimondino nell'oratorio di San Giorgio.

<sup>27</sup> B. HEIN, *Sulle insegne araldiche nelle cappelle gentilizie dei Lupi e una attribuzione ad Altichiero*, in *Cultura, arte e committenza*, pp. 373-389.

<sup>28</sup> Sulle vicende della cappella e sulla sua decorazione, oltre al citato contributo di Paola Pettenella, cfr. L. BAGGIO, *Storia e arte nell'oratorio di San Giorgio*, in *Altichiero da Zevio nell'oratorio di San Giorgio. Il restauro degli affreschi*, a cura di L. Baggio, G. Colalucci e D. Bartoletti, Padova 1999, pp. 11-31, 205.

<sup>29</sup> Cfr. A. SARTORI, *Nota su Altichiero*, «Il Santo», 3 (1963), p. 306; PETTENELLA, *Sull'arca*, p. 39 nota 36.

<sup>30</sup> V. POLIDORO, *Le religiose memorie nelle quali si tratta della chiesa del glorioso S. Antonio confessore da Padova*, Venezia, Paolo Meietto, 1590, p. 37.

spazio, ma anche per evitare quello che le fonti definiscono l'«errore d'idolatria» di chi scambiava l'arca di Raimondino per quella di un santo<sup>31</sup>.

Oggi del monumento restano soltanto il sarcofago (fig. 10), quattro lupi stilofori, assai rimaneggiati, altrettanti fusti mozzati di colonna con capitello e due torsi di statua di guerriero<sup>32</sup> (fig. 11), ma grazie alla testimonianza di Polidoro è possibile evocare vividamente l'assetto originario dell'arca, posta al centro della cappella, rialzata su una base a tre gradini e sostenuta da quattro colonne «fermate sopra le schiene di quattro lupi»<sup>33</sup> (fig. 9). Il sarcofago così rialzato era poi sormontato da una struttura poggiate su sei colonne che era coronata da «una gran piramide, che d'intorno la bassezza sua lascia tanta larghezza, che vi si possono fermare dieci gran statue, rappresentanti uomini armati»<sup>34</sup>, con le celate abbassate e le insegne familiari, accompagnati da un'unica figura femminile, in un insieme che doveva avere un forte impatto anche grazie alla policromia e agli inserti in lamina metallica. Le iscrizioni poste sotto ogni statua consentivano di individuare le figure come membri della famiglia Lupi<sup>35</sup> e di riconoscerli negli stessi che Altichiero dipinse nel grande riquadro votivo della parete sinistra (fig. 12), riprendendo il fortunato schema compositivo già adottato nella cappella Cavalli in Sant'Anastasia a Verona: li ha disposti infatti uno dopo l'altro, tutti inginocchiati e oranti, tutti armati da parata, mentre vengono presentati alla Vergine dai loro santi protettori che, se maschi, sono dei santi guerrieri<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> B. GONZATI, *La basilica di S. Antonio di Padova*, II, Padova 1852-1853, p. V, doc. CXLVII; A. SARTORI, *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana. I, Basilica e Convento del Santo*, a cura di G. Luisetto, Padova 1853, p. 858, doc. 12.

<sup>32</sup> WOLTERS, *La scultura*, 1976, p. 60, cat. 132; M.D. EDWARDS, *The Tomb of Raimondino de' Lupi, its form and its meaning*, «Konsthistorisk tidskrift», 52 (1983), pp. 95-105; ID., *The condottiere Raimondino de' Lupi, his Tomb in Padua and its influence on the memorials of other condottieri in the Veneto*, «Athanos», III (1983), pp. 9-15; ID., *Il Trecento*, p. 27; F. ZULIANI, *Frammenti della tomba di Raimondino Lupi*, in *Padua sidus preclarum. I Dondi dell'Orologio e la Padova dei Carraresi*, catalogo della mostra, Padova 1989, pp. 171-173; TIGLER, *La scultura*, pp. 249, 253.

<sup>33</sup> V. POLIDORO, *Le religiose memorie*, pp. 37-38.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Cfr. *Altichiero da Zevio*, tav. XLII.

La sequenza è aperta da Rolandino e Matilde, i genitori del defunto Raimondino, e chiusa da lui stesso, presentato da san Giorgio come suo padre; di mezzo stanno i suoi fratelli maschi e tre nipoti, quelli che, come ha rilevato Paola Pettenella, «più peso avevano allora nella politica padovana e quelli che avevano i più stretti legami con lo zio privo di eredi»<sup>37</sup>. La *commendatio animae* non era dunque individuale, ma coinvolgeva l'intero gruppo familiare di cui Raimondino faceva parte; coerentemente a ciò, sul monumento funebre, privo di riferimenti religiosi, il defunto non era presente nell'aspetto di un *gisant* compianto dai parenti, come accade nella tomba di François de la Sarra, morto nel 1362, nella cappella del castello avito presso Losanna<sup>38</sup>, ma faceva parte della loro stessa schiera che si presentava compatta e in armi ad affrontare le incognite dell'eternità, opponendo impavida l'orgoglio, le virtù e il valore della stirpe.

Un consapevole, seppur libero richiamo a questa ronda familiare si dovette avere a Padova, oltre cinquant'anni dopo, nel progetto del monumento funebre dell'illustre medico Galeazzo di Santa Sofia, in un contesto storico e sociale però completamente mutato. L'opera, che doveva essere collocata nella chiesa degli Eremitani, non fu probabilmente mai completata, ma grazie al contratto stipulato nel 1436 tra Nicolò di Santa Sofia, figlio di Galeazzo, e lo scultore fiorentino Nicolò Baroncelli, a una scrittura non datata preliminare a tale atto e alla testimonianza di Michele Savonarola, è possibile evocare un sepolcro monumentale che avrebbe dovuto essere «una glorificazione non solo di Galeazzo, ma dell'intera famiglia Santa Sofia, che tanti illustri medici aveva dato a Padova»<sup>39</sup>: nel progetto erano infatti previste ben dieci statue di dottori che, abbigliati secondo i modi dell'or-

<sup>37</sup> PETTENELLA, *Sull'arca*, p. 59.

<sup>38</sup> Il riferimento è stato avanzato da WOLTERS, *Appunti per una storia*, p. 41; ID., *La scultura*, pp. 60, 210-211.

<sup>39</sup> E. RIGONI, *Il soggiorno in Padova di Nicolò Baroncelli*, «Atti e memorie della Accademia di Scienze, Lettere e Arti in Padova», 386 (1927), pp. 215-238, ried. in E. RIGONI, *L'arte rinascimentale in Padova. Studi e documenti*, Padova 1970, pp. 77-79, 90-93. In questo studio si segnala la mancanza di prove che il monumento sia stato portato a termine, ma, di contro, vengono resi noti alcuni documenti che testimoniano come per vari anni si sia atteso alla sua realizzazione. Sull'attività del Baroncelli a Padova cfr. inoltre, anche per la bibliografia precedente, WOLTERS, *La scultura*, pp. 94-95, 271-272; M. PIZZO, in *Dal Medioevo a Canova. Sculture dei Musei Civici di Padova dal Trecento all'Ottocento*, a cura di D. Banzato, F. Pellegrini e M. De Vincenti, Venezia 2000, pp. 98-100.

dine e identificati da scritte, dovevano rappresentare i più eminenti membri della famiglia<sup>40</sup>.

#### 4. LE TOMBE DEGLI AVI

Nel caso dell'oratorio di San Giorgio resta comunque clamorosa l'ampiezza e l'ambizione del progetto funerario, giocato sulla stretta correlazione di architettura, scultura e pittura, che volutamente riva-leggiava con il precedente della cappella Scrovegni e che, come afferma l'iscrizione in facciata, commemorava un membro illustre della famiglia, ma in realtà ambiva a celebrare i fasti e le virtù guerresche di un intero ramo dei Lupi di Soragna, per ironia della sorte, a ridosso del repentino volgere delle loro fortune a Padova<sup>41</sup>. In parallelo è interessante leggere il piano decorativo realizzato alla fine degli anni Settanta con altrettanta magnificenza da Bonifacio di Lupi di Soragna, cugino di Raimondino, nella cappella di San Giacomo, appositamente costruita nella chiesa di Sant'Antonio proprio di fronte al luogo dove erano e sono deposte le venerate reliquie del santo<sup>42</sup> (fig. 13). Anche

<sup>40</sup> Il contratto (RIGONI, *L'arte rinascimentale*, p. 91) menziona «decem figuras integras ad instar doctorum de lapide de nanto inductas vestibus longis cum bavaris et manicis apertis et caputeis a doctoribus ... cum litteris nominum dictarum figurarum subtus quaslibet figuras». M. SAVONAROLA (*Libellus de magnificis ornamentis regie civitatis Padue*, in *Rerum Italicarum Scriptores*<sup>2</sup>, XXIV, Città di Castello 1902, p. 40), riferendosi alla tomba di Galeazzo, scrive: «Ei namque nimis sumptuosa atque superba arca paratur, multis cum imaginibus Sophilicorum ornanda». Nell'accordo preliminare sottoscritto da Nicolò Baroncelli, ma senza riscontro nel contratto definitivo, si prevedeva pure l'esecuzione di dodici figure di allievi, con chiaro richiamo alle tombe di dottori di tradizione bolognese. Il probabile legame con il monumento di Raimondino Lupi è già stato colto da PETTENELLA, *Sull'arca*, p. 57, nota 90.

<sup>41</sup> Per l'iscrizione cfr. A. SARTORI, *Nota su Altichiero*, «Il Santo», 3 (1963), pp. 296-297.

<sup>42</sup> C. CENCI, *Bonifacio Lupi di Soragna e i Frati Minori*, «Archivum Franciscanum Historicum», 57 (1964), pp. 90-109; SARTORI, *Nota*, pp. 291-326; ID., *La cappella di S. Giacomo al Santo*, «Il Santo», 6 (1966), pp. 267-359; L. BOURDUA, *Death and the Patron: Andriolo de' Santi, Bonifacio Lupi and the Chapel of San Giacomo in Padua*, «Il Santo», 39 (1999), pp. 687-697; EAD., *I frati minori al Santo nel Trecento: consulenti, committenti o artisti?*, in *Cultura, arte e committenza*, pp. 22-23, 25; Altichiero e Avanzo. *La cappella di san Giacomo*, a cura di F. Flores D'Arcais, Milano 2001, pp. 234-242; BOURDUA, *The Franciscans and Art Patronage*, pp. 109-123, anche per la bibliografia precedente. Per la collocazione

in questo caso l'impresa fu compiuta con dispendio di mezzi, coinvolgendo artisti, come Andriolo de' Santi, Jacopo Avanzi e Altichiero, già impegnati per rilevanti commissioni presso la corte. Significativamente nel ciclo delle storie di san Giacomo gioca un ruolo di primo piano la regina Lupa, testimone mitica delle nobili e virtuose origini dei Lupi di Soragna<sup>43</sup>. Due arche pensili, di sobria fattura, si inseriscono poi organicamente nel piano decorativo della cappella, ubicate a fianco della grande scena della Crocifissione dipinta da Altichiero, e idealmente trasformate nel sepolcro di Cristo, poiché su di esse si ha la messa in scena della sua morte e resurrezione, secondo un motivo che trova l'unico precedente finora noto nel ciclo da poco scoperto a Verona, nella cappella di Sant'Antonio in San Fermo, databile agli anni Trenta del Trecento<sup>44</sup>. Le arche nella cappella padovana sono due<sup>45</sup>, perché Bonifacio fece realizzare un luogo di sepoltura per sé, ma anche per le ossa di Marsilio e Pietro de' Rossi, suoi parenti per via materna. Fece inoltre conservare in posizione privilegiata ai piedi della Crocifissione la fronte del sarcofago di Bartolomea Scrovegni (fig. 14), sfortunata moglie di Marsilio da Carrara, morta nel 1333, tenuto conto che era

della cappella T. FRANCO, «*Elegit sepulturam sui corporis apud ecclesiam Sancti Antonii confessoris ordinis fratrum minorum*». *Sepulture al Santo*, in *Cultura, arte e committenza*, pp. 261-275, in part. pp. 266, 268.

<sup>43</sup> Cfr. BOURDUA, *I frati minori al Santo nel Trecento*, pp. 17-28, in part. p. 23; G. VALENZANO, *Fonti iconografiche del ciclo giacobeo*, in *Cultura, arte e committenza*, pp. 335-347. Si segnala come già nella perduta decorazione della cappella vecchia del castello di San Salvatore di Collalto, eseguita nel terzo decennio del Trecento, vi fosse una esibita celebrazione del passato familiare con la narrazione della cristianizzazione del Trevigiano da parte di san Prodocimo e del ruolo importante giocato dall'allora conte di Treviso, antenato dei Collalto: cfr. G.M. VARANINI, *Istituzioni, società e politica nel Veneto dal Comune alla signoria (sec. XIII-1329)*, in *Il Veneto nel Medioevo. Dai comuni cittadini al predominio scaligero nella Marca*, a cura di A. Castagnetti e G.M. Varanini, Verona 1991, pp. 90-91; FRANCO, *Pro honore*, pp. 280-286.

<sup>44</sup> WOLTERS, *Il Trecento*, p. 17; TIGLER, *La scultura*, p. 251 (segnala come precedente alla lunetta di Altichiero quella di Taddeo Gaddi sopra la tomba di Giovanni di Balduccio del 1328 nella cappella Baroncelli in Santa Croce a Firenze); FRANCO, *Tombe di uomini eccellenti*, p. 255. Una presentazione delle pitture della cappella di Sant'Antonio da Padova in San Fermo a Verona è data da C. GEMMA BRENZONI, *Scoperte, restauri e riletture: le cappelle di Sant'Antonio, della Passione e di San Bernardo*, in *I Santi Fermo e Rustico*, pp. 221-230.

<sup>45</sup> Secondo i documenti resi noti da SARTORI, *Nota*, pp. 304, 319, le due arche sono lavoro della bottega di Andriolo de' Santi e, in particolare, di suo figlio Giovanni.

stata sepolta nella cappella di San Michele, il cui spazio era stato occupato da quella di San Giacomo, e che per via materna Bonifacio Lupi era pure imparentato tanto con i Carraresi quanto con gli Scrovegni<sup>46</sup>. L'orgogliosa affermazione delle proprie memorie familiari e della propria *lignée*, offrendo una nuova e più ricca sepoltura ai propri avi o esibendo, come vere spoglie, sepolture più antiche è d'altronde un caso tutt'altro che isolato negli allestimenti funerari di maggiore ambizione e impegno in ambito veneto; di volta in volta, nei diversi tempi e contesti, andranno rintracciate le motivazioni di scelte di questo tipo, ma un tale uso si prolunga comunque nel tempo, se si pensa, ad esempio, che la fronte del sarcofago trecentesco di Domenico Dalla Torre (fig. 16), morto nel 1357, fu conservata nel rinnovamento tardo seicentesco della cappella di famiglia in San Fermo a Verona da lui fondata, anche se relegata come una reliquia nel sepolcreto sotterraneo<sup>47</sup>.

Un caso interessante di riutilizzo di tombe più antiche si ha poi con la vistosa arca anepigrafa in marmo rosso, contraddistinta dallo stemma della famiglia Negri (fig. 15), che si trova nella cappella della Madonna Mora al Santo, dove si sovrappone ad un'altra che porta le stesse insegne<sup>48</sup>. Maria Chiara Billanovich ha documentato come la cappella di Santa Maria, oggi nota con l'intitolazione alla Madonna Mora, sia stata concessa a Gerardo Negri nel 1364 e a lui riconfermata nel 1371, con il permesso di porvi le proprie insegne, scolpite o dipinte, e una sola sepoltura per sé e per i propri eredi da ubicare nell'angolo settentrionale, a ridosso del pilastro di congiunzione con la cappella di Sant'Antonio<sup>49</sup>, proprio dove oggi si trovano i due citati sarcofagi sovrapposti. Le loro caratteristiche escludono perentoriamente un'esecuzione nell'ottavo decennio del Trecento, ma, almeno per il sarcofago sovrastante, indicano un'esecuzione tra il tardo XIII

<sup>46</sup> BOURDUA, *Death and the Patron*, pp. 687-697, in part. p. 695. La studiosa ipotizza una provenienza dalla cappella Scrovegni al Santo, quando questa nel 1398 passò sotto il patronato degli Zabarella; TIGLER, *La scultura*, pp. 248-249 e FRANCO, «*Elegit sepulturam*», p. 274, sono invece favorevoli a una presenza della lastra nella cappella fin dal suo primo allestimento per iniziativa di Bonifacio Lupi.

<sup>47</sup> FRANCO, *Tombe di uomini eccellenti*, pp. 255-256.

<sup>48</sup> FRANCO, «*Elegit sepulturam*», pp. 261-275, in part. pp. 273-274; BOURDUA, *The Franciscans and Art Patronage*, pp. 104-108, 196-197, anche per la bibliografia precedente.

<sup>49</sup> M.C. GANGUZZA BILLANOVICH, *Per la storia religiosa ed edilizia della basilica antoniana: la cappella della Madonna Mora e dell'arca in un nuovo documento del XIV secolo*, «*Il Santo*», 19 (1979), 1, pp. 67-79.



e gli inizi del XIV secolo<sup>50</sup>, facendo ipotizzare che Gerardo abbia creato una tomba con l'assemblaggio di due arche familiari più antiche, per aggirare il divieto di averne più d'una, per evocare l'antica tradizione del suo casato e per garantire a sé e alla sua famiglia la protezione di sant'Antonio in un luogo reso prestigioso dalla prossimità delle sue reliquie. Si sa, d'altronde, che un sepolcro della stessa famiglia esisteva già presso la basilica del Santo grazie al testamento dettato nel 1309 da Guido Negri, dove egli stabiliva di essere sepolto nella tomba del padre Gabriele ivi ubicata, fissando un lascito da spendere «in deauracione et ornamento dicte arce cum capitello»<sup>51</sup>.

Tombe più antiche potevano essere poi conservate nella loro integrità all'interno di nuovi allestimenti relativi a una cappella o a una singola tomba; la complessa decorazione in terracotta che copre le pareti della cappella Pellegrini in Sant'Anastasia a Verona venne, ad esempio, eseguita dallo scultore Michele da Firenze intorno al 1435, inglobando due tombe tardo-trecentesche ad arcosolio di membri della stessa famiglia<sup>52</sup>. Una articolata decorazione sempre in terracotta fu realizzata intorno al 1440 dal già citato Nicolò Baroncelli per ornare l'arca pensile di Ilario Sanguinacci, morto nel 1382, posta nella chiesa degli Eremitani di Padova, sopra la prima porta della sagrestia<sup>53</sup>. Attualmente resta solo l'arca trecentesca dalla frequente tipologia 'a figura di guerriero giacente', perché nel XVI secolo fu trasferita nella cappella dei Santi Cosma e Damiano, eliminando le ricche integrazioni quattrocentesche attestate dalle fonti padovane e dal contratto di commissione, reso noto da Erice Rigoni<sup>54</sup>. L'iniziativa di valorizzazione del vecchio sepolcro fu promossa da Battista Sanguinacci che nel suo testamento stabilì di essere sepolto nell'arca del suo avo paterno Ilario, che era stato podestà a Cittadella, Bologna e Fi-

<sup>50</sup> WOLTERS, *La scultura*, pp. 18-19, 147; ID., *Il Trecento*, p. 10, nota 15 e, in particolare, TIGLER, *La scultura*, pp. 248, 252.

<sup>51</sup> GANGUZZA BILLANOVICH, *Per la storia*, pp. 73-74; FRANCO, «*Elegit sepulchrum*», pp. 273-274.

<sup>52</sup> F. PIETROPOLI, in *Pisanello. I luoghi*, pp. 85-88, anche per la bibliografia precedente.

<sup>53</sup> G. LORENZONI, *L'attività padovana di Nicolò Baroncelli*, «*Rivista d'Arte*», 36 (1961-1962), pp. 27-52; S. BETTINI, L. PUPPI, *La chiesa degli Eremitani di Padova*, Vicenza 1970, p. 68; WOLTERS, *La scultura*, p. 271. Va ricordato che tre anni dopo Nicolò Baroncelli si impegnò a eseguire in Ferrara la prestigiosa statua equestre di Nicolò III d'Este.

<sup>54</sup> Cfr. RIGONI, *L'arte rinascimentale*, pp. 77-99.

renze, oltre che personaggio eminente dell'*entourage* carrarese. Battista volle che la tomba trecentesca fosse arricchita con una «gerarchia angelorum cum uno deo patre in medio»<sup>55</sup>. Il suo progetto si precisa nel testo dell'accordo stilato nel 1440 con lo scultore fiorentino dove risulta che la decorazione in terracotta doveva prevedere venticinque figure, comprendenti diciotto angeli più altri due, in coppia, di maggiori dimensioni, Dio padre, la Madonna con Bambino tra due santi e l'«immagine domini Baptiste stantis genibus flexis» e, a sovrastare la composizione, «uno equo coperto bona tella cum homine armato superius» che, con ogni probabilità, raffigurava Ilario Sanguinacci<sup>56</sup>.

##### 5. LA CELEBRAZIONE DEL PASSATO FAMILIARE

La centralità data alla tomba dell'avo-guerriero e l'esibizione della sua immagine equestre attestano il tentativo di dare lustro al proprio passato, esaltandone la tradizione militare; la vistosa iniziativa di Battista Sanguinacci, senza altri riscontri noti in ambito padovano, fu forse sollecitata dall'esempio e dalla fama di due più eclatanti, ma analoghi 'investimenti in memoria familiare' compiuti a Verona tra il terzo e il quarto decennio del Quattrocento. Qui, come bene ha rilevato Gian Maria Varanini, il clima era più fervido di iniziative artistiche per la vitalità e le disponibilità economiche della classe dirigente cittadina che, mantenutasi indenne dopo il crollo della dinastia scaligera, si premurò di affermare perentoriamente la propria identità, dedicando particolare attenzione alle leggende del suo illustre passato<sup>57</sup>. Esempari sono al riguardo proprio due monumenti realizzati *ex novo* per celebrare personaggi morti e vissuti nel secolo precedente, direttamente implicati nelle fortune e sfortune della signoria scaligera. Si tratta del monumento a Cortesia da Serego nella cappella maggiore di Sant'Anastasia (fig. 17), realizzato tra il 1424 e il 1429 e dipinto nel 1432<sup>58</sup>, e di quello a

<sup>55</sup> Ivi, p. 94.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 79-80, 93

<sup>57</sup> G.M. VARANINI, *Verona nei primi decenni del Quattrocento, la famiglia Pellegrini e Pisanello*, in *Pisanello*, catalogo della mostra a cura di P. Marini, Milano 1996, pp. 23-44.

<sup>58</sup> T. FRANCO, "Qui post mortem statuīs honorati sunt". *Monumenti a destinazione funebre e celebrativa nella Verona del primo Quattrocento*, in *Pisanello*, pp. 139-150; EAD., *Michele Giambono e il monumento a Cortesia da Serego in Santa Anastasia a Verona*, Padova 1998 (Ateneo Veneto, Collana di studi, n. 12), pp. 17-79.

Spinetta Malaspina che, purtroppo assai rovinato, si conserva al Victoria and Albert Museum di Londra (fig. 18), ma proviene dalla chiesa veronese di San Giovanni in Sacco<sup>59</sup>. Il primo è dedicato a Cortesia da Serego, uomo di corte del più stretto *entourage* di Antonio della Scala e capitano generale dell'esercito scaligero; morì nel 1387, lo stesso anno del crollo della signoria scaligera, dopo una lunga prigionia seguita alla cattura alle Brentelle, presso Padova, dove le milizie da lui guidate erano state duramente sconfitte da quelle padovane<sup>60</sup>. L'arca oggi a Londra commemora, invece, Spinetta Malaspina, morto e sepolto in Toscana nel 1354, prestigioso feudatario della Lunigiana e abile condottiero al servizio degli Scaligeri, che fondò a Verona la chiesa di San Giovanni in Sacco, dove il monumento era originariamente ubicato, e il vicino ospizio per nobili poveri<sup>61</sup>. Si tratta dunque di monumenti alla memoria realizzati a vari decenni di distanza dalla morte dei due personaggi per iniziativa di un discendente ambizioso che li propone e li celebra come antenati illustri e benemeriti, legittimando il valore, la nobiltà e il prestigio della famiglia. Sulla realizzazione del monumento Malaspina non si hanno notizie, mentre sono abbastanza bene documentate le vicende legate al compimento di quello Serego (fig. 17). L'omonimo, ambizioso figlio di Cortesia, nel testamento stilato nel 1424, stabilì di realizzare un'«archa lapidis vivi ornata et cum figuris et insignis dicti testatoris» da porre sul muro della cappella maggiore e una tomba terragna dove voleva essere sepolto e dove voleva fossero traslate le spoglie del padre e di suo fratello Bonifacio<sup>62</sup>. In un successivo testamento del 1429 l'arca è detta compiuta; Cortesia-figlio precisò che era stata fatta «in memoriam dicti eius carissimi genitoris et non pro gloria neque pompa» e dispose che rimanesse vuota in perpetuo, confermando la sepoltura del padre e del fratello ai piedi dell'arca,

<sup>59</sup> J. POPE-HENNESSY, *Catalogue of Italian Sculpture in the Victoria and Albert Museum*, London 1964, I, pp. 366-369; A. ACORDON, *Sul sepolcro di Spinetta Malaspina*, «Giornale storico della Lunigiana e del territorio lucense», 38 (1987), pp. 117-136; FRANCO, «*Qui post mortem*», pp. 144-146; EAD., *Michele Giambono*, pp. 36-40; EAD., *La celebrazione del passato familiare: le statue equestri di Cortesia da Serego e Spinetta Malaspina*, in *Monumenti equestri del Medioevo: forme, funzioni, modelli*, Atti del convegno, Roma, Bibliotheca Hertziana, 13-14 febbraio 2006, a cura di T. Barbavara, in corso di stampa.

<sup>60</sup> Su Cortesia da Serego cfr. FRANCO, *Michele Giambono*, pp. 17-20.

<sup>61</sup> ACORDON, *Sul sepolcro*, pp. 117-136; L. CASTELLAZZI, *Spinetta Malaspina (1281c.-1352) e i Malaspina di Verona nel Trecento*, in *Gli Scaligeri*, pp. 125-134.

<sup>62</sup> FRANCO, *Michele Giambono*, pp. 20-22, 218-219.

mentre per sé stesso progettò un'umile tumulazione in terra presso la chiesa di Santa Maria di Arcarotta dei frati dell'Osservanza<sup>63</sup>.

L'immediata ricezione dell'opera come *monumentum memoriae causa factum*, giusta la testimonianza del testamento del 1429, è provata proprio dalla ripresa stretta che ne viene fatta nel monumento in onore di Spinetta dove si ripete uno schema tipologico che, caratterizzato da una figura equestre sotto un padiglione, oltre che a Verona trova riscontro attuale solo nella tomba di Francesco Spinola, compiuta a ridosso del 1442 per la chiesa di San Francesco a Genova<sup>64</sup>; una tomba che, per ragioni stilistiche quanto storiche, non è improbabile ritenere come una derivazione dei modelli veronesi<sup>65</sup>. È, invece, interessante sottolineare come nei due casi veneti la celebrazione dell'avo, con valenze di tipo araldico, avvenga attraverso l'immagine equestre, così come si riscontra nello stesso torno di tempo sulle pagine del *De viris illustribus familiae Transelgardorum*, scritto a Basilea nel 1434 dal padovano Gian Francesco Capodilista<sup>66</sup>. L'immagine equestre, come è ben risaputo, era per tradizione un consolidato mezzo per onorare gli uomini d'arme, come pubblico riconoscimento delle loro virtù militari e della loro dedizione alla patria, ma non va neppure dimenticato la forte valenza simbolica e celebrativa che essa assunse nell'ambito delle signorie padane<sup>67</sup>, come attestano, ovviamente, proprio a Verona le statue a tutto tondo che sovrastano le tombe monumentali di Cangrande, Mastino e Cansignorio della Scala presso Santa Maria Antica. Le loro effigi a cavallo sono senza dubbio l'includibile precedente per i monumenti Serego e Malaspina, utile a

<sup>63</sup> Ivi, pp. 20-22, 219-220.

<sup>64</sup> W. PIASTRA, *Storia della chiesa e del convento di San Domenico in Genova*, Genova 1970, p. 38; R. MÜLLER, *Si hostes Ianua frangit. Spolien und Trophäe im Mittelalterlichen Genua*, Weimar 2002, pp. 165-179.

<sup>65</sup> FRANCO, *Qui post mortem*, p. 145 EAD., *Michele Giambono*, p. 37; EAD., *La celebrazione del passato familiare*.

<sup>66</sup> G.F. CAPODILISTA, *De viris illustribus familiae Transelgardorum, Forzaté et Capitis Listae*, Biblioteca Civica di Padova, ms. B.P. 954; cfr. *De viris illustribus familiae Transelgardorum, Forzaté et Capitis Listae*, a cura di M. Blason Berton, Roma 1972; T. FRANCO, in *La miniatura a Padova dal Medioevo al Settecento*, catalogo della mostra, Padova, marzo-giugno 1999, a cura di G. Baldissin Molli, G. Mariani Canova e F. Toniolo, Modena 1999, pp. 219-221.

<sup>67</sup> Non si può dar conto qui della estesissima bibliografia sull'argomento. Rimando alla sintesi in FRANCO, *Qui post mortem*, pp. 145-146; EAD., *Michele Giambono*, pp. 36-40, 50-51, segnalando l'articolato studio sul tema delle statue equestri in corso di preparazione da parte di Tiziana Barbavara di Gravellona.

evidenziare non il rimpianto per il passato regime, ma una continuità di tradizione storica e a sottolineare quei valori militari che avevano connotato lo spirito della signoria scaligera e che permangono, quasi enfaticizzati, sotto il primo dominio veneziano<sup>68</sup>. Lo testimoniano, ad esempio, tanto le disposizioni del Consiglio civico di Verona che, nel regolamentare gerarchicamente la processione del *Corpus Domini*, indicano per il marchese Galeotto Malaspina, probabile committente del monumento a Spinetta, una posizione isolata, e probabilmente a cavallo, adeguata al suo alto prestigio<sup>69</sup>, quanto l'inventario dell'eredità di Tommaso Pellegrini, stilato nel 1425, che documenta un cospicuo corredo familiare di armi da parata e da torneo<sup>70</sup>. Vi è in queste manifestazioni una consapevole e sottolineata esibizione di pompa, come prerogativa ineludibile del proprio ruolo. Si ha l'evidenza di questo stesso spirito nelle figurazioni della zona basamentale, sotto l'arca Serego, che, insieme a tutta la parete circostante, fu dipinta dal veneziano Michele Giambono intorno al 1432<sup>71</sup> (fig. 19); davanti al finto velario, che spesso contraddistingue le parti basse delle pareti, si dispongono illusionisticamente quattro figure a grandezza naturale, vestite sontuosamente alla moda, riprese come se facessero parte dello spazio reale della cappella: ai lati stanno due eleganti figure maschili che reggono il motto di famiglia *Memoriale*, mentre al centro si trova una coppia di bellissime dame che affianca lo stemma Serego, sostenendo un vistoso cimiero sormontato da un'aquila araldica, coronata e bipartita in nero e in rosso. La loro sofisticata grazia mondana credo serva utilmente a misurare la distanza rispetto all'aggressivo *memento mori* da cui ha preso principio questa conversazione, a mostrare come in contesto aristocratico il riconoscimento nella *domus* e nella continuità della sua discendenza potesse offrire un argine contro l'inevitabilità crudele della morte individuale.

<sup>68</sup> G.M. VARANINI, *La signoria scaligera e i suoi eserciti. Prime indagini*, in *Gli Scaligeri*, pp. 167-179, in part. p. 178; ID., *Verona nei primi decenni*, pp. 29-39.

<sup>69</sup> G. DE SANDRE GASPARI, *L'amministrazione pubblica dell'evento religioso: qualche esempio della terraferma veneta del secolo XV*, in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque, Nanterre 21-23 juin 1993, sous la direction de A. Vauchez, Rome 1995 (Collection de l'École française de Rome, 213), pp. 201-217, in part. pp. 207-208.

<sup>70</sup> VARANINI, *Verona nei primi decenni*, pp. 36, 43 nota 110.

<sup>71</sup> FRANCO, *Michele Giambono*, in part. pp. 68-70.



Fig. 1. *Transi*, Orzes (Belluno), chiesa dei Santi Pietro e Paolo.

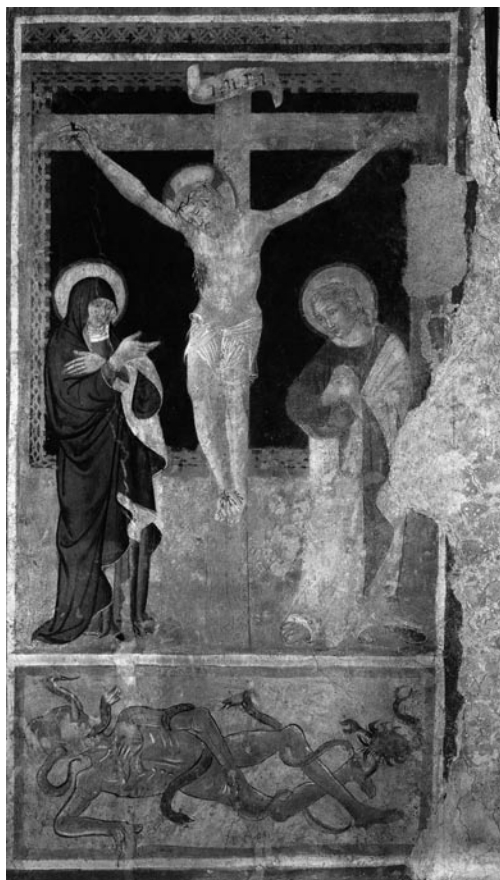


Fig. 2. *Crocifissione con transi*, Orzes (Belluno), chiesa dei Santi Pietro e Paolo.

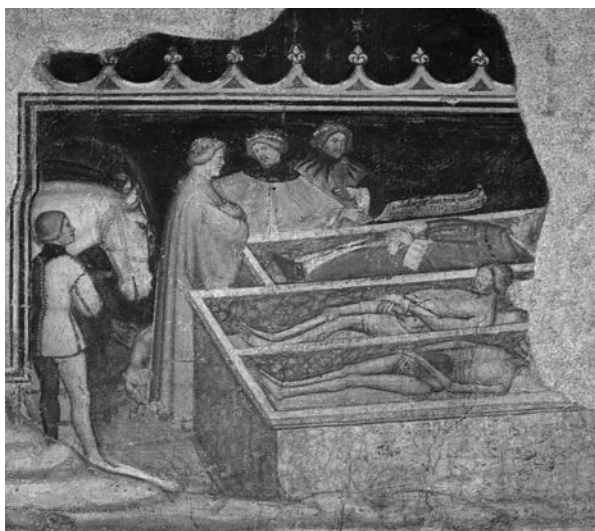


Fig. 3. Martino da Verona, *Incontro dei tre vivi e dei tre morti*, Verona, chiesa di San Fermo maggiore.



Fig. 4. *Lastra funeraria di canonico*, Verona, Museo di Castelvecchio (già in Santa Maria Consolatrice).



Fig. 5. *Monumento funebre di Rizzardo Novello da Camino*, Serravalle (Vittorio Veneto, Treviso), chiesa di Santa Giustina.



Fig. 6. Antonio da Mestre, *monumento funebre di Barnaba da Morano* (part.), *gisant*, Verona, chiesa di San Fermo maggiore.





Fig. 7. Monumento funebre di Federico Lavellongo, Padova, basilica di Sant'Antonio, andito tra la chiesa e il chiostro.



Fig. 8. Monumento funebre di Federico Lavellongo (part.), dolenti, Padova, basilica di Sant'Antonio, andito tra la chiesa e il chiostro.

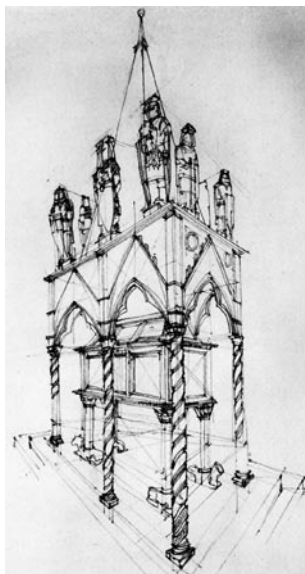


Fig. 9. Ricostruzione del monumento funebre di Raimondino Lupi di Soragna (proposta da G.L. Mellini).



Fig. 10. Sarcofago, già parte del monumento funebre di Raimondino Lupi di Soragna, Padova, oratorio di San Giorgio.



Fig. 11. *Statua di guerriero*, già parte del monumento funebre di Raimondino Lupi di Soragna, Padova, oratorio di San Giorgio.



Fig. 12. Altichiero, *Omaggio alla Madonna con Bambino da parte della famiglia Lupi di Soragna*, Padova, oratorio di san Giorgio.



Fig. 13. Padova, basilica di Sant'Antonio, cappella di San Giacomo.



Fig. 14. *Lastra tombale di Bartolomea Scrovegni*, Padova, basilica di Sant'Antonio, cappella di San Giacomo.



Fig. 15. *Arche anepigrafe sovrapposte della famiglia Negri, Padova, basilica di Sant'Antonio, cappella della Madonna Mora.*



Fig. 16. *Fronte del sarcofago di Domenico della Torre, Verona, chiesa di San Fermo Maggiore, sepolcreto sotterraneo della famiglia della Torre.*

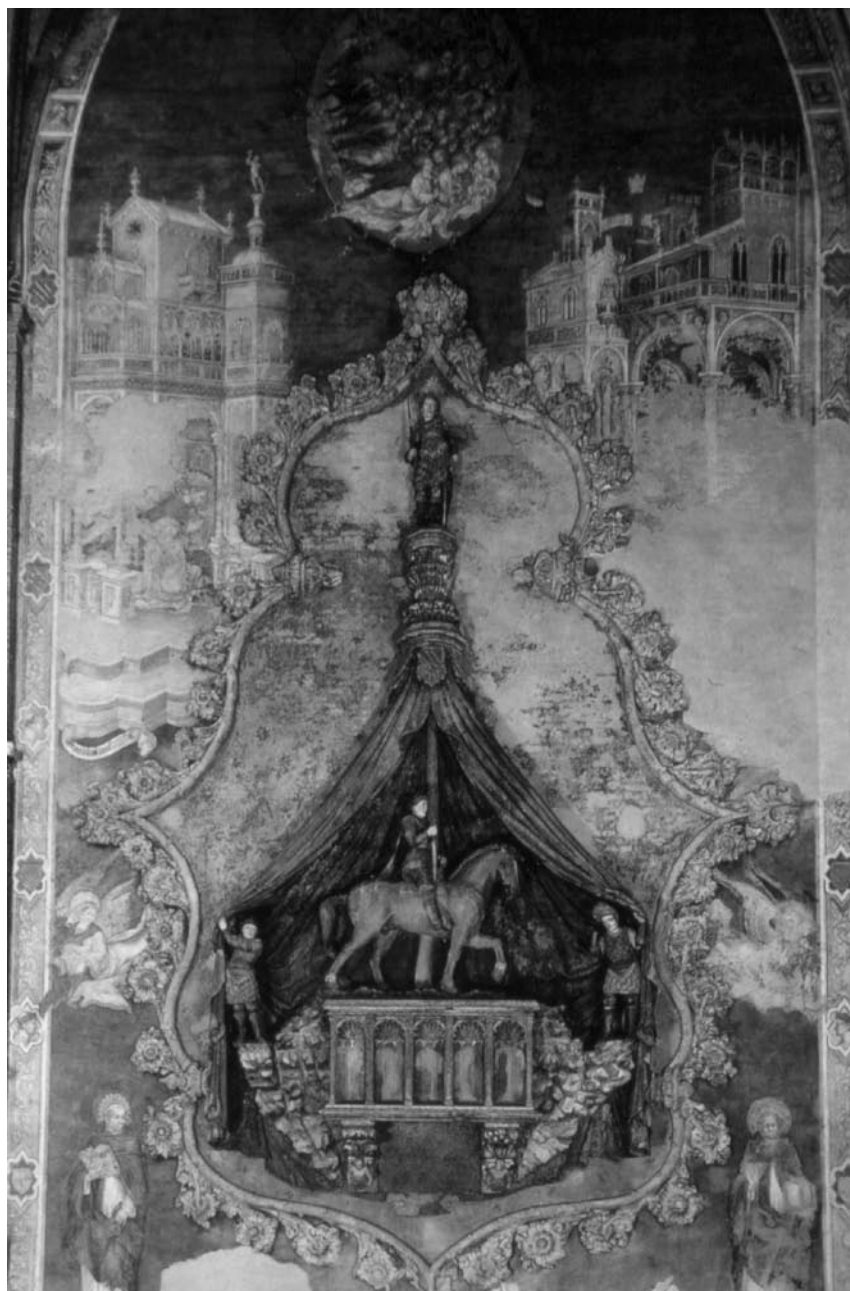


Fig. 17. *Monumento a Cortesia da Serego*, Verona, Sant'Anastasia, cappella maggiore.



Fig. 18. *Monumento a Spinetta Malaspina*, Londra, Victoria and Albert Museum, già Verona, chiesa di San Giovanni in Sacco.



Fig. 19. Michele Giambono, *Stemma Serego tra due dame*, Verona, Sant'Anastasia, cappella maggiore, monumento a Cortesia da Serego.



MARCO GENTILE  
MILANO

LA VENDETTA DI SANGUE COME RITUALE.  
QUALCHE OSSERVAZIONE SULLA LOMBARDIA  
FRA QUATTRO E CINQUECENTO \*

*... io ho preso di te quella vendetta che ho potuto, non  
quella che tu meritavi, ché il tuo fallo doveva negli oc-  
chi di tutto il popolo esser con l'ardenti fiamme purgato.*  
Matteo Bandello, *Novelle*

1. I VOLTI DELLA VENDETTA

Non molti anni or sono, nell'introduzione al suo bel libro sul Friuli nel primo Cinquecento, Edward Muir affermava che «the usual modern distinction between *vendetta*, seen as a finite conflict between individuals, and *feud*, an interminable one between groups, obscures the manifold Renaissance uses of the word *vendetta*»<sup>1</sup>: il che è senz'altro vero, come è vero che qualsiasi classificazione implica una quota variabile di generalizzazione indebita o (se si preferisce) un *déravage* più o meno controllato nella metafisica. Tuttavia, si sa, le tradizioni sono vischiose, comprese quelle interne a una disciplina scientifica: così, per trattare l'argomento che mi è stato affidato – ossia la vendetta di sangue come 'modo' ritualizzato del morire – non mi è del

\* Tengo a ringraziare Letizia Arcangeli, Federico Del Tredici, Massimo Della Misericordia e Andrea Gamberini, che con estrema cortesia hanno letto il testo e hanno contribuito per quanto possibile a migliorarlo, formulando molte osservazioni generali e particolari; va da sé che la responsabilità del prodotto finito ricade interamente su di me.

<sup>1</sup> E. MUIR, «*Mad Blood Stirring*». *Vendetta & Factions in Friuli during the Renaissance*, Baltimore-London 1993, pp. XXIII-XXIV, che rimanda al dibattito interno all'antropologia sociale adottando il punto di vista di C. BOEHM, *Blood Revenge. The Anthropology of Feuding in Montenegro and Other Tribal Societies*, Lawrence 1984, pp. 198-199, il quale rifiuta la distinzione tra vendetta e faida posta da J. BLACK-MICHAUD, *Cohesive force. Feud in the Mediterranean and the Middle East*, Oxford 1975 (dove chi sia interessato ad approfondire la genealogia della distinzione in antropologia potrà consultare le pp. 27-32 e la relativa bibliografia).

tutto possibile uscire dal paradigma e considerare come non pertinente al tema il problema specifico della differenza tra vendetta e faida, rinunciando a distinguere. In merito, per la verità, non ho molto da aggiungere a ciò che è stato detto da chi se n'è egregiamente occupato di recente<sup>2</sup>: resta il fatto che se nel titolo di questo intervento ho fatto riferimento alla 'vendetta di sangue' e non alla 'faida' ho compiuto una scelta deliberata, i cui motivi – spero – appariranno abbastanza chiari anche in assenza di un'articolata petizione di principio teorica.

Come nel vocabolario sociale di età comunale analizzato da Andrea Zorzi, anche nelle fonti quattro e cinquecentesche di area lombarda emerge «la distinzione concettuale ... tra il sistema vendicatorio e il conflitto nel suo insieme»<sup>3</sup>: comunque noi scegliamo di definirlo, questo secondo piano è designato da sostantivi come «odio», ma più frequentemente da «inimicizia», in alcuni casi corroborati dall'aggettivo «capitale». Il termine «inimicizia» non denota soltanto lo stato di ostilità potenziale che precede l'atto violento, ma anche la durata nel tempo di un rapporto conflittuale tra singoli o tra gruppi. Lo spettro è molto ampio: «inimicitia» può ad esempio descrivere la guerra fra due formazioni politiche signorili che per diversi anni si contendono il controllo dei passi sull'Appennino ligure-parmense (nel 1424 Pietro Rossi, rifiutandosi di contribuire alle spese per il matrimonio di una figlia di Luca Fieschi con Giacomo Visconti fa presente al duca di Milano che il padre della sposa «me non solum hostiliter, sed capitaliter, contra omne jus et equum persecutus fuit ... propter que nulla benivolentia, imo pocius inimicitia est inter domum illam et me»); in ambito urbano, un cronista può costringere il termine nell'alveo semantico della causa giudiziaria, distinguendo fra «inimicitias tam civiles, quam criminales et homicidiarias», ed espanderlo nuovamente a una più ge-

<sup>2</sup> Penso soprattutto a M. BELLABARBA, *La giustizia ai confini. Il principato vescovile di Trento agli inizi dell'età moderna*, Bologna 1996, pp. 18-33 (in particolare p. 31 nota) e a A. ZORZI, *La cultura della vendetta nel conflitto politico in età comunale*, in *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, a cura di R. Delle Donne e A. Zorzi, Firenze 2002 (E-book, Reading, 1), pp. 135-170 (pp. 147-148). La discussione su questi concetti più recente che conosco è quella condotta da S. CARROLL, *Blood and Violence in Early Modern France*, Oxford 2006, pp. 5-10.

<sup>3</sup> «La faida, cioè, come costruzione del confronto su vari piani e attraverso non solo le fasi di ritorsione violenta ma anche quelle di negoziazione e di riappacificazione tra le parti», prosegue ZORZI, *La cultura della vendetta*, p. 148. Cfr. ora anche G. GUARISCO, *Il conflitto attraverso le norme. Gestione e risoluzione delle dispute a Parma nel XIII secolo*, Bologna 2005, in part. alle pp. 131-148.

nerica *antiqua inimicitia*, ex qua si commette un omicidio<sup>4</sup>. Allo stesso modo, il termine «vendetta» si riferisce in generale «al momento della ritorsione»<sup>5</sup>, ma nell'uso comune può designare sfumature e canali d'azione abbastanza diversi tra loro. Innanzi tutto, la ritorsione compiuta dal singolo o dai parenti che hanno subita un'offesa o un'*iniuria* («mi et li mey parenti ..., affectionati ad Vostra Illustrissima Signoria et como obedienti a Quella, havemo più tosto *deliberato* de domandar raxone che far vendeta») <sup>6</sup>, di cui è lecito chiedere la riparazione *etiam de iure divino*, eventualmente contaminando ragioni private e pubblica necessità<sup>7</sup>; ma anche la pena irrogata dal magistrato, con esiti che potrebbero suonare addirittura paradossali al nostro senso comune, come l'espressione «vendicarssine per la via de la ragione»<sup>8</sup>. Nella seconda metà del Quattrocento, nelle lettere degli ufficiali sforzeschi possiamo leggere frasi come quella del dottore *in utroque*, diplomatico e consigliere segreto Lorenzo Terenzi da Pesaro:

Le ingiurie se debbano vindicare per li offtiali et non per le parte, che se fusse licito a vindicare alle parte, se Dalmiano amazò il patre di Angello, seria licito ad Angello amazare il patre e il figliolo e li gatti de chi amazò suo padre, imperò che queste vendete andaràno per affectione et non per raxone: sì che alli offtiali tocha la iustitia, e non a Dalmiano<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Rispettivamente: Archivio di Stato di Parma (d'ora in poi ASPr), *Famiglie*, Rossi, b. 2, *Copialettere del conte di Felino*, c. 52v, 1424 febbraio 20, Felino (Pietro Rossi al duca di Milano); *Cronica gestorum in partibus Lombardie et reliquis Italie*, a cura di G. Bonazzi, RIS<sup>2</sup>, XXII, parte III, Città di Castello 1904-1910, pp. 4 e 10.

<sup>5</sup> ZORZI, *La cultura della vendetta*, p. 147.

<sup>6</sup> Archivio di Stato di Milano (d'ora in poi ASMi), *Sforzesco*, 779, 1478 luglio 19, Alessandria (Giovanni Rava ai duchi di Milano).

<sup>7</sup> ASMi, *Famiglie*, 64 (Cusani), senza data [ma verosimilmente 1513]: Leonforte e Modesto Santi, saccheggiati, perseguitati e continuamente minacciati di morte dagli antisforzeschi Cusani, chiedono al duca di Milano che costoro «si prendano et consegneno in le mane del magnifico capitaneo de iusticia de Milano qual gli faccia ragione»; in alternativa, di «dar licentia ad essi Sancti che *impune* possano far le vendette contra li dicti malfactori et liberarsi da tanta antiqua et iniqua persecutione et per extinguere così grandi inimici de la excellentia vostra, como gli è licito *etiam de iure divino*».

<sup>8</sup> ASMi, *Potenze sovrane*, 1586, s.d. [ma 1458]. In tutti e tre i casi, ovviamente, «ragione» è sinonimo di giustizia.

<sup>9</sup> ASMi, *Sforzesco*, 751, 1465 aprile 28, Parma (Lorenzo da Pesaro al duca di Milano). Che poi Lorenzo da Pesaro (diavolo d'un giurista...), a proposito della stessa vicenda, scriva al medesimo destinatario «ardisco pregare Vostra Illustrissima Signoria che voglia usare clementia a dicto Philippo, considerando che

Non c'è da stupirsi di fronte a certi fenomeni di osmosi, che come è noto hanno radici molto profonde – tomistiche e in ultima analisi aristoteliche<sup>10</sup>: mi limito a notare, per chiudere su questo punto, che quest'ambivalenza vale anche per l'articolazione in *vindicta sanguinis*, a designare sia le esecuzioni capitali<sup>11</sup>, sia l'azione vendicatoria condotta autonomamente dal gruppo o dal singolo, che alla fine del Quattrocento, benché raramente, può ancora rivendicare il riconoscimento della legittimità di un'esecuzione in proprio della *vindicta cruentosa*<sup>12</sup>.

Tirando le somme, per riassumere il mio punto di vista andrà benissimo il principio «that blood taking *is* integral to the process of feuding, but that not all acts of blood revenge are necessarily indicative of a feud», che riporto nella recentissima formulazione di Stuart Carroll<sup>13</sup>. Esplicitando ulteriormente, potrei dire che per faida intendo grosso modo un sistema di svolgimento dei conflitti dove a momenti di scontro più o meno cruenti si accompagnano momenti di mediazione e di pacificazione. Si tratta di un sistema che da una parte

quello che lui ha facto, lo ha facto per suo honore e per vendetta, e che lui amaçò uno seditioso» (ivi, *Registri delle missive*, 60, p. 462, 1464 aprile 18) non è tanto il risultato di una tensione irrisolta fra norma e comune sentire, quanto lo spregiudicato calcolo politico di un ufficiale che teorizzava e praticava il *divide et impera* per conto terzi. Tenendo presente, si capisce, che secondo la giurisprudenza consulente il vendicatore del padre o del figlio andava giudicato con minore severità (cfr. *Consiliorum seu responsorum Alexandri Tartagni inolensis i. c. Celeberrimi*, Venetiis, ex officina Iac. Antonii Somaschi, 1597, I, n. 75, c. 84v).

<sup>10</sup> Il pensiero corre subito a Dante: cfr. ad es. MUIR, «*Mad Blood Stirring*», pp. 69-70, discusso da S. LOMBARDINI, *Dalle fonti della vendetta alla nemesi delle fonti*, «Quaderni storici», 88 (1995), pp. 231-247, sul quale basterà qui rinviare a P. DELHAYE, *Giustizia*, in *Enciclopedia dantesca*, dir. da U. Bosco, III, Roma 1971, pp. 233-235 e ad es. al recente I. SCIUTO, *Etica e politica nel pensiero di Dante*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», 2 (2002), [http://www.univ.trieste.it/~etica/2002\\_2/indexsciuto.html](http://www.univ.trieste.it/~etica/2002_2/indexsciuto.html) [link attivo nel dicembre 2006]. Cenni alla vendetta come «attributo» o «epifania» o «modo» della giustizia nello scintillante saggio di M. SBRICCOLI, *La benda della giustizia. Iconografia, diritto e leggi penali dal medioevo all'età moderna*, in *Ordo Iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Milano 2003, pp. 43-95 (pp. 49 e 61); ma sul tema va visto innanzi tutto ZORZI, *La cultura della vendetta*.

<sup>11</sup> Sull'equivalenza tra *vindicta sanguinis* ed esecuzione capitale nel lessico delle fonti statutarie dell'Italia settentrionale cfr. T. DEAN, *Marriage and Mutilation: Vendetta in Late Medieval Italy*, «Past & Present», 157 (1997), pp. 3-36, a p. 10.

<sup>12</sup> *Cronica gestorum*, p. 10.

<sup>13</sup> CARROLL, *Blood and Violence*, p. 6.

– come ci ha insegnato una tradizione storiografica ormai consolidata  
 – può esercitare una funzione di regolamentazione della violenza; e  
 che dall'altra è strettamente legato alla dialettica politica di una società locale data (che sia una città, una provincia, un villaggio)<sup>14</sup>: e allargare il discorso alla sfera del politico più di quello che è strettamente necessario per chiarire di volta in volta il contesto eccederebbe le finalità del presente contributo, che sono molto più modeste.

## 2. UNA «FEUDING SOCIETY»?

A monte di tutti questi problemi di definizione, la prima domanda che in realtà mi sono posto è questa: la società lombarda dell'età del Rinascimento è (ancora) una «feuding society»<sup>15</sup>, una società dove la pratica della vendetta di sangue è un «fatto sociale totale» o comunque si presenta come un'usanza pervasiva? Si tratta di una questione rilevante, perché la rarefazione della pratica della vendetta continua ad essere considerata un marcatore della modernità, e finisce quindi per costituire un elemento fortemente periodizzante: questo mi pare un dato di fatto, anche nel caso in cui chi scrive intenda fare un discorso il meno possibile ispirato ad etnocentrismi e teleologismi vari. Di fatto, dicevo, il *trend* di lungo periodo che arriva fino

<sup>14</sup> Per l'Italia fra medioevo ed età moderna cfr. almeno A. TORRE, *Faide, fazioni e partiti, ovvero la ridefinizione della politica nei feudi imperiali delle Langhe tra Sei e Settecento*, «Quaderni storici», 63 (1986), pp. 775-810; O. RAGGIO, *Faide e parentele. Lo stato genovese visto dalla Fontanabuona*, Torino 1990; C. POVOLO, *La conflittualità nobiliare in Italia nella seconda metà del Cinquecento. Il caso della Repubblica di Venezia: alcune ipotesi e possibili interpretazioni*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», CLI (1992-1993), pp. 89-139 (ripreso e ampliato in ID., *L'intrigo dell'onore. Poteri e istituzioni nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento*, Verona 1997); M. BELLABARBA, *Norme e ordini processuali. Osservazioni sul principato di Trento tra XV e XVI secolo*, in *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Chittolini, A. Molho e P. Schiera, Bologna 1994, pp. 349-366; A. ZORZI, «*Ius erat in armis*». *Faide e conflitti tra pratiche sociali e pratiche di governo*, ivi, pp. 609-629.

<sup>15</sup> Come ad es. la Scozia di K.M. BROWN, *Bloodfeud in Scotland 1573-1625. Violence, Justice and Politics in an Early Modern Society*, Edinburgh 1986. È appena il caso di precisare che parlo di «Lombardia» nell'accezione ampia esaminata ad es. da G. ANDENNA, *Il concetto geografico-politico di Lombardia nel medioevo*, in *Storia d'Italia*, dir. da G. Galasso, VI, *Comuni e signorie nell'Italia settentrionale: la Lombardia*, Torino 1998, pp. 3-19.

a noi conduce all'estinzione – dopo fasi di convivenza anche molto prolungate – di queste pratiche di giustizia retributiva in favore di una pena ispirata a principî utilitaristici<sup>16</sup>. Le ragioni dell'estinzione sono diverse e comunque non esclusivamente riconducibili all'acquisizione da parte dello Stato del monopolio della violenza pubblica legittima<sup>17</sup>. Sul processo di civilizzazione e il passaggio dalla vendetta al duello sono stati versati fiumi d'inchiostro<sup>18</sup>, così come su altri aspetti del disciplinamento sociale e politico dell'aristocrazia e dei ceti subalterni. In questo quadro, l'impegno della Chiesa nella riduzione del potere dei gruppi e nella trasformazione del «cristiano collettivo in cristiano individuale» tende a farsi intervento sistematico soprattutto a partire dal XVI secolo, tanto che si è potuto scrivere che «dal punto di vista sociale, la funzione di parroco, parrocchia e istituzione ecclesiastica era contribuire alla pacificazione della faida»<sup>19</sup>. Si potrebbe compiere un passo ulteriore, e aggiungere che la cristianizzazione “in profondità” delle popolazioni europee non

<sup>16</sup> Parlando di una delle forme dello scambio per eccellenza – di una forma di scambio, per giunta, che almeno potenzialmente obbliga nel tempo i contraenti – è prevedibile l'allusione a M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, (Paris 1950) Torino 2002<sup>3</sup>. Tirato in ballo il quale, il resto vien da sé: tra gli autori che hanno messo in guardia da tentazioni etnocentriche ed evolucionistiche nella valutazione del rapporto tra vendetta e pena spicca infatti R. VERDIER, *Le système vindicatoire*, in *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, I, *Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra occidentales*, a cura di R. Verdier, Paris 1980, pp. 11-42; ma su questi problemi sarà meglio rinviare alla nitida ricostruzione di BELLABARBA, *La giustizia ai confini*, pp. 21-27.

<sup>17</sup> In generale «sembra che, se [lo Stato moderno] non mette fine alla vendetta, la sua affermazione provoca però il declino del sistema della vendetta, così come il suo indebolimento lo resuscita ... In effetti la vendetta non oppone più gruppi, come fa essenzialmente il sistema della vendetta, ma individui: in altre parole, essa non appare più come un processo strutturante la società»: N. ROULAND, *Antropologia giuridica*, (Paris 1988) Milano 1992, p. 317.

<sup>18</sup> Solo per il caso friulano MUIR, «*Mad Blood Stirring*»; Id., *The Double Binds of Manly Revenge in Renaissance Italy*, in *Gender Rhetorics. Postures of Dominance and Submission in History*, a cura di C. Trexler, Binghamton (N.Y.) 1994, pp. 65-82; G. POLITI, *Crisi e civilizzazione di un'aristocrazia: a proposito di un libro recente*, «Studi Veneziani», n.s., 29 (1995), pp. 103-142. Cfr. ad es. S. CARROLL, *The Peace in the Feud in Sixteenth- and Seventeenth-Century France*, «Past & Present», 178 (2003), pp. 75-115.

<sup>19</sup> J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino 1998, pp. 10-58 (citazioni alle pp. 22 e 52).

svolge solo un ruolo diretto nel contenimento delle dosi di violenza impiegate nella risoluzione delle dispute, cui oppone frontalmente – per così dire – il messaggio evangelico e una capillare attività di censimento e composizione dei conflitti<sup>20</sup>; perché il cristianesimo (assieme alla scienza moderna, *ça va sans dire*) esercita anche un'influenza indiretta sulle strutture della mentalità a mano a mano che lentamente contribuisce a far interiorizzare l'idea che il tempo è lineare. Come sappiamo, retto equivale a virtuoso; è il circolo, che è vizioso: *in circuitu impii ambulans*, come dice il Salmista, e anche la spirale, nel senso comune, è ineluttabilmente associata alla violenza. Credo si possa dire che la vendetta, con il suo meccanismo di reciprocità, è in qualche modo connessa alla reversibilità del tempo, cioè ad un concetto che l'Europa occidentale ha complessivamente finito per rifiutare: né fa meraviglia che abbia complessivamente rifiutato anche la vendetta<sup>21</sup>. A proposito di questa convergenza trovo molto suggestivo un passo di Matteo Bandello, fine osservatore della società lombarda del periodo che c'interessa:

e veramente se per vendicar la morte del fratello, figliuolo o amico, il morto si potesse ritornare in vita o una ricevuta ingiuria fare che fatta non fosse, io direi che senza rispetto veruno l'uomo dovesse vendicarsi. Ma non seguendo nessuna di queste cose, mi par che prima che si venga a giunger male a male, l'uomo deverebbe molto ben discorrere il fine che ne può segui-

<sup>20</sup> Cfr. ad es. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 642-649; O. NICCOLI, *Rinuncia, pace, perdono. Ritualità di pacificazione nella prima età moderna*, «Studi storici», 40 (1999), pp. 219-261.

<sup>21</sup> Sull'opposizione fra tempo lineare e tempo ciclico è scontato il rinvio ad AGOSTINO, *Civitas Dei* XII, 4, 1, diretto o mediato ad es. da C. GINZBURG, *Distanza e prospettiva. Due metafore*, in ID., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano 1998, pp. 171-193, a p.185; e cfr. almeno O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, (Zürich 1946) Bologna 1965; G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino 2001<sup>2</sup>, pp. 96-101. Sulla persistenza della concezione ciclica del tempo nella società di antico regime si può vedere O. NICCOLI, *Storie di ogni giorno in una città del Seicento*, Roma-Bari 2004<sup>2</sup>, pp. 9-15. Un seminario interno dell'autunno 2005 a Villa I Tatti mi ha dato l'opportunità di conoscere le riflessioni di Karol Berger sul problema del nesso tra modernità e passaggio da una concezione circolare a una concezione lineare del tempo, che ho trovato molto stimolanti: cfr. K. BERGER, *Time's Arrow and the Advent of Musical Modernity*, in *Music and the Aesthetics of Modernity*, a cura di K. Berger e A. Newcomb, Cambridge (Mass.) 2005, pp. 3-22.

re; e tanto più che essendo cristiani e volendo esser degni di sí glorioso nome, dobbiamo esser imitatori di Cristo che il perdonar ai nemici ci comanda<sup>22</sup>.

La domanda che mi ponevo, cioè se la società lombarda quattrocentesca fosse *ancora* una società di faida, o almeno un ambiente dove il sistema vendicatorio era un fattore capace di strutturare in profondità il sistema sociale, trova le sue ragioni in questo: che non essendomi mai direttamente occupato di età comunale, parto dal presupposto che davvero, come ha scritto Andrea Zorzi, «l'educazione del cittadino nella società comunale italiana è anche l'educazione alla vendetta»<sup>23</sup>. Un presupposto cui per la verità trovo conferma nelle compilazioni statutarie della realtà che conosco meglio, cioè Parma, dove nel XIII secolo la regolamentazione della vendetta ha uno spazio molto ampio che già negli statuti della metà del Trecento non ha più<sup>24</sup>. In sintesi, se la vendetta e la sua disciplina avevano un posto speciale nelle preoccupazioni dei legislatori di età comunale anche nell'Italia del nord, sembra possibile dire che in quest'area gli sviluppi successivi della normativa in materia abbiano preso una direzione diversa rispetto a Firenze e più in generale alla Toscana<sup>25</sup>. In complesso, negli statuti quattrocenteschi delle città lombarde il diritto di compiere la vendetta (anche a condizione di rispettare determinate procedure) non è più garantito: se un omicidio viene commesso premeditadamente, anche nel caso in cui gli offensori ottengano la stipulazione della pace dai parenti della vittima, il procedimento giudiziale

<sup>22</sup> M. BANDELLO, *Le novelle*, in *Tutte le opere*, a cura di F. Flora, Milano 1952<sup>3</sup>, I, p. 629. Altre interessanti osservazioni del domenicano sulla pratica della vendetta ivi, pp. 804-806.

<sup>23</sup> ZORZI, *La cultura della vendetta*, p. 135.

<sup>24</sup> GUARISCO, *Il conflitto attraverso le norme*, mostra la puntuale codificazione dell'azione vendicatoria negli statuti parmensi del XIII secolo. Con l'avvento dei Visconti, nella nuova compilazione statutaria del 1347 resta solo una labilissima traccia nella rubrica *Quod vindicta sanguinis non fiat in platea, nisi necessitate*, conservata ancora per tutto il Quattrocento (cfr. ad es. gli statuti del 1494 in ASPr, *Comune*, Statuti, 6, c. 131): ma si tratta di un indizio illusorio, perché la norma si riferisce in realtà (come accennavo sopra) alle esecuzioni capitali.

<sup>25</sup> DEAN, *Marriage and Mutilation*, in particolare le pp. 7-11. Una traccia ad esempio negli statuti di Cremona del 1388, e precisamente nella rubrica che vietava di escludere chiunque «a successione patris, vel parentis, vel alterius propinquis, pro eo, quod non vendicaverit necem mortui»: *Statuta Civitatis Cremonæ*, Cremonæ 1579, rist. anast. Bologna 1985, p. 113.



rio va avanti d'ufficio<sup>26</sup>. Dovette constatarlo fra gli altri Carlo Crivelli, il quale, colpevole di omicidio, si era per prima cosa (in questi casi era la prassi) rifugiato nel ducato di Savoia; aveva poi ottenuta (estorta?) «bona pace» dalla sorella e dalla figlia della vittima: tutto questo per trovarsi di fronte l'ottusa diligenza del capitano del Seprio, che imperterrito procedeva «ex ofitio suo ... contra il dicto supplicante non considerato la dicta pace et remissione»; di qui la supplica al duca, che «se digna[ssse] de gratia spetiale per sue lettere patente farne remissione et perdonatione» e gli consentisse di tornare a vivere nel ducato di Milano, in deroga alla legislazione vigente<sup>27</sup>. Con questo naturalmente non voglio negare che nella Lombardia visconteo-sforzesca (e spagnola) si praticasse la vendetta di sangue, anzi. Nel Quattrocento, soprattutto in alcune aree periferiche, troviamo catene di vendette più o meno lunghe, comunità spaccate in due, vere e proprie faide dove i dissidi tra individui si allargano ai casati, s'intrecciano ai conflitti tra le fazioni locali, si proiettano talvolta al di fuori del ducato<sup>28</sup>. È ad esempio il caso di Borgotaro, dove la sanguinosa rivalità tra i Costerbosa, sostenitori degli Sforza, e dei Platoni, antichi *partexani* dei Fieschi, diventa un problema anche sul piano della politica 'estera'<sup>29</sup>; in ambito appenninico ricorderei anche Varzi, nell'Oltrepò pavese<sup>30</sup>, e per l'arco alpino la Val d'Ossola, ambiente a quanto sem-

<sup>26</sup> Un rapido profilo dal XIII al XVI secolo in A. PADOA SCHIOPPA, *Delitto e pace privata nel diritto lombardo. Prime note*, in *Diritto comune e diritti locali nella storia d'Europa*, Atti del Convegno di Varenna, 12-15 giugno 1979, Milano 1980, pp. 555-578; sul XVI secolo G.P. MASSETTO, *Un magistrato e una città nella Lombardia spagnola. Giulio Claro pretore a Cremona*, Milano 1985, pp. 301-325; cfr., sugli stati estensi, C.E. TAVILLA, *Paci, feudalità e pubblici poteri nell'esperienza del ducato estense (secc. XV-XVIII)*, in *Duelli, faide e rappacificazioni. Elaborazioni concettuali, esperienze storiche*, Atti del Seminario di studi storici e giuridici, Modena, 14 gennaio 2000, a cura di M. Cavina, Milano 2001, pp. 285-318.

<sup>27</sup> ASMi, *Famiglie*, 62 (Crivelli), s.d. [ma 1473-1474].

<sup>28</sup> Per un confronto con i domini estensi nel XV secolo cfr. D.S. CHAMBERS, T. DEAN, *Clean Hands and Rough Justice. An Investigating Magistrate in Renaissance Italy*, Ann Arbor 1997 (esemplare la lunga e ramificata *inimicitia* tra Petrezani e Dal Forno a Modena, pp. 160-163, 206-208).

<sup>29</sup> A. PEZZOLO, *Lotte di fazione nell'appennino piacentino. Platoni e Costerbosa a Borgotaro nella seconda metà del Quattrocento*, tesi di laurea, Università degli Studi di Milano, a.a. 1989-1990, rel. G. Chittolini.

<sup>30</sup> I. CAMMARATA, *Storie sforzesche. I fatti di tutti i giorni a Tortona e dintorni dai Visconti a Ludovico il Moro*, Voghera 1996, pp. 132-137.

bra particolarmente violento<sup>31</sup>: secondo l'allarmata lettera del vescovo di Novara Giacomo Filippo Crivelli, neppure le mura del carcere avrebbero salvato il prete Giovanni della Porta, che aveva commesso un omicidio a Domodossola, «tanta e[ra]t rabies affinium defuncti», disposti in ogni modo «ad vindictam»; e in ogni caso, «ubi aliquo modo presbiter ipse vel aufugeret vel per affines defuncti violenter in manibus officii occideretur, subsequerentur forte quamplura alia homicidia et scandala»<sup>32</sup>. Non che certi fenomeni fossero strettamente circoscritti ad alcune *fringe areas*: casati prestigiosi e bene introdotti a corte come i Caimi e i Castiglioni regolarono alcuni conti in sospeso attraverso una serie di «grave iniurie, offexe de homicidiis, feriti, unione, robarie, cause false»<sup>33</sup>. Per quanto riguarda il Cinquecento, poi, al di là di faide esemplari come quella parmense tra i Garimberti e i Della Rosa<sup>34</sup>, basta aprire a caso qualche busta del fondo *Famiglie* dell'Archivio di Stato di Milano per trovare lungo tutto il secolo richieste di porto d'armi, generalmente concesso previa verifica dello stato d'inimicizia dei richiedenti coi potenziali offensori.

Allo stesso modo, si può agevolmente constatare il ruolo decisivo mantenuto dalla pace privata nella risoluzione dei conflitti: le cose sono cambiate nel senso che ottenere la pace dai parenti dell'ucciso non serve più ad ottenere la revoca automatica del bando, ma è la condizione necessaria a impetrare la grazia<sup>35</sup>; e nella seconda metà del

<sup>31</sup> M. DELLA MISERICORDIA, *Divenire comunità. Comuni rurali, poteri locali, identità sociali e territoriali in Valtellina e nella montagna lombarda nel tardo medioevo*, Milano 2005, in particolare pp. 875-876.

<sup>32</sup> ASMi, *Sforzesco*, 742, 1458 giugno 1, Novara (Giacomo Filippo Crivelli al duca di Milano).

<sup>33</sup> N. COVINI, *La trattazione delle suppliche nella cancelleria sforzesca: da Francesco Sforza a Ludovico il Moro*, in *Suppliche e «gravamina». Politica, amministrazione, giustizia in Europa (secoli XIV-XVIII)*, a cura di C. Nubola e A. Würigler, Bologna 2002, pp. 107-146, a p. 139.

<sup>34</sup> Su questo caso (L. SMAGLIATI, *Cronaca parmense (1494-1518)*, a cura di S. Di Noto, Parma 1979) cfr. L. ARCANGELI, *Tra Milano e Roma: esperienze politiche nella Parma del primo Cinquecento*, in *Emilia e Marche nel Rinascimento. L'Identità visiva della 'Periferia'*, a cura di G. Periti, Azzano S. Paolo 2005, pp. 80-118 a pp. 102-103.

<sup>35</sup> Per la tarda età viscontea cfr. ad es. I "Registri litterarum" di Bergamo (1363-1410). *Il carteggio dei signori di Bergamo*, a cura di P. Mainoni e A. Sala, Milano 2003, p. 331 (1407 aprile 14, Milano). In generale cfr. M. BELLABARBA, *Pace pubblica e pace privata: linguaggi e istituzioni processuali nell'Italia moderna, in Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi*

Quattrocento è possibile osservare come i duchi di Milano non esitino ad esercitare pressioni molto forti sugli offesi perché acconsentano alla pacificazione con gli offensori, nei casi in cui la qualità dei casati coinvolti metta a rischio la stabilità dell'ordine pubblico. Molto istruttiva, a Parma, l'inimicizia capitale che oppone i Ferrarini agli Zaboli tra gli anni Cinquanta e Sessanta; mi è meno chiaro cosa ci fosse dietro l'imposizione della duchessa Bianca Maria a Maffeo Tornielli, costretto a far pace con l'uccisore del figlio Tommaso nel 1458. *Rara avis*, persino la zia della vittima protestò violentemente («la qual cosa reuseria a non pochi vergogna et etiam danno della casa di Tornielli ... et seria dare audatia all'altri nostri emuli de offendere impune questa nostra casa»); Maffeo dapprincipio «stete molto duro, et domendava cosse che non ci erano possibili a doverli fare»; alla fine si persuase «per amore de la Signoria Vostra et a contemplacione» del referendario e di due dei principali cittadini novaresi, il suo parente Zanardo Tornielli e Tommaso Caccia, «butando de dreto ognia sua vergogna»<sup>36</sup>. Come che sia, la lettura estensiva del carteggio sforzesco (posto che le lettere degli ufficiali e degli informatori periferici generalmente tendono a riportare avvenimenti che abbiano una qualche rilevanza *politica*, il che produce ovviamente una forte selezione dei temi in oggetto) mi ha lasciato la forte impressione che la vendetta di sangue fosse meno pervasiva di quello che avrei pensato quando alcuni anni fa ho cominciato a occuparmi di conflittualità sociale e politica nel ducato di Milano con grandi aspettative di decapitazioni e sbudellamenti eseguiti nell'assoluto rispetto delle regole. In particolare, credo di poter affermare che il grado di formalizzazione espresso negli atti di violenza sia mediamente basso, se non addirittura quasi impercettibile: soprattutto nel momento in cui si prova ad istituire un confronto con ambiti (che in una prospettiva rigidamente evolucionistica potremmo definire aree 'marginali' o società 'tradizionali') nei quali la vendetta come pratica sociale diffusa ha avuto una fortuna decisamente maggiore, come ad esempio

*giuridici tra tardo medioevo ed età moderna*, a cura di M. Bellabarba, G. Schwehrhoff e A. Zorzi, Bologna 2001, pp. 189-213.

<sup>36</sup> ASMi, *Sforzesco*, 742, 1458 agosto 4, Novara (Caterina Tornielli alla duchessa di Milano); ivi, 1458 agosto 19, Novara (Pietro Caimi alla duchessa di Milano). Sul conflitto tra gli Zaboli e i Ferrarini non posso diffondermi in questa sede: in attesa di tempi migliori, sono costretto a rinviare a M. GENTILE, *Fazioni al governo. Politica e società a Parma nella seconda metà del Quattrocento*, tesi di dottorato in Studi storici, ciclo XV, Università degli Studi di Trento, a.a. 1999-2003, tutor G.M. Varanini, pp. 211-217.

– per rimanere in Europa – la Scozia, la Corsica o la Sardegna<sup>37</sup>. Oggi come oggi l'Albania resta probabilmente il caso più noto e presente ai mezzi di comunicazione di massa, sul doppio registro dell'informazione e della *fiction* televisiva. Senza voler fare della vendetta albanese un *Idealtypus* cui conformarsi per forza, prima che Enver Hoxha negli anni Cinquanta del secolo scorso imponesse la pacificazione generale e la cessazione delle vendette<sup>38</sup>, tutto il percorso dall'uccisione all'eventuale pacificazione era scandito da un formalismo minuzioso<sup>39</sup> che non ha assolutamente riscontro nelle fonti lombarde quattro e cinquecentesche, complessivamente molto povere di elementi che si potrebbero considerare – in una maniera molto lasca – rituali<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Direi che uno sguardo ravvicinato all'ambiente lombardo conferma la scarsa visibilità del rituale già rilevata per l'Italia rinascimentale in generale da DEAN, *Marriage and Mutilation*, pp. 33-34.

<sup>38</sup> Al di là del fatto che il recente *revival* della vendetta di sangue e del *Kanun* (cioè il codice consuetudinario che regola questa materia, disponibile anche in traduzione italiana: *Il Kanun di Lek Dukagjini. Le basi morali e giuridiche della società albanese*, a cura di P. Resta, Nardò 1996) si rivela spesso un'applicazione di forme antiche a fenomeni nuovi, dove non si tratta più di garantire – come un tempo – la coesione di gruppi agnatici che tendono alla segmentazione, ma di entità più volatili e instabili come le gang criminali che trafficano in droga e prostituzione (P. RESTA, *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Roma 2002).

<sup>39</sup> «Purché io non dimentichi, prima di sparare, di proferire le parole d'obbligo», pensava. «È fondamentale. E il secondo punto fondamentale è che io non dimentichi di voltare sul lato giusto il cadavere e di appoggiargli l'arma vicino alla testa. Tutto il resto è semplice, semplicissimo». Questo è un piccolo esempio di come l'ossessione per la procedura, per le azioni compiute secondo le regole – secondo *tutte* le regole – percorra un romanzo di Ismail Kadaré (I. KADARÉ, *Aprile spezzato*, Parma 1993, p. 22) che mi è parso più istruttivo di qualsiasi descrizione etnografica. E sempre a proposito di società balcaniche e gestione dei conflitti, condivido «il sospetto che i Greci contemporanei di cui parla Campbell [J.K. CAMPBELL, *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford 1964, ndr] abbiano un sistema di relazioni più rigido e formalizzato di quello vigente nel mondo contadino dell'Europa occidentale in epoca medievale, con l'eccezione delle comunità montane di pastori»: BOSSY, *Dalla comunità all'individuo*, pp. 41-42.

<sup>40</sup> Un'indagine sui rituali di pacificazione mi sembrerebbe più promettente, se non altro per la forza corroborativa di gesti come il bacio o la stretta di mano, ma una ricerca un minimo sistematica sulla Lombardia quattro e cinquecentesca – a quanto ne so – non è mai stata condotta. Nell'archivio notarile di Parma, che ho esaminato sull'arco di un secolo (ca. 1380-ca. 1480), le paci private sono merce rarissima: ne avrò trovate sei o sette, e non tutte sono *chartae pacis* vere e proprie; nessuna, tra l'altro, riguarda esclusivamente *cives*. La più interessante è la pace fra

## 3. RITUALI DEBOLI

Cosa si debba intendere per rituale è un altro problema spinoso: i sociologi e gli antropologi (ma anche gli etologi e gli storici) ne discutono da parecchio tempo<sup>41</sup>. «The question, however, is not what is the true definition, but how can the concept be framed so that it is useful for analysis – so that it has *heuristic value*», dice Edward Muir, proponendosi di esaminare i rituali in un contesto storico definito, per quanto ampiamente<sup>42</sup>. In questo senso, è chiaro che più gesti, parole e azioni scegliamo di considerare come rituali, meno probabilità abbiamo che il rituale abbia senso come categoria analitica<sup>43</sup>. A cosa serve

Giacomo di Pietro Maria Rossi e Antonio Cattabriga, fratello dell'armigero ducale Pietro Paolo Cattabriga ucciso alcuni anni prima da Giacomo per motivi passionali. Nel documento, all'escatocollo segue una descrizione della stretta di mano fra Giacomo e Antonio, che poi, saliti a cavallo si recarono «insimul ad locum Turisclare cum predictis testibus et aliis quampluribus hominibus et personis ... insimul congratulantes et colloquium habentes, et in arce dicti loci Turisclare intraverunt, ibidemque ad unam mensam insimul pransi fuerunt in signum bone et perfecte pacis et concordie, in qua arce steterunt spatio horarum quatuor» (ASPr, *Notarile*, G.P. Vaghi, f. 246, 1467 settembre 3, Parma). Sarebbe pleonastico diffondersi sul significato simbolico del pasto in comune: per un esempio cremonese del 1565 cfr. G. POLITI, *Aristocrazia e potere politico nella Cremona di Filippo II*, Milano 1975, ora in Id., *La società cremonese in età spagnola*, Milano 2002, pp. 1-314, a p. 245; in generale, C. GAUVARD, *Cuisine et paix en France à la fin du Moyen Âge*, in *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*, a cura di M. Aurell, G. Dumoulin e G. Thelamon, Rouen 1992, pp. 325-334; C. KLAPISCH-ZUBER, *Les soupes de la vengeance. Les rites de l'alliance sociale*, in *L'ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, a cura di J. Revel e J.-C. Schmitt, Paris 1998, pp. 259-281.

<sup>41</sup> Dare una bibliografia non avrebbe senso: mi limito a segnalare, in ordine di apparizione, S.F. MOORE, B.G. MYERHOFF, *Secular Ritual: Forms and Meanings*, in *Secular Ritual*, a cura di S.F. Moore e B.G. Myerhoff, Assen-Amsterdam 1977, pp. 3-24; P. MARSH, E. ROSSER, R. HARRÉ, *Le regole del disordine* (London 1978) Milano 1984 (in part. le pp. 145-170); V. VALERI, *Rito*, in *Enciclopedia Einaudi*, XII, Torino 1981, pp. 210-243; P. SCARDUELLI, *Introduzione a Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni*, a cura di P. Scarduelli, Torino 2000, pp. 9-66 e il numero monografico della rivista «aut-aut», 303 (2001).

<sup>42</sup> E. MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge 1997, p. 6.

<sup>43</sup> Sulla perdita di utilità della nozione cfr. ad esempio G. FELE, P.P. GIUGLIOLI, *Il rituale come forma specifica di azione e di pratica sociale*, «aut-aut», 303 (2001), pp. 13-35, a p. 13. Le considerazioni di J. GOODY, *Against "Ritual": loosely structured Thoughts on a loosely defined Topic*, in *Secular Ritual*, pp. 25-35, potrebbero adattarsi abbastanza bene agli esiti di un contemporaneo richiamo ai maestri dello struttural-funzionalismo antropologico (Radcliffe-Brown, Leach,

considerare 'rituale' la provocazione «che guardi, tu?»», se dalla Sorecina del 1561 la si può trasportare ovunque, trattandosi di repertorio vecchio quanto il genere umano<sup>44</sup>? Tenendo per fermo il proposito di evitare come la peste i teoreticismi, è giocoforza adattarsi a definire parametri di profilo bassissimo, per i quali sarebbe forse più pertinente la nozione di 'formalizzazione' (come modo di connotare determinate pratiche) che quella di 'ritualizzazione': ci contenteremo, allora, di andare in cerca di comportamenti e di gesti ad un tempo stereotipati e di evidente carattere non-utilitaristico<sup>45</sup>. Sembra poco, ma rischia di rivelarsi fin troppo, anche perché – occorre tenerlo presente – manca quel tanto di narrazione che ci forniscono gli atti giudiziari. Come è noto, le fonti criminali lombarde di antico regime sono andate quasi completamente perdute: dobbiamo quindi ragionare su pochi frammenti, reperiti attraverso sondaggi per forza di cose non sistematici<sup>46</sup>.

Gluckman) e all'interazionismo simbolico di Erving Goffman, che fa della Venezia tardomedievale un palcoscenico dove niente avviene per caso, dove ogni gesto è codificato e «strictement formalisé», dalla spinta allo sputo per terra: «les cheveux qu'on attrape, la barbe que l'on tire, constituent la même attente au plus sacré, au visage»; dove «la communication violente ne s'improvise pas. L'injure inaugure normalement la séquence», e così via. E. CROUZET-PAVAN, *Violence, société et pouvoir à Venise (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles): forme et évolution de rituels urbains*, «Mélanges de l'École Française de Rome», 96 (1984), pp. 903-936 (citazioni dalle pp. 916-918) e cfr. L. MARTINES, *Ritual Language in Renaissance Italy*, in *Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di J. Chiffolleau, L. Martines e A. Paravicini Bagliani, Spoleto 1994, pp. 59-76.

<sup>44</sup> Io stesso ne ho fatto esperienza, quasi vent'anni fa, con seguito determinato dalle solite «cretine meccaniche di onore bevuto» (per dirla con G. CORAZZOL, *Cineografo di banditi su sfondo di monti. Feltre 1634-1642*, Feltre-Milano 1996, p. 180). La frase nel testo viene da POLITI, *Aristocrazia*, p. 250, che la cita – tengo a precisarlo – in modo assolutamente neutro.

<sup>45</sup> Cfr. FELE, GIGLIOLI, *Il rituale come forma specifica*.

<sup>46</sup> Questi pochi frammenti assumono per lo più forma di supplica – ad esempio nelle carte derivanti dalla cancelleria dell'auditore ducale Angelo da Rieti e sparse qua e là per l'archivio sforzesco e naturalmente nel fondo *Famiglie*, nei cui fascicoli le suppliche sono scorporate dalle lettere che le accompagnavano, col risultato di renderne molto problematica la datazione e la contestualizzazione. Sulle fonti giudiziarie di età sforzesca non è il caso che mi dilunghi, tanto più che si può molto utilmente ricorrere a COVINI, *La trattazione delle suppliche*. Cfr. poi la rassegna di P. BARONIO, *Fonti e studi su istituzioni giudiziarie, giustizia e criminalità nella Lombardia del basso medioevo*, «Ricerche storiche», 21 (1991), pp. 167-182 e, sulle magistrature, F. LEVEROTTI, «Governare a modo e stillo de' Signori...». *Osservazioni in margine all'amministrazione della giustizia al tempo di Ga-*

Dalle suppliche, dai resoconti degli ufficiali periferici, dai rarissimi e smilzi incartamenti processuali sopravvissuti, difficilmente emerge una dimensione rituale espressa nei modi dell'uccisione: avviene un omicidio, le due famiglie coinvolte rimangono in stato di ostilità per mesi o anche anni, poi avviene la vendetta, ma in genere si fa quel che si può, senza aggiungere bellurie simboliche<sup>47</sup>. Nelle lettere dei podestà e dei commissari sforzeschi si trovano omicidi, si trovano omicidi inscrivibili in un ciclo di vendette (o in una faida): ma non si trovano notizie di cuori mangiati o di mutilazioni riconducibili al simbolismo del corpo o a forme archetipiche; e questo anche in aree del ducato milanese (come la Val d'Ossola o il Parmense) dove la conflittualità di fazione può assumere aspetti decisamente violenti<sup>48</sup>. Può accadere che si inferisca sulla vittima con un numero eccessivo di colpi, ma non mi risultano veri e propri episodi di strazio del cadavere, del tipo di quelli verificatisi a Udine nel 1511; come vedremo più avanti, indizi più consistenti emergono dalle cronache, che spesso però sono posteriori anche di parecchi anni all'evento narrato. C'è un elemento ricorrente, cioè l'agguato in chiesa, o mentre la vittima si reca a messa o esce dalla messa<sup>49</sup>; non è necessario, tuttavia, professare forme radicali di neopositivismo per nutrire seri dubbi sulla possibilità di decifrare la trama simbolica sottostante un comportamento che è stereoti-

*leazzo Maria Sforza duca di Milano (1466-76)*, Firenze 1994. Per quanto riguarda le fonti criminali del tardo Cinquecento è d'obbligo (anche sul piano metodologico) il rinvio a POLITI, *Aristocrazia*, pp. 241-286 e a MASSETTO, *Un magistrato e una città*, pp. 175-331; cfr. ID., *Monarchia spagnola, Senato e governatore: la questione delle grazie nel ducato di Milano. Secoli XVI-XVII*, «Archivio storico lombardo», 116 (1990), pp. 75-112 e G. LIVA, *Criminalità e giustizia nel ducato di Milano tra Cinque e Seicento (1570-1630)*, in *Aspetti della società lombarda in età spagnola*, Como 1985, II, pp. 7-37.

<sup>47</sup> Così ad esempio nel caso molto ben documentato del conflitto tra Acerbi e Grassi a Castelnuovo Scrivia, studiato da I. CAMMARATA, *Fazioni & Faide a Castelnuovo. Interessi economici e legami di famiglia a fine '500*, Castelnuovo Scrivia (Alessandria) 2006.

<sup>48</sup> Nell'Ossola superiore, alla fine del Quattrocento, la concorrenza tra le fazioni locali «per l'assegnazione di un beneficio ecclesiastico poté provocare circa venti omicidi» (DELLA MISERICORDIA, *Divenire comunità*, p. 876): neppure in un contesto del genere Massimo Della Misericordia, da me interpellato esplicitamente sul punto, ha riscontrato elementi formali degni di nota in relazione agli omicidi commessi.

<sup>49</sup> Cfr. G. MAUGAIN, *Mœurs italiennes de la Renaissance. La vengeance*, Paris 1935, pp. 149-150.

pato finché si vuole, ma che sia anti-utilitaristico è tutto da dimostrare. L'ufficiale sforzesco Giacomo Ferruffini, piovuto in quel di Varzi in un momento poco opportuno, riteneva necessario cautelarsi: «se voglio vedere messa gli vado con la coracina indosso, per essere stato avisa-to che alcuni di questi marchesi [*Malaspina*] me menazano de farne tayare a pece»<sup>50</sup>. Certi ricordi erano ancora freschi: neanche tre anni prima Galeazzo Maria Sforza, nell'uscire di Castello per andare a messa a Santo Stefano, aveva anteposto la vanità alla prudenza: «se mise una corazina, quale cavò dicendo parebbe troppo grosso». Risultò poi che in chiesa lo aspettavano Carlo Visconti, Girolamo Olgiati e Giovanni Andrea Lampugnani<sup>51</sup>. Insomma, per chi abbia inimicizia con qualcuno andare a messa è pericoloso, perché l'agguato ha bisogno di un'ora, di un luogo, di un percorso il più possibile preciso. Se poi si intende il diritto di rivalsa in senso lato, esteso ai servitori dei nemici, certi giorni si può star sicuri che qualcuno si troverà: come quell'Epifania in cui «su la piazza de Legnano a l'ora della messa grande», Ottaviano, Emanuele, Paolo e Francesco Lampugnani degli Astolfetti assalirono un famiglia di Francesco Lampugnani «el qualle vedendosi en male termino se mise a fugire verso la gesia sempre defen[*dendosi*] con la spada in mano, tanto che intrò in la gesia ferito in una mano et su la testa, et per la moltitudine de la zente che erano in la gesia non lo seguitorno»<sup>52</sup>. La presenza di spettatori, ancorché garantisca la pubblicità dell'evento, può costituire intralcio: forse per questo il 22 agosto 1462 Filippo Zaboli, una volta che Atanasio Ferrari fu uscito di casa diretto a messa, non aspettò che arrivasse in chiesa per vendicare la morte di suo padre Giovanni<sup>53</sup>; stesso schema per Jacopone Fieschi, ammazzato nel 1467 da suo zio Ibleto in un regolamento di conti familiare<sup>54</sup>; «a 20 ottobre [1518], fu morto Lanzaloto Barato a

<sup>50</sup> ASMi, *Sforzesco*, 774, 1480 luglio 20, Varzi (Giacomo Ferruffini ai duchi di Milano).

<sup>51</sup> B. CORIO, *Storia di Milano*, a cura di A. Morisi Guerra, Torino 1978, II, p. 1399.

<sup>52</sup> ASMi, *Famiglie*, 95 (Lampugnani), s.d. [ma 1467], in F.M. VAGLIENTI, «Non siando may puniti de li excessi fati, ogni di presumono fare pegio». *Violenze consortili nella Legnano di fine '400*, in *L'alto Milanese nell'età del ducato*, Atti del Convegno di studio, Cairate, 14-15 maggio 1994, a cura di C. Tallone, Varese 1995, pp. 143-169. Era in corso un sanguinoso conflitto tra due rami del casato Lampugnani.

<sup>53</sup> ASMi, *Sforzesco*, 749, 1462 agosto 22, Fontanellato (Stefano Sanvitale a Francesco Sforza).

<sup>54</sup> I. CAMMARATA, «Gatto! Gatto!» *Documenti sforzeschi per la storia dei Fieschi a Montoggio*, Varzi (Pavia) 2006, p. 69.



Malandriano, andando a mesa da gli fioli del condam Zan Pietro Pongelino, perché gli Barati havean morto Zan Pedro suo padre»<sup>55</sup>; e si potrebbe continuare a lungo. In certi casi è più produttivo aspettare il deflusso. A Milano, un giorno d'inverno del 1567 Giuliano Dugnani va a sentir messa in San Francesco. Quando esce, Gaspare Bossi e Cesare Della Torre lo seguono, lo precedono, lo aspettano al terraggio di Porta Vercellina: «et passato che fu, con animo di commetter homicidio, da di dietro senza dir parola alcuna, e senza alcuna rissa sfodrando le lor spade» lo ferirono in modo tale che morì<sup>56</sup>. Non che la messa sia strettamente necessaria all'esecuzione della vendetta; nel caso di soggetti non praticanti o poco assidui, basta farsi un'idea delle abitudini. Così una vedova racconta la morte del marito:

Vertendo grave nemicitia tra il quondam Gio. Ambrosio Carcano et un Geronimo Crivello nipote di Fabricio Crivelli, tutti di Porta Ticinese, per haver il detto Carcano ferito il detto Geronimo, et havendo più volte il detto Carcano fatto ricercare li detti Geronimo et Fabricio che li volessero fare la pace et remissione, mai li volsero fare la ditta pace et remissione; anzi sempre li fecero rispondere che non sarebbe passato longo tempo che gli ne avrebbero fatto sentir nova, havendo deliberato di ammazzarlo como fecero. Il detto Geronimo Crivello, essendo di compagnia di Gio. Ambrosio suo fratello, Giulio Cesare Cermenato suo parente, Fabricio Crivello suo barba, Bernardo Meyazzi huomo d'arme, uno nominato Ruggiero qual habita in borgo di Fabricio, quali sono huomini di mala vita, et altri ancora che sin hora non si sono potuti indiciare, sapendo che il detto Carcano era solito andar a casa del signor Pietro Martire Carcano medico suo zio, un doppo disnare di un giorno del mese di settembre prossimo passato, si nascosero in casa dil detto Fabricio Crivelli, et mandato a domandare un altro qual si chiama Melchione Balzarino, huomo facinoroso et traditore, da quello Ruggiero di sopra nominato, aspettono il detto Carcano che passasse per quella contrada. Così venendo il detto Carcano poveretto secondo il suo solito per venire a casa dil detto suo zio li sudetti Geronimo, Giulio Cesare, Fabricio, Melchion, Ruggiero, Meiazzo et altri, chi con spade e pugnali et chi con arme hastate, asaltorno il detto Carcano, quale, vistosi circondare da tanti, si diede a fugire et si cacciò in casa di un gentilhuomo de Busti, et lui essendo seguitato da li sudetti, cacciò mano alla spada per diffendersi. Ma ecco che il detto Melchion Balzarino traditore gli andò da di dietro et lo abbracciò tenendolo stretto, sì che Geronimo Crivelli li diede una stoccata che lo passò da un canto a l'altro et Giulio Cesare

<sup>55</sup> SMAGLIATI, *Cronaca parmense*, p. 225.

<sup>56</sup> Va da sé che la versione di Gaspare Bossi è molto diversa da quella del podestà di Milano: ASMi, *Famiglie*, 27 (Bossi), 1580 novembre 10, Milano.

Cermenato li diede una ferita sopra la testa, et lo lasciorno lui in quella casa per morto, come morse poi fra pochi giorni<sup>57</sup>.

Dubito che esclamando «Oh Dio che io son morto!», Giovanni Ambrogio intendesse esprimere l'estrema adesione alle regole di una violenza relazionale codificata nel rituale<sup>58</sup>. Certo, è possibile che fonti giudiziarie come le suppliche, ma anche i pochi rimasugli di istruttorie e relative dichiarazioni dei testimoni, non siano i testi più adatti a restituire la rilevanza del simbolico, perché è vero che nelle suppliche e nei verbali le argomentazioni giuridiche assumono una forma narrativa<sup>59</sup>, ma restano pur sempre argomentazioni giuridiche, dove il lessico è intriso di preoccupazioni d'ordine legale: ciò che generalmente importa al supplicante è dimostrare la premeditazione (se si accusa) o la preterintenzionalità (se ci si difende o si chiede la grazia). Di qui l'insistenza da una parte sui precedenti, il numero de-

<sup>57</sup> Ivi, 64 (Crivelli), 1586 ottobre 13, Milano.

<sup>58</sup> Cfr. CROUZET-PAVAN, *Violence, société et pouvoir*, dove l'approccio 'dramaturgico' à la Goffman produce vere e proprie rappresentazioni teatrali, cui si partecipa – letteralmente – fino in fondo: «La reconnaissance rituelle de l'autre ('c'est toi') précède et sanctionne la nécessité de la violence si la rencontre met aux prises deux adversaires déterminés. La nomination, aux stades successifs, personnalise l'injure, designe le coupable, ratifie la défaite. La mort n'est pas même silencieuse puisqu'une dernière épithète ('traître'), une affirmation réitérée ('je suis mort' ou 'tu m'as tué') bornant finalement la séquence» (p. 918). Le ultime parole di Giovanni Ambrogio risultano dall'*inquisito* condotta dal podestà: cfr. ASMi, *Famiglie*, 64 (Crivelli), 1584 novembre 19, Milano. Nei verbali può capitare di trovarla, in effetti: il pavese Giorgio Zazzi, un secolo prima, era stato udito da uno dei testimoni esclamare «Oymè che son morto!», ma lo spavento rende pessimisti: se la cavò con qualche ferita (ivi, *Potenze Sovrane*, 1587, 1459 agosto 19, Milano); pessimista anche Posidonio Grassi, che resta ferito nel corso di un agguato teso ai rivali e fugge strillando «Ahimè ch'io son morto! Ahimè ch'io son morto!» (CAMMARATA, *Fazioni & Faide*, p. 90). Galeazzo Maria Sforza, cattivo attore, nel girare la stessa scena cade esclamando «O nostra Donna!» (CORIO, *Storia di Milano*, p. 1401) o cade senza dire una parola (*Cronica gestorum*, p. 3). Achille Brambati trovò la forza di esplicitare una ragion pratica: «Confessione, confessione per amor di Dio, che io son morto!»: B. BELOTTI, *Una sacrilega faida bergamasca del Cinquecento*, «Archivio storico lombardo», 59 (1932), pp. 1-109 (poi pubblicato in volume, Bergamo 1937 e rist. anast., Zogno 1997), p. 33.

<sup>59</sup> C. WICKHAM, *Legge, pratiche e conflitti. Tribunali e risoluzione delle dispute nella Toscana del XII secolo*, Roma 2000, pp. 496-498; e cfr. il classico studio di N. ZEMON DAVIS, *Storie d'archivio. Racconti di omicidio e domande di grazia nella Francia del Cinquecento*, (Stanford 1987) Torino 1992.

gli aggressori, l'uso di armi ed equipaggiamenti da guerra, la qualità «mortale» delle ferite: sull'«animo deliberato», insomma. Dall'altra l'accento cade sulla casualità dell'incontro, sul lievitare della «conten-tione di parole» per futili motivi, sull'uso di armi improprie rimediate lì per lì, sull'involontarietà della ferita inferta alla vittima (che anzi spesso si ferisce da sola, in modi non sempre verosimili), sull'indi-mostrabilità del nesso causale tra la ferita e il decesso<sup>60</sup>. Ne consegue che la speranza di poter ricostruire un ciclo di vendette aiutandosi con questa tipologia di fonti è sostanzialmente vana<sup>61</sup>, per tacere di elementi *lato sensu* rituali: al limite, si può provare a desumere la vendetta sottostante da un dettaglio macabro, come quando gli as-sassini di Paolo da Viniani, dopo averlo ucciso nel sonno «per più disprezzo gli levorno la testa portandola secho»<sup>62</sup>. Ma si tratta di rari-

<sup>60</sup> In ASMi, *Potenze Sovrane*, 1585, 1586 e 1587 si trova concentrato un re-  
 pertorio abbastanza rappresentativo delle fattispecie esaminate in M. LUCCHESI,  
 «*Si quis occidit occidetur*». *L'omicidio doloso nelle fonti consiliari (secoli XIV-XVI)*,  
 Padova 1999. Sul «carattere ondivago dei *consilia*» e in generale «delle soluzioni  
 giuridiche, concilianti se uscivano dalla penna di un pratico e in genere più severe  
 appena erano affidate ai fogli di un trattato» cfr. BELLABARBA, *La giustizia ai confini*,  
 pp. 50-52, che cita un parere di Bartolomeo Cipolla per il trentino Bonaventura de  
 Mercadanti come esempio di «esposizione disincantata e razionale della vendet-  
 ta». Il disincanto in materia del giurista veronese (ben noto, come si sa, a François  
 Rabelais) si coglie anche confrontando, oltre al n. 4 richiamato da Bellabarba, i  
*consilia* n. 29 e n. 75 (*Consilia criminalia celeberrimi, ac præstantissimi iur. utri.  
 interpretis d. Bartholomæi Cæpollæ veronensis ...*, Venetiis, apud Cominum de Tri-  
 dino Montisferrati, 1555). Altro equilibrista del crinale *defensa/vindicta* è il già  
 richiamato Alessandro Tartagni: nel suo *consilium* a favore del parmense Giovan-  
 ni Andrea Colla, imputato assieme ad alcuni compagni per l'omicidio di Marino  
 Garsi (1466), la duttilità del nesso di causa-effetto è abusata al punto che persino  
 i curatori delle addizioni inserite nell'edizione veneziana dei suoi pareri lo defini-  
 rono «ridiculus» (LUCCHESI, «*Si quis occidit occidetur*», pp. 116-119). Sull'episodio  
 mi propongo di tornare altrove in maniera più distesa: qui basti dire che tra i Colla  
 e i Garsi, appartenenti a fazioni diverse, c'erano stati contrasti per la gestione di un  
 ospedale e dei beni ad esso pertinenti; e che i Garsi quattro anni dopo l'omicidio  
 si adattarono a stipulare la pace in cambio di un modesto risarcimento di 400 lire  
 imperiali – nella Parma di allora, l'equivalente di una dote medio-bassa. Giovanni  
 Andrea Colla fu graziato dal duca (GENTILE, *Fazioni al governo*, pp. 210-211).

<sup>61</sup> Come è stato rilevato, «son molti i casi in cui sarebbe arduo tracciare  
 una discriminante tra pura colposità e precisa volontà d'uccidere e ... molti sono  
 anche i casi in cui la parte riesce a far passare per accidentale quanto accidentale  
 non fu». POLITI, *Aristocrazia*, p. 248.

<sup>62</sup> LIVA, *Criminalità e giustizia*, p. 13.

tà. Qualche traccia più consistente, forse, si trova tornando in chiesa, al momento dell'elevazione dell'ostia consacrata: a quanto pare, era un segnale piuttosto in voga tra i nobili. Così a Cremona, nel 1559, quando Niccolò Gallarati fu eliminato in un giorno di festa dai suoi rivali Ferrari, supportati da un congruo numero di complici<sup>63</sup>. Più noto forse il caso bergamasco di quattro anni posteriore: il 1° aprile 1563 un'archibugiata suggellò l'inimicizia capitale fra Albani e Brambati, uccidendo il conte Achille Brambati mentre costui, raccolto in preghiera, si preparava a concludere la pace coi rappresentanti del casato rivale. Elevazione a parte, tutto si svolse all'insegna di un pragmatismo senza fronzoli<sup>64</sup>.

#### 4. PUBBLICHE RAPPRESENTAZIONI

Secondo la mia esperienza, nei casi in cui l'atto della vendetta esprime un grado di formalizzazione visibile – per così dire – ad occhio nudo, in genere ci troviamo in una dimensione collettiva (più confacente, tra l'altro all'originaria accezione durkheimiana di rituale) e abbiamo a che fare con eventi fortemente connotati in senso politico. Prendiamo ad esempio il caso del governatore pontificio di Reggio Emilia Giovanni Gozzadini, ammazzato nel 1517<sup>65</sup>. In sintesi, il protonotario bolognese è inviato a mettere ordine in una situazione di conflittualità molto acuta, nel bel mezzo di una faida tra le due famiglie cittadine degli Scaioli e dei Bebbi, rispettivamente a capo delle parti ghibellina e guelfa. Secondo il cronista e dottore in legge (si badi) Guido Panciroli, Gozzadini non è la persona adatta a gestire la

<sup>63</sup> POLITI, *Aristocrazia*, p. 261.

<sup>64</sup> BELOTTI, *Una sacrilega faida bergamasca*: la scena è descritta nei particolari alle pp. 31-33. Nel caso della congiura dei Pazzi, le testimonianze degli spettatori divergono: alcuni dicono che l'azione dei congiurati parte alla comunione, altri all'*ite missa est*; l'elevazione, in ogni caso, è ritenuta la soluzione più probabile da L. MARTINES, *La congiura dei Pazzi. Intrighi politici, sangue e vendetta nella Firenze dei Medici*, (Oxford 2003) Milano 2004, p. 120.

<sup>65</sup> Sulla vicenda cfr. la cronaca cinquecentesca di G. PANCIROLI, *Storia della città di Reggio*, Reggio 1848 (rist. anast. Bologna 1972), II, pp. 113 e sgg. Per il contesto cfr. L. ARCANGELI, *Appunti su guelfi e ghibellini in Lombardia nelle guerre d'Italia*, in *Guelfi e ghibellini nell'Italia del Rinascimento*, a cura di M. Gentile, Roma 2005, pp. 391-472 (in part. pp. 437-439) e A. GAMBERINI, *Da universale a locale. La metamorfosi del linguaggio politico delle parti attraverso il caso reggiano (secoli XIV-XVI)*, ivi, pp. 217-248, a pp. 232-235.

situazione. Gli piacciono molto le donne, il che comporta dei rischi, soprattutto nella sua posizione: «era fuor d'ogni dignità studioso delle femminili lascivie» dice il cronista in un ritratto che lo immortala mentre passa le notti «sedendo tra famose dame, in giuochi osceni e turpi parlari»<sup>66</sup>. Occorre tener presenti queste note caratteristiche, ma – inclinazioni satiresche a parte – Gozzadini viene accusato di creare grossi problemi anche nell'esercizio delle sue funzioni: apertamente incline a favorire gli Scaioli, ostenta una parzialità che non può non contribuire ad attizzare il conflitto in corso. Per farla breve, dopo vari ammazzamenti e pacificazioni tra le fazioni in lotta, viene rotta la pace e Gian Battista Bebbi rimane ucciso in uno scontro fra bande rivali armate: gli Scaioli «ne tagliarono, secondo che si racconta, il confine del mento colla barba, e a testimonio del misfatto n'imbrattarono col sangue le case dei Zoboli» loro alleati<sup>67</sup>. I Bebbi si rivolgono al Gozzadini, chiedendogli «di vendicare almeno colla giustizia quel delitto»: il governatore non solo non prende provvedimenti, ma tratta oltraggiosamente il vecchio Antonio Bebbi che in lacrime lo supplica «almeno per la pietà dell'orbezza e decrepitezza sua, [*di*] far vendetta di quella sceleraggine»<sup>68</sup>, e impone ai Bebbi di deporre le armi e di lasciare la città. Comprensibile che a questo punto i Bebbi prendano in considerazione l'idea di farlo fuori. Prima di passare all'azione però, nella migliore tradizione della trattatistica<sup>69</sup>, si svolge un dibattito (cui partecipano gli alleati della famiglia Bebbi) nel quale i contrari esprimono il timore che un provvedimento così drastico configuri il crimine di lesa maestà, mentre i favorevoli insistono sul fatto «che non si tratta di mutare lo stato della città, ma di vendicare un'ingiuria privata». Presa la decisione, «si convennero da prima di tirare una schioppettata al Gozzadini, che passava per solito da casa Bebbi; ma avendo tralasciata quella consuetudine» tocca rimediare un'altra soluzione: logicamente, decidono di ammazzarlo in

<sup>66</sup> PANCIROLI, *Storia*, p. 113.

<sup>67</sup> Siamo dunque in presenza, se non altro, di un atto non precisamente utilitaristico. La meccanica dell'uccisione la conosciamo già, di rilevanza al limite penale, rituale: «Un certo Cristoforo, feccia di plebe e uomo forzuto ... innanzi tutti strigne con le braccia fortemente attraverso Giamb. Bebbi, prima che possa sfoderare la spada: allora gli altri, tratti i ferri, se gli avventano con grand'impeto, e trapassato da più colpi lo freddano». Non risultano ultime parole degne di nota. Ivi, p. 133.

<sup>68</sup> Ivi, pp. 137-138.

<sup>69</sup> ZORZI, *La cultura della vendetta*, pp. 140-161.

chiesa, durante la messa, e «per aggiugner delitto a delitto» il segnale convenuto sarà l'elevazione dell'ostia. Al dunque i congiurati aggrediscono Gozzadini, che cerca di scappare ma inciampa nella veste: lo raggiungono, gli sono addosso, lo crivellano di colpi a cominciare da Paolo Bebbi, fratello di Gian Battista. Dopodiché lo spogliano nudo, e «con furore *insolitamente* crudele» gli strappano i genitali, li conficcano in cima a una picca e se ne vanno in processione fino alle case dei Bebbi<sup>70</sup>. Ne seguono tumulti, saccheggi e omicidi: il saldo di giornata ammonterà a ventidue morti, ma si andrà avanti per otto giorni. Tornata momentaneamente la quiete, viene convocato il consiglio cittadino dove lo stesso Paolo Bebbi suggerisce agli anziani la versione dei fatti da trasmettere a Leone X: c'era poco da scegliere, del resto, di fronte al rischio di *crimen læesæ maiestatis*. La versione dei Bebbi viene avvalorata dal nuovo governatore di Reggio, Francesco Guicciardini, che concluse le indagini rassicura la Curia sull'esatta natura dell'omicidio: i Bebbi si sono scusati, hanno restituito il denaro pubblico saccheggiato al governatore ucciso, il Gozzadini non era uomo irreprensibile dal punto di vista dei costumi e insomma «la cosa non ha fondamento di Stato, ma *solum* di Parte»<sup>71</sup>. Ora, mi pare notevole che, nella lunga serie di omicidi che culmina con l'uccisione del Gozzadini, l'unico a manifestare in modo inequivocabile i tratti della rappresentazione rituale sia proprio quello del governatore, dove lo scempio del cadavere punta, tipicamente, sull'organo colpevole.

Cambiando fonte, dalle cronache ai carteggi, una certa vena formalistica connota anche l'esecuzione sommaria del commissario sforzesco di Alessandria, Pietro Vespucci; la cui vicenda – donne a parte – presenta alcuni tratti in comune con quella del suo collega bolognese. Vespucci si era già guadagnato una fama di piantagrane a Lugano, dove era riuscito nell'impresa di mettere d'accordo i guelfi e i ghibellini «che da Christo in qua» non erano mai stati uniti: mettere d'accordo nel senso che entrambe le fazioni avevano scritto a Milano per farlo sollevare dall'incarico<sup>72</sup>. L'origine fiorentina potrebbe non esser stata estranea allo sviluppo di un senso della dignità del ruolo molto forte<sup>73</sup>: sta di fatto che ad Alessandria era stato mandato proprio per la

<sup>70</sup> PANCIOLOI, *Storia*, pp. 141-143 (il corsivo è mio).

<sup>71</sup> Cfr. GAMBERINI, *Da universale a locale*, p. 232 e nota.

<sup>72</sup> E. MOTTA, *Guelfi e ghibellini nel luganese*, «Periodico della Società storica per la provincia e antica diocesi di Como», 4 (1884), pp. 69-198, a p. 101.

<sup>73</sup> Cfr. G. CHITTOLINI, *L'onore dell'ufficiale*, «Quaderni milanesi. Studi e fonti di storia lombarda», 17-18 (1989), pp. 5-55, a pp. 13, 37-38.

sua fama di duro, con poteri straordinari. Come il 1517 a Reggio, ad Alessandria il 1485 si era aperto in un'atmosfera di forte tensione fra guelfi e ghibellini: una mattina di febbraio su ben quattrocento porte furono trovati appiccicati dei «buletini» con la scritta «sub pede gelforum pars gebelina jacet, et in futurum magis»; per rappresaglia, è da presumere, alcune settimane dopo alcuni ignoti insozzarono le insegne araldiche dei principali casati guelfi utilizzando l'«inhonestissimo» materiale prescritto per questo tipo di operazioni secondo uno standard che non esiterei a definire atemporale<sup>74</sup>. Stando così le cose, la notte fra il 10 e l'11 maggio Vespucci pensò bene di procedere a un'irruzione in casa di Carrante Villavecchia (*capestro* con un curriculum zeppo di precedenti e membro di una famiglia di vile condizione ma «gibelina et in grande adherentia con tutta la parte gibelina») integrando la forza a propria disposizione con elementi di parte guelfa. L'operazione si rivelò difficile, e forse la durissima resistenza opposta dagli assediati inferocì oltre modo il Vespucci: la casa fu saccheggata, l'anziano padre del Villavecchia rimase ferito in maniera talmente grave che morì poco dopo, e il commissario, preso prigioniero Carrante ormai in fin di vita, lo impiccò senza processo ai portici del palazzo pubblico «lui con le mani proprie», dopo avergli negata la confessione «con dirli che poi se poria confessare a l'altro mondo». Alla rabbia dei Villavecchia si sommò lo sdegno dei ghibellini di Alessandria, convinti che la morte di Carrante fosse «più presto processa per passione e per fare iniuria a loro che per zello de justicia, sì per essere mandato a prendere per alcuni de parte gelfa et fatoli quelli oprobrij in casa, sì etiam perché hano questa opinione, ch'el dicto condam Comissario fosse fautore de parte gelfa»<sup>75</sup>. La mattina seguente, giorno dell'Ascensione, i ghibellini – parenti di Carrante in testa – assaltarono il palazzo, presero il commissario e negandogli ovviamente i conforti della religione lo impiccarono a una ringhiera del palazzo pubblico, con spietata simmetria. Non mi è del tutto chiaro se quando lo appesero fosse già morto, né quando esattamente fecero «tutte le ignominie si poterno excogitare al cadavere», come scrive il duca stesso al marchese di Monferrato<sup>76</sup>: probabilmente lo scempio avvenne dopo che il laccio si ruppe e il corpo del commissario precipitò in mezzo alla strada. A Milano si preferì glissare

<sup>74</sup> ASMi, *Sforzesco* 1145, 1485 febbraio 14, Alessandria (Pietro Vespucci al duca di Milano); ivi, 1485 febbraio 16, Alessandria (l'Anzianato di Alessandria al duca di Milano); ivi, 1485 marzo 4, Alessandria (Pietro Vespucci al duca di Milano).

<sup>75</sup> Ivi, 1485 maggio 19, Alessandria (Gio. Andrea Cagnola al duca di Milano).

<sup>76</sup> Ivi, 1485 maggio 29, Milano.

sulle responsabilità della parte ghibellina di Alessandria: si accettarono senza batter ciglio le scuse degli organi dell'autogoverno cittadino («la subiteza del excesso non consentì potergelo far reparo, havendo prima noticia de la crudel morte che del sentimento del asalto facto per pochi per rabia de vendeta») <sup>77</sup>, si restrinse il più possibile l'area dei colpevoli di lesa maestà <sup>78</sup>, si scaricò in definitiva la responsabilità dell'accaduto sul morto, colpevole di «non essere governato ... con quella sincerità et integrità doveva fare» <sup>79</sup>. Come nel caso reggiano, emerge la capacità delle logiche locali di condizionare il comportamento degli ufficiali fino a «fagocitarne l'operato» <sup>80</sup>; o comunque, fino ad indurli a commettere errori di valutazione del quadro politico e soprattutto dei concreti rapporti di forza in campo, con esiti tragici <sup>81</sup>.

Tra i punti di contatto fra i due episodi c'è la maniera in cui l'atto violento cerca una giustificazione: la mia impressione è che gli elementi di ritualizzazione o comunque formalistici nell'esecuzione delle pratiche di vendetta sono tanto più marcati quanto più l'azione violenta è politicamente connotata o rischia di esserlo <sup>82</sup>. Qui i modi

<sup>77</sup> Ivi, 1485 maggio 14, Alessandria (l'Anzianato di Alessandria al duca di Milano).

<sup>78</sup> Ivi, 1485 giugno 15, Alessandria (Gio. Andrea Cagnola a Bartolomeo Calco).

<sup>79</sup> Ivi, 1485 maggio 19, Alessandria (Gio. Andrea Cagnola al duca di Milano).

<sup>80</sup> Prendo a prestito un'espressione di ZORZI, «*Ius erat in armis*», p. 624.

<sup>81</sup> Sulle implicazioni politiche della vicenda c'è ben poco da aggiungere all'analisi di L. ARCANGELI, *Aggregazioni fazionarie e identità cittadina nello Stato di Milano (fine XV - inizio XVI secolo)*, in EAD., *Gentiluomini di Lombardia. Ricerche sull'aristocrazia padana nel Rinascimento*, Milano 2003, pp. 414-418, su cui si basano queste note. Per la ricostruzione degli avvenimenti (molto ben raccontati di recente anche da CAMMARATA, *Storie sforzesche*, pp. 171-174) ho rivisto il materiale conservato in ASMi, *Comuni*, bb. 2 e 3 ed ivi, *Sforzesco*, 1145, a suo tempo in gran parte pubblicato da F. GASPAROLO, *Pietro Vespucci, podestà di Alessandria e commissario cispadano (1485)*, «Rivista di storia, arte e archeologia della provincia di Alessandria», I (1891), pp. 1-46; ID., *Carte alessandrine dell'Archivio di Stato di Milano*, Alessandria 1903; e ho tenuto conto della cronaca di Giovanni Antonio Claro (*Chronica Alexandrina Joannis Antonii Clari ex Collegio Notariorum Alexandriæ*, in *Monumenta Aquensia*, a cura di G.B. Moriondo, Torino 1789-1790, rist. anast. Bologna 1967, parte II, coll. 725-738, coll. 735-736), se non coeva di poco posteriore agli eventi. Cfr. anche G. GHILINI, *Annali di Alessandria*, a cura di A. Bossola, Alessandria 1903, II, pp. 59-61.

<sup>82</sup> È una regola generale: «Quanto più alto il grado dell'offeso tanto più consapevoli dovevano essere gli offensori delle implicazioni politiche del loro gesto». CORAZZOL, *Cineografo di banditi*, p. 89.



della violenza contengono la denuncia dei comportamenti che si dichiara di voler punire; si rivendica il diritto ad esercitare la supplenza di un potere politico e giudiziario inadeguato, e questa rivendicazione viene intensificata dalla forte enfasi posta sugli elementi procedurali, fino a configurare «rituali compensativi, concorrenti e al contempo imitativi degli atti giurisdizionali del magistrato»<sup>83</sup>. Il paradosso apparente (solo apparente) sta nel fatto che la procedura risente dell'ambiguità semantica vendetta/giustizia cui accennavo all'inizio, quindi allo stesso tempo la giustificazione dell'atto di violenza consiste nel presentarlo sia come una forma di supplenza nell'esercizio della giustizia, sia come la risposta a un'*iniuria* privata che non comporta una mutazione di stato. «Si quis magistratum principis occidat ex particulari odio vel inimicitia, non in odium principis, eo casu non incidit in crimen læsæ maiestatis»<sup>84</sup>: allora sì che conviene disseminare l'azione di stereotipi e dettagli formali, mettere in scena la *rap-presentazione* della vendetta, ammettere la premeditazione. Questo può essere vero nel caso in cui si decida l'eliminazione fisica di un personaggio politicamente rilevante come il governatore di una città, ma anche qualora s'intenda giustificare un fatto di violenza condotto contro la parte politica avversaria depurandolo da eventuali connotazioni eversive rispetto al centro (principe o dominante), come ad esempio nel caso di Parma nel 1477 ma anche, in parte, nel carnevale di Udine del 1511. A Parma il periodo seguente all'uccisione di Galeazzo Maria Sforza è uno stillicidio di violenze, finché durante una rissa notturna ci scappa il morto. La vittima appartiene a una delle tre fazioni (Pallavicini, Correggio e Sanvitale) alleate contro la fazione dei Rossi, collettivamente denominate «Tre parti» o «Tre squadre».

<sup>83</sup> M. DELLA MISERICORDIA, *La mediazione giudiziaria dei conflitti sociali alla fine del medioevo. Tribunali ecclesiastici e resistenza comunitaria in Valtellina*, in *Criminalità e giustizia*, pp. 135-171, a p. 162. Su queste pratiche cfr. E.P. THOMPSON, *L'economia morale delle classi popolari inglesi nel secolo XVIII*, (1971) in ID., *Società patrizia, cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, Torino 1981, pp. 57-136; N. ZEMON DAVIS, *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, (Stanford 1975<sup>4</sup>) Torino 1980, pp. 210-58.

<sup>84</sup> Così Andrea da Isernia, che conosco attraverso la mediazione di Girolamo Giganti (*Hieronymi Gigantis ... De crimine læsæ maiestatis*, in *Tractatus Universi Iuris ...*, Venetiis, Societas Aquilae se renovantis, 1584, t. XI, p. 1, cc. 33va-89v, XXVI, 8); cfr. ARCANGELI, *Aggregazioni*, che a proposito del caso Vespucci cita il giurista milanese Egidio Bossi (p. 416 e nota); in generale M. SBRICCOLI, «*Crimen læsæ maiestatis*». *Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano 1974, pp. 221-222.

La mattina del 3 marzo, propagatasi in città la notizia dell'uccisione, una gran folla prende le armi e organizzata dai capi delle Tre parti avvia una spedizione per la punizione di colui che è considerato il mandante dell'omicidio, cioè Rolando Rossi, figlio naturale di Pietro Maria Rossi, il più potente signore territoriale parmense e capo della fazione corrispondente. Agli ufficiali ducali non resta che seguire la turba inferocita fino a casa di Rolando Rossi, che però ha tagliato la corda. In mancanza di meglio, la folla saccheggia la casa, mette le mani su due famigli di Rolando, li trascina in piazza e mostrando una notevole sensibilità procedurale li impicca alla ringhiera del palazzo comunale, cioè il luogo deputato alle esecuzioni capitali pubbliche<sup>85</sup>. Mentre la presenza degli ufficiali ducali di fatto legittima il linciaggio, va in scena una rappresentazione di assunzione dell'autorità pubblica da parte delle Tre squadre, che stabiliscono lo stato di emergenza per la città, minacciata dall'esterno dall'eventuale intervento delle truppe di Pietro Maria Rossi e dall'interno dai forestieri armati fatti entrare nei giorni precedenti da Rolando Rossi e dai principali di parte rossa. La supplenza esercitata in nome del governo ducale e dei suoi rappresentanti contro i nemici esterni e interni ha come colonna sonora le grida «Duca! Duca!» e la campana del Comune suonata a martello (due elementi giuridicamente rilevanti, perché sottolineano il fatto che ci si congrega a difesa dello Stato ducale e che non è in corso una sedizione), e si materializza nel saccheggio delle case di alcuni facoltosi cittadini di parte rossa, nonché della precettoria degli Ospitalieri e dell'abbazia di San Giovanni Evangelista, rette rispettivamente da Rolando e da Ugolino Rossi. Il saccheggio segue un andamento ordinato, sia perché ripercorre puntualmente le offese più gravi subite nei giorni precedenti dalle Tre parti, sia perché avviene quasi senza spargimento di sangue: due sole vittime, una per parte, che significativamente gli ufficiali ducali, nei loro pur dettagliati resoconti, neppure si degnano di menzionare<sup>86</sup>. Tornando al linciaggio dei due famigli

<sup>85</sup> Sul significato di certe analogie formali cfr. A. ZORZI, *Rituali di violenza, cerimoniali penali, rappresentazioni della giustizia nelle città italiane centro-settentrionali (secoli XIII-XV)*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Atti del Convegno di Trieste, 2-5 marzo 1993, a cura di P. Cammarosano, Roma 1994, pp. 395-425, a pp. 397-398; ID., *Rituali e cerimoniali penali nelle città italiane (secc. XIII-XVI)*, in *Riti e rituali*, pp. 141-157, a pp. 142-143; MUIR, *Ritual*, pp. 104-114.

<sup>86</sup> Anche sui disordini del marzo 1477 a Parma non posso far altro che rinviare a GENTILE, *Fazioni al governo*, pp. 33-40. Sulla contaminazione degli atti

di Rolando Rossi, chiarito come «gli elementi che lo composero si rispecchiassero in quelli che si riscontravano nella coeva normativa penale e nelle descrizioni dei cerimoniali pubblici delle esecuzioni», è opportuno ricordare che a Parma, tradizionalmente, mentre i condannati a morte per reati politici venivano impiccati alle colonne del palazzo comunale, «i giustiziati per furto, i malfattori abituali o la gente di vile condizione» venivano impiccati nella ghiara del fiume, «a sottolinearne il grado diverso di infamia e l'espulsione dalla città»<sup>87</sup>. Pochi mesi dopo i 'disordini' del 3 marzo, un cittadino di parte rossa rimasto anonimo aggredì e uccise un membro della nemica parte sanvitalese che gli aveva saccheggiato la casa approfittando del tumulto. Alessandro Bernazzoni, detto Corazzino,

transiens com uno socio armatus per glareas fluminis Bagantie iuxta Sallam insultatus fuit et illico interfectus a quodam de squadra rubea, quem ipse Corazinus derobaverat in dicto sacomano et eius deploidem in dorso gestabat. Reperti sunt postea multi ducati in dicta deploide et una corigia argenti, pertranseutes, quorum aliquam partem prenominatus de squadra rubea nolluit accipere dicens, non querere bona, sed vindictam cruentosam: de quo collaudatus fuit<sup>88</sup>.

Sala (oggi Sala Baganza) dista da Parma qualche chilometro: eppure non posso fare a meno di chiedermi se la scelta della ghiara del torrente sia stata del tutto casuale.

## 5. LUST ZU FABULIEREN

A proposito dell'interpretazione da dare alla *Crudel zobia grassa*, Osvaldo Raggio aveva obiettato a Edward Muir che utilizzare per la ricostruzione degli eventi e soprattutto dei comportamenti quasi esclusivamente fonti narrative comporta dei rischi, perché le credenze o la memoria collettiva non passano attraverso il filtro del cronista senza conseguenze. A fidarsi troppo delle cronache, va a finire che si spiegano le pratiche violente del carnevale di Udine in termini psicologici, simbolici, archetipici e così via, isolando le credenze della folla

di violenza con le procedure di giustizia in occasione dei fatti udinesi cfr. MUIR, «*Mad Blood Stirring*», p. 198.

<sup>87</sup> ZORZI, *Rituali di violenza* (per le citazioni pp. 397 e 406).

<sup>88</sup> *Cronica gestorum*, p. 10.

dalle relazioni sociali e dai rapporti di potere specifici del contesto, e ne risulta un quadro atemporale – anche perché, come sappiamo, «al mondo ci sono molti meno gesti che individui»<sup>89</sup>. Nello specifico del caso friulano il punto era: non sarà che i modelli di comportamento violento che trovano sfogo nella strage, più che appartenere ai contadini friulani appartengono ai clan aristocratici che si fronteggiano?<sup>90</sup> Mi pareva e mi pare un dubbio ragionevole: anche perché, a proposito di aristocrazia, l'altro terreno su cui è possibile riscontrare una qualche formalizzazione della vendetta è la vendetta aristocratica, almeno nel Quattrocento e all'interno di quel cetto o segmento di cetto dotato di castelli, giurisdizioni e sudditi e ben distinto dai vari patriziati urbani che le fonti coeve identificano coi «gentiluomini di Lombardia»<sup>91</sup>. Anche qui, tuttavia, occorre provare a districare, per quanto possibile, lo *gnommero* vendetta-giustizia. Faccio brevemente due o tre esempi, limitandomi a episodi più o meno noti. Il primo, degli ultimissimi anni del XIV secolo, è il momento culminante del conflitto tra Boccadoro e Niccolò Fogliani, i quali, come è costume tra i signori territoriali lombardi, da buoni agnati litigano ferocemente per il possesso del castello di Rondinara<sup>92</sup>. Dopo una serie di scontri, di omicidi e di rappresaglie fra i due schieramenti, i figli di Boccadoro (tanto per cambiare) tendono un agguato in chiesa a Niccolò e lo ammazzano. Trascorsi due mesi, i figli di Niccolò assaltano il castello di Boccadoro, lo prendono prigioniero, lo trasportano legato sul luogo della morte del padre e solo lì lo uccidono<sup>93</sup>. Il secondo esempio,

<sup>89</sup> Non trovo un modo *scientifico* per dirlo meglio di M. KUNDERA, *L'immortalità*, Milano 1990, p. 17.

<sup>90</sup> Cfr. O. RAGGIO, *Politica, cultura e archetipi. Il giovedì grasso di Udine (1511)*, «Quaderni storici», XXX (1995), fasc. 88, pp. 221-231 e LOMBARDINI, *Dalle fonti della vendetta*.

<sup>91</sup> Sul concetto cfr. ARCANGELI, *Introduzione* a EAD., *Gentiluomini di Lombardia*, pp. IX-XXXIV.

<sup>92</sup> Non è questa la sede per dare conto dell'ampia bibliografia sul tema: basterà il rinvio ad EAD., *Gentiluomini di Lombardia*.

<sup>93</sup> A. GAMBERINI, *La faida e la costruzione della parentela. Qualche nota sulle famiglie signorili reggiane alla fine del medioevo*, «Società e storia», XXIV (2001), fasc. 94, ora in ID., *Lo stato visconteo. Linguaggi politici e dinamiche costituzionali*, Milano 2005, pp. 245-264, a pp. 246-249. Si tenga presente che Andrea Gamberini ha ricostruito le fasi del conflitto attraverso le fonti giudiziarie, ma che l'unico particolare proveniente da una fonte narrativa (ossia la cronaca di cinquecentesca di Pietro Melli) riguarda l'uccisione deliberata di Boccadoro nello stesso luogo della morte di Niccolò.

del 1409, è la più famosa uccisione di Ottobuono Terzi, ammazzato dal padre di Francesco Sforza su commissione di Niccolò III d'Este: un episodio (tipicamente collocato all'intersezione fra inimicizie pubbliche e private, disegni politici d'ampio respiro e tatticismi, guerra e vendetta) che i cronisti hanno arricchito con abbondanti dettagli granguignoleschi, dal cannibalismo prosaico dei villani modenesi, che friggono in padella le frattaglie del morto, al cannibalismo teatrale di Maddalena Rossi, che mangia un pezzo di cuore e getta il resto ai cani<sup>94</sup>; dal corpo smembrato e distribuito a vari aventi diritto alla testa spiccata dal busto e consegnata ai nemici capitali – appunto – della vittima. I nemici capitali di Ottobuono sono il casato parmense dei Rossi, e il capo del casato, cui secondo la tradizione viene portato il capo mozzato del rivale, è Giacomo, vescovo di Luni – che in quanto vescovo, suppongo, alla vista della testa si mette a piangere come Cesare alla vista del teschio di Pompeo; e in quanto capo del casato fa impalare il cranio sugli spalti del castello di Felino. Sono dettagli che conosciamo *esclusivamente* attraverso i cronisti<sup>95</sup>; ancora una volta, però, per provare a vederci più chiaro, occorre andare oltre l'interpretazione dei gesti in termini di simboli e di rituali definiti in modo lasco: come ha acutamente notato Andrea Gamberini, lo scempio del cadavere è la pena postuma per l'*hostis publicus*, e tale Ottobuono era stato dichiarato dalla Lega promossa contro di lui nel 1408 da Niccolò d'Este, cui avevano aderito il duca di Milano Giovanni Maria Visconti, Gian Francesco Gonzaga, Pandolfo Malatesta e Cabrino Fondulo<sup>96</sup>. Da questo punto di vista, ad esempio, è chiara la parentela

<sup>94</sup> Singolare concentrato di *topoi* letterari: cfr. BANDELLO, *Le novelle*, II, p. 515 (parte III, novella LII); e anche ivi, I, pp. 632-635 (parte I, novella LV); CORAZZOL, *Cineografo*, pp. 239-240 e O. NICCOLI, *Il seme della violenza. Putti fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari 1995, pp. 24-27. Per scrupolo ho visto anche M. DI MAIO, *Il cuore mangiato. Storia di un tema letterario dal Medioevo all'Ottocento*, Milano 1996, che si occupa di un solo racconto medievale e dei suoi avatar.

<sup>95</sup> Un'esauriente rassegna delle fonti in A. PEZZANA, *Storia della città di Parma*, 5 voll., Parma 1837-1859 (rist. anast. Bologna 1971), II, pp. 117-118, da integrare con A. MANNI, *Terzi ed Estensi (1402-1421)*, «Atti e memorie della Deputazione ferrarese di storia patria», 25 (1925), pp. 73-240, a pp. 167-168, 179-182; di recente anche DEAN, *Marriage and Mutilation*, p. 23.

<sup>96</sup> A. GAMBERINI, *Un condottiero alla conquista dello Stato. Ottobuono Terzi, conte di Reggio e signore di Parma e Piacenza, in Medioevo reggiano. Studi in ricordo di Odoardo Rombaldi*, a cura di G. Badini e A. Gamberini, Milano 2007, pp. 282-305, a pp. 293-294.

dello scempio del Terzi con la tragica fine del padre degli uccisori di Girolamo Riario, signore di Forlì, nel 1488. Per ordine della vedova Caterina Sforza, reggente del piccolo stato in nome dei figli, l'anziano Andrea Orsi dovette assistere alla demolizione della propria casa, dopodiché fu trascinato per la piazza legato a una tavola a faccia in giù; squartato, i suoi intestini furono gettati sulla piazza. Il cronista Leone Cobelli, orripilato testimone oculare, racconta che uno dei soldati strappò il cuore al cadavere: «poi se messe quello core cossi sanguinoso a la bocca e davagli de morso come un cane»<sup>97</sup>. Esaminando fonti un po' meno narrative quali suppliche o lettere, vediamo che per tutto il Quattrocento, ogniqualvolta i Rossi fanno riferimento al conflitto con Ottobuono Terzi, o per legittimare di fronte ai Visconti certi modi poco ortodossi della loro espansione territoriale nel Parmense<sup>98</sup>, o per ricordare agli Sforza una specie di patto di sangue che li vincola alla difesa loro e dei loro *amici*, ricorrono al lessico della vendetta e della faida. Nel 1477 Pietro Maria Rossi, dopo avere informato il governo ducale delle violenze inflitte ai propri seguaci dalle fazioni alleate dei Pallavicini, dei Sanvitale e dei Correggio, concludeva, in maniera apparentemente inconsulta, «havisando V. S. quisti tali sono veri terzeschi che fano vendeta de domino Otto Terzo, qualle fu decapitato [*sic*] per le mane de Sforza patre de la bona memoria del duca Francescho»<sup>99</sup>. Tredici anni prima, nel diseredare il figlio Giacomo, colpevole fra l'altro di essersi preso come concubina Ginevra Terzi, per amore della quale ne aveva ucciso il marito, lo *squadrero* ducale Pietro Paolo Cattabriga, aveva tenuto a precisare che

iam uno anno, duobus, decem, viginti, triginta, quadraginta, quinquaginta, sexaginta et ultra elapsis vel ut constiterit homines et persone de domo et casata illorum de Terciis fuerunt et sunt inimici et inimice capitales omnibus de domo et casata illorum de Rubeis et omnibus hominibus et personis de

<sup>97</sup> L. COBELLI, *Cronache Forlivesi: dalla fondazione della città sino all'anno 1498 ...*, a cura di G. Carducci e E. Frati, Bologna 1874, p. 337.

<sup>98</sup> *L'odium capitale, le iniurie, le capitales persecutiones* di Ottobuono nei confronti di Giacomo e di Pietro Rossi percorrono ad es. la supplica con cui Pietro Rossi chiede a Filippo Maria Visconti di poter rientrare in possesso dei castelli strappatigli con la forza dal Terzi, che peraltro si era già ripresi: ASPr, *Comune, Litteræ, decreta et capitula*, registro n. 18, pp. 353-355, 1424 novembre 7, Cusago (cfr. M. GENTILE, *Terra e poteri. Parma e il Parmense nel ducato visconteo all'inizio del Quattrocento*, Milano 2001, p. 162).

<sup>99</sup> ASMi, *Comuni*, 64, s.d. [ma 1477].

eorum squadra et sequella; et quod alias quondam dominus Otto de Terciis gueram publicam et capitaliter fecit quondam Magnifico militi domino Petro de Rubeis olim genitori magnifici domini Petrimarie ... illos de Rubeis interficiendo et interfici faciendo<sup>100</sup>.

Nelle pratiche in qualche modo connesse al sistema vendicatorio che riguardano l'aristocrazia territoriale, la presenza di elementi formalistici veri o presunti assume una funzione in parte simile, nella sua valenza legittimante, rispetto ai casi che abbiamo visto coinvolgere Pietro Vespucci e Giovanni Gozzadini: ma è qui, mi pare, che si profila più nitidamente la tendenza della vendetta a farsi racconto. Nel caso dei Rossi e dei Pallavicini, quel che si può dire è che le origini dell'inimicizia capitale fra i due casati, principali referenti delle locali parti guelfa e ghibellina, affondano le proprie radici nel turbinoso Trecento parmense. Alla fine del Quattrocento, secondo il punto di vista rossiano, i Pallavicini, loro «inimici ab antiquo» avevano approfittato della loro posizione dominante a corte per «summere vindictam licet iniustam delle differentias et rixas veteres inter eos et Rubeos»; ma sotto la penna di altri narratori questa *antiquitas* poteva affacciarsi su profondità cronologiche vertiginose, precipitando «al tempo dello 'mperadore Federigo Barbarossa», fino addirittura a perdersi nella notte dei tempi: «Rubei enim et Palavicini semper inter se fuerunt inimici»<sup>101</sup>. Proprio perché non ci troviamo in una «preliterate feuding society», è al livello del ceto aristocratico che le radici della vendetta s'intrecciano «with a kind of history that is an expression of the will to narrate»<sup>102</sup>, che consente alla vendetta di iscriversi in un quadro di lungo periodo. Tale quadro è la storia dell'inimicizia fra soggetti politicamente rilevanti, che serve a legittimare non solo e non tanto l'uso della violenza in sé quanto il profilo sociale delle famiglie che vi sono coinvolte e dell'aristocrazia territoriale in generale. In altri termini, la rivendicazione del diritto di compiere la

<sup>100</sup> Biblioteca Palatina di Parma, *Fondo Casapini*, cass. 28, fasc. 12, 1464 gennaio 14, Parma.

<sup>101</sup> Per le citazioni cfr., rispettivamente, *Cronica gestorum*, p. 112; G. SERCAMBI, *Novelle*, a cura di G. Sinicropi, II, pp. 1129-1135, Firenze 1995 (la novella s'intitola *De summa et iusta vindicta de ingrato. Delle parti di Parma, tra Rossi e Palavicini*); sul contesto cfr. GENTILE, *Terra e poteri*, pp. 151-166; *Petri Cynaiei ... Commentarium de bello ferrariensi ab anno MCCCCLXXXII, usque ad annum MCCCCLXXXIV*, in RIS, t. XXI, Milano 1732, coll. 1191-1218, a col. 1205.

<sup>102</sup> MUIR, «*Mad Blood Stirring*», p. 209.

vendetta (anche per questioni d'onore) serve ad affermare l'esercizio di una funzione politica da parte dell'aristocrazia territoriale, e la faida che struttura questi episodi di vendetta diventa custode della memoria familiare<sup>103</sup>. Non ho elementi per affrontare un altro, grosso problema: cioè se tra la fine del XV secolo e i primi del XVI in Lombardia si diffonda la delimitazione del diritto di compiere la vendetta di sangue come modo di definire dei confini cetuali<sup>104</sup>. Per il pieno Quattrocento, la mia impressione è che non tanto la pratica della vendetta, quanto la formalizzazione – per quanto abbozzata – dei suoi modi di svolgimento, la capacità di filtrarne le meccaniche a volte un po' sgangherate attraverso una griglia narrativa tenda a connotare un cetto. Un secolo dopo, diverse cose sono cambiate: tra l'altro, nella seconda metà del Cinquecento la società lombarda appare caratterizzata da una «incredibile violenza diffusa, che esplose per i motivi apparentemente più banali»<sup>105</sup>. La sera di giovedì 27 aprile del 1564, a Lonate Ceppino, pieve di Castelseprio, Andrea Pusterla va col figlio Giovan Angelo a trovare il fratello. Non sa che nel buio Gian Battista Castiglioni lo aspetta, insieme a Gian Giacomo Castiglioni, Pier Francesco Visconti e Giovanni Ambrogio Cesano. La scarica è micidiale, ma non perfetta: Giovan Angelo ci resta secco, suo padre, colpito in fronte e alla mano sinistra, rimedia anche «una ferita di punta» alla mano destra, ma scampa. Gian Battista Castiglioni, condannato alla decapitazione e alla confisca dei beni, resta bandito per tre anni. Nel 1567, ottenuta non so come la pace da Andrea Pusterla, chiede la grazia: fa presente che il capitano di giustizia di Milano l'aveva imputato di omicidio premeditato «sotto pretesto» che tra lui e il Pusterla vi era «inimicizia»<sup>106</sup>. Ora, Castiglioni e Pusterla (per tacere dei Visconti) sono nomi di peso: per quanto membri di «colonnelli salvatichi»<sup>107</sup>, rami rurali minori dei due grandi casati milanesi, i protagonisti della vicenda portano nomi che nel Seprio contano ancora qualcosa. Il fatto è che l'inimicizia era più che plausibile, trattan-

<sup>103</sup> Su questi temi cfr. POVOLO, *La conflittualità nobiliare*; BELLABARBA, *La giustizia ai confini*, pp. 34-47.

<sup>104</sup> Come nella Val Nure di D. ANDREOZZI, *Nascita di un disordine. Una famiglia signorile e una valle piacentina tra XV e XVI secolo*, Milano 1993, pp. 231-239.

<sup>105</sup> LIVA, *Criminalità e giustizia*, p. 12.

<sup>106</sup> ASMi, *Famiglie*, 49 (Castiglioni), 1567 maggio 15, Milano.

<sup>107</sup> Cfr. per l'espressione LEVEROTTI, «*Governare a modo e stillo de' Signori ...*», p. 105.



dosi di Castiglioni e Pusterla: nel secondo decennio del secolo la loro faida, iniziata a quanto pare all'alba del Quattrocento, s'intrecciava ancora ai conflitti tra le fazioni guelfa e ghibellina e alle lotte per il predominio sulla città di Como e sul ducato di Milano<sup>108</sup>. A distanza di circa cinquant'anni, quello che resta è un agguato nel buio – tre archibugiate, il trambusto, la fuga. Schiacciata dal meccanismo della giustizia penale, sacrificata sull'altare della strategia processuale, per Gian Battista Castiglioni la voglia di raccontarsi secondo gli antichi, rigidi stilemi della vendetta di sangue è evaporata sin quasi a svanire: l'inimicizia non è che un 'pretesto'.

<sup>108</sup> ARCANGELI, *Appunti su guelfi e ghibellini*, pp. 434-435.



HANNELORE ZUG TUCCI  
PERUGIA

## MORTE E FUNERALE DEL CONDOTTIERO

Considerando i casi fortuiti che capitano non solo ai comandanti di eserciti e agli armigeri, ma anche a chiunque altro, e nei quali anch'egli si è trovato – «considerans fortuitos casus occurrentes non solum capitaneis armorum sive armigeris, sed etiam quibuscumque, in quibus ipse etiam fuit» – : con questa arenga il notaio dà inizio al testamento nuncupativo di Erasmo da Narni, il Gattamelata<sup>1</sup>, che la verità di queste parole l'aveva sperimentata di persona. A lui, uno dei più celebri condottieri della prima metà del Quattrocento, il caso fortuito, un colpo apoplettico, era capitato durante l'esercizio del suo ufficio come capitano generale dell'esercito della Repubblica di Venezia costringendolo ad un ritiro forzato. All'arenga fanno seguito le solite formule stereotipate che, nella loro genericità, restano prive di qualsiasi riferimento personalizzato in grado di gettar luce sul testatore e sul suo stato d'animo.

Perché ha deciso di dettare le sue ultime volontà proprio in quel momento? L'usuale affermazione di essere «sanus mente, bone memoriae et intellectus, sed corpore languens» – che ricorre anche in questo testamento – può dare una risposta solo parziale. Abituati a convivere costantemente con situazioni di pericolo, diversamente da chi è mosso da vicende eccezionali, come le donne preoccupate di non sopravvivere al parto o i pellegrini prima del grande viaggio, i militari non fanno testamenti per così dire occasionali. Essi, infatti, dettano le loro ultime volontà soltanto quando si trovano fisicamente debilitati al punto di sentire veramente vicina la morte. L'esempio del Gattamelata è generalizzabile, come confermano testamenti di altri condottieri.

Le solite formule di rito, sul possesso delle facoltà mentali indispensabili per prendere decisioni di così ampia portata, e che testamenti precedenti s'intendono cassati e annullati, precisazione peraltro

<sup>1</sup> Testamento pubblicato da G. EROLI, *Erasmo Gattamelata da Narni, suoi monumenti e sua famiglia*, Roma 1876, doc. LV, pp. 343-347.

superflua, lasciano al testatore poco spazio per espressioni di carattere personale che vadano al di là delle disposizioni circa la propria sepoltura e la destinazione del patrimonio.

Tanto più preziosa l'arenga riportata all'inizio. Dà per scontato che i maggiori rischi di morte li corrono i comandanti e gli uomini d'arme. Sono loro che vi sono esposti permanentemente. Infatti, mille volte, *milies*, Gattamelata ha esposto la sua persona al servizio di Venezia, e *milies* la esporrebbe ancora se non fosse così debilitato<sup>2</sup>. Ma quelli che il testamento chiama casi fortuiti, cioè eventi non prevedibili, potevano capitare a tutti, in particolare quel *repentinus morbus* che l'aveva scosso facendogli perdere la voce e il moto delle membra, così da dover essere trasportato su un burchiello nella città più vicina, Verona<sup>3</sup>. Anche se già i contemporanei il colpo apoplettico che egli aveva subito lo mettono in relazione diretta con la vita da lui condotta, soprattutto con le fatiche sostenute durante l'impresa militare dell'inverno 1439-1440, col rigore della stagione, con gli stenti e con le sofferenze – «illum atrox iems, aut praegrandes nives, aut itinerum longitudo, aut viarum asperitas»<sup>4</sup> – il Gattamelata, quando un anno e mezzo dopo il trauma che lo aveva colpito, nel giugno 1441, si sente *inabilis et senex*<sup>5</sup> e capisce che non si sarebbe più ripreso e decide quindi di far testamento, doveva essersi intimamente convinto che la sua sorte non aveva niente di eccezionale, di specifico per un uomo d'armi, e che la sua sarebbe stata una morte qualunque. Lo era stata anche quella di Alberto Dal Verme, che nel suo testamento del 1406 disponeva che i suoi non seguissero il funerale e invece di spargere lacrime pregassero per la remissione dei suoi peccati: ciò a cui teneva era il suo passato di cacciatore, perciò desiderava che all'accompagnamento ci fosse un uomo che sapesse cavalcare bene, tenendo in pugno un falcone o uno sparviero o un astore, per tutto il trasporto, fino alla tomba<sup>6</sup>.

Una morte comune, non conforme ai modelli letterari che l'avrebbero voluta eroica, in combattimento, in difesa di un ideale. Non sarebbe stata insomma una morte come quella di un Tibaut de Cham-

<sup>2</sup> Ivi, p. 347.

<sup>3</sup> G. SORANZO, *L'ultima campagna del Gattamelata al servizio della Repubblica veneta (luglio 1438 - gennaio 1440)*, «Archivio veneto», s.V, 60-61 (1957), pp. 79-114, la cit. a p. 110; cfr. anche EROLI, *Erasmus*, p. 141.

<sup>4</sup> EROLI, *Erasmus*, doc. LVII, p. 350.

<sup>5</sup> Ivi, doc. LVI, p. 348.

<sup>6</sup> V. FAINELLI, *Testamento di Alberto dal Verme del 1406*, «Pro Verona», 1910, pp. 4 e sgg.: i capitoli ritenuti più importanti sono sunteggiati in italiano.

pagne celebrata due secoli prima da Villehardouin, che in sintonia con tali modelli letterari aveva affermato che il conte Tibaut, caduto in crociata, «fu uns des homes del monde qui fist plus bele fin»<sup>7</sup>.

Una bella fine? Quella in combattimento era in realtà una fine veramente rara per un condottiero. Nel lungo periodo in cui si trovò sospeso tra la vita e la morte e, uomo d'azione qual era, costretto all'inerzia, Gattamelata avrà avuto davanti agli occhi la fine di coloro che nel mestiere se ne erano andati prima di lui, Braccio da Montone, il suo corregionale e maestro nella milizia, ferito accidentalmente alla gola combattendo davanti all'Aquila e morto tre giorni dopo, senza più assumere cibo, senza più pronunciare parola. Era scomunicato e presumibilmente morì senza poter accedere alla confessione, venendo seppellito in terra benedetta – e cioè nella chiesa di San Francesco di Perugia – solo dopo il decesso del papa, passati ormai otto anni dalla morte<sup>8</sup>; mentre Castruccio Castracani che, egualmente scomunicato, si confessò, ebbe l'estrema unzione e la tomba nella chiesa di San Francesco di Lucca<sup>9</sup>. L'avversario più strenuo di Braccio, Muzio Attendolo Sforza, invece non morì sul campo di battaglia, ma semplicemente in marcia annegò nelle acque del Pescara. Correva il 1424, un anno veramente disastroso per i condottieri: caduti, annegati, fatti prigionieri Lodovico degli Obizzi, Orso da Monterotondo, Carlo Malatesta, i capi dell'esercito fiorentino dopo la rotta di Zagonara<sup>10</sup>.

Lo stesso vale per altri famosi condottieri che avevano perso la vita quando Gattamelata era ancora agli inizi della carriera: chi, come Paolo Savelli morto di peste bubbonica durante la convalescenza dalle ferite riportate all'assedio di Padova, chi, come Ottobuono Terzi, ucciso a tradimento, «inopinato interfectus est», secondo un suo bio-

<sup>7</sup> VILLEHARDOUIN, *La conquête de Constantinople*, a cura di A. Pauphilet, in *Historiens et chroniqueurs du Moyen Âge*, a cura di A. Pauphilet e E. Pognon, Paris 1952 (Bibliothèque de la Pléiade, 48), cap. VII, p. 94; cfr. anche C. THIERY, *La plainte funèbre*, Turnhout 1978 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 30), p. 31: «La mort au combat conserve bien étendu le plus grand prestige».

<sup>8</sup> H. ZUG TUCCI, *La morte del condottiero: Braccio, i Bracceschi e altri*, in *Condottieri e uomini d'arme nell'Italia del Rinascimento*, a cura di M. Del Treppo (Europa Mediterranea, Quaderni 18), Napoli 2001, p. 162.

<sup>9</sup> L. GREEN, *Castruccio Castracani. A Study on the Origins and Character of fourteenth-century Italian Dispotism*, Oxford 1986, p. 254.

<sup>10</sup> P.L. FALASCHI, *Fortebracci, Andrea (detto Braccio da Montone)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 49, Roma 1994, pp. 117 e sgg.; P. PIERI, *Attendolo, Muzio*, ivi, 4, Roma 1962, pp. 543-545; cfr. anche ZUG TUCCI, *La morte del condottiero*, pp. 143 e sgg., 156.

grafo<sup>11</sup>. E colui che insieme al giovane figlio del Gattamelata Giovanni Antonio erediterà il comando della compagnia gattesca, Gentile da Leonessa, suo congiunto, ferito anch'egli da una freccia vagante, «telo veruto e scorpione sauciatus»<sup>12</sup>, perderà la vita a trentadue anni dopo tre giorni di agonia; avrà appena il tempo per dettare le ultime volontà e verrà sepolto nella tomba che aveva fatto preparare per il figlio di Gattamelata, anche lui in precedenza «inopinate percussus et vulneratus ... in capite suo ex immissione unius sclopetti»<sup>13</sup>, ma miracolosamente e contro ogni aspettativa sopravvissuto alla grave ferita. Si pente delle disposizioni testamentarie che in quell'occasione aveva dettato forse troppo frettolosamente e sottoscrive un atto di revoca in cui asserisce di preferire di morire intestato piuttosto che riconoscere come valida una sola clausola di quel testamento<sup>14</sup>. Allorché, sei mesi dopo, per una grave ferita al ginocchio causata anch'essa da un colpo di schioppo, se ne andrà Alvise Dal Verme (settembre 1449) non è affatto chiaro se la morte sia stata conseguenza di quella ferita oppure da attribuire ad una febbre estiva contratta sul campo<sup>15</sup>.

Quando prendiamo in considerazione la fine di una trentina di condottieri italiani del Quattro e anche del Trecento, molti dei quali divenuti capitani generali come il Gattamelata, dobbiamo infatti costatare che soltanto una percentuale minima subisce la sorte che genericamente intendiamo per cadere in guerra. Per quanto li vediamo impiegati direttamente nei combattimenti, anche senza limitarsi al comando in una posizione al coperto, le loro morti finiscono con l'apparire come dovute al caso, una sensazione a quanto sembrerebbe condivisa da molti contemporanei, almeno a giudicare dall'uso ricorrente di aggettivi come *inopinatus* e *repentinus*. Talvolta subiscono

<sup>11</sup> Cit. da G. ALBANESE, *Lo spazio della gloria. Il condottiero nel "De viris illustribus" di Facio e nella trattatistica dell'Umanesimo*, in *Condottieri e uomini d'arme*, pp. 93-123, p. 111; cfr. anche M. MALLETT, *Venice and its condottieri, 1404-54*, in *Renaissance Venice*, a cura di J.R. Hale, London 1973, p. 124; per Paolo Savelli, *ivi*, p. 129.

<sup>12</sup> P. GUERRINI, *Il testamento di Gentile da Leonessa*, «Archivio veneto-tridentino», 4 (1923), pp. 157-164, sulla morte, pp. 157-159; *Cronaca di Anonimo Veronese 1446-1488*, a cura di G. Soranzo, Venezia 1915 (Monumenti storici della r. Deputazione di storia patria, ser. III, Cronache e diarii), p. 45.

<sup>13</sup> EROLI, *Erasmus*, doc. LIX, p. 364.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 364 e sgg.

<sup>15</sup> M. MALLETT, *Dal Verme, Alvise*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 32, Roma 1986, pp. 273-277.

ferite mortali casualmente, procurate da proiettili tirati da lontano e non sempre con mira precisa. Altre volte soccombono in seguito agli sforzi per lunghe campagne faticose e in ambienti malsani. Feriti e fisicamente indeboliti muoiono di malattie diagnosticate come febbri, febbri palustri, peste, apoplezia. Ed è facile che prendano corpo sospetti di avvelenamento, come nel caso di Niccolò Piccinino, deceduto un anno dopo il Gattamelata; e alle cause fortuite di morte vanno aggiunte quelle riconducibili a comportamenti poco limpidi dei capitani che giustificassero sospetti sulla loro fedeltà.

L'esempio migliore lo dava Francesco Carmagnola, quegli cioè che aveva preceduto il Gattamelata nel comando delle truppe veneziane. Per tradimento era stato pubblicamente giustiziato dalla Signoria<sup>16</sup>. Con un pretesto il Consiglio dei Dieci l'aveva fatto chiamare a Venezia tramite il notaio della cancelleria, rimasto così turbato che «erra di faza pallido e smorto». Accompagnato e scortato come «per farli honor», era stato condotto nella prigione Orba del palazzo Ducale. Resosi conto delle vere intenzioni della Signoria, «disse 'vedo ben che io son morto', e trette un gran sospiro ... Per tre zorni continui lui non volse manzar». Nella notte del terzo giorno, nella camera del tormento, fu interrogato dai deputati del Consiglio dei Dieci. «Et non vogiando confesar, fo posto alla corda, e non posando tirarlo troppo suso per un brazo che 'l aveva guasto, li fo dato el fuoco alli piedi»: così confessò. Restò in prigione per quasi un mese finché non fu pronunciata la sentenza di condanna a morte. Il cronista lo descrive con indosso veste e calze di scarlatto e un giubbone di cremisi, in capo un berretto di velluto «alla Carmignola». In bocca gli fu posto uno sbadaglio. Seguito da cento miserabili (*arlotti*) e accompagnato dalla croce e dalla confraternita di Santa Maria Formosa, fu condotto in piazza San Marco e tra le due colonne, su un palco, venne decapitato con tre colpi, presente tutto il popolo. Infine, «tolto il corpo et la testa, fo portato a sepelir a San Francesco della Vigna in una barcha con doppiieri 24, et li officiali erano tutti con bastoni in man»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> D.M. BUENO DE MESQUITA, *Bussone, Francesco detto il Carmagnola*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 15, Roma 1972, pp. 582-587; cfr. anche la citazione in ALBANESE, *Lo spazio della gloria*, p. 112, e l'annotazione sul taglio della testa «con lo sbadaglio in bocca ... a ludibrioso castigo della sua lingua perfida»: P. SPINO, *Istoria della vita, e fatti dell'eccellentissimo capitano di guerra Bartolomeo Colleoni*, Bergamo 1732, p. 29.

<sup>17</sup> MARIN SANUDO IL GIOVANE, *Le vite dei dogi 1423-1474*, I tomo (1423-1457), a cura di A. Caracciolo Aricò, Venezia 1999, pp. 111, 577, 589-592.

Si potrebbe paradossalmente concludere che in guerra non si muore, almeno non più che in occupazioni pacifiche, come suggerisce l'arena del testamento? Forse dovremmo collocare in questo contesto la richiesta fatta nel proprio testamento da Alberto dal Verme di riportare sui quattro lati della sua bara – in caratteri leggibili – l'iscrizione «eo sum vivù richo de lialtà, e puro del malo de altruy»<sup>18</sup>. Questo non aver fatto male ad altri sarà certo da intendere nel quadro della deontologia del mestiere.

Le ultime volontà il Gattamelata le detta seduto su uno scanno nella propria abitazione padovana, ad un notaio di sua fiducia, narnese come lui. Quindi non è costretto a stare a letto, né è vincolato ad alcuna località. Sappiamo infatti di cure termali per le quali si era fatto portare prima a Montegrotto, poi a Petriolo nel Senese, però senza grande giovamento. Nessuna meraviglia perciò se nelle disposizioni testamentarie non indichi un luogo determinato per l'ultima sua dimora, ma fa dipendere la sua sepoltura da quello della morte. Spirando a nord del Po, vuole essere tumulato nella città più vicina al decesso, a patto però di avere la tomba nella chiesa principale dell'ordine francescano. Se moriva a Padova, nella basilica di Sant'Antonio. Se invece era destinato a morire al di là del Po, desiderava essere portato nella sua città natale, «de qua est dictus testator», a Narni, e seppellito non in San Giovanni, dove giaceva suo padre, ma a San Giovenale, in uno spazio ampio e conveniente, facendo nell'uno e nell'altro caso costruire all'interno della chiesa una cappella o un altro edificio in onore di san Francesco. Dove, come per il Gattamelata, la carriera militare era stata strumento per una considerevole ascesa sociale, il condottiero difficilmente esprimerà il desiderio di avere una tumulazione insieme agli antenati; l'intenzione è caso mai quella di gettare le basi per una nuova tradizione familiare, anche perché il figlio soleva seguire le orme del padre. Oppure egli preferirà addirittura, come sembrerebbe avvenire per il maggior numero dei grandi condottieri, una tumulazione individuale comunque. Più della famiglia d'origine pare che conti l'ordine religioso presso il quale si voglia trovare l'ultima dimora.

Eventualità, queste del luogo della sepoltura, prese in considerazione anche da altri condottieri, che dobbiamo legare fondamentalmente a valutazioni di carattere pratico, ma non solo. Il trasporto di cadaveri a distanza, soprattutto nella stagione estiva, causava non

<sup>18</sup> FAINELLI, *Testamento*, p. 5.



pochi problemi. Se non si voleva procedere al trasporto in casse metalliche chiuse oppure all'imbalsamazione<sup>19</sup>, o alla separazione dalle ossa delle parti deperibili, visceri e tessuti muscolari, restava l'inumazione del corpo integro nelle vicinanze del luogo del decesso.

Era quello che voleva il Gattamelata. Ma non si trattava solo di questioni di conservazione. Spesso il condottiero, nonostante le sue attività decennali lontane dalla patria d'origine, conservava con essa dei legami. Giovanni Acuto, per molti anni capitano generale al servizio di Firenze, sentendo avvicinarsi la morte chiede l'autorizzazione agli organi fiorentini competenti di lasciare la città d'adozione, dove era onorato come pochi dei suoi contemporanei, per tornarsene a casa in Inghilterra. Verrà sepolto a Firenze, ma due anni dopo, a richiesta del re d'Inghilterra, vedrà esaudito da morto il desiderio che aveva formulato da vivo<sup>20</sup>. Il Gattamelata manteneva interessi e diritti nella sua Narni, quindi rapporti affettivi e continui con essa. Nel testamento, oltre alla tomba del padre, menziona una sua casa nella città nella quale, dopo la morte di lui, doveva tornare ad abitare la sua vedova ed eventualmente anche qualche sua figlia se fosse dovuta restare vedova e non avesse potuto «comode et honeste vivere» altrove. Destinatarie di beneficenze da farsi per la sua anima erano infine le «pauperes puellae virgines de civitate Narnie».

Molte volte sono vari pretendenti a contendersi i resti dei condottieri, quasi si trattasse di reliquie, arrivando addirittura a tradire il desiderio espresso dallo stesso testatore. Così Nicolò Orsini, conte di Pitigliano, morto nel 1510 al servizio di Venezia. Quale luogo dell'ultimo riposo non aveva scelto le terre d'origine, ma il convento francescano di Ghedi nel Bresciano, nelle vicinanze della propria villa. Invece la tomba con la sua figura giacente che vi era stata preparata restò inutilizzata perché Venezia fece seppellire colui che s'era fatto tanto onore nella guerra contro la lega di Cambrai nel *Pantheon* delle glorie della Serenissima, ai Santi Giovanni e Paolo in una tomba murale con la statua equestre del defunto sovrapposta; tomba che però si tramutò in cenotafio dopo che la Signoria acconsentì alla richiesta del figlio Lodovico di una traslazione dei resti mortali nella cappella familiare nel Lazio, in Santo Stefano in Fiano. Qui trovò l'ultima sua

<sup>19</sup> Il corpo di Bartolomeo d'Alviano sarebbe stato imbalsamato e per un mese intero custodito sotto una tenda: B. ASTUR, *I Baglioni*, Firenze 1964, p. 228.

<sup>20</sup> A. MEDIN, *La morte di Giovanni Acuto. Documenti inediti e cantare del secolo XIV*, «Archivio storico italiano», 43 (1886), pp. 161-177.

dimora il corpo privo del cuore e dei visceri, depositati a parte in San Pietro di Pitigliano<sup>21</sup>.

Complessa, ma non come quella dell'Orsini, anche la sorte dei resti di almeno altri tre condottieri, dei quali si era provveduto immediatamente a una divisione tra due località distinte, le ossa con i tessuti muscolari da una parte, i visceri dall'altra: Jacopo Dal Verme (morto nel 1409) a Venezia e a Verona, Nicolò da Tolentino (morto nel 1435) a Firenze e a Tolentino, Braccio Baglione (morto nel 1479) in Santa Maria dei Servi e in San Francesco al Prato di Perugia<sup>22</sup>. Ma una moltiplicazione della loro presenza materiale si rendeva in un certo senso possibile tramite oggetti rappresentativi che li avevano accompagnati in vita. Così, grazie all'armatura conservata nell'Arsenale il ricordo di Gattamelata veniva mantenuto vivo pure a Venezia, mentre il suo bastone di comando nel tesoro della basilica del Santo rendeva la sua presenza a Padova ancora più significativa<sup>23</sup>. Forse è questo uno dei motivi per cui armi e armature nei testamenti dei condottieri venivano non necessariamente lasciate a qualcuno del proprio esercito, come vedremo invece fare il Colleoni quando incarica i propri esecutori testamentari di destinare sopravvesti militari, armi, cimieri e pennacchi ai provvisionati e ai famigliari a lui più cari<sup>24</sup>. Egualmente i fratelli Sarro e Giovan Tommaso Brancacci (morti nel 1479 e nel 1481), che destinano anche i propri cavalli ai collaboratori militari<sup>25</sup>.

Diventati personaggi pubblici mediante una formale investitura, i grandi condottieri al servizio di una potenza lasciavano la veste privata, con la conseguente limitazione della propria libertà di scelta e d'azione anche riguardo alla sepoltura. Ogni loro successo militare si

<sup>21</sup> W. WEGENER, *Mortuary Chapels of Renaissance Condottieri*, diss. dattiloscritta, Princeton 1989, p. 23, che cita G. BRUSCALUPI, *Vita di Nicolò III Orsini*, Siena 1872.

<sup>22</sup> Ivi, p. 24.

<sup>23</sup> EROLI, *Erasmus*, p. 149. Quella della separazione delle componenti del cadavere era una pratica ovviamente non limitata ai condottieri. Boncompagno da Signa l'aveva definita come un *mos regius*. E a questo riguardo sarà bene ricordare che i resti mortali di membri della dinastia asburgica solevano essere divisi – fino alla fine dell'Ottocento – addirittura in tre parti con una differente collocazione: le tombe principali dal Seicento in poi si trovavano nella chiesa viennese dei Cappuccini, i cuori in quella di Sant'Agostino, i visceri, gli occhi e il cervello nel duomo di Santo Stefano.

<sup>24</sup> SPINO, *Istoria*, p. 213.

<sup>25</sup> G. VITALE, *Modelli culturali nobiliari nella Napoli aragonese*, Salerno 2002, pp. 149, 235 e sgg.

traduceva di fatto in un successo dello Stato che li aveva ingaggiati, che perciò era restio a rinunciare a testimonianze tangibili di successi destinate a durare nel tempo, quali le tombe di coloro che ne erano stati protagonisti. Ciò, tanto più nel caso in cui lo Stato avesse provveduto alle spese funerarie, come Venezia aveva fatto già nel Trecento alla morte di Francesco degli Ordelauffi, che negli anni Settanta di quel secolo s'era distinto nella guerra contro i Carraresi. E come farà anche per le esequie del Gattamelata. È vero però che le prime notizie su funerali a spese dello Stato per capitani generali morti in carica o dopo un lungo servizio presso la stessa potenza si hanno dalla Toscana, da Siena nei primi decenni del Trecento e da Firenze. È stata ipotizzata una continuità diretta della pratica dei funerali pubblici per i capitani generali con l'uso dei comuni di addossarsi le spese del funerale per il proprio podestà<sup>26</sup>. Per Giovanni Acuto, che aveva guidato il suo esercito per diciannove anni, Firenze allestì le cerimonie funebri più costose mai realizzate. Cerimonie funebri e tomba vennero a costare all'erario cittadino il doppio di quello che Firenze spenderà una dozzina d'anni dopo per Coluccio Salutati<sup>27</sup>.

Nel testamento il Gattamelata stabiliva che la sua tomba dovesse essere un «sepulcrum lapideum et honorabile», come si conveniva alla sua magnificenza, «secundum quod decet magnificentiam suam». È l'unico passo nel quale parla con orgoglio di se stesso. Per il resto il testamento è quello di un buon padre di famiglia che dispone oculatamente dei suoi beni. Aveva fissato anche il minimo e il massimo del denaro che i suoi commissari dovevano spendere «pro ... sepulcro et exequiis funeris». Ma non s'era espresso sull'esecuzione formale e artistica del sepolcro. Decisioni di questo genere venivano di norma lasciate alla discrezione dei commissari, quando non intervenivano direttamente gli organi competenti dello Stato.

Onorifica e magnifica sono comunque le parole di rito che ricorrono per determinare nel modo più generico le qualità indispensabili alle quali doveva rispondere la tomba dei condottieri di rango. Una nozione più precisa di questi aggettivi la forniscono le autorità fiorentine quando deliberano nel 1393, pochi mesi prima della morte di Giovanni Acuto, di costruire un sepolcro, «unam honorabilem et magnificam sepolturam», per il loro capitano generale nella chiesa di Santa Reparata: doveva essere collocato «in loco eminenti, alto et

<sup>26</sup> WEGENER, *Mortuary Chapels*, pp. 28, 56. W. BOWSKY, *Un comune italiano nel Medioevo. Siena sotto il regime dei Nove: 1287-1355*, Siena 1986, p. 154.

<sup>27</sup> WEGENER, *Mortuary Chapels*, p. 74.

honorabili» e ornato di pietre e figure di marmo e dei segni araldici del capitano<sup>28</sup>, dunque una tomba murale innalzata. Collocazione, questa, che all'inizio del Trecento vediamo ancora riservata all'imperatore; infatti, così sospeso tra cielo e terra era stato tumulato Enrico VII nel duomo di Pisa<sup>29</sup>. È una posizione che Venezia qualche anno dopo la morte dell'Acuto commissionerà nella chiesa dei Frari per la tomba del proprio capitano Paolo Savelli, deceduto nel 1405, tomba murale con statua equestre di legno. Essa apre una tradizione che appare ancora in essere un secolo dopo, quando si erige la tomba per Nicolò Orsini ai Santi Giovanni e Paolo.

Se il Gattamelata aveva previsto una somma globale per le esequie e la tomba, nel suo testamento manca ogni riferimento alla loro esecuzione, senza dubbio nella certezza che ad esse, secondo un cerimoniale ormai collaudato, avrebbe comunque provveduto il dominio veneziano, al quale voleva che dopo la sua morte il testamento venisse presentato e letto, almeno nella parte in cui gli raccomandava «humiliter et devote» il figlio, la vedova, tutta la famiglia e i propri beni, ben sapendo quanto esso era stato sempre «gratiosum et magnificum» nei confronti dei suoi fedeli servitori<sup>30</sup>.

La famiglia e i beni. E la sua compagnia, i Gatteschi? Alla continuità delle retribuzioni, nonostante l'infermità del capitano, aveva provveduto Venezia. Molto di più preoccupava la scomparsa del capo, perché come sempre si determinava una situazione traumatica nelle compagnie, per il pericolo di sfaldamento, o per il passaggio ad altra formazione, o per abbandono della milizia di chi non voleva riconoscere altro capo: i Colleoneschi, «disdegnando altrui governo», avrebbero militato ben quattordici anni senza capo<sup>31</sup>, e per la stessa ragione la gente di Boldrino da Panicale avrebbe portato con sé in battaglia la salma imbalsamata del condottiero<sup>32</sup>. È per prevenire una defezione come quella che aveva visto verificarsi alla morte di Braccio, il quale

<sup>28</sup> MEDIN, *La morte*, p. 165.

<sup>29</sup> H. ZUG TUCCI, *La morte di Enrico VII e le tradizioni funerarie svevo-imperiali*, in *Cangrande della Scala. La morte e il corredo di un principe nel medioevo europeo*, catalogo della mostra a cura di P. Marini, E. Napione e G.M. Varanini, Venezia 2004, pp. 224-233, pp. 231-232; cfr. anche N. DAN, *La tomba di Arrigo VII di Tino di Camaino e il Rinascimento*, Firenze 1983.

<sup>30</sup> EROLI, *Erasmus*, doc. LV, p. 347.

<sup>31</sup> SPINO, *Istoria*, p. 215.

<sup>32</sup> G. CECCHINI, *Boldrino da Panicale*, «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», LIX (1962), p. 73.

non aveva designato un successore, che Gattamelata chiede al Senato veneziano l'approvazione, «antequam moriatur», della sua scelta di sottoporre i Gatteschi al suo congiunto Gentile da Leonessa e al figlio Giovanni Antonio e di riservare a sé, finché in vita, «pro honore suo» il titolo di capitano generale. Questa richiesta, fatta fuori dal testamento e approvata all'unanimità nel dicembre 1442<sup>33</sup>, precedette la sua morte di nemmeno un mese ed era stata formulata un anno e mezzo dopo la stesura del testamento, tre dopo il colpo apoplettico.

Alla morte del Gattamelata le solennità funebri organizzate pubblicamente seguivano ormai una tradizione che ammetteva poche variazioni. Per questo nel racconto dei contemporanei prendono un posto secondario, per esempio rispetto a quello occupato dalle cerimonie che Firenze aveva approntato un mezzo secolo prima per Giovanni Acuto, il quale aveva in comune col Gattamelata il prolungato periodo inoperoso dovuto all'infermità. In tale congiuntura alla compagnia restava una partecipazione di secondo piano, come passiva, rispetto a quella di grande effetto che vediamo occupare alla morte improvvisa di un condottiero in piena attività, quale Braccio: assistenza al moribondo per mostrargli la propria affezione, veglia funebre, stracciarsi le vesti, lasciarsi crescere barba e capelli, gemiti e pianti per il morto, senza intromissione di terzi. E i soldati di Bartolomeo d'Alviano avrebbero montato la guardia per un mese intero davanti al corpo imbalsamato del loro capo, custodito sotto una tenda e illuminato da torce<sup>34</sup>. Nelle solennità pubbliche, invece, la compagnia restava praticamente emarginata, come testimoniano le esequie dell'Acuto.

Botteghe serrate, scelta di cittadini deputati «a fare gli onori», larga partecipazione del clero, torce accese, quattordici cavalli coperti a lutto, intervento di varie bandiere delle istituzioni pubbliche al seguito dei loro rappresentanti, Comune, Popolo, Parte Guelfa, Mercanzia; messa in mostra di targhe, elmo e cimiero del defunto; figlio, vedova, figlie e tutta la sua famiglia «che» – annota la fonte – «fu grandissimo numero», tutti vestiti di nero; esposizione della bara del defunto in piazza della Signoria, aperta, col corpo scoperto vestito d'oro adagiato su drappi d'oro e su velluti vermigli, pianto delle donne<sup>35</sup> in presenza di tutto il popolo di Firenze; trasferimento della bara portata dai ca-

<sup>33</sup> EROLI, *Erasmus*, doc. LVI, p. 348.

<sup>34</sup> ZUG TUCCI, *La morte*, p. 159; ASTUR, *I Baglioni*, p. 228.

<sup>35</sup> Seguendo la tradizione romana delle prefiche, nonostante la tendenza sottolineata in questo convegno di escludere l'elemento femminile che nella Roma antica ne ebbe il sopravvento, se non l'esclusività assoluta: R. LIZZI, *Il sesso*

valieri di Firenze<sup>36</sup> in Santa Maria del Fiore. Recitato l'ufficio funebre, fu «predicato di lui grandissime cose, che fatte avea; e poi ogni onore compiuto, fu il corpo seppellito nel luogo per allora ordinato, e li Signori, e il Popolo si tornarono a casa»<sup>37</sup>.

La morte del Gattamelata venne pubblicamente compianta tanto a Narni quanto a Venezia e a Padova. A Padova ebbero luogo le solenni esequie e la tumulazione nella basilica del Santo, come stabilito nel testamento. Vi assistettero il doge, la Signoria e le altre dignità, in presenza anche dei militi e della popolazione. Ciò che nella descrizione delle cerimonie funebri di Giovanni Acuto era valso il breve cenno, «predicato di lui grandissime cose, che fatte avea», qui diventa il momento più alto della cerimonia: l'orazione funebre pronunciata dall'umanista veneziano Lauro Querini<sup>38</sup>. È un'orazione in latino. Esplicitamente non si rivolge a nessuno in particolare, ma forse non tutti i presenti furono in grado di cogliere e apprezzare in tutta la sua eleganza il discorso che, a giudicare dalla lunghezza del testo che ci è pervenuto, sarà durato una buona mezz'ora.

Un'altra orazione funebre, sempre a Padova, verrà pronunciata undici giorni dopo le esequie del condottiero dal bergamasco Giovanni Pontano<sup>39</sup>. È indirizzata alle autorità universitarie, ma in alcuni suoi passi non trascura i principali superstiti in lutto, ai quali si rivolge direttamente, al magnifico Gentile, degnissimo successore del compianto, al giovane figlio Giovanni Antonio, agli «strenui commilitones» presenti. Si sa che con questo genere letterario gli umanisti intendevano rifarsi agli *Antiquitatis mores*. Leonardo Bruni, che con la sua orazione per Nanni Strozzi aveva preceduto di tre lustri il Querini e il Pontano, s'ispirava a quella di Pericle in onore degli Ateniesi caduti nella guerra del Peloponneso a difesa della patria, elogiando peraltro la legge di Solone che per loro prevedeva funerali pubblici<sup>40</sup>. Lauro Querini

*e i morti*, in *La mort au quotidien dans le monde romain*, Colloque organisé en Sorbonne, les 7-9 octobre 1993, a cura di F. Hinard, Paris 1995, pp. 49-68.

<sup>36</sup> Alberto Dal Verme, invece, vuole che siano cento poveri di Verona a portare la sua salma alla sepoltura: FAINELLI, *Testamento*, p. 5.

<sup>37</sup> MEDIN, *La morte*, pp. 162 e sgg.

<sup>38</sup> EROLI, *Erasmus*, doc. LVII, pp. 348-353.

<sup>39</sup> Ivi, doc. LVIII, pp. 354-361.

<sup>40</sup> P. VITI, *Bonus miles et fortis ac civium suorum amator. La figura del condottiero nell'opera di Leonardo Bruni*, in *Condottieri e uomini d'arme*, p. 81; WEGENER, *Mortuary Chapels*, p. 74; per l'oratoria funebre in generale cfr. J.M. McMANAMON, *Funeral Oratory and the Cultural Ideas of Italian Humanism*, London 1989.

parlava più genericamente di «maioribus nostris, tam Romanis quam Grecis», che ai funerali erano soliti celebrare le lodi degli uomini chiarissimi («in funere clarissimorum virorum eorum laudes celebrare»), mentre per il Pontano il gesto di Venezia di provvedere alle pompe funebri «ex publico aerario» era da ritenersi «pius et iustus».

Vengono esaltate le qualità morali del Gattamelata, «homo pius, vir humanus, modestus, prudens», rare nei potenti, rarissime in chi è cresciuto sotto le armi negli eserciti: qualità morali che prima di fare di lui un grande condottiero ne facevano un grande uomo. E tra le virtù vengono esaltate quelle militari, insieme con le gesta straordinarie compiute dall'«imperator»: il Querini e il Pontano usano proprio questa parola, nella pienezza del suo senso originario. Certo, sono inevitabili le fioriture retoriche, il richiamo ai grandi autori classici, l'accostamento ad eroi dell'antichità. Tra questi ornati l'accostamento ad Annibale è d'obbligo, per aver liberato l'esercito dall'accerchiamento di nemici numericamente molto superiori, percorrendo sentieri angusti su montagne altissime, attraversando rupi e precipizi, fitti boschi ed estese selve, luoghi insomma impraticabili persino per gli animali selvatici. Imprese come le sue, non semplici e di poco conto. Battaglie vinte, che agli occhi dei due oratori costituiscono un titolo d'onore, da ricordare dopo la morte e da tramandare ai posteri. Se il fiorentino Leonardo Bruni aveva collocato il concittadino Nanni Strozzi, sacrificatosi per la difesa di Firenze, sullo stesso piano degli Atenesi caduti per la patria, il veneziano Lauro Querini sostiene che pure quegli che lui e il Pontano chiamano il nostro Gattamelata, «patriam patresque salvavit»: una patria, grazie all'iscrizione nel libro d'oro della nobiltà veneziana, diventata di fatto anche sua.

Pontano, nella parte dell'orazione indirizzata ai *milites*, pone le qualità di Gattamelata come esempio da seguire<sup>41</sup> e al figlio ricorda che il padre sopravviveva in lui. L'orazione, lungi dall'essere fine a se stessa, un modo per commemorare semplicemente la morte di un uomo illustre, o un puro esercizio retorico, persegue infatti anche delle finalità pedagogiche. Già all'inizio del secolo, Pier Paolo Vergerio aveva fatto riferimento esplicito all'arte militare per la sua im-

<sup>41</sup> «Vosque in primis, milites, tanto imperatore degnissimi, sedate iam luctus vestros, cohibete lacrimas; et constantiam, atque animi magnitudinem, quam in illo saepe estis admirati, nunc ipsi in vobis reddite. Satis et virtuti et gloriae vestrae datum est, qui sub tanto duce aliquando militare potuistis»: EROLI, *Erasmus*, doc. LVIII, p. 361.

portanza nella formazione dei giovani: insieme a quella delle lettere è la disciplina militare la più idonea al perfezionamento delle virtù e all'aspirazione della gloria<sup>42</sup>. Così, le qualità e le azioni dei grandi condottieri morti esaltate nelle orazioni funebri diventano modelli per i vivi. Sopravvivono alla caducità fisica dei loro autori. Per Pontano infatti il Gattamelata «non est mortuus; nec vitam cum morte, sed mortem cum vita commutavit». Egli è sempre con noi – esclama l'umanista – e sarebbe augurabile che anche noi vivessimo con lui («ille semper nobiscum, atque utinam et nos cum illo vivamus»).

Assicurava la fama postuma in modo più concreto e più accessibile di un'orazione funebre una rappresentazione figurativa del condottiero, o un'immagine dipinta come quella dell'Acuto, o in forma di statua equestre lignea, come quella del suo quasi coetaneo Paolo Savelli, ambedue commissionate dallo Stato per il quale avevano operato. Ma soprattutto come le statue equestri di bronzo del Gattamelata<sup>43</sup> e dopo di lui del Colleoni, volute dagli eredi o dallo stesso personaggio rappresentato, e da loro pagate. Come già le orazioni funebri anch'esse erano ispirate a paradigmi antichi: condottieri non più raffigurati su destrieri animosi, l'elmo in testa e in atto di brandire la spada, ma incedenti su maestosi palafreni, a capo scoperto o con un berretto aulico di panno in testa, col bastone di comando per enfatizzare la loro autorità militare. Insieme modelli artistici e incarnazioni dell'ideale del condottiero capitano generale, creati dai maggiori artisti dell'epoca<sup>44</sup>, quando i ricordi delle gesta per le quali s'erano meritati tale rappresentazione fossero sbiaditi, a testimoniare di loro sarebbero sopravvissute queste immagini prestigiose con le loro connotazioni di vittoria, di gloria, di potere.

<sup>42</sup> VITI, *Bonus miles*, p. 75.

<sup>43</sup> Un disegno che ritrae il compianto sul suo cadavere – unico del genere – attribuito al Mantegna o al Pollaiuolo, probabilmente uno studio anatomico, mostra il corpo rigido del morto supino su una tavola, circondato da uomini e donne, nudi come lui, con gesti disperati.

<sup>44</sup> Cfr. anche WEGENER, *Mortuary Chapels*, pp. 87 e 75: «It is no coincidence that among the most progressive and influential works of the 15<sup>th</sup> century Uccello's Hawkwood, Donatello's Gattamelata and Verrocchio's Colleoni were made to honour Captains General».



PHILIPPE BRAUNSTEIN  
PARIGI

## IL MERCANTE DAVANTI ALLA MORTE

All'opposto del condottiero, e più generalmente dell'uomo d'armi, per il quale la morte – la morte degli altri, ma anche la sua propria morte – è la compagna inevitabile di una carriera professionale, il mercante non ha sottoscritto un contratto con la nera signora armata di falce, e la sua attitudine verso la vita è mirata ad accrescere, gestire e trasmettere la sua opera di profitto, evitando nella misura del possibile i rovesci del destino.

Quantunque l'incontro sia inevitabile, il mercante – che sia un modesto rigattiere o un fornitore della corte papale, un fabbricante di cialde o un banchiere – spera, come tutti gli uomini, che la morte non verrà a stroncare precocemente la sua avventura nel mondo. Ma, a prescindere dal suo livello di attività o dall'importanza dei suoi affari, siamo in grado di distinguere nel suo atteggiamento verso la morte una peculiarità che sia legata alla sua funzione nella società? La straccivendola veneziana che smercia vestiti usati, il fabbro delle valli alpine che vende i falcetti e gli altri attrezzi da lui forgiati, vivono e muoiono diversamente dai cittadini o dai contadini che comprano le loro merci? L'imprenditore fiorentino che governa la sua bottega vive e muore allo stesso modo dei lavoratori che da lui dipendono, oppure come i suoi concorrenti dell'Arte della Lana? Queste domande all'apparenza banali ci rimandano subito a una storia sociale delle categorie professionali. La distinzione è evidente, ad esempio, tra i mercanti: il mestiere esercitato, l'ambiente di riferimento, la cultura scritta pongono il grande mercante nel gruppo ristretto delle persone socialmente eminenti, delle quali le fonti permettono di rintracciare – in vita e in morte – i lineamenti specifici; ma la maggior parte dei mercanti fa parte della grande massa degli sconosciuti della storia, che ogni storico ha occasionalmente incontrato nei protocolli notarili o negli atti giudiziari. Dobbiamo dunque accettare il fatto che sul tema della «morte del mercante» le fonti non isolano i mercanti delle città medievali del loro gruppo sociale di riferimento, quale che sia la loro età e la loro attività;

e che la sensibilità alla morte degli amici, dei parenti, dei figli non è influenzata in modo specifico dalle etichette professionali.

Eppure il mercante, proprio perché fornisce manufatti, merci e servizi, è forse più di ogni altro vulnerabile di fronte alla morte, che non lo colpisce soltanto nella sua persona fisica ma anche negli scambi e legami d'affari. Morire nel bel mezzo dell'attività lucrosa del commercio espone l'anima ad un giudizio al quale non sempre si è preparati, visto che tante occasioni di profitto sono state ricercate e colte al di fuori delle esigenze di una vita cristiana. Aggiungiamo che il desiderio di vivere si accompagna, almeno per quelli che hanno meditato sulla condizione umana, al desiderio di tramandare la memoria del proprio operato, inserita in una vicenda lunga, che supera l'individuo.

Questo contributo prenderà dunque in considerazione la morte in senso proprio, l'interruzione della vita; poi le modalità di preparazione alla morte; e per finire il desiderio forte di sopravvivere.

## 1. LA VITA INTERROTTA

«*Nichil est certius morte et nichil incertius hora*». Tra i *topoi* della documentazione, questo torna spessissimo nelle prediche e nel preambolo dei testamenti tre-quattrocenteschi, e richiama alla memoria il sentimento di fragilità – *humana fragilitas mortis* – espresso da tanti contemporanei<sup>1</sup>. Basteranno, a questo riguardo, alcuni esempi tratti da testi relativi alla vita dei mercanti: uomini come s'è detto sopra esposti altrettanto e talvolta più di altri alla morte precoce, uomini per i quali ai dolori delle perdite private si aggiunge l'interruzione di imprese complesse, sottoposte alla fortuna e dunque al fallimento.

Nella partita a scacchi con la Morte, ricordiamo innanzitutto il clima di incertezza che crea, dagli anni Quaranta del Trecento, la presenza sempre incombente della peste<sup>2</sup>: quella peste ricorrente che determina le buie pagine della prefazione del *Decameron*. Nel 1400, Francesco di Marco Datini è sessantenne, e ha fatto per sei volte l'esperienza della moria: nel 1348 (quando morirono i suoi genitori),

<sup>1</sup> 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 1978 (Collection de l'École française de Rome, 47), p. 110.

<sup>2</sup> L. DOMINICI, *Cronaca della venuta dei Bianchi e della Moria (1399-1400)*, Pistoia 1933, p. 232.

poi due volte ad Avignone e tre volte nella sua città di Prato<sup>3</sup>. Nell'ultima occasione, egli cedette finalmente ai rimproveri della moglie e degli amici, abbandonando nel 1399 Prato per Bologna ed evitando Firenze dove inferì l'epidemia. Ma nella sua corrispondenza non c'è neppure un anno senza riferimento alla peste e ai rischi personali e professionali che ne derivano: la scomparsa delle persone care, dei vicini, dei fattori; il disfacimento delle relazioni nella famiglia, nella casa, nella bottega, nei legami professionali. Il 21 di febbraio 1401, Francesco di Marco scrive a uno dei suoi soci in Spagna, che vorrebbe far tornare in Toscana: «Non pensi ai nostri cinque che sono morti nell'anno? Falduccio e Manno, Nicolò di Piero, Andrea di Bonanno, Bartolomeo di Cambio, e dietro loro, cento milla altri...»<sup>4</sup>.

A questo riguardo va evocata la morte dei figli, sentita come inesplicabile e ingiustificata. Rimando dunque alla pagine famose di Giovanni di Pagolo Morelli, alla visione tremenda che egli ci dipinge dopo la morte in giovane età del figlio Alberto: per un anno non osò aprire la porta della camera del defunto<sup>5</sup>. A fare da contraltare, possiamo porre le parole semplici e scarne scritte nel 1471 dal mercante Bernhard Rohrbach di Francoforte alla memoria del figlio morto: è lui stesso che prepara la bara di legno nella quale, afferma, «l'ho io stesso deposto e portato fino alla chiesa parrocchiale, dove adesso dorme nella mia arca»<sup>6</sup>; oppure la descrizione data da Lucas Rem di Augusta della malattia e della morte del figlio Berchtold (il secondo Berchtold, che aveva 'sostituito' il primo, scomparso): «era un bambino delicato, dagli occhi neri; fino all'età di 17 settimane era in buone condizioni di salute, ma poi gli venne un eczema che non voleva scomparire. Giorno per giorno deperì, quotidianamente per 20 settimane, e fu devastato dal male: malattia della quale in tutta la mia vita non ho incontrato più tremenda visione»<sup>7</sup>.

Lo stesso Lucas Rem narrò per filo e per segno tutti i viaggi a cavallo che fece per conto della ditta Welser di Augusta attraverso

<sup>3</sup> I. ORIGO, *The Merchant of Prato. Francesco di Marco Datini*, London 1957, p. 307.

<sup>4</sup> Ivi, p. 330.

<sup>5</sup> GIOVANNI DI PAGOLO MORELLI, *Ricordi*, a cura di V. Branca, Firenze 1956, p. 457.

<sup>6</sup> P. MONNET, *Les Rohrbach de Francfort. Pouvoirs, affaires et parenté à l'aube de la Renaissance allemande*, Genève 1997, p. 171.

<sup>7</sup> *Tagebuch des Lucas Rem aus den Jahren 1494-1541. Ein Beitrag zur Handelsgeschichte der Stadt Augsburg*, a cura di B. Greiff, Augsburg 1861, p. 69.

l'Europa. Il 10 agosto 1501 è a Lione, malato, così gravemente che il medico non gli dà speranza di guarigione; il 7 ottobre 1502, lo ritroviamo affetto da febbre terzana, ma ugualmente «se ne va a cavallo, ammalato» verso Tolosa e Saragozza; arriva a Lisbona «con angoscia e sforzi inumani», uno stress che l'accompagna sempre, fino alla morte<sup>8</sup>. Scriverà suo nipote, nelle ultime pagine del suo libro di memorie rimasto interrotto: «Ha superato tante cose ed è uscito della valle di lacrime troppo presto, seppure a sessanta anni»<sup>9</sup>.

La vita sfibrante dell'uomo d'affari che viaggia da una città all'altra può anche finire a grande distanza da casa. La cronaca quattrocentesca dei Ridler, una famiglia di mercanti di Monaco di Baviera, segnala che diversi membri morirono all'estero: Jakob a Bressanone, Heinz e Raphael a Milano, altri a Vienna<sup>10</sup>. Allo stesso modo, tra gli Stromer di Norimberga Konrad IV fu ucciso al passo Maloja mentre tornava da Como, Hans il giovane morì in Ungheria, e il fattore Tilman a Pera<sup>11</sup>.

In queste condizioni di continue fatiche, di angoscia, d'incertezza, il testamento è strumento e segno di previdente sicurezza<sup>12</sup>. Una statistica metterebbe in evidenza che in maggioranza i testamenti di mercanti conservati sono stati redatti con cura, alle volte aggiornati secondo l'evoluzione della famiglia e degli affari, prevedendo puntigliosamente la destinazione di ogni legato, se il primo destinatario fosse venuto a sparire. Ma non tutti i mercanti furono capaci di fermarsi, di sostare nella loro vita frenetica: il notaio Lapo Mazzei, amico di Francesco di Marco Datini, scongiurò molte volte il mercante di mettere a posto le sue ultime volontà, e manifestò il suo disappunto sino a dichiarare che egli viveva come se avesse ricevuto da Dio una promessa, un certificato di lunga vita!<sup>13</sup>

Chiudere i registri, abbandonare la mercatura? Un consiglio al quale molti mercanti non diedero retta. Così ritroviamo testamenti confusi, scritti o dettati in fretta e furia, come dimostra il documento

<sup>8</sup> Ivi, pp. 7-8: «die on mas enxtig mie, uberflisig arbit, widerwertikait mir damit gegnet, ist unerschreibenlich».

<sup>9</sup> Ivi, p. 69.

<sup>10</sup> E. GEISS, *Beiträge zur Geschichte des Patriziergeschlechtes der Rideler in München*, «Oberbayrisches Archiv für vaterländische Geschichte», 5 (1844), pp. 87-115.

<sup>11</sup> C. HEGEL, *Ulman Stromers "Püchel von meim geslechet und von abentewr"*, Leipzig 1862, pp. 63, 83.

<sup>12</sup> A. TENENTI, *La vie et la mort à travers l'art du XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1952, p. 65.

<sup>13</sup> ORIGO, *The Merchant*, p. 335.

III pubblicato in appendice; e una testimonianza redatta sotto l'urgenza è anche il documento che segue, relativo alle ultime ore di un mercante tedesco ospite del Fondaco dei Tedeschi a Venezia, e che, nel pericolo, si affida ad un connazionale per prendere delle disposizioni urgenti:

Sia manifesto a chi vederà questo scripto como io Rigo Chovass de Nan-versa fazo fede in mia conscientia et sora la mia fede chome Rigo de Hostaria Freda factor de ser Andolfo de Borgo che mandò per mi che andasse da llui in la so camera in fontego. Et io andì et se trovì che stava molto mal. El detto Rigo me pregò che dovesse andar al bancho de Soranzi et io li dovesse far una partida a miser Piero Grimani, et così s'li fexi far per so nome. Anchor li dissi che dovesse confessar et far el so testamento et vivere a modo de christiani, che far questo el non moriave più presto. E lui me respoxe «ell'è bon che io el faza et s' 'l voio far». Et io li respoxe et dissi «Quando tu fusti a Roma ò inteso che do anni o circa tu ài facto uno testamento e uno ordenamento», et io li disse «Vuoi che che llo testamento che tu ài facto a Roma si rimagna?», et io li dissi «Chi sè (= *chi sono*) toi commessarii?»; et lui me respoxe «el se trova bene un testamento chi chi xè». Altro ne digo saver plui» (Archivio di Stato di Venezia, *Mani morte*, San Salvador, 28, 91).

## 2. PREPARARSI ALLA MORTE

Come prepararsi alla morte, o come salvarsi della perdizione? Alla fine del medioevo, la specificità dei rapporti tra attività mercantile e speranza di salute eterna consiste nel fatto che un mestiere fondato sul commercio e sul guadagno si scontra con una ostilità generalmente diffusa, nella mentalità corrente, nei confronti del profitto<sup>14</sup>. Le parabole evangeliche, gli esempi volgarizzati dalle prediche giustificano la condanna senza quartiere dell'usura e più generalmente portano con sé un sospetto nei confronti di tutte le pratiche dei mercanti, che si tratti di un venditore al minuto o di un grossista, di un prestatore su pegno o di un banchiere di scritta: Cesario di Heisterbach nel suo *Dialogus miraculorum* degli anni Trenta del Duecento attribuisce a due mercanti di Colonia la confessione che «non possono comprare o vendere senza essere costretti a mentire, a giurare e spesso a giura-

<sup>14</sup> A.J. GUREVIČ, *Le marchand*, in *L'homme médiéval*, a cura di J. Le Goff, Paris 1989, pp. 273-278.

re il falso»<sup>15</sup>. L'atteggiamento progressivamente più conciliante nei confronti dell'attività mercantile assunto dalla Chiesa nel Trecento induce i mercanti a prestare attenzione ai dibattiti teologici e morali sul commercio e sull'usura. Grazie alla predicazione degli ordini mendicanti, l'opinione corrente, in ordine ad una attività indispensabile alla vita economica e sociale, muta progressivamente. In particolare, san Bernardino da Siena, attento alla congiuntura e alla condizione del mercante, contribuisce a definire il lecito, cioè un profitto moderato. A poco a poco, si delinea così la figura di un mercante perfetto, ascoltatore assiduo di prediche sulla vita morale, generoso donatore alle opere pie della sua arte o scuola, della parrocchia o della città. Il mercante perfetto, riconoscente verso la Provvidenza per gli esiti favorevoli delle sue imprese, è pronto a remunerare con moderazione i suoi proprii lavori e a far la parte nelle sue spese, proporzionata ai guadagni, che contribuisce alle opere caritative in una società inevitabilmente ingiusta<sup>16</sup>.

Fu questo il comportamento soltanto di alcuni pochi? A contrappunto possiamo evocare un personaggio come Jehan Boinebroke, mercante imprenditore di Douai in Francia, tramandato ai posteri – grazie ad una famosa ritrattazione testamentaria – come un operatore implacabile, odioso per gli umili, violento e cinico nei rapporti personali<sup>17</sup>. Tra gli estremi di un modello virtuoso e di un atteggiamento rapace le fonti disponibili – testamenti, cronache, atti giudiziari, corrispondenze – fanno emergere una realtà contrastata e varia, fatta di intenzioni e di realtà. Incontriamo mercanti generosi, attenti ai poveri e agli orfani, fondatori di ospizi per vecchi lavoratori. Ma gli stessi uomini li intravediamo sottoposti alle dure esigenze della concorrenza, costretti ad affrontare la mala fede, obbligati a vendere in perdita, a mascherare disavanzi o rovina, addestrati a cogliere le occasioni propizie, una dietro l'altra; e inoltre, preoccupati delle apparenze e della rispettabilità, orgogliosi della loro ricchezza e del successo sociale<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Wunderbare und denkwürdige Geschichten*, a cura di L. Hoevel, Köln 1968, p. 61, citato da F. IRSIGLER, *Kaufmannsmentalität im Mittelalter*, in *Mentalität und Alltag im Spätmittelalter*, a cura di C. Meckseper e E. Schraut, Göttingen 1985, p. 53.

<sup>16</sup> CH.-M. DE LA RONCIÈRE, *La foi du marchand: Florence XIV<sup>e</sup>-milieu du XV<sup>e</sup> siècles*, in *Le marchand au Moyen Age*, Actes du XIX<sup>e</sup> congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, Paris 1992, p. 238.

<sup>17</sup> G. ESPINAS, *Les origines du capitalisme. I. Sire Jehan Boine Broke*, Lille 1933.

<sup>18</sup> IRSIGLER, *Kaufmannsmentalität*, pp. 68-70.

All'inizio del Cinquecento, uno degli uomini più potenti del suo tempo, Jakob Fugger, asseriva che il suo scopo era di guadagnare quanto poteva, rifiutando ogni pensiero di moderazione nel profitto, e questo sullo sfondo di un dibattito molto vivace sui monopoli.

A un livello più modesto un mercante di Lubeca, Bertold Ruceberg, dichiarava nel suo testamento del 1364 di avere la coscienza a posto e di non dovere nulla alla fortuna: «Non ho ricevuto niente dei miei genitori, non sono debitore di nessuno, e così voglio morire. Poiché tutto quello che mi appartiene l'ho acquistato dalla mia gioventù a costo di tanti sforzi e fatiche»<sup>19</sup>.

Analizzando una cinquantina di testamenti di banchieri veneziani del Quattrocento, Reinhold Mueller non ha ritrovato che un esempio di mala coscienza; anzi il testatore più meticoloso nella definizione dei legati pii, Piero Benedetto, uno dei primi banchieri della città nel Quattrocento, si presenta come un uomo sicuro della liceità del suo operato di banchiere<sup>20</sup>. Al di là del formulario più o meno stereotipato dei testamenti, l'attitudine dell'uomo d'affari davanti alla morte è determinata non meno che dall'esercizio del mestiere dall'ambiente di vita, dall'età, dalla situazione personale. Francesco di Marco Datini offre un bell'esempio di disinvoltura, e di resistenza di fronte alle esigenze e alle regole di un commercio cristiano, prima di cedere, alla fine della vita o quasi, alla pia congiura della moglie e degli amici e di dare prima la metà, e poi la totalità dei beni soprastanti alla «Casa del Ceppo dei poveri di Cristo»<sup>21</sup>. Aggiungiamo che in molti casi il testatore dispone dei beni «residui» e che ignoriamo tutto, se non ci sono

<sup>19</sup> F. RÖRIG, *Grosshandel und Grosshändler in Lübeck des 14. Jahrhunderts*, in Id., *Wirtschaftskräfte im Mittelalter*, Weimar 1959, p. 242.

<sup>20</sup> R.C. MUELLER, *Sull'establishment bancario veneziano. Il banchiere davanti a Dio (secoli XIV-XV)*, in *Mercanti e vita economica nella Repubblica Veneta (secoli XIII-XVIII)*, a cura di G. Borelli, Verona 1985, p. 95 (anche in [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it); <http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/m.htm#Reinhold%20C.%20Muller>).

<sup>21</sup> Cfr. DE LA RONCIÈRE, *La foi du marchand*, p. 241; ORIGO, *The Merchant*, pp. 323, 337. Oltre alla pietà, emerge la diffidenza nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche: si preferisce piuttosto dare la gestione dei legati a dei «buonomini» del comune di Prato che non ai vescovi, come emerge da una lettera di Lapo Mazzei a Francesco di Marco Datini: «Se voi non provvedete a porre qualche paroluzza in su quello testamento che faceste già, veggio ch'egli è agevole cosa che 'l vescovo di Pistoia o quel di Firenze abbia tutto l'avere vostro; e consumerannolo in disfare debiti e in cavalli, e in convitti»: cfr. *Lettere di un notaro a un mercante del secolo XIV*, a cura di C. Guasti, Firenze 1880, I, p. 210. Proprio sulla base di queste valutazioni fu creata la «Casa del Ceppo dei poveri di Francesco di Marco».

altre fonti documentarie, di eventuali donazioni precedenti; fatto che deve temperare ogni giudizio sul comportamento morale di persone che valutiamo sulla base di scelte, compiute alla fine della loro vita.

«Pace volli con Dio sullo stremo / della mia vita...». Questi versi del *Purgatorio* di Dante (XII, 124) introducono a una domanda fondamentale: come si fa pace con Dio? Come la fanno i mercanti? Tra la gestione quotidiana dei beni e la morte, come ci si riconcilia con Dio? Si cerca la pace con se stessi, oppure il consenso dei parenti e l'assoluzione della Chiesa? Come attestare la *bona fides*, la sincerità del peccatore?

In linea di massima, si constatano due orientamenti, che non necessariamente si escludono. Il primo, fedele ad uno formulario già preparato, si configura come un patto concordato col cielo, una assicurazione che colloca Dio tra i membri della compagnia (il primo conto, intitolato «a messer Domenedio»), e mira a procurare i più elevati profitti all'impresa: il bene è anche l'utile, i più ricchi sono nella posizione giusta per assicurare la loro salute eterna, poiché chi ha successo negli affari fa anche gli interessi della misericordia divina<sup>22</sup>. Giovanni di Pagolo Morelli, mercante fiorentino di livello medio, espone con tutta franchezza una visione del commercio molto diffusa tra i contemporanei, cioè un egoismo della moderazione: l'usura non è in sé condannabile, ma può essere pericolosa per la reputazione. È un atteggiamento pessimista, non fondato sulla lettera del vangelo, anche se si riveste delle forme più caritatevoli<sup>23</sup>. Ma c'è un altro modo di concepire la pace con Dio: si tratta, al di là della contabilità con l'eterno, di uno vero atteggiamento di devozione che induce ad accettare la propria sorte, a convertirsi all'umiltà dei figli di Dio<sup>24</sup>, godendo – e alcuni casi sono perfettamente documentati – dell'appoggio, della mediazione, dell'amore cristiano dei vicini e parenti<sup>25</sup>.

Dopo aver ascoltato nel 1395 una predica di esortazione al pentimento, Francesco di Marco Datini scrive a sua moglie: «vorrei com-

<sup>22</sup> A. VAUCHEZ, *Richesse spirituelle et matérielle du Moyen Âge*, «Annales Économies. Sociétés. Civilizations», 25 (1970), pp. 1566-1573; PH. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Paris 1977, p. 190.

<sup>23</sup> GUREVIČ, *Le marchand*, pp. 297-300.

<sup>24</sup> DE LA RONCIÈRE, *La foi du marchand*, p. 244.

<sup>25</sup> CH. BEC, *Sur la spiritualité des marchands florentins (fin du Trecento-début du Quattrocento)*, in *Aspetti della vita economica medievale*, Atti del Convegno di Studi nel X anniversario della morte di Federigo Melis, Firenze 1985, pp. 685-686.



portarmi come Giobbe, che ringraziava Dio per ogni prova che lo colpiva; ma non mi riesce di farlo» e ancora, l'anno seguente: «vorrei vivere ancora più a lungo per fare delle cose buone, poiché le cattive, ne ho fatto tante!»<sup>26</sup>. Ai rimproveri dell'amico Lapo Mazzei, lui che si era comportato con tanta indifferenza alla morale, finisce per obbedire. Ormai vecchio e privo di discendenza, ascolta con attenzione il discorso di una pietà mercantile: si deve *reddere rationem*, anche a Dio. Infatti, «il suo *de' dare* è tutto giusto e pieno d'amore, di chi à mandato il figliuolo Cristo a cancellare i peccati nostri; e nel nostro *Hanne dato* vi si troverà molto ingratitudine, fellonia e pazzia»<sup>27</sup>. Così, nelle sue ultime disposizioni testamentarie Francesco di Marco «restituisce» ai poveri tutto quello che aveva nella sua vita «ricevuto» dalla grazia di Dio. Dunque, gli incoraggiamenti dell'amico Mazzei, ma soprattutto l'eloquenza di Giovanni Dominici a Santa Maria Novella, hanno alla fine convertito il cuore di Francesco di Marco, e non c'è ragione di dubitare della sua sincerità.

Ci furono anche delle conversioni più radicali: fu lo stesso Giovanni Dominici che, predicando a Venezia prima di essere cacciato dalla città, riuscì a convertire un giovane mercante, che in un documento notarile rinuncia alla vita mercantile alla quale suo padre, il banchiere Piero Benedetti, l'aveva destinato<sup>28</sup>. Il giovane restituisce al padre le 200 libbre veneziane «cum secuto lucro cum quibus traficavi et mercatus sum certo tempo elapso ... quia longe magis mutata est mens et propositum meum ab his que tunc mihi cordi erant ad ea que nunc existunt». Subito egli si fa frate predicatore, entrando ai Santi Giovanni e Paolo, convento che Giovanni Dominici stava riformando; e col tempo diviene persona assai rinomata per la sua

<sup>26</sup> ORIGO, *The Merchant*, p. 310.

<sup>27</sup> Sulla proiezione di una mentalità di calcolo nella vita ascetica, Z. ZAFARANA, *Per la vita religiosa di Firenze nel Quattrocento. Una raccolta privata di prediche*, «Studi medievali», s. III, 9 (1968), p. 1024; *Lettere di un notaro*, II, pp. 68-69.

<sup>28</sup> Appendice, doc. I. In altri casi sono i genitori a raccomandare ai figli di cambiare professione: per esempio, Johannes Rinck, mercante di Colonia, consiglia nel 1512, per motivi etici, ai due figli di rinunciare al commercio per una carriera di professore: F. IRSIGLER, *Kaufmannsmentalität*, p. 71. Anche il veneziano Luca Vendramin di San Pantalon, banchiere di scritta, inserisce nel suo testamento del 1524 il divieto ai figli di «tegnir banco di scripta sì in nome suo come in nome de altri»: in questo caso la motivazione sembra piuttosto economica. Cfr. C. JUDE DE LARIVIÈRE, *Procédures, enjeux et fonctions du testament à Venise aux confins du Moyen Âge et des Temps modernes. Le cas du patriciat marchand*, «Le Moyen Âge», 108 (2002), p. 545.

pietà, fino a divenire priore del convento e ad essere eletto, nel 1418, vescovo di Treviso.

Vorremmo adesso evocare le forme assunte alla fine del Medioevo dalla pratica testamentaria degli «operatori economici» (una definizione, questa, ripresa da Federigo Melis): pratica che è talvolta orientata alla salvezza dell'anima, all'accertamento degli affari terrestri che la morte verrà ad interrompere, e all'organizzazione della successione.

Francesco di Marco si diceva più preoccupato di sapere come saranno le cose sue dopo la sua morte che non in questa vita<sup>29</sup>. E forse dunque la paura di morire intestato più forte della paura del giudizio divino? «Anima o azienda», come scrive Reinhold Mueller? Ambedue le cose sono vere<sup>30</sup>, in un contrasto che – quando si tratta di fare i conti – è sempre aperto.

L'espressione la più chiara della paura del giudizio divino si manifesta nel cosiddetto «delirio funerario», per usare l'espressione di Jacques Le Goff<sup>31</sup>, che sulla scorta di Jacques Chiffolleau sottolineò l'altissimo ammontare di messe di suffragio che viene spesso raggiunto dai testatori (anche mille) e altre forme stereotipate del pentimento e della celebrazione di sé. A questi dati si può aggiungere qui l'esempio del magniloquente invito funebre del mercante tedesco Hennig Brandis, che muore nel 1461 a Hildesheim e prevede una cena per 1000 persone. Al «delirio funerario» non aderiscono tuttavia, secondo le ricerche di Reinhold Mueller, molti banchieri veneziani del Quattrocento: s'intravede nei loro testamenti una certa preoccupazione di limitare il fasto, sia per moralismo, sia per risparmio. Ad esempio, Maffeo *quondam* Gabriele Soranzo desidera nel 1441 «confuter ogni ponpa e superbia del mondo»; il banchiere Antonio Miorati prega i fedecommissari, nel suo testamento del 1422, «che quando sarò passado di questa vita che non n'habia se non dopieri 4, e questo arechordo per chaxon che queste ponpe di queste sepolture tute sono frasche e getase via la moneda che se spende; e meio li romagna a questi orfanelli per so viver»<sup>32</sup>.

Un'altra tipologia e un altro aspetto dei testamenti veneziani può essere esemplificato dalle ultime volontà della famiglia Soranzo dal Banco. Gabriele, uno dei primi governatori dell'ospedale di San

<sup>29</sup> ORIGO, *The Merchant*, p. 330.

<sup>30</sup> MUELLER, *Sull'establishment*, p. 64; oppure, secondo ARIÈS, *L'homme*, p. 190: «passeport pour le ciel» e «laissez-passer sur la terre».

<sup>31</sup> J. LE GOFF, introduzione a J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité*, p. IX.

<sup>32</sup> MUELLER, *Sull'establishment*, p. 54.

Giobbe, si concentra sulla sorte dei suoi parenti (madre, moglie, otto figli, quattro figlie), e tralascia spiritualità e opere pie. Suo figlio, Cristofalo, a lungo titolare della banca dopo la morte del padre, è più preoccupato nel suo testamento del 1431 della sorte della famiglia che di quella della propria anima. Il suo lascito pio alla scuola di San Marco, di cui era membro, è in effetti irrisorio: 5 ducati «per anema», e come suo padre non prevede alcunché per quanto riguarda la propria sepoltura. Andrea, uno dei figli di Cristofalo, fa testamento due anni più tardi, alla vigilia della partenza per la Siria; per la decima e per elemosine anche lui lascia poco: 40 ducati «e non altro e ducati 10 a San Francesco per Dio», poi conclude: «e perché ti Elena mia moier sia bene avixada, io porto chon mi al viazo di Soria in grossi ducati 3000 e in merze per ducati 1000»<sup>33</sup>.

Il primo pensiero del testatore è di mettere a posto la bilancia dei debiti e dei crediti; è un obbligo d'onore per la reputazione degli eredi. Scrive uno uomo d'affari veneziano: «subito da poi la mia morte siano vendute tutte le mie vestimente et arzenti et altre mobilie, se non mi atrovasero tanti denari contadi che satisfacesse tal debito»<sup>34</sup>.

Poi vengono lasciati talvolta delicati per gli esecutori, come per esempio l'impegno di scegliere delle persone da beneficiare con un lascito di 10.000 ducati da distribuire in dieci anni «in pauperibus puellis maritandis, in pauperibus carceratis et aliis piis elemosinis»<sup>35</sup>. Tra l'intenzione e la realizzazione si percorrono talvolta delle vie oscure, e alcuni legati sono delle finzioni mai eseguite, che tornano alla famiglia del defunto<sup>36</sup>.

Dopo i lasciati onorevoli, hanno un ruolo di grande importanza negli atteggiamenti verso la morte i pentimenti dell'uomo d'affari che non ha mai dimenticato le sue bugie e suoi misfatti. Lo si riscontra in alcuni testamenti, soprattutto se sono stati redatti nell'urgenza. Le restituzioni sono talvolta previste in un modo sibillino, o con dei re-

<sup>33</sup> Ivi, pp. 66-74.

<sup>34</sup> Testamento di Giovanni Contarini *quondam* Alvise, citato da JUDGE DE LARIVIÈRE, *Procédures*, p. 560.

<sup>35</sup> MUELLER, *Sull'establishment*, p. 61.

<sup>36</sup> A. SAPORI, *Le marchand italien au Moyen Âge. Affaires et gens d'affaires*, Paris 1952, p. XX; MUELLER, *Sull'establishment*, p. 61; R.C. TREXLER, *Charity and the Defense of Urban Elites in the Italian Communes*, in *The Rich, the Wellborn and the Powerful. Élités and upper Classes in History*, a cura di F. Cople, Urbana 1973, p. 76-79.

troscena che non conosciamo: per esempio Francesco di Marco Datini prevede un lascito di 1500 fiorini «sui quali i commissari sono bene informati» e devono intrattenersi con dottori di diritto canonico *pro anima* del testatore. Più apertamente, ma senza precisione, si esprime Marco Adoldo, banchiere veneziano, quando scrive in ambedue i suoi testamenti del 1337 e del 1356 «dimitto pro male ablati incertis secundum quod melius videbitur meis commessariis libras ducentas»<sup>37</sup>. La ricerca delle vittime dell'usura o più direttamente di una ruberia mascherata era per i fedecommissari alquanto difficile e, dopo parecchi anni, impossibile. Sono dunque delle restituzioni affidate alla sola carta, confessioni più che restituzioni.

In ogni modo, che si tratti di colpe verso istituzioni statali o invece verso clienti o compagni di lavoro, è evidente che la eccezionale capacità di ricordare del mercante in punto di morte si fonda su documenti, e forse su registri di partita doppia<sup>38</sup>.

Siamo adesso giunti ai lasciti relativi alla famiglia e alle disposizioni che chiudono o prolungano gli affari in corso. La principale cura del mercante era il futuro della moglie, dei figli e figlie o dei fratelli. Il banchiere Piero Benedetto dispose nel suo testamento di settembre 1400, in favore della moglie, un importo di ducati 600 oltre alla sua dote di 400 ducati; ma soprattutto definì tutte le situazioni possibili quanto alla convivenza (che la moglie visse con figli e *famei* nella «casa ben fornida»; oppure se non potesse o non volesse star con tutti o con parte di loro; oppure «se volesse maridar»; oppure «se la morte la morise»); poi precisa tutto quanto occorre per tutti i figli e le figlie, senza dimenticare le schiave; l'importante è che «tuti posa bene viver honestamente chome se convegnerà secondo la mia condizion»<sup>39</sup>.

Colpito dalla peste il 27 di settembre, il Benedetto fece redigere il testamento il 29, e il 2 ottobre risulta defunto. Ma gli ultimi paragrafi del testamento sono dedicati alla continuità della compagnia bancaria: «se a miser Domenedio plaxese de chiamarme a lui, che subito morto i mie chomesari debia far una compagnia di uno banco nuovo». Infatti, il 4 ottobre, dopo le esequie, si aprì effettivamente il nuovo banco, con grande successo; e si trattò – secondo i fiorentini di Venezia – del banco più importante della città fino al 1405.

<sup>37</sup> ORIGO, *The Merchant*, p. 338; MUELLER, *Sull'establishment*, p. 53.

<sup>38</sup> Appendice, docc. II e III.

<sup>39</sup> MUELLER, *Sull'establishment*, p. 65.

L'attenzione al fatto che dopo la morte continui la vita della famiglia e l'attività mercantile è uno degli scopi presenti nel testamento dell'uomo d'affari; e se non ci sono figli adatti, per età e per capacità, di accollarsi quest'onere, si convocano altre persone allo scopo di perpetuare l'impresa. Pietro Pesaro «il procuratore», associato tre volte a Battista Boldù nella gestione delle galere di Beirut (*Baruto*) e di Fiandra all'inizio del Cinquecento, assegna all'amico («il mio carissimo») il compito di seguire le sue attività commerciali, perché è lui che «solo ben intende le cosse mie»<sup>40</sup>.

Così siamo giunti al desiderio che il mercante, come tanti altri, manifesta di sopravvivere alla morte.

### 3. SOPRAVVIVERE

Il termine 'sopravvivere' è calzante, perché inserisce l'attività professionale del mercante e il pensiero del destino della famiglia in un tempo lungo, che la morte colpisce ma non ferma. Questa continuità mantiene vivi dei valori significativi, come l'uso dei beni; e siccome i suffragi testimoniano la memoria dei scomparsi, i testamenti affidano gli affari sospesi a dei successori. Strumento di memoria e di perpetuazione sociale, il testamento permette di scrivere 'il futuro dei posteri'. Questa solidarietà individuale al destino di una comunità si accompagna, l'abbiamo sentito, ad una fede più o meno espressa, sul futuro e il futuro passato delle anime, espresso nel Purgatorio.

Sopravvivere nelle opere può essere dimostrazione di beneficenza, e concretizzarsi nella donazione di una vetrata o di una pala d'altare, oppure nella creazione o dotazione di un ospedale, ma può essere utile anche in campo meramente civile: ricordo ad esempio Marco Arian che lascia 300 ducati nel 1348 per edificare due pozzi nel campo dell'Angelo Raffaele a Venezia<sup>41</sup>.

Ma nell'ambito colto dei notabili urbani è la scrittura – memoriale mercantile, o cronaca familiare – ad essere più forte della morte. Userò, per concludere, due esempi tedeschi di sopravvivenza di un defunto nella memoria della posterità, conseguita mediante la scrittura. Il primo è tratto dalla cronaca familiare – il *Gedenkbuch* o libro

<sup>40</sup> JUDGE DE LARIVIÈRE, *Procédures*, p. 537.

<sup>41</sup> MUELLER, *Sull'establishment*, p. 64.

memoriale – di Nikolaus Muffel di Norimberga<sup>42</sup>, membro di una delle più vecchie e prestigiose famiglie della città; si tratta della cronaca chiusa il 20 dicembre 1468, cioè due mesi prima di una esecuzione infamante del consigliere processato. Nikolaus Muffel narra come da più di 30 anni egli ha messo insieme una collezione di reliquie, ben 308 (con l'obiettivo non dichiarato di averne una per ciascun giorno: dunque, ne mancavano ancora), nella speranza, scrive, «che sarò così salvato dalla morte eterna», aggiungendo che i posteri dovranno proseguire gli acquisti, e sperando che «leggendo il suo memoriale in tanti e tanti anni figli e discendenti potranno pigliarsi a cuore di fare delle cose buone e belle». Un secondo straordinario esempio è quello offerto dal più antico (allo stato attuale delle ricerche) libro di ricordi conosciuto a nord delle Alpi, redatto da Ulman Stromer di Norimberga e intitolato *Püchel vom geslecht und abentewr* (libretto della parentela e delle avventure). Già nel 1390 lo Stromer fa l'elenco di tutte le persone importanti che ha conosciuto e che sono morte, e aggiunge: «mi sono anche dimenticato di tanti che non saranno notati, dei quali il ricordo non sarà neppure tramandato»<sup>43</sup>. Questo privato necrologio egli lo proseguì per 15 anni: nel 1407, quando Ulman morì, il nipote (poco prima della scomparsa) mise fine all'impresa. L'elenco è costruito partendo della propria famiglia, ma si allarga poi a comprendere ben 35 famiglie notabili, e inoltre singole personalità che lo Stromer aveva conosciuto bene: insomma, 110 famiglie e 516 persone morte prima di lui! Di oltre il cinquanta per cento si dice espressamente che morirono per la peste; e tra i suoi parenti più stretti questa sorte riguardò 43 individui, in tre diverse occasioni: nel 1395, nel 1400 e nel 1406-1407.

È a partire da questo punto centrale che lo sguardo del narratore si concentra sullo spazio «orizzontale» della solidarietà e dell'amicizia, con tutte le loro implicazioni personali e professionali. Si tratta di scritture che non sono di una utilità immediata: ma la solidarietà può avere dei risvolti positivi anche sul piano dell'utile, perché riesce a relativizzare il tutto. Al capofamiglia, che è uno dei uomini d'affari norimberghesi più potenti, interessa mantenere vivi collegamenti potenzialmente utili per l'«avventura» commerciale; egli è sempre alla ricerca di giovani parenti e imprenditori potenziali per gli affari futuri.

<sup>42</sup> C. HEGEL, *Gedenkbuch von Nikolaus Muffel (1468)*, in *Chroniken der deutschen Städte*, XI, Leipzig 1874, pp. 745-746.

<sup>43</sup> HEGEL, *Ulman Stromers "Püchel"*, pp. 73, 83.

Queste sono, schematicamente, le condizioni della morte del mercante: una morte vissuta con gli occhi aperti sul passato e sul futuro, nell'intreccio di elementi di cultura, di pratica commerciale, e – forse – di pietà.

## APPENDICE

1 – Venezia, 12 maggio 1390

*Giovanni Benedetto rinuncia alla vita mercantile.*

Archivio di Stato di Venezia, *Cancellaria Inferiore*, b. 34, atti del notaio Petrus de Compostellis, imbreviatura, f. 58; pubblicato in R.C. MUELLER, *Sull'establishment*, p. 98.

Manifestum facio ego Zaninus Benedicto, filius nobilis viri domini Petri Benedicto de confinio Sancti Severii, quod cum alias vos genitor meus emancipavissetis et liberavissetis me a patria potestate per securatis cartam completam et roboratam manu Petri de Compostellis notarii veneciarum sub anno incarnationis domini millesimi trecentesimo octuagesimo octavo die sexto, indictione duodecima Rivoalti, et in eadem emancipatione benignitate et gratia vestra non quod meruerim pro benedictione paterna feceritis michi liberam donationem de bonis vestris de libris ducentis denariorum veneciarum grossorum, cum quibus traficavi et mercatus sum certo tempore elapso, et quia longe magis est mutata mens et propositum meum ab his que tunc michi cordi erant ad ea que nunc existunt quam aliquis reici possit, nam rebus humanis abdicare me et adherere divinis matura deliberatione decrevi. Ea propter quia divinis mercationibus vitam trahentes pecunia non indigent, sentiens quod vos genitorem meum familia gravatum et majori gravandum ipsam donationem et donationem quam michi fecistis benedictionis gratia cum ipsis denariis cum secuto lucro omni quoque modo remitto et ipsam irritam et nullam censeo, ac si numquam illam fecissetis, et in quantum opus et necessarium sit velut homo mei juris ipsas libras ducentas grossorum cum lucro secuto que ad presens sunt in manibus nostris, do, trado et dono pure et mere et inrevocabiliter, que aliqua ingratitude vel offensa revocari non possit, de quibus omnibus et singulis me penitus foris facio et in vestram omnem libertatem relinquo. Et vos et heredes vestros ab omni obligatione in qua michi obligatus essetis libero et absolvo et illam obligationem si qua esset, vacuo, irrito et anolo omni quo possum modo. Si igitur contra hanc remissionis, revocationis et donationis cartam ire temptavero, tunc emendare debeam cum successoribus meis auri libras quinque vobis et successoribus vestris, quibus solutis vel non

omnia supradicta firma perdurent. Pro quibus omnibus et singulis firmiter observandis obligo vobis omnia mea bona presencia et futura et personam meam posse carceribus detineri.

Testes ser Laurentius Superantio Sancti Severii, ser Zacharias Gabriel et Nicholaus notarius armamenti.

2 – Venezia, 29 agosto 1431

*Estratti dal testamento di Sebastiano Vitturi di San Geremia.*

Archivio di Stato di Venezia, *Notarile*, Testamenti, 1157, notaio *Benedictus a Crucibus, plebanus notarius Venetiarum ecclesie Sancti Geremie*; reg. I, cc. 88r-89r.

[*dopo aver richiesto sepultura nella chiesa di S. Geremia davanti all'arca di una cappella da costruirsi quanto prima per una spesa di 800 ducati, in modo che il suo corpo sia messo in terra il giorno del primo anniversario della sua morte, il testatore devolve sul reddito delle quote di debito pubblico (imprestidi), 40 ducati all'anno per un cappellano chi dira una messa ogni giorno per l'anima sua*]:

et teneatur ipse capellanus cottidie facere in missa commemorationem pro mortuis et etiam in memento in domine famulorum famularumque tuorum, id est specificare nomen et nomen uxoris mee Sororisdamor

[*prevede inoltre le seguenti disposizioni*]:

Item volo et ordino quod tabule Lombardorum restituantur ducati duecenti de refussuris saponum extractorum per me extra Venecias in presenti millesimo et de ipsis ducatis duecentis indebite factus fuerim creditor; itemque volo et ordino quod officio Ternarie restituantur ducati duecenti de bonis denariis cum illos indebite inhabuerim, que due restitutiones fieri debeant quod secretius fieri poterit...

Item volo et ordino quod viro nobili ser Bartholomeo Lombardi quondam domini Hermolai dentur ducati 40 in qualibus secundum conscientiam meam eidem sum debitor...

Insuper volo quod occasione certe alluminis prime manus sed non tocuis quod allumen esse potest miliaria triginta quinque et est cambitum ymixtum et de dicto allumine ante dictam mixtionem feceram venditionem illis de cha Vendramino pro tanto nolo, quod ipsis fratribus de cha Vendramino detur dictum allumen et quod hec teneantur secreta...



Restum vero quod restaret computatis omnibus legatis suprascriptis factis per me usque ad summam 5500 ducatorum totum distribui et despensari debeat per commissarios meos inter pauperes egenos et maxime habentes filios...

3 – Venezia, 22 febbraio 1501 (1500 m.v.)

*Testamento di Iohannes Andreas sansarius de confinio Sancti Martialis.*

Archivio di Stato di Venezia, *Notarile, Testamenti*, 987, notaio *Stefanus Trevisan, notarius Venetiarum et plebanus Sancti Geremie*; prot. 28 e *cedula bombacina* 116.

1500 die 24 febrai. Polliza testamenti ser Joannis Andree sansarii de confinio Sancti Martialis scripti partim manu sua et partim manu aliena propter impotentia<m>.

Iesus e Maria. 1500 adi 22 fevrer, sopra el mio leto in caxa mia. Invochando el nostro signor Iesu Christo e de la soa madre gloriosa verzine Maria e con tuta la corte zelestial sie in mio aiutorio a far questo mio stamento in salute de l'anima mia, la qual chome grave pechador rechomando al mio padre eterno el qual mandò el suo unicho fiol nostro signor Iesu Christo per richoperar i nostri pechadi con la spersion del suo preziosisimo sangue, et chusi signor mio te priego et suplichio che me abi miserichordia de tuti mei pechadi sì de quelli che me arichordo chome de quelli che non me arichordo. Priego te, ho piasosimo idio, per meriti o dela parsion de sangue de tuo unigenito fiol e per li meriti dela toa verzine gloriosa Maria la qual senpre stada mia speranza a la qual richomando l'anima, che per soa misirichordia se voia degnar de pregar mi misero pechador al so charo fiol el qual lui à donato hogni grazia per anzo lo glorioso Chabriel dizendo 'ave grazia plena domis sechura [*così nel testo*] et beneta in honi chosa et piena de hogni <g>razia' et chusi adesso e per senpre maj io povero pechador te sia in memoria la mia salute davanti el tuo unicho fiol el qual è signor di vivi e di morti, sì che, sachratisima madre di grazia, areve de mi chome da pazato fin qui sei sta nela mente mia (...).

A ser Jacomo de Cesena tentor in Charian siando suo fator, zercha ducati 20 ; non se atrovando sia despensadi meo parera ai mei comesarii.

Item a miser Catarin darmor 16 ducati per aver tolto de suo za fa un gran tempo ; se non si atrovasse di suo, datili, se non atrova sia despensadi ai poveri per l'anima soa.

Item a ser Benedeto Gebelin tentor ducati 14.

Item a ser Alesandro di Uxnago ducati 20; credo torà mancho, tamen domanda lui; credo torà mancho, ma fati quello vorà lui.

Item voio che sia fato al più povero frate di fra' minori una chapa de paratin che dovera portar mi per mia profecta.

Item voio sia dispensado ducati 12 per i vodi che io promesso de fare, non li o fatti; intra li altri ducati, 1° de questi ducati 12, uno a s. Maria de Meracholi e uno a s. Rocho, resto dove piazera a mei chomesari.

Item per deschargio de l'anima mea per i eser debitor de Vitor de Gregorio seria ducati 70 in 80, e de li ducati 30 che lui me dete de Benedeto Redolfi a schonto de sansaria che mi dé Benedetto, e da so comessarii non ò avuto niente.

Apresso, sopra de l'anema mia vui mie comessarii dispensate anchora e oltra ogni mio legato anchora per l'anima de cholori che io non so sia dispensé a poveri per mi chome chome [*così nel testo*] sè de compagnia con el mio confessador ducati 100 che i dio mete a chonto de quei che io avesse tolto del so quelli tolto del so venga per so conto predicti ducati 100.

Item el frate che mi à confesso habia delli denari delle mexe e dei ducati 100 una capa de panno per lui per l'anema de cholori che avesse tolti che mi non mi arichordo; vada i ditti ducati 100 per quel conto sopra tutto. Item el vuol che al tuto la so consienza per vui commesarii sia adimpida el tutto, e ttanto più per deschargio de l'anima mia laso ducati 100 sia despensadi; che quei che io laso sia dadi indredo se de quei che io lasadi destinctamente ge sia soplidi de i ducati 100. Niente de mancho in quanto de quei par a lui aver tolto de i sopraditti non fosse contenti, sia chresudo de i duchati cento zoe d. 100 qualche parte de i duchati 100, et el resto sia despensadi ai poveri de i duchati cento. (...)

E tutti i miei legati prima sia adinpidi al tuto notadi fin qui, e da qua oltra sia anchora despensado ducati 50 de più per deschargio de l'anima mia ; e del resto, trato i legati e le dotte de le fie <e> de la madre, se troverà de man de maistro Zan Antonio Manganin fisicho de uno scritto che io fatto fintto che par che m'abia dà un diamante per ducati 140 e ducati 40 de chonttadi che son in tuto ducati 180. E qui dicho sopra la consienza de l'anima mia che mai non ave ne dinari ne diamante sopra l'anima mia, ma tal scritto fesse perche me aslongasse el tempo anno quanto el aveva comprado el mio stado. (...)

Item apresso voio al tuto che sia dispensado altri ducati 50, azò che se avesse tolto non so a chi che i retribuisse per l'anima de quelli i qual parera ai mei comessari. (...)

IVANA AIT  
ROMA

## I COSTI DELLA MORTE: UNO SPECCHIO DELLA SOCIETÀ CITTADINA BASSOMEDIEVALE

Gli studi dedicati ai risvolti spirituali, intellettuali e sociali, oltre che alla rappresentazione della morte, sono numerosi, con contributi innovativi e particolarmente preziosi per l'individuazione di elementi di cambiamento che contraddistinguono il periodo medioevale<sup>1</sup>. Da questo panorama è rimasta praticamente assente la riflessione sugli aspetti di carattere più marcatamente economico, aspetti strettamente connessi alle pratiche, più o meno articolate, che da sempre accompagnano l'uomo nella sua trasmigrazione nell'ultraterreno e che servono a rappresentarlo e a trasmetterne la memoria ai vivi. L'analisi delle diversificate voci che compongono la spesa per una cerimonia funebre significa, in primo luogo, interrogarsi sull'incidenza dei singoli costi all'interno di un apparato che nel lungo periodo del medioevo si venne modificando in relazione alle esigenze imposte dai mutamenti della società, dell'economia e della sensibilità religiosa. Tali mutamenti si riflettono, naturalmente, sulle scelte operate, sulle 'mode' seguite, come oggi si direbbe, in relazione sia al livello sociale di appartenenza sia alla volontà di inviare un chiaro messaggio dello

<sup>1</sup> PH. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Paris 1977; A. TENENTI, *La vie et la mort à travers l'art du XV<sup>e</sup> siècle*, (Paris 1952) Québec 1983; *Death in the Middle Ages*, a cura di H. Braet e W. Verbeke, Leuven 1983 (Mediaevalia Lovaniensia. Series I, Studia IX); A. TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, (Torino 1957) Torino 1989; M. VOVELLE, *Les attitudes devant la mort: problèmes de methode, approches et lectures différentes*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 31 (1976), pp. 120-132, ID., *Encore la mort: un peu plus qu'une mode? (note critique)*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 37 (1982), pp. 276-287; J. CHIFFOLEAU, *Pratiques funéraires et images de la mort à Marseille, en Avignon et dans le Comtat Venaissin (vers 1280-vers 1350)*, «Cahiers de Fanjeaux», 11 (1976), pp. 271-303; ID., *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); A.J. GUREVIĆ, *Au Moyen Âge: Conscience individuelle et image de l'au-delà*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 37 (1982), pp. 255-275.

*status* della famiglia<sup>2</sup>. Risulta subito evidente la complessità del tema: il soggetto è vasto e, per di più, il campo ancora così poco esplorato che tentare di fare una sintesi di lungo periodo anche per il solo ambito dell'Italia centro-settentrionale richiederebbe tempi di ricerca per ora non affrontabili. Pertanto, in questa sede, mi limiterò ad offrire alcune considerazioni e spunti di riflessione attraverso l'esame di una tipologia documentaria differenziata ma relativa al periodo bassomedievale e all'ambito cittadino.

Le esequie, è chiaro, si potevano svolgere secondo varie modalità; in genere le cerimonie, iniziate nella casa del defunto, proseguivano nelle ore serali, quando il corpo, accompagnato da un corteo che simboleggiava il passaggio dal luogo privato e familiare a quello pubblico, sacro, al lume delle torce rette da familiari e amici, veniva trasferito nella chiesa, di solito la parrocchia, dove, posto sopra un catafalco sormontato, se il rango lo richiedeva, da un baldacchino, rimaneva per tutta una notte. La mattina seguente si assisteva al momento culminante della cerimonia pubblica con la traslazione al luogo di sepoltura, traslazione accompagnata da un corteo, che era tanto più folto quanto più ragguardevole era stato, per dignità o per ricchezza, lo scomparso: oltre ai parenti vi partecipavano religiosi secolari e regolari, fanciulle e bambini di orfanotrofi ed ospedali destinatari dei lasciti e i poveri, i quali intervenivano portando torce, candele o la lettiga; e a questi ultimi per l'occasione venivano donati vestiti ed offerto anche un pranzo<sup>3</sup>.

Onoranze grandiose erano naturalmente tributate ai detentori di cariche elevate, ma un funerale solenne non era di certo precluso agli esponenti dei ceti mercantili o artigianali qualora ne avessero i mezzi finanziari. In questi casi, oltre che dal corteo funebre, le differenze erano marcate dall'orazione commemorativa, eventualmente declamata, e dall'addobbo della chiesa, talora con una scenografia complessa, che aveva uno dei suoi punti cardine nella sistemazione di drappi neri con l'esposizione delle armi della famiglia<sup>4</sup>. In questo

<sup>2</sup> Tale apparato divenne oggetto di precise disposizioni politiche; cfr. il saggio di Anna Esposito in questo volume.

<sup>3</sup> A. BOHOLM, *The Doge of Venice. The Symbolism of State Power in the Renaissance*, Göteborg 1990, pp. 51-68; L. STOUFF, *Les Provençaux et la mort dans les testaments (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, in *La mort et l'au delà en France méridionale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, «Cahiers de Fanjeaux», 33 (1998), pp. 199-222, p. 208.

<sup>4</sup> Nei funerali di personaggi appartenenti alla nobiltà era frequente l'uso di disporre gli scudi con le armi del casato ad intervalli regolari sui drappi neri che

contesto la parte principale dell'allestimento diveniva il *castrum doloris*, ossia la costruzione in legno che, ricoperta con paramenti neri e circondata da molteplici ceri, collocati su candelabri posti a terra, conteneva il feretro posizionato su dei cavalletti<sup>5</sup>. Una scenografia che doveva impressionare gli astanti attraverso la manifestazione della ricchezza e potenza del defunto. In alcuni casi la 'teatralizzazione' della morte poteva culminare nell'allestimento di banchetti che, organizzati in occasione della cerimonia commemorativa, diventavano la «manifestazione fastosa e pubblicizzata del rito funebre»<sup>6</sup>.

## 1. L'ARTICOLAZIONE DELLE SPESE FUNEBRI: LA GERARCHIA DI VALORE

Già da questa sintetica nota introduttiva emerge l'articolazione e la differenziazione del rituale. Per una valutazione dei costi 'base' e di quelli 'accessori' ho ritenuto indispensabile, in un quadro ancora tutto da abbozzare, ricorrere a testimonianze e riscontri archivistici

rivestivano le colonne, la navata e i muri della chiesa ove veniva celebrata la funzione funebre: cfr. M. GAUDE-FERRAGU, *Le corps du prince. Le testament de Louis d'Orléans (1403), miroir de sa spiritualité*, «Micrologus», 7 (1999), pp. 319-344, alle pp. 330-331.

<sup>5</sup> La grandezza e la particolare ricchezza di apparati decorativi dipendevano dallo *status* sociale del defunto: «Poi molti chavalieri presono la bara e portarolo i. Santa Maria del Fiore, dove ivi era una chapanna tutta piena di torchietti acesi, e tutto il coro pieno di torchietti acesi, e tutto il chericato e' reli/giosi cho' torchietti acesi i.mano. E giunti quivi, misono il corpo sotto la capanna e, fatto l'ufficio, si sopelli», così viene descritto l'apparato realizzato per le esequie di Vieri di Cambio de' Medici nel 1395: cfr. *Alle bocche della piazza. Diario di anonimo fiorentino (1382-1401)* (BNF, *Panciatichiano 158*), a cura di A. Molho e F. Sznura, Firenze 1986 (Studi e testi, 14), p. 180. Particolare rilievo assume nel corso del Quattrocento il *castrum doloris* eretto in occasione dei funerali papali: un aspetto questo che insieme all'analisi delle spese affrontate per le cerimonie funebri anche dei cardinali e, in genere, di curiali, dalla fine XIV agli inizi del XVI secolo, sarà oggetto di un prossimo saggio. D'altra parte l'importanza assunta dalla cerimonia funebre all'interno della corte romana è segnalata dall'attenzione che ad essa dedicano i cerimonieri papali: sul *Tractatus de funeribus* di Paolo de Grassis, ancora inedito, è in corso la tesi di laurea di Sergio Chiesi.

<sup>6</sup> A. SALVATICO, «Tutte le cose della vita erano di una pubblicità sfarzosa e crudele»: quattro banchetti funebri del tardo medioevo sabaudo (1392-1423), in *La mensa del Principe. Cucina e regimi alimentari nelle corti sabaude (XIII-XV secolo)*, a cura di R. Comba, A.M. Nada Patrone e I. Naso, Cuneo 1997 (Biblioteca storico-culinaria, II), pp. 65-120, a p. 67.

provenienti da un'ampia tipologia documentaria: libri di conti, memorie, diari e minutari notarili, soprattutto testamenti<sup>7</sup>. Non entro qui nel merito dei diversi approcci metodologici a questa fonte, utilizzata per analizzare la sensibilità religiosa o la mentalità collettiva<sup>8</sup>, e, non da ultimo, per indagare le modalità delle esequie, e i luoghi di sepoltura, con logiche che, come è stato riscontrato, hanno «alla base scelte personali, che si inscrivono però nella storia familiare»<sup>9</sup>. Ultimo atto della vita di un uomo, dal quale traspare il bisogno di assicurare sia la continuità del patrimonio familiare sia la salvezza dell'anima e la destinazione finale del corpo<sup>10</sup>, il testamento permette di seguire interessanti mutamenti nella destinazione di spesa. Tuttavia va fatta una breve premessa sia riguardo alla clientela dei notai, che, pur a fronte di «une progressive démocratisation»<sup>11</sup>, rimane sempre abbastanza selettiva, sia alla poca attenzione per la cerimonia funebre: il laconico e troppo spesso sintetico linguaggio del notaio crea delle difficoltà allorché si voglia realizzare una chiara e netta distinzione fra le spese per le esequie e quelle per la sepoltura<sup>12</sup>. Queste, infatti, troppo spesso venivano

<sup>7</sup> Utili si sono rivelati i conti di alcuni enti assistenziali, oltre che quelli di mercanti, come si vedrà in seguito.

<sup>8</sup> M.A. VISCEGLIA, *Il bisogno di eternità, i comportamenti aristocratici a Napoli in Età Moderna*, Napoli 1988.

<sup>9</sup> Ivi, p. 107.

<sup>10</sup> STOUFF, *Les Provençaux*; J. DEBILLY, *Testateurs et piété funéraire à Marseille de 1352 à 1376*, Mémoire de maîtrise, Université de Provence, 1980; G. NEUKIRCHEN, *Du patrimoine au salut. Recherches sur les testaments dracénois, 1357-1413*, Mémoire de maîtrise, Université de Provence, 1985.

<sup>11</sup> STOUFF, *Les Provençaux*, p. 200.

<sup>12</sup> Sui limiti di questa fonte cfr. A. PETRUCCI, *Note su il testamento come documento*, in «*Nolens intestatus decedere*». *Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, Atti dell'incontro di studio, Perugia 3 maggio 1983, Perugia 1985, pp. 11-15. Per quanto riguarda Roma la situazione risulta particolarmente lacunosa: risalgono, infatti, alla metà del Trecento i primi protocolli notarili che ci sono pervenuti. Cfr. C. GENNARO, *Mercanti e bovattieri nella Roma della seconda metà del Trecento (da una ricerca sui registri notarili)*, «*Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*», 78 (1967), pp. 155-203 ed ora anche I. LORI SANFILIPPO, *La Roma dei romani. Arti, mestieri e professioni nella Roma del Trecento*, Roma 2001, parte I. Per il XIII e la prima metà del XIV secolo è necessario ricorrere ai documenti che si conservano nei fondi archivistici degli enti ecclesiastici; su questo aspetto cfr. I. AIT, *Roma: una città in crescita tra strutture feudali e dinamiche di mercato*, in *Le città del Mediterraneo all'apogeo dello sviluppo medievale: aspetti economici e sociali*, Atti del XVIII Convegno Internazionale di Studi del Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia 18-

raggruppate all'interno di un unico contenitore, mentre i legati pii, le messe in suffragio dell'anima del defunto e dei familiari, gli anniversari, si trovano elencati in modo analitico come un costo aggiuntivo<sup>13</sup>. Questo primo dato pone di fronte alla difficoltà, se non addirittura all'impossibilità, di desumere le somme impiegate per le singoli voci.

In questo sterminato materiale documentario ho effettuato dei sondaggi per aprire uno squarcio su alcuni dei meccanismi che re-

21 maggio 2001, Pistoia 2003, pp. 273-323. Bisogna inoltre ricordare il limite del testamento come documento economico; cfr. R.C. MUELLER, *Sull'establishment bancario veneziano. Il banchiere davanti a Dio (secoli XIV-XV)*, in *Mercanti e vita economica nella Repubblica Veneta (secoli XIII-XVIII)*, a cura di G. Borelli, Verona 1985, pp. 45-103, alla p. 4 del formato digitale in [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it); <http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/m.htm#Reinhold%20C.%20Muller>.

<sup>13</sup> Tale modalità, riscontrata in diverse realtà urbane, come ad esempio a Genova (cfr. S. EPSTEIN, *Wills and Wealth in Medieval Genoa, 1150-1250*, Cambridge-London 1984, in particolare laddove si sofferma sul costo delle esequie, pp. 150-156), si ritrova anche a Roma: alle generiche disposizioni circa la sepoltura e le esequie, da farsi secondo la volontà degli eredi, Petruccio di Alessio Mancini, del rione Colonna, destinava alla confraternita del Salvatore la somma di 50 fiorini *in Urbe* correnti (ossia di 47 soldi provisini) per un anniversario da celebrarsi annualmente sulla sua tomba, Archivio di Stato di Roma (d'ora in poi ASR), *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 496, n. 5, atto del 14 marzo 1431. Lo stesso schema si ritrova nei testamenti del nobile Giovanni di Antonio *Iutii*, alias Giovanni Tuscanella, del rione Colonna, il quale disponeva di dare 50 fiorini *in Urbe* correnti alla società del S. Salvatore per la celebrazione perpetua dell'anniversario sulla sua tomba nella cappella, *sub vocabulo S. Crucis*, da lui fatta costruire nella chiesa di Santa Maria sopra Minerva, ivi, cass. 496, n.12; o, ancora, di Caterina di Nicola Lappi Berti di Firenze che, morto il marito (un tale Cristoforo di Filippo *de Castro Falfi* del comitato fiorentino), nel dettare le sue ultime volontà si limitava ad esplicitare la disposizione relativa alla celebrazione perpetua di 120 messe l'anno, e a tal fine devolveva alla chiesa dei Santi Celso e Giuliano, del rione Ponte, una casa, situata nello stesso rione, con la clausola che, in caso di mancato adempimento, il legato sarebbe andato all'ospedale del San Salvatore; la testante esprimeva quindi il desiderio di venir sepolta nella chiesa di Santo Stefano in Piscina del rione Parione, *in sepultura suorum*, ivi, cass. 496, n. 10, atto del 6 luglio 1456. Sulla composizione sociale della confraternita del San Salvatore, che dalla seconda metà del Trecento raggruppava le famiglie del gruppo dominante cittadino, cfr. J.-CL. MAIRE VIGUEUR, *Classe dominante et classes dirigeantes à Rome à la fin du Moyen Âge*, «Storia della città», 1 (1976), pp. 4-26, a pp. 14-15; P. PAVAN, *La confraternita del Salvatore nella società romana del Tre-Quattrocento*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5 (1984), pp. 81-90; gli statuti sono stati pubblicati da EAD., *Gli statuti della società dei Raccomandati del Salvatore ad Sancta Sanctorum (1331-1496)*, «Archivio della Società Romana di storia patria», 101, 1978, pp. 35-96).

golarono il ‘mercato della morte’, pienamente consapevole che quanto segue è solo una prima riflessione su un tema che necessita di ulteriori e ben più ampie verifiche. Infine se Roma è al centro dell’indagine, perché terreno da me più frequentato, utili termini di confronto sono venuti dalla documentazione nonché dai contributi, ancora purtroppo scarsi, incentrati su altre importanti città dell’Italia centro-settentrionale<sup>14</sup>.

Fatta questa breve premessa entriamo all’interno del dettato testamentario, la cui struttura, dopo il richiamo all’ineluttabilità e all’incertezza dell’ora della morte, si sviluppa con le clausole legate alla prioritaria esigenza del testante di provvedere alla salvezza dell’anima. È per lo più a questo fine che all’invocazione religiosa fanno seguito lasciti e doni pii: la parcellizzazione dei legati nei testamenti del tardo medioevo e la presenza di differenti beneficiari, comporta uno scarto, talora anche considerevole, fra il «dono spirituale» più modesto e quello più elevato<sup>15</sup>. Volendo fornire una scala delle priorità nell’enumerazione delle somme devolute per scopi caritatevoli si rivelano poco rappresentati i lasciti per sovvenzionare guerre sante, sia crociate che pellegrinaggi, mentre numerose risultano le offerte, specie fra XIII e XIV, devolute *pro fabrica*. Questa formula veniva utilizzata per indicare i denari destinati ai lavori per la fondazione, o l’abbellimento, per il restauro o l’ampliamento di chiese, monasteri e ospedali. Assimilandosi ad una cultura di tipo mercantile, anche i riti funebri e le preghiere, come qualsiasi altro tipo di merce, venivano ad assumere un preciso valore monetario, pertanto monaci, monache e canonici rispondevano a questa nuova mentalità offrendo una gamma di servizi religiosi diversificati. Una forma di reciprocità che, come il commercio, diveniva quanto mai «*précise, systématique et largement objectivée*»<sup>16</sup>, assumendo un carattere spiccatamente mercantile<sup>17</sup>: con il termine *negotium* un facoltoso mercante senese, nel testamento redatto il 25 gen-

<sup>14</sup> Per quanto riguarda il Mezzogiorno due recenti volumi, pur orientati in ambiti socio-culturali differenti, contengono interessanti notazioni relative alla valutazione economica dell’apparato funebre: cfr. I. MIRAZITA, *Corleone: ultimo Medioevo. Eredità spirituali e patrimoni terreni*, Palermo 2006 e G. VITALE, *Rituali monarchica, cerimonie e pratiche devozionali nella Napoli aragonese*, Salerno 2006.

<sup>15</sup> CHIFFOLEAU, *La comptabilité*.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 213-229, 323-356.

<sup>17</sup> Cfr. R. KEYSER, *La transformation de l’échange des dons pieux: Montier-la-Celle, Champagne, 1100-1350*, «Revue Historique», 305 (2003), pp. 793-815, p. 794.



naio 1223, intendeva per l'appunto riferirsi al complesso di pratiche da eseguire dopo la sua morte<sup>18</sup>.

A due donne di Roma, attive nel settore creditizio, si devono testamenti, elaborati secondo quella che era la loro pratica degli affari, che permettono di seguire in modo chiaro la transazione oggetto del dono pio: nel 1308 Oddolina, figlia *olim Mardonis scrinari*, lasciava la quota più consistente delle sue proprietà, ossia un forno e cinque case con i rispettivi orti, alla chiesa di famiglia di recente edificazione, intitolata a San Martino; a questa donazione aggiungeva cinque fiorini d'oro «pro consecratione dicte ecclesie», in cambio del cospicuo lascito il presbitero era tenuto a celebrare messe per la sua anima e quella dei suoi cari e a fornire un pranzo a dieci poveri bisognosi. Inoltre con la rendita proveniente da questi beni immobili, devoluta alla basilica di San Pietro, Oddolina si assicurava un sicuro numero di messe cantate<sup>19</sup>, non solo, ad alimentare questa forma di suffragio, anche perpetua, destinava altre case di sua proprietà a diverse istituzioni<sup>20</sup>. Il 5 maggio del 1321 Giacomo Rofini donava alla parrocchia di Santa Maria Rotonda una casa più la metà di un'altra, ad essa congiunta, con l'obbligo per i canonici di non alienarle e di «facere anniversarium dicti Iacobi»<sup>21</sup>. Si trovano anche attestazioni relative alla vendita di immobili per assicurarsi messe perpetue<sup>22</sup>, soprattutto di fronte alla necessità di farsi perdonare attività illecite: è il caso di una tale Lucia Valentini, molto attiva nel campo del prestito su pegno, la quale, il 30 novembre 1330 «pro male ablati et male acquisiti»,

<sup>18</sup> Cfr. M. PELLEGRINI, *Negotia mortis. Pratiche funerarie, economia del suffragio e comunità religiose nella società senese tra Due e Trecento*, «Bullettino senese di storia patria», 110 (2003), pp. 19-52, p. 31.

<sup>19</sup> Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana (d'ora in poi BAV), *Archivio del Capitolo di S. Pietro*, caps. 63, fasc. 226, atto dell'8 gennaio 1308.

<sup>20</sup> Altri lasciti di case e orti sono fatti alla chiesa di San Trifone con l'onere di corrispondere, dal giorno della sua morte, alla basilica di San Pietro 100 libre provisine, con la clausola che, in caso di mancata esecuzione della volontà, sarebbe stata privata del lascito.

<sup>21</sup> BAV, *Archivio del Capitolo di S. Pietro*, caps. 57 fasc. 372. Cfr. anche ivi, caps. 36 fasc. 144, atto di donazione ai monaci di San Sisto del 14 gennaio 1272 eseguita da *Tedallo de Piscionibus*.

<sup>22</sup> Nel 1328 Costanza degli Anguillara stabiliva che venisse venduta una casa di sua proprietà, posta nei pressi della basilica di San Pietro, il cui ricavato doveva essere impiegato per la celebrazione perpetua di un anniversario per la sua anima e quella di sua madre: ivi, caps. 55, fasc. 366. Cfr. anche ivi, caps. 73, fasc. 164, testamento di Oddo degli Amateschi del 1334.

distribuiva il denaro ricavato dall'alienazione delle sue proprietà fra opere di carità e messe di suffragio<sup>23</sup>; un'ulteriore somma in contanti, nove lire<sup>24</sup>, spartiva fra tre *pauperes Christi*, mentre altri piccoli lasciti erano destinati a donne penitenti, le 'incarcerate'<sup>25</sup>.

Le voci che fanno parte del 'costo della morte' o, meglio, i costi che la famiglia del defunto si trovava ad affrontare, come si cercherà di evidenziare, subirono significative modifiche nel corso del tempo. L'analisi degli atti testamentari consente, infatti, due considerazioni preliminari: la prima riguarda la possibilità di notare l'interesse crescente verso un rapporto sempre più definito e chiaro fra la donazione e il corrispettivo servizio effettuato dai religiosi ai quali andava il legato pio; la seconda considerazione riguarda il cambiamento nella destinazione delle spese che, specie nel corso del XV secolo, vennero di preferenza deputate a cerimonie o monumenti funebri in grado di manifestare la grandezza del defunto e della sua famiglia. Va in primo luogo osservato come nella maggior parte dei testamenti rogati fra la metà del XIII e la fine del XIV secolo, non si faccia quasi mai accenno alle modalità dei funerali, né alla sepoltura e, spesso, neppure alle relative spese, che vengono demandate alla volontà degli eredi o degli esecutori<sup>26</sup>. In questa epoca l'attenzione sembra incentrarsi sui lasciti

<sup>23</sup> A tre chiese effettuava un lascito di dieci lire oltre ad un obolo per la loro ristrutturazione, altri 30 soldi destinava per messe cantate da celebrarsi nelle basiliche di San Giovanni, Santa Maria Maggiore e San Lorenzo fuori le Mura: *ivi*, caps. 71 fasc. 182

<sup>24</sup> Come confessa la testante si trattava della somma prestata ad una certa Maria dietro garanzia di una casa: *ibidem*.

<sup>25</sup> In generale per questa forma di religiosità femminile si rinvia ad A. BENVENUTI PAPI, "In castro poenitentie". *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990 (Italia sacra, 45), in particolare alle pp. 593-634 e ad A. ESPOSITO, *Uomini e donne nelle confraternite romane tra Quattro e Cinquecento. Ruoli, finalità devozionali, aspettative*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 127 (2004), pp. 111-131, in particolare alle pp. 126-131.

<sup>26</sup> Oltre a Roma, analoghe modalità si riscontrano a Tivoli, in questo caso tuttavia, anche se non dettagliatamente, viene sempre indicata la somma totale da destinare *pro obsequio corporis*, mentre a partire dalla metà del XV secolo si lasciò piena libertà agli eredi o esecutori di organizzare la cerimonia funebre, cfr. S. CAROCCI, *Tivoli nel basso Medioevo. Società cittadina ed economia agraria*, Roma 1988 (Nuovi studi storici, 2), in particolare alle pp. 159-160. A Venezia in un *corpus* di 41 documenti relativi a donne che, colpite dalla peste, dettarono o scrissero di propria mano le loro ultime volontà, solo tre disponevano lasciti per

e sulle elemosine da distribuire: lunghe e minuziose sono le liste di chiese, conventi, ospedali destinatari dei legati, ma non sempre sono esplicitati numero e tipologia di servizi liturgici richiesti quali corrispettivi<sup>27</sup>; la diretta connessione fra lascito e celebrazione di messe di suffragio giornaliera, mensili, annuali o perpetue, si trova a partire dal XIV secolo con un'estrema variabilità dei costi in relazione alla tipologia degli uffici.

Tuttavia non si tratta di una diversità legata solo alla somma impegnata bensì anche qualitativamente differente: «in remissione peccatorum meorum et parentum meorum» il magnifico Rinaldo Orsini, figlio di Orso *Mathei domini Raynaldi*, nel 1372<sup>28</sup> donava ai «providi viri guardiani» della confraternita del Santo Salvatore<sup>29</sup> la metà dei castelli di Montalto e Castelluccio con le loro pertinenze<sup>30</sup>. Il lascito di notevole consistenza era destinato all'edificazione di un ospedale in Roma nell'area dove insisteva il complesso residenziale della potente famiglia; per di più egli disponeva che al suo interno venisse costruita una cappella dove un sacerdote avrebbe celebrato le messe per la sua anima: eretto nell'area di controllo del casato il nosocomio assurgeva così non solo a luogo di assistenza ma avrebbe, con la perpetuata memoria del fondatore, colmato il vuoto che egli lasciava. Altri 50 fiorini destinava *pro tunicis* da confezionare ogni anno per i poveri e 200

la sepoltura. Questo materiale trascritto integralmente e consultabile in [www.storiadivenezia.it](http://www.storiadivenezia.it), Testi, 1348, *Testamenti di donne*, costituisce l'appendice a E. BRANDOLISIO, *Testamenti di donne a Venezia nell'anno della peste nera 1348*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 2003-2004, rel. R.C. Mueller, in corso di stampa negli *Annali* 2004 del Dipartimento di Studi Storici.

<sup>27</sup> Nel lungo e minuziosissimo elenco di legati ad istituzioni religiose, ospedali, chiese e monasteri, destinatari principali dei beni di Stefano d'Anagni si trova solo un piccolo riferimento al lascito di cinque soldi al vescovo di Anagni e ai canonici in cambio del quale Stefano chiedeva che, nel giorno anniversario della sua morte, venissero celebrate 30 messe cantate per 30 anni: F. CARAFA, *Il testamento di Stefano d'Anagni cappellano di Alessandro IV (4 dicembre 1256)*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 104 (1981), pp. 97-117 (trascrizione dell'atto a pp. 113-117; a p. 117).

<sup>28</sup> Cfr. il codicillo del testamento in ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 453, 4 B.

<sup>29</sup> Sul potente casato cfr. F. ALLEGREZZA, *Organizzazione del potere e dinamiche familiari. Gli Orsini dal Duecento agli inizi del Quattrocento*, Roma 1998 (Nuovi Studi Storici, 44).

<sup>30</sup> Si trattava della parte spettante a lui e al fratello Giordano: ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 453, 4 B

fiorini per maritare giovani orfane di Marino; in questo caso i soldi dovevano essere ricavati dalle rendite del castello che aveva in quella località<sup>31</sup>.

Rinviano ad altra sede un'analisi puntuale dell'atto, mi limiterò per ora ad osservare come questo interesse a fondare ospedali, oltre ad essere indicativo di una «religiosità attiva e profondamente vissuta», riveli una sensibilità verso forme di carità dettate anche dall'urgenza di un periodo contrassegnato dagli effetti della pandemia della metà del XIV secolo<sup>32</sup>, con una particolare attenzione a realizzare opere meritorie, come è stato riscontrato nel caso dei mercanti di Venezia. L'interesse verso il bene pubblico, oltre che il desiderio di una maggiore visibilità, induceva il ricco veneziano Marco Arian a effettuare il lascito di 300 ducati, come si legge nel testamento redatto il 28 maggio 1348, per *rechonzar* due pozzi e costruirne altri due, su uno dei quali sarebbero stati apposti lo stemma della famiglia, il suo segno mercantile e la scritta che «che sè (= 'che xè', 'che sono') chomuni al povolo e a' boni homeni de la contrada»<sup>33</sup>. Egli inoltre ingiungeva ai suoi esecutori testamentari di retribuire un incaricato che, sulla porta della chiesa, «con boxe erta» rendesse noto il lascito e per questo gli sarebbero stati corrisposti 12 grossi «per ogni fiada in dì de Nadal e in dì de Pasqua».

Voce di spesa fra le più cospicue, i legati pii e i suffragi divenivano via via sempre più precisi ed articolati: le richieste ai religiosi di preghiere, messe, celebrazioni, *pro anima* o *pro anniversario*, secondo l'intenzione del testatore o di qualcuno da lui designato, prevedeva sempre la corresponsione di un obolo. La messa funebre e quella della novena, essendo parte integrante del rito funerario, si ritrovano presso tutte le classi sociali, diversamente la replica perpetua o l'anniversario restavano appannaggio dei più ricchi, per evidenti motivi economici<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Nel codicillo del 28 dicembre 1373 ritorna sulla donazione per la costruzione del nuovo ospedale: *ivi*, 4 C.

<sup>32</sup> Fra i vari casi si ricordano due donazioni, la prima del 1369 effettuata dal giudice Porrina che destinava il suo ingente patrimonio «*pro hospitale fiendo pro anima sua*» e l'altra di qualche anno dopo, 1376, da parte di una vedova di Tivoli, che nella sua casa voleva fosse fatto «*unum hospitale cum quattuor lectis ad recipiendas pauperes mulieres*»: CAROCCI, *Tivoli*, p. 165.

<sup>33</sup> B. CECCHETTI, *Funerali e sepolture di antichi veneziani*, «Archivio veneto», t. 34 (1887), pp. 265-284, p. 272; su questo personaggio si sofferma anche MUELLER, *Sull'establishment*, p. 9.

<sup>34</sup> Dalla vendita del casale con tutte le terre annesse di proprietà del *miles* Biagio Sassolini i Celestini avrebbero ricavato il denaro per far fronte alle vo-

Alcuni studi relativi all'area francese hanno evidenziato come intorno al 1350, periodo di grande crisi e mortalità, fra il 7 e il 10% dei testatori fece richiesta di messe-anniversario, mentre questa proporzione sale al 20-35% un secolo più tardi e al 45-55% nel 1500<sup>35</sup>.

Pur trattandosi di aspetti che per quanto riguarda la realtà italiana necessitano di più approfondite verifiche, da una prima analisi della documentazione si è riscontrata una sintomatica evoluzione all'interno delle donazioni pie da occasionali elargizioni in denaro fino ad un capitale immobiliare vincolato o *usufructu reservato*. Quando la nobile romana Adriana figlia del «quondam domini Francisci de Sanguineis, iuris utriusque doctoris, militis et comitis aureati», dettava le sue ultime volontà, donava all'ospedale del Santissimo Salvatore la sua parte del casale e della tenuta Trefusa, rispondente alla metà dell'intero complesso, oltre a due case, situate nel rione Colonna<sup>36</sup>. A fronte della consistente elargizione i guardiani dell'ente beneficiato erano tenuti al mantenimento di Adriana e di suo marito, il nobile Mariano *magistri Alexandri de Alexandrinis*, e, alla loro morte, avrebbero dovuto a loro spese «facere exequium ut moris est» e, annualmente, «facere anniversarium pro animabus ipsorum prout aliis de dicta sotietate fiunt». Di-

lontà del testatore: corrispondere alle chiese romane, intitolate a Maria, 10 lire provisine *pro luminariis*, e con il restante provvedere a garantire la celebrazione perpetua di una messa cantata *privatam*, Archivio Segreto Vaticano (d'ora in poi ASV), *Fondo Celestini I*, perg. 42. Sulla 'ricaduta' economica delle donazioni, indispensabili strumenti per la promozione e la diffusione di nuovi, e, non di rado, contrastati ordini, come nello specifico quello fondato da Pietro da Morrone, cfr. I. AIT, *Tracce della presenza celestiniana nella Roma di Bonifacio VIII*, in *Celestino V: cultura e società*, Atti della giornata di studio, Ferentino 17 maggio 2003, a cura di L. Gatto e E. Plebani, Roma 2007, pp. 135-173; per il testamento e gli atti relativi alla controversia sorta intorno a queste disposizioni si rinvia alle pp. 152-160. Cinque soldi venivano destinati al vescovo di Anagni e ai canonici «ut decantent solemnes vigiliis et missam» nel giorno della morte di Stefano d'Anagni; a questa somma andavano aggiunti crediti per 270 lire e 150 soldi, vantati nei confronti di 19 persone, destinati alla celebrazione di 30 messe cantate per un trentennio da celebrarsi annualmente in occasione dell'anniversario della sua morte; il testamento è edito in CARAFA, *Il testamento di Stefano d'Anagni*, alle pp. 116-117, cfr. inoltre i numerosi lasciti a chiese, ospedali, monasteri maschili e femminili.

<sup>35</sup> CHIFFOLEAU, *Pratiques funéraires*, p. 292.

<sup>36</sup> Il casale si trovava fuori porta San Paolo, mentre le case, poste una di fronte all'altra, erano ubicate «in loco qui dicitur la Pastina», ed entrambe erano dotate di più camere e sala: ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 454, n. 41, testamento del 12 giugno 1494.

verse clausole prevedevano il pagamento di penalità o il trasferimento della donazione ad altre istituzioni in caso di inadempienza<sup>37</sup>.

L'uso di lasciti ai poveri<sup>38</sup>, ai malati, attraverso la fondazione di ospedali, il legato ad una confraternita<sup>39</sup>, alle ragazze da maritare sotto forma di dote<sup>40</sup>, così come i pasti e i vestiti offerti ai bisognosi in occasione delle esequie è stato interpretato come un ricorso al povero nella sua funzione di «intercesseur symbolique»<sup>41</sup>.

Il frazionamento delle donazioni fra un numero anche molto elevato di intercessori era, non da ultimo, dettato dal bisogno di garanzia di preghiere effettivamente innalzate al cielo per la salvezza dell'anima del defunto e dei suoi familiari; una ricerca di sicurez-

<sup>37</sup> Era previsto il pagamento da parte dei guardiani dell'ospedale del San Salvatore della somma di 200 ducati di carlini ad Adriana e di 150 ducati a Mariano, in caso di inadempienze relative al loro mantenimento in vita, mentre per i successivi obblighi la metà del casale sarebbe passata alla chiesa di San Paolo fuori le mura o, ancora, a San Giovanni in Laterano: *ibidem*.

<sup>38</sup> Lo spagnolo Cristoforo Lupi disponeva il lascito di ben 69 ducati d'oro depositati presso il banco Spannocchi di Roma, «pro sustentatione pauperum»: *ivi*, cass. 446, n. 38, testamento del 25 luglio 1494.

<sup>39</sup> Quando il 21 dicembre 1313 Margherita, vedova di Bartolomeo *de Stephano de contrada Merulane*, dettava le sue ultime volontà, donava un fiorino d'oro alla basilica del Salvatore, ai monasteri di San Paolo e di San Lorenzo, «quia», precisa la testatrice, «scripta sum in fraternitatem eorum»: ASV, *Fondo Celestini I*, perg. 56.

<sup>40</sup> Il 9 maggio del 1337 il mercante romano *Johannes Rubeus* disponeva di distribuire a tutte le chiese romane intitolate a Maria la somma di cinque lire provisine, a quella dell'Aracoeli dieci lire, mentre «pro omnibus male ablati» voleva che venissero date dieci lire provisine ad altrettante orfane *pro maritagiiis*; rimane la copia quattrocentesca del testamento in ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 1181, alle cc. 2r-3v, il documento continua alle cc. 61r-62v. Sulla famiglia de' Rossi, discendente da *Johannes Rubeus*, cfr. il saggio di A. ESPOSITO, *L'eredità di Gabriele de' Rossi. Patritius Romanus, comes palatinus e 'antiquario'*, in *Roma donne libri tra Medioevo e Rinascimento. In ricordo di Pino Lombardi*, Roma 2004 (Roma nel Rinascimento), pp. 317-342. «Pro incertis male ablati et pro certis» il magnifico *dominus comes Pandolfo de Comitibus* di Anguillara da Stabia lasciava ben 50 ducati per maritare due orfane: ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1764, c. 72v, testamento del 9 giugno 1471. La metà della rendita di una casa, che ammontava a 100 ducati l'anno, doveva servire per dotare «pauperes puellae virginis solito more» della confraternita di Santa Maria Annunziata: è quanto disponeva Maria, figlia *qd. egregii viri Georgii Trabesuntii* e moglie del defunto Giorgio Policarpi, quando testava a Roma il 1° febbraio 1512 (ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1112, cc. 451r-456r, alle cc. 451v e 452r).

<sup>41</sup> CHIFFOLEAU, *La comptabilité*, pp. 126-135.

za che si tradurrà nella diffusione delle clausole di reversibilità del legato e che, fra l'altro, porta a riflettere sull'effettiva esecuzione delle volontà ultime<sup>42</sup>. Nel dettato testamentario di Ambrogio di Antonio Spannocchi si trova, fra le altre cose, l'incarico di provvedere alla costruzione di una cappella con altare commissionata a suo padre dallo spagnolo messer Giovanni Gliebera. Questi, infatti, aveva disposto che, per realizzare l'opera, Antonio Spannocchi avrebbe dovuto utilizzare la somma, non esplicitata, depositata presso il banco di Roma, ma, spiegava Ambrogio, «per l'avversità tal volontà et obbligo non si sia soddisfatto»<sup>43</sup>. In questo caso a provocare l'indempnità fu la grave crisi che aveva colpito la famosa compagnia

<sup>42</sup> Sull'incertezza circa l'esecuzione dei legati non mancano le testimonianze: colpisce la minaccia presente praticamente in tutti i testamenti di destinare i legati ad altra istituzione nel caso di inosservanza delle disposizioni. Il 3 dicembre del 1409 i guardiani della confraternita del Santissimo Salvatore ottenevano la deroga a celebrare l'anniversario che «annuatim facere solempniter tenerentur» nella chiesa di Santa Maria in Traspontina, per l'anima dello speciale Coluzza *Maxei*, ivi sepolto, per non perdere la donazione vincolata di una casa sita nel rione Ponte; la concessione veniva giustificata «propter guer[ram] inter populum Romanum ex una et castellanum castris Sancti Angeli in ponte Sancti Petri de Urbe nunc rebellem dicti populi ex alia partibus» sotto la cui potestà ricadeva la detta chiesa, pertanto in prossimità della festività di san Nicola, data fissata per l'anniversario, la celebrazione veniva spostata nella chiesa di Santa Cecilia in Torre del Campo situata nel rione Ponte (cfr. ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 406, n. 37). Dal dettato testamentario di Maria, figlia del *quondam* Giorgio *Trabesunti*, emerge da un lato un debito nei confronti del defunto marito di 400 ducati d'oro, depositati presso il banco Spannocchi, da distribuire *in piis operibus*, dall'altro la preoccupazione della donna a tutelare i consistenti lasciti effettuati a diverse chiese e, in particolare, alle povere donne *religiose tertii ordinis* di san Domenico, nominate sue eredi universali, alle quali, lasciando la sua abitazione, raccomandava di non vendere, alienare o pignorare l'immobile che altrimenti sarebbe andato alla cappella di Santa Caterina da Siena posta in Santa Maria sopra Minerva. Al fine di poter mantenere la casa aggiungeva il lascito di due botteghe, dalla cui rendita avrebbero tratto il necessario *in meliorationem et reparationem dicte domus*; in cambio le pie donne avrebbero dovuto ottenere indulgenze andando per le chiese di Roma a pregare per la sua anima e quella di suo marito e garantire alle sue nipoti o loro discendenti, in caso di vedovanza, una camera nella detta casa. Per tutto ciò cfr. ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1112, cc. 453v-454v.

<sup>43</sup> Nel testamento, rogato nel 1541, Ambrogio rammentava anche l'obbligo di far celebrare una messa per l'anima del defunto Giovanni Gliebera aggiungendo però che «la messa ben s'è celebrata»: Archivio di Stato di Siena, *Diplomatico Spannocchi*, in *Sergardi Biringucci*, 423 (già *Spannocchi*, A. 2, n. 5).

senese<sup>44</sup> ma non fu sempre così. Esempiare il caso del nobile Luca de' Rossi che, in punto di morte, si preoccupava di sanare una sua particolare posizione debitoria: ben 200 fiorini correnti dovevano essere distribuiti fra alcune istituzioni pie per eseguire le disposizioni della zia paterna Agnese, «quod per ispum testatorem minime satisfactum est»; a questa somma aggiungeva 25 ducati, necessari alla realizzazione di un'icona da sistemare nella cappella di famiglia, posta nella chiesa dell'Aracoeli, anche questa volta per adempiere alle volontà della congiunta, e ancora Luca ricordava la donazione di una casa che, destinata da Agnese al monastero di San Cosimato, nel frattempo era stata demolita per ordine di Paolo II e «nec pretium fuit solutum»<sup>45</sup>. Altri dieci ducati lasciava alla sua parrocchia di Sant'Andrea per un tabernacolo d'argento dorato per attuare le volontà, anch'esse disattese, della nonna paterna<sup>46</sup>; mentre per la celebrazione del suo anniversario destinava all'ospedale del Santissimo Salvatore ben 50 fiorini che sarebbero stati versati entro tre anni dal giorno della sua morte<sup>47</sup>.

All'interno dei costi da affrontare per l'ultimo, inevitabile, viaggio la voce 'anniversario' risulta essere sempre presente con un'incidenza di spesa che variava a seconda della durata nel tempo della rimembranza del defunto<sup>48</sup>. Volendo quantificare si può dire che nel

<sup>44</sup> Per le vicende relative a questa famiglia cfr. I. AIT, *Mercanti-banchieri nella città del papa: gli eredi di Ambrogio Spannocchi fra XV e XVI secolo*, in *Mercanti stranieri a Roma tra '400 e '500*, «Archivi e Cultura», 37 (2004), pp. 7-44, in particolare sul fallimento della holding alle pp. 39-41.

<sup>45</sup> Per far fronte a questi legati la donna aveva lasciato la sua parte di un casale, cfr. il testamento di Luca de' Rossi redatto il 19 marzo del 1481 (ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 1668, cc. 44r-45v, a c. 45r). Su questo personaggio appartenente all'aristocrazia municipale cfr. ESPOSITO, *L'eredità di Gabriele de' Rossi*, p. 320.

<sup>46</sup> ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 1668, c. 45v.

<sup>47</sup> Anche il nobile Battista *Petri Ludovici de Capozucchis* confessava nel suo testamento, redatto il 19 agosto 1458, di essere debitore nei confronti della chiesa di Santa Maria della Corte della somma di 25 fiorini *vigore relictis facti* dal defunto Luca, suo fratello, somma che voleva fosse devoluta entro mezzo anno dal giorno della sua morte, cfr. ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 1081, cc. 6r-8v. Per non incorrere in tale eventualità il mercante romano Biagio Sassolini si era affidato alla protezione del potente Stefano Colonna cfr. AIT, *Tracce della presenza*, pp. 145-146.

<sup>48</sup> Il cardinale Pietro Armellini donava all'ospedale del San Salvatore 200 fiorini correnti in cambio di messe di anniversario per la sua anima e quella dei



XV secolo in genere il prezzo medio di un anniversario oscillava fra 25<sup>49</sup> e 50 fiorini<sup>50</sup>, cifra quest'ultima di una certa consistenza entrata

suoi parenti da celebrarsi nella chiesa di Santa Maria del Popolo ove si trovava la loro sepoltura: cfr. A.M. CORBO, *La committenza delle famiglie romane a metà del secolo XV: il caso di Pietro Millini*, in *Arte, committenza ed economia a Roma e nelle corti del Rinascimento (1420-1530)*, Torino 1995, pp. 121-145, a p. 141 (il testamento è del 12 agosto 1476).

<sup>49</sup> Il ricorso in questi casi alla moneta di conto, il fiorino corrente del valore di 47 soldi provisini, giustifica la stabilità nel tempo delle cifre il cui effettivo valore era legato al corso della moneta aurea. Solo qualche esempio. Il *discretus vir* Andrea *ungarus* del rione Campitelli destinava all'ospedale di Santa Maria in Portico 25 fiorini per celebrare l'anniversario ogni anno, e allo stesso modo si comportava la moglie *domina Nola* che testava poco dopo (ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 1081, cc. 8r-9r, atto del 18 agosto 1458 e cc. 13r-14r). Il nobile Battista *Petri Ludovici de Capozucchis*, del rione Campitelli, lasciava 100 fiorini correnti da distribuire equamente fra due ospedali (quello delle Grazie e di Santa Maria in Portico) e le chiese di Santa Maria in Aracoeli e di Santa Maria della Corte (ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 1081, cc. 6r-8v). Sabina, vedova di Lodovico *de Marcellinis*, del rione Colonna, prometteva 50 fiorini alla società e ai guardiani dell'Annunziata in cambio di un anniversario per la sua anima e quella del figlio da officiare sopra il loro sepolcro, posto in Santa Maria sopra Minerva; uguale somma destinava all'ospedale del Santissimo Salvatore con l'obbligo di celebrare l'anniversario sulla sua sepoltura ogni anno, mentre altri 50 fiorini correnti erano devoluti per quello del marito e di altri 3 figli sepolti nella chiesa di San Marcello e in quella di San Nicola (cfr. il testamento rogato l'11 settembre 1496 in ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 496, n. 16). Ancora nel 1512, Maria, moglie del defunto Giorgio Policarpi, lasciava all'ospedale di San Giovanni 50 fiorini correnti per assicurarsi l'anniversario perpetuo per lei e il marito; altri lasciti di 25 fiorini ognuno a tre diverse chiese erano diretti ad ottenere messe *pro eius anima* (ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 1112, c. 452v).

<sup>50</sup> Il 21 marzo 1423 la *magnifica* Tancia figlia del *quondam Anibaldi de Aniballis* di Monte Compatri e vedova di Annibaldo *de Stephanescis*, del rione Trastevere, voleva che 50 fiorini fossero rimessi alla società del Salvatore per celebrare «anniversarium singulis annis perpetuo semper in die hobitus in commemoratione anime sue» (Roma, Archivio Storico Capitolino [d'ora in poi ASC], *Arch. Gen. Urbano*, Sez. I, 785 bis, 9, notaio Nardo Venettini, cc. 77v-82r). Il cumulativo lascito di 150 fiorini correnti veniva eseguito dal nobile Gregorio *Pauli Lelli de Felicibus* del rione Campitelli per l'anniversario a favore dell'anima del nonno *Lelli Petrutii*, di suo padre *Pauli Lelli* nonché per la sua, da celebrarsi nella chiesa dell'Aracoeli (ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 1081, cc. 4r-5v, atto dell'8 aprile 1458). Anastasia Porcari, appartenente all'aristocrazia municipale, donava 150 fiorini correnti all'ospedale del Santissimo Salvatore per un anniversario da farsi per la sua anima, per quella del marito, il nobile Cristoforo *Lelli Cincii de Capizucchi*, e di sua figlia Ludovica; a questo facevano

nell'uso corrente delle famiglie dell'aristocrazia urbana<sup>51</sup>. Comunque altri fattori potevano incidere sull'entità del contributo da versare: l'importanza dell'istituzione incaricata di eseguire il mandato<sup>52</sup> e l'assenza di eredi diretti. In quest'ultimo caso, infatti, il testatore poteva decidere di devolvere tutto il patrimonio *ad pias causas*: Perna figlia di Stefano *de Capo* e moglie di Biagio *Iacobi Masci, calsectarii*, esprimendo il desiderio di avere sepoltura nella cappella della famiglia in Santa Maria via Lata, destinava 50 fiorini di denari provvisini per l'anniversario *ut moris est* e, nel caso di morte del suo unico figlio, impegnava gli esecutori testamentari a distribuire fra questa chiesa

seguito altri lasciti: 25 fiorini *pro anima sua* dovevano essere versati a quattro chiese, fra cui Santa Maria in Aracoeli, dove voleva essere sepolta, Santa Maria in Campitelli e Santa Maria sopra Minerva, rispettivamente nel rione dove si trovava la sua prima residenza e quello ove era andata poi ad abitare, seguono quindi una serie di lasciti fra i 4 e i 10 fiorini fatti ai frati francescani e a nove gruppi bizzocali, fra i quali quello della beata Francesca Ponziani, altri 20 fiorini erano destinati «pro habitis emendis sancti Francisci» (cfr. il testamento, del 29 giugno 1486, in ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 1736, alle cc. 123r-123v [l'atto continua, dopo sei bifogli, con la numerazione 124r-124v] e cfr. A. MODIGLIANI, *I Porcari. Storie di una famiglia romana tra Medioevo e Rinascimento*, Roma 1994 (Roma nel Rinascimento), p. 219. Sulla funzione assolta dalla beneficenza «di coesione dei rapporti familiari, di rafforzamento delle alleanze politiche..., di rinsaldamento di relazioni privilegiate con precisi enti ecclesiastici», cfr. il saggio di M.A. VISCEGLIA, *Testamenti e contratti matrimoniali dell'aristocrazia feudale napoletana tra fine Quattrocento e Settecento*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge, Temps Modernes», 95 (1983), pp. 393-470, la cit. a p. 411.

<sup>51</sup> È quanto si trova in alcuni testamenti, in particolare quelli citati alla nota 48. Il nobile Domenico Massimi il 15 dicembre 1526 lasciava alla confraternita del Santissimo Salvatore 50 fiorini «in Urbe currentes pro anniversariis celebrandis ogni anno ut moris est» (ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 74, cc. 218r-221v, alla c. 218v).

<sup>52</sup> È quanto suggeriscono i lasciti disposti da Mariano del fu Dioteaiuti *de Grassellis*, aromataro del rione Campitelli, che, il 25 dicembre 1523, assegnava 25 fiorini alla società di Santa Maria delle Grazie per la celebrazione del suo anniversario mentre bastavano 10 fiorini per ottenere lo stesso servizio dalla società di San Lorenzo in Miranda (ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1189, cc. 139r-141r); e analogamente quelli destinati da Imperia, vedova del *provido viro* Paolo Cellini, romana del rione Arenula, alla compagnia dell'Annunziata: 25 fiorini «pro anniversario fiendo» per la sua anima e altri 25 per l'analoga celebrazione a favore del figlio, mentre ben 50 fiorini venivano donati al Santissimo Salvatore «pro anniversario fiendo pro eius anima»: ivi, cc. 100v-101v (27 agosto 1521).

e altre tre istituzioni l'ulteriore somma di 250 fiorini che veniva ad aggiungersi ai 206 fiorini già destinati alla chiesa dell'Aracoeli per la celebrazione di 200 messe<sup>53</sup>.

In genere i lasciti immobiliari, come quelli in natura<sup>54</sup>, non permettono di effettuare un calcolo preciso delle spese anche se possono fornirci delle indicazioni di valore<sup>55</sup>. Non è infrequente, infatti, che la reale consistenza dei legati rimanga celata dietro ad un generico riferimento a proprietà da ripartire<sup>56</sup>. Vannoza Catanei, la famosa concubina di Alessandro VI, donava ai frati di Santa Maria del Popolo due case contigue, con botteghe sottostanti, situate nel rione Ponte in luogo detto Pizzo Merlo. Si trattava di una consistente elargizione, specie per la presenza di locali la cui rendita (particolarmente ragguardevole, data la collocazione in un'area commerciale) andava a coprire i costi della celebrazione perpetua di quattro messe cantate in suffragio dell'anima sua e dei suoi due mariti, che «qualibet ebdomada» i frati si impegnavano a officiare nella cappella, «sub nomine et honore corporis domini nostri Iesus Christi», fatta costruire dal suo secondo marito<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 1668, cc. 53v-54v, testamento del 6 giugno 1481.

<sup>54</sup> Ancora nel Quattrocento si trovano pagamenti in natura: *magister* Bartolomeo *Sabbe de Raptolis* vuole che i suoi eredi ogni anno nella festa di tutti i santi diano ai frati di Sant'Agostino, per le anime di tutti i defunti della famiglia, 30 pani, mezzo castrato e una *cognitella vini* (ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, reg. 34, c. 91v, atto del 27 settembre 1427).

<sup>55</sup> Dalla vendita di una casa «terrinea, solarata et tectata cum cameris», situata nel rione Arenula, si sarebbero dovuti ricavare i denari per soddisfare ai lasciti disposti dalla nobile Anastasia Porcari che ascendevano a ben 392 fiorini correnti, a questa somma andavano aggiunte le previste spese per il funerale, 100 fiorini e 50 fiorini destinati al fratello Antonio e al nipote per le vesti da lutto (ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 1736, alle cc. 123r-123v; l'atto continua, dopo sei bifogli, con la numerazione 124r-124v).

<sup>56</sup> Cfr. a questo riguardo le considerazioni di MUELLER, *Sull'establishment*, p. 4.

<sup>57</sup> Si precisano anche le modalità di esecuzione del legato: una messa doveva essere celebrata il giorno del *Corpus Domini*, un'altra il 24 marzo per il terzo marito Carlo Canale, un'altra il 13 ottobre per Giorgio Croce e una simile nell'anniversario della sua morte e, nel caso in cui i frati fossero venuti meno al legato o avessero alienato le dette case, i suddetti immobili dovevano essere devoluti alla confraternita del Santissimo Salvatore, cfr. ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 452, 29/3; disposizione che è contenuta anche nel testamento di Vannoza redatto il 15 gennaio 1517, ivi, 28/A.

Diversamente l'oblazione per la celebrazione di una messa poteva oscillare anche di molto: la forbice in questi casi va da un ducato<sup>58</sup> a 12 ducati d'oro<sup>59</sup>. Non mancano casi di prezzi forfettari: 10 ducati è la somma che nel 1456 un certo Giacomo albanese destinava per l'officiatura di ben 720 messe<sup>60</sup>, mentre nel 1527 con 10 ducati di carlini Antonina *de Valle uxoris domini Quinti Marcellini* si assicurava la celebrazione di 100 messe<sup>61</sup>.

Indubbiamente il clero risulta essere fra i maggiori beneficiari dei lasciti; sia sotto forma di celebrazione di messe di suffragio, sia in cambio della presenza alla cerimonia dei funerali, è stata calcolata un'incidenza variabile fra il 50% e il 60% sui costi sostenuti per le esequie. L'importanza della presenza dei preti negli ultimi momenti della vita terrena appare evidente in molti casi<sup>62</sup>: si cercava la partecipazione di un gran numero di religiosi che accompagnassero il corpo del defunto e il loro numero variava a seconda delle possibilità. Si va pertanto da due o tre a dieci, venti, quaranta, talora anche tutti quelli disponibili, in cambio della loro partecipazione si versava un

<sup>58</sup> Cfr. il testamento di Diotaiuti Stefanacci del rione Trevi del 1° luglio 1420: ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 1163, cc. 487r-496v.

<sup>59</sup> La citata Anastasia Porcari *pro missis celebrandis* disponeva che venissero dati 12 fiorini correnti a Santa Maria in Aracoeli, otto fiorini a San Giovanni in Laterano, Santa Maria Nova e Santa Maria del Popolo, sei fiorini a Santa Maria in Campitelli e Santa Maria sopra Minerva (ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 1736, cc. 123r-123v; cfr. nota 55).

<sup>60</sup> La somma era destinata alla chiesa di San Giacomo: cfr. ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 446, n. 20, particola del testamento di Giovanni Albanese cappellano della cappella di San Geronimo nella basilica di Santa Maria Maggiore, del 28 marzo 1456.

<sup>61</sup> Con lo stesso obbligo la testante devolveva la medesima cifra ai frati del convento della Minerva e a quelli della Trinità con testamento del 15 novembre 1527 (ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 446, n. 47). Il 12 agosto 1458, Nola *uxor Andree ongari*, del rione Campitelli, esprimeva la volontà che venissero celebrate 100 messe dal rettore della chiesa di Santa Maria della Corte, nominato esecutore del suo testamento insieme al marito Andrea, in cambio donava *unam planetam* del valore di 40 fiorini e un calice del valore di 10 fiorini (ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1081, cc. 13r-14r).

<sup>62</sup> Va osservato infatti che un differente andamento si riscontra a Tivoli dove il clero non ricavava forti entrate dalla celebrazione di messe ed anniversari: fra un soldo e dieci denari e due soldi e quattro denari, mentre più elevato era il costo della messa cantata e delle *trentine* di san Gregorio; in genere, tuttavia, i tiburtini non appaiono interessati ad accumulare messe: CAROCCI, *Tivoli*, pp. 163-164.

obolo<sup>63</sup>, anche se in genere risulta difficile quantificarne il costo<sup>64</sup>. Altrettanto poco documentata la spesa per il prete che impartiva il *viaticum*, o, meglio, il denaro devoluto *confessori meo*<sup>65</sup>. Difficili da definire sono anche le retribuzioni degli addetti al trasporto delle spoglie mortali<sup>66</sup> o allo scavo della fossa<sup>67</sup>, e le spese relative alla preparazione del corpo, compito questo assolto di solito dalle donne di casa ma non solo. A un barbiere «qui fecit barbam, post obitum»,

<sup>63</sup> Il 21 dicembre del 1313 Margherita *uxor quondam Bartolomei de Stephano*, stabilendo una serie di lasciti di diversa entità a favore di numerose istituzioni – in particolare alla chiesa di Sant’Eusebio, nella quale eleggeva la sua sepoltura, sarebbero andate le sue vigne, 20 fiorini d’oro «pro vestibus fratrum», e la metà della sua abitazione – esprimeva la volontà che «omnes religiose persone et clerici seculares» delle chiese beneficiarie partecipassero ai suoi funerali e rimanessero fino al momento della sua sepoltura, «recluse autem non teneantur»; aggiungeva quindi la somma forfettaria di 20 soldi provvisini da distribuire fra quanti avrebbero trasportato il suo corpo (ASV, *Fondo Celestini I*, perg. 56).

<sup>64</sup> Ai venti presbiteri che accompagnarono il corpo di Guglielmo *de Pereriis*, uditore della Sacra Rota, furono corrisposti 10 carlini (ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 496, n. 14, testamento del 13 novembre 1500).

<sup>65</sup> Fra le centinaia di testamenti esaminati per la Provenza, qualche ricordo del confessore si trova solo a Marsiglia: cfr. STOUFF, *Les Provençaux*, pp. 202-203; ID., *Mourir à Arles aux derniers siècles du Moyen Âge*, in *Sociétés, mentalités et cultures (France XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles). Mélanges offerts à Michel Novelle - volume aixois*, Aix-en-Provence 1997, pp. 393-402.

<sup>66</sup> Nel 1429 una tale Perna lasciava «illis qui portabunt eius corpus ad dictam ecclesiam S. Marie» la somma di un fiorino d’oro (ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 939, cc. 143r-143v, testamento redatto il 12 luglio 1429). Perna, vedova di Giovanni Pescante, *dicta alias* Perna dello Pentore, non precisava il numero di uomini destinati a questo scopo. In genere la lettiga o la cassa (*licteria, feretrum* ecc.) era portata da 4 fino ad 8 uomini: il 13 luglio 1482 veniva corrisposta a otto facchini, incaricati del trasporto del corpo di frate Alessandro di Firenze *ad ecclesiam* e della sua sepoltura, la somma di quattro carlini (ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, 107, c. 17v).

<sup>67</sup> Il 13 luglio del 1482 frate Puritate di Cori per aver scavato la fossa, nella quale sarebbe stato deposto il corpo di frate Mattia tedesco, veniva ricompensato con 30 bolognini, la stessa somma gli fu corrisposta qualche giorno dopo «per uno morto portato in la chiesa de S. Agostino ... secrete noctis tempore» (ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, 107, c.17v); la somma corrispondeva alla paga di due giorni di lavoro di un maestro muratore che fra il 1474 e il 1475 percepiva in media fra i 15 e i 16 bolognini al giorno, circa il doppio di un semplice manovale (cfr. I. AIR, *Salariato e gerarchie del lavoro nell’edilizia pubblica romana del XV secolo*, «Rivista storica del Lazio», 5, 1996, pp. 101-130, a p. 120, tabb. 12 e 13 e p. 121, tabb. 14 e 15).

al nobile romano Gabriele de' Rossi<sup>68</sup>, venne corrisposta la somma di mezzo ducato d'oro, mentre ai tre medici che dovevano ungere il corpo del ricco veneziano Pietro Bernardo, con tanto muschio da spendere ben 40 ducati, era previsto il pagamento di uno zecchino a testa<sup>69</sup>.

Il defunto poteva essere vestito con abiti conformi al suo *status*<sup>70</sup> e dotato di accessori nuovi per intraprendere il viaggio eterno<sup>71</sup>, o avvolto in un panno di lana o, in maniera più umile, in quello di lino o in tela di sacco<sup>72</sup>. Rientrano nell'ambito dei costi della morte altre

<sup>68</sup> L'annotazione apre l'elenco delle spese effettuate da Gabriele de' Rossi in occasione dei funerali del fratello Stefano, elenco stilato a seguito della controversia sorta in merito alla situazione debitoria lasciata da Stefano (ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1445, c. 803v).

<sup>69</sup> Plausibilmente il muschio, passato sul corpo ben lavato con l'aceto, veniva utilizzato per preservare dalla decomposizione. Lo suggerisce anche la volontà di Pietro Bernardo di essere deposto in una prima cassa di piombo insieme ad aloé e aromi vari; questa andava chiusa in una seconda cassa di robusto cipresso, ben saldata con la pece e collocata infine nel sarcofago di marmo, per questo testamento del 1515 cfr. CECCHETTI, *Funerali*, pp. 277-278.

<sup>70</sup> Il corpo di Vieri di Cambio de' Medici posto su «uno richo letto» aveva «una cioppa di sciamito indosso e una beretta di scharlatto foderata di vaio in chapo e una cintura fornita d'ariento orata, chon una choltelessa chon giere d'ariento orate e cogli sproni dorati i pié. E così fatto il misono nella bara»; la dettagliata relazione dei funerali in data 14 settembre 1395 si trova nel diario anonimo edito in *Alle bocche della piazza*, p. 180.

<sup>71</sup> Cfr. il caso di Stefano de' Rossi per le cui scarpe nuove si spendeva un ducato e 52 bolognini e mezzo; si tratta del ducato del valore di 74 bolognini (cfr. note 95-97 e testo corrispondente).

<sup>72</sup> «Item volo quod corpus meum sepeliatur sine aliquo panno lane sed in panno de lino vel de saccho»: così disponeva Lorenzo *domini Petri de Occidimendunis, causidicus de Urbe*, del rione Monti, il 5 settembre del 1402. A questo riguardo, dava precise disposizioni richiamandosi alle modalità imposte dalle autorità cittadine durante un episodio epidemico: «quod in obsequiis fiendis pro corpore meo et mei funeris servetur modus et ordo traditus et observatus in obsequiis factis tempore mortalitate proximo preterito in Urbe per cives romanos de mandato et ordinatione officialium tunc in Urbe presidentium et non alius modus nec ultra fiat» (Archivio Storico Capitolino [d'ora in poi ASC], *Arch. Gen. Urbano*, Sez. I, 785 bis, 4, cc. 92v-96v, alla c. 95r). Sulle disposizioni emanate dalle autorità pubbliche per disciplinare le cerimonie funebri nei periodi di pestilenza si rinvia al saggio di G.M. VARANINI, *La peste del 1347-50 e i governi dell'Italia centro-settentrionale: un bilancio*, in *La peste nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*, Atti del XXX Convegno storico internazionale, Todi, 10-13 ottobre 1993, Spoleto 1994 (Atti dei convegni del Centro italiano di

importanti voci: la cera per candele e torce, la cui entità spesso sfugge, le stoffe destinate a vestire familiari, amici e servitori, il cui costo variava a seconda della tipologia e del colore, il sarto che confezionava gli abiti. A queste necessità provvedeva lo stesso testatore che non di rado enumera fra i suoi lasciti anche il dono di abiti o stoffe nere che, dato il prezzo, erano accessibili solo ai ceti più abbienti<sup>73</sup>. Il 25 novembre del 1500, il banco Ghinucci, presso il quale l'uditore rotale Guglielmo *de Pereriis* aveva depositato i suoi soldi, rimborsava al banco Gaddi di Roma la non indifferente somma di 107 ducati<sup>74</sup>, utilizzata per l'acquisto di 28 canne di panno per la famiglia<sup>75</sup> altri quattro ducati e mezzo costò un non meglio precisato numero di berrette nere, mentre ai due sarti che confezionarono otto vesti nere furono corrisposti 16 carlini<sup>76</sup>. Anastasia Porcari lasciava 50 fiorini correnti al fratello Antonio e al nipote Ippolito «per vestes lugubres»<sup>77</sup>. Na-

studi sul basso Medioevo - Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale, n.s., 7), pp. 285-317, in particolare alle pp. 306-310.

<sup>73</sup> Il costo elevato era determinato dall'applicazione della materia tintoria estratta dal mallo della noce su tessuti già tinti con una base azzurra o fulva; cfr. I. NASO, *Una bottega di panni alla fine del Trecento. Giovanni Canale di Pinerolo e i suoi libri di conti*, Genova 1985, pp. 45 e sgg. e M.G. MUZZARELLI, *Guardaroba medievale. Vesti e società dal XIII al XVI secolo*, Bologna 1999, pp. 164-165.

<sup>74</sup> Si tratta del ducato del valore di 10 carlini.

<sup>75</sup> In alcuni casi si precisa la tipologia dei vestiti: «pannos lugubres more romano» erano destinati da un sarto del rione Campitelli, il *discretus vir magister* Vincenzo, alla moglie che avrebbe dovuto indossarli al suo funerale; per l'atto del 14 aprile 1473 cfr. ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 1082, cc. 244r-244v. Due canne e mezzo di panno nero di Firenze per una gonna *lugubra* erano il lascito fatto dal nobile romano Giovanni *Antonii Iutti*, alias Giovanni Tuscanella, del rione Colonna, alla figlia Caterina, vedova di *Marcari de Buccabellis*, con la clausola «quod debeat interesse in funere suo cum dicta gonna et ubi in funere suo non interesset quod dicta gonna non possit petere nisi elapsis duobus annis a die mortis dicti testatoris computandis et in dicta gonna et in dote et in acconcio habitis»; stesso legato alla nuora Pellegrina mentre alle altre tre figlie, probabilmente in minore età, lasciava tre canne di panno verde di Firenze per confezionarsi una gonna ciascuna (ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 496, n. 12; il testamento è del 9 ottobre 1472). Ad Arles una donna chiede che le siano messi i vestiti che indossava «lorsque j'étais en bonne santé» (STOUFF, *Les Provençaux*, p. 205).

<sup>76</sup> Su questo interessante fascicolo contenente in dettaglio le spese effettuate per le esequie di Guglielmo *de Pereriis* si tornerà in un altro contesto; ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 496, n. 14.

<sup>77</sup> ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1736, c. 123r.

turalmente il valore dell'abito era commisurato non solo all'importanza del defunto ma anche dei suoi familiari. Al funerale di Stefano de' Rossi sia la moglie che il fratello del defunto si presentarono con abiti confacenti alla dignità del loro nobile casato, usando pertanto il panno nero *de Persia*, del valore di 7 ducati la canna, ma la differenza fra i due veniva rimarcata dalla quantità della stoffa utilizzata per confezionare le vesti: due canne e due palmi furono usate «pro veste viduali Ieronime», per una spesa di 15 ducati e 52 bolognini e mezzo, tre canne «pro veste lugubre pro Gabriele», per un costo di 21 ducati<sup>78</sup>. Più di frequente si trova riportata la somma complessiva destinata sia ai panni che a fare fronte alle altre spese attinenti la cerimonia funebre: nel 1481 Adriana, figlia del *quondam domini Francisci de Sanguineis*, restituiva al marito, il nobile Mariano *magistri Alexandri de Alexandrinis*, 36 ducati d'oro che lei aveva speso «in pannis lugubris et aliis tunc necessariis in dictis exequiis»<sup>79</sup>. Un'ulteriore voce difficilmente quantificabile riguarda la spesa richiesta per gli esecutori testamentari: 3 fiorini d'oro è la ricompensa prevista per i due frati nominati da Margherita, vedova di Bartolomeo *de Stephano de contrada Merulane*<sup>80</sup>.

Nel corso del XV secolo spese sempre maggiori si indirizzarono in un altro ambito, mi riferisco alla costruzione delle tombe<sup>81</sup>: dal sarcofago, la cui fattura poteva essere più o meno monumentale, alla cappella che, appositamente costruita o risistemata, richiedeva l'esborso di somme elevate. La scelta di queste forme di sepoltura sembra affermarsi e diffondersi quando, sul modello della nobiltà di antico lignaggio, anche gli appartenenti alla nuova aristocrazia cittadina investirono considerevoli sostanze per una forma di ricordo imperitura a beneficio naturalmente del proprio casato<sup>82</sup>. Questa scelta comportava, di conseguenza, una diminuzione dell'ampio ventaglio

<sup>78</sup> Ivi, 1445, c. 803v.

<sup>79</sup> ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 454, n. 56, atto del 29 agosto 1481.

<sup>80</sup> ASV, *Fondo Celestini I*, perg. 56. Aveva nominato suoi esecutori il priore della chiesa di Sant'Eusebio, in carica al momento della sua morte, e frate Nicola *de Penestro de ordine fratrum Minorum*.

<sup>81</sup> Per il *castrum doloris*, ossia la costruzione effimera, posta al centro della chiesa, al cui interno veniva collocata la bara, di cui si ha notizia in occasione dei funerali papali, non ho trovato traccia se non nella cronaca relativa alle esequie di Vieri di Cambio de' Medici, *Alle bocche della piazza*, p. 180.

<sup>82</sup> Sulle diverse spinte che sottostanno alla fondazione di cappelle cfr. le considerazioni di CAROCCI, *Tivoli*, p. 166.



di piccoli lasciti a chiese e istituzioni religiose<sup>83</sup>. Un insieme di costi al quale vanno aggiunte altre più usuali spese, come lo *ius sepulture*, un obolo versato alla chiesa ove veniva sepolto il corpo. Quanto questa sorta di tassa fosse lasciata alla liberalità del singolo non è facile appurare<sup>84</sup>, solo per fare un esempio nel 1453 Orsino Orsini dava ai frati della chiesa di Sant'Agostino a Roma la somma di 25 fiorini correnti *iure sepulture*<sup>85</sup>.

## 2. LA SCALA SOCIALE DELLA MORTE: «QUANTO SI RICHIEDEVA ET ERA CONVENIENTE A CHI RESTAVA...»

In una società fortemente gerarchizzata i funerali, come le nozze e i battesimi, si trasformavano in un'importante occasione per mostrare agli occhi di una moltitudine di persone la ricchezza e il rango sociale. Eppure, come si avrà modo di vedere, i comportamenti appaiono anche molto diversificati.

Il 15 settembre del 1374 moriva di peste Farsotto di Manno di Minuccio Piccolomini che, come il padre, prestava ad usura. Il nipote, il notaio senese ser Cristofano di Gano di Guidino, che si era occupato di redigerne il testamento, provvedeva a far fronte alle spese per i funerali nonché per la sepoltura e l'anniversario<sup>86</sup>. Complessivamente le uscite ammontarono a 14 fiorini, 3 lire e 10 soldi, di cui il

<sup>83</sup> Per Roma cfr. J.-CL. MAIRE VIGUEUR, *Les «casali» des églises romaines à la fin du moyen âge (1348-1428)*, «Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge-Temps modernes», 86 (1974), pp. 87-96.

<sup>84</sup> Nel 1060 il vicario della chiesa di Venezia intitolata a Sant'Apollinare concedeva a due fratelli, Scico e Luipomano, e ai loro discendenti la proprietà di un'area per sistemarvi il sepolcro, dietro corresponsione di dieci denari d'argento per ogni cadavere che vi fosse stato collocato: CECCHETTI, *Funerali*, p. 269.

<sup>85</sup> Cfr. ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 446, n. 19 e 19 bis, testamento del 9 luglio 1453.

<sup>86</sup> Nel suo 'memoriale', oggetto di un saggio di G. CHERUBINI (in *Signori, contadini, borghesi. Ricerche sulla società italiana del basso Medioevo*, Firenze 1974, cap. X), ser Cristofano di Gano di Guidino annotava in modo analitico anche le spese sostenute da lui e da sua madre, Agnese, sorella di Farsotto, per la morte e sepoltura di quest'ultimo. Una disamina delle vicende patrimoniali e familiari di Agnese di Manno e dei suoi congiunti si trova nel recente volume di R. MUCCIARELLI, *Piccolomini a Siena XIII-XIV secolo. Ritratti possibili*, Pisa 2005, pp. 363-390 (in particolare sulla morte di Farsotto, pp. 372-373).

42% circa andarono per i servizi resi dai preti<sup>87</sup>, il 21% per l'acquisto della cera, mentre furono pagate due lire e quattro soldi per diverse incombenze, fra cui il salario dei messi inviati in diverse località «a fare sapere come era morto»; a queste spese vanno aggiunti tre fiorini e diciotto soldi per tre staia di vino, quattro staia di pane e 24 caci, che, come i due castroni, servirono «per dare mangiare a' preti e ad altre persone quando se sotterrò»<sup>88</sup>.

Aveva raggiunto una posizione ragguardevole nella sua città Ambrogio di Giacomo Spannocchi quando nel 1453 presentava la consueta denuncia alla Lira di Siena<sup>89</sup>. Fra le spese sostenute quell'anno egli annoverava anche quelle affrontate in occasione della morte del padre. In questo caso la prima voce, per l'ammontare di ben 250 fiorini, corrispondenti al 60% delle uscite, è rappresentata da una cappellania<sup>90</sup>, molto inferiori gli acquisti per i panni lugubri destinati ai familiari – forniti, per un totale di 100 fiorini, dalla compagnia Miraballi-Spannocchi –, pari al 24%, mentre per la cera si spesero in tutto 40 fiorini (9,6%), e 24 fiorini venivano corrisposti al pievano, senza però dare ulteriori precisazioni, ma plausibilmente per celebrare messe e forse per la sepoltura. La diversità fra questi due esponenti del mondo mercantile appare chiara anche se va tenuta presente la distanza temporale delle testimonianze, ma quale posto occupava in questa scala il ceti medio di altre realtà urbane? Per un raffronto sui comportamenti di membri dell'aristocrazia municipale romana qualche utile elemento si ricava ancora una volta dai testamenti. Un mercante di spicco della società romana la cui attività di prestito è attestata da diversi lasciti

<sup>87</sup> Si trattò di più di 6 fiorini: ai 10 preti che celebrarono «le vigilie e l'ufficio» 50 soldi, al priore di San Biagio dove fu sepolto 1 fiorino. In G. CHERUBINI, *Signori, contadini*, pp. 402-403 nota 27 sono trascritte le uscite relative alle spese per la cura e alla morte.

<sup>88</sup> CHERUBINI, *Signori, contadini*, p. 402 nota 27.

<sup>89</sup> Si tratta del cugino di Ambrogio di Nanni Spannocchi artefice delle fortune del casato; per i rapporti di affari che intercorrevano fra i due cfr. I. AIT, *Aspetti dell'attività mercantile-finanziaria della compagnia di Ambrogio Spannocchi a Roma (1445-1478)* in corso di stampa nel «Bullettino senese di storia patria». Alla morte del mercante fiorentino Filippo Martelli, il fratello Carlo donava ai frati di Sant'Agostino di Roma ducati 100 più altri 10 per «la chapella nelli Agostini di Roma»; inoltre per una pezza di panno di suggello nero «per vestire nella morte di Filippo» furono spesi ducati 34 (ASF, *Carte Stroziane V serie*, 1464, c.99r; libro a contabilità doppia).

<sup>90</sup> La cappellania era destinata ad una, non meglio precisata, chiesa di Ferrara (Archivio di Stato di Siena, *Lira* 147, anno 1453, c. 131v).

«pro exoneratione conscientie», Stefano de' Rossi, mostra di privilegiare l'immagine della famiglia proiettata all'esterno da cappelle ricche, abbellite da dipinti: quattro torce d'argento avrebbero dovuto coprire le spese per la costruzione di una cappella nella chiesa di Sant'Andrea delle Fratte, da dedicare a santo Stefano, che avrebbe dovuto essere adornata con una pittura raffigurante la Vergine con i santi Stefano e Lorenzo, per una spesa di 15 ducati d'oro, ma il lascito più cospicuo riguarda la dotazione, consistente nella quota a lui spettante dei proventi delle saline di Ostia<sup>91</sup>. Per l'esecuzione del suo sarcofago in marmo da porre nella cappella di famiglia, intitolata a san Bartolomeo nella chiesa di Santa Maria in Aracoeli, destinava la somma di ben 100 ducati d'oro<sup>92</sup>. Non mancano i legati per gli anniversari: ben 100 ducati d'oro a Santa Maria in Aracoeli e 100 fiorini correnti al Santissimo Salvatore, mentre per messe e preghiere destinava 125 ducati e, in mancanza di eredi, esprimeva la volontà di devolvere altri 100 fiorini per dotare quattro povere fanciulle<sup>93</sup>. L'ultima voce riguarda gli abiti da lutto, in tutto 116 ducati<sup>94</sup>. Al momento della sua morte fu il fratello, Gabriele, ad accollarsi le spese per il suo funerale. Ebbene «attenta qualitate et condicione ipsius et dicti quodam Stephani sui fratris»<sup>95</sup>, egli dichiarava di aver sborsato in tutto 88 ducati d'oro e 49 bolognini. Di questa somma circa il 43% è rappresentata dal costo per le vesti funebri<sup>96</sup>, il 33% per cera, fiaccole, candele e torce, ed infine l'8% per le

<sup>91</sup> ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1184, c. 762v.

<sup>92</sup> Il sarcofago doveva essere murato nella cappella di famiglia: cfr. il testamento del 1° gennaio 1504, ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1184, cc. 747r-749v e 762r-765r; anche in questa cappella voleva che venisse dipinta un'immagine della Vergine ma non precisa la spesa da effettuarsi, c. 747r. Su questo personaggio cfr. ESPOSITO, *L'eredità di Gabriele de' Rossi*, p. 322.

<sup>93</sup> ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1184, c. 762r e c. 763r, un generico rimanente sarebbe stato eventualmente distribuito sempre *pro eius anima* fra il convento dell'Aracoeli, i frati minori della Trinità e suo cognato Mariano Astalli.

<sup>94</sup> Panni del valore di 15 ducati erano per la moglie, alcuni familiari ed amici; al fattore andava una veste nera del costo di 12 ducati, mentre quella destinata al suo mugnaio doveva valere 4 ducati: ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1184, c. 749r. Non è chiaro se altri 75 fiorini dati a varie persone *pro eius anima* fossero anch'essi destinati all'acquisto di vesti da lutto (c. 748v).

<sup>95</sup> Il funerale fu fatto il 3 luglio del 1514; la nota delle spese si trova all'interno di una vertenza sorta alla morte di Stefano per la sua situazione debitoria (ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1445, alle cc. 803v-804r).

<sup>96</sup> Oltre ai 36 ducati e 52 bolognini spesi per i panni funebri per lui e per la vedova, un altro ducato e mezzo fu sborsato per 4 vesti «panni fini nigri per due

messe, compresa una cantata in occasione dell'ottavario; il rimanente andò per la cassa, per il barbiere e per l'acquisto di due accessori-simbolo del viaggio eterno intrapreso da Stefano, le scarpe e un berretto nero nuovi<sup>97</sup>. Secondo quanto si evince dalla vertenza sorta alla morte di Stefano, il ridimensionamento delle spese funebri è attribuibile a problemi debitori, mentre meno evidente appare la scelta di Gabriele de' Rossi che nel suo testamento tralascia la cappella di famiglia ritenendola già abbastanza dotata. *Patritius romanus et comes palatinus* con uno spiccato interesse per il collezionismo, Gabriele destinava alla chiesa dell'Aracoeli, prescelta dalla famiglia per la sepoltura, un solo lascito di 63 fiorini correnti per le messe di San Gregorio<sup>98</sup>. Di tutt'altro tono sono altri legati: a San Giovanni in Laterano, una taverna con terra ed orto che si trovava nell'omonima piazza, in cambio di una messa cantata annuale per la sua anima e quella dei suoi antenati<sup>99</sup>, e, per l'anniversario, da celebrarsi nell'Aracoeli, una casa situata nel rione Pigna data alla confraternita del Gonfalone. Mentre disponeva che «in suis funeralibus et exequiis exponi» in totale 300 ducati di carlini, di cui ben 259 ducati erano destinati alle vesti lugubri, distribuite fra familiari ed amici<sup>100</sup>. Appare evidente il piacere estetico che in questo caso si estrinsecava attraverso l'abbigliamento del corteo: era uno dei

pediseque e due famuli qui in dictis exequis pro ornatu earumdem exequiarum dictis vestibus vestiti intervenerunt»: ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1445, c. 803v.

<sup>97</sup> Per la cassa, la calcina, la pece e la pozzolana *et pro deposito facto*, furono spesi quattro ducati d'oro, per il berretto 37 bolognini, per le scarpe un ducato e 52 bolognini e mezzo.

<sup>98</sup> Sulla diffusione delle messe gregoriane cfr. CHIFFOLEAU, *La comptabilité*, p. 325. Il testamento del 29 maggio 1517 in ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1094, cc. 158v-165v. Seguono altri lasciti a Santa Maria in Aracoeli per celebrazioni per l'anima del fratello Giovanni (33 fiorini), per quella del fratello Luca, 8 ducati di camera e 6 ducati di carlini per le messe di San Gregorio, secondo le disposizioni già da loro fatte ed evidentemente non adempiute (c. 159r); ancora alla parrocchia di Sant'Andrea delle Botteghe Oscure si sarebbe dovuto provvedere a versare 10 ducati di carlini per un tabernacolo d'argento dorato donazione fatta da Perna, ava paterna, e mai eseguita (c. 159v). Sulla passione antiquaria di Gabriele cfr. ESPOSITO, *L'eredità di Gabriele de' Rossi*, alle pp. 330-334

<sup>99</sup> ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1094, cc. 158v-159r.

<sup>100</sup> Si tratta di vesti del valore di 15 ducati, anche per la moglie; quelle di prezzo più elevato (21 ducati) erano destinate agli esecutori testamentari e a due nipoti, mentre al presbitero, Rinaldo Francigena, definito «antiquus familiaris domesticus et continuus commensalis», sarebbe andata una veste di 10 ducati (ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1094, c. 164v).

modi di manifestare la propria magnificenza così come il dono, *causa pietatis*, all'onesta quanto *pauperrima* Antonia *de Cosme* di 30 ducati «pro anima ipsius testatoris»<sup>101</sup>.

Pur attento al cerimoniale funebre, il patrizio veneto Andrea Barbarigo, dopo aver richiesto la partecipazione di ben quattro congregazioni con 50 doppiieri al corteo, senza peraltro annotare la spesa prevista, si assicurava, dietro l'esborso di dodici ducati, che venissero officiate ben 30 messe in tre diverse chiese nel breve spazio di tempo fra la morte e la tumulazione nella tomba di famiglia posta nel chiostro di Santa Maria della Carità<sup>102</sup> e, procedendo nella distribuzione delle elemosine, si regolava secondo la sua visione della società ben distinta per ceti: 100 ducati destinava «a poveri zentilomeni over zentidone»<sup>103</sup>, 50 ducati da distribuire a «persone mixerabele» e in più con 10 ducati si garantiva che «una povera et bona persona» si recasse ad Assisi e a Roma «per anima mia». Diversamente, il ricco banchiere veneziano Giovanni di Vettor Soranzo, titolare del banco Soranzo, affidando l'organizzazione delle sue esequie al priore della certosa di Sant'Andrea del Lido, al quale assegnava un contributo annuo di 12 staia di frumento e di tre carri di vino, esprimeva il desiderio di «nullam habere pompam in funere meo» ed effettuava l'eccezionale distribuzione *ad pias causas* di ben 10.000 ducati<sup>104</sup>.

Nel XV secolo appaiono delinearci nuovi orientamenti o, meglio, dei «comportamenti differenziati»<sup>105</sup>: il desiderio di esequie umili da parte dei casati di antica nobiltà<sup>106</sup>, che in tal modo si distinguevano

<sup>101</sup> ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1094, c. 164v.

<sup>102</sup> Per queste disposizioni del 1486 cfr. MUELLER, *Sull'establishment*, p. 8.

<sup>103</sup> Il nobile romano Domenico Massimi nel suo testamento del 15 dicembre 1526 voleva che venissero dati 100 ducati di carlini per dotare 2 «pauperes puellas virgines nobiles romanas» e 10 ducati «pauperibus mendicantibus», ossia 1 bolognino per ogni povero mendicante, mentre alle confraternite del Santissimo Salvatore e dell'Annunziata, lasciava rispettivamente 50 e 25 fiorini correnti; altri legati per un totale di 45 ducati d'oro erano effettuati a cinque chiese della città (cfr. *ivi*). Sul concetto di povero vergognoso cfr. le considerazioni di MUELLER, *Sull'establishment*, p. 8.

<sup>104</sup> Il testamento di Giovanni è del 28 maggio 1468: cfr. MUELLER, *Sull'establishment*, pp. 6, 12.

<sup>105</sup> VISCEGLIA, *Il bisogno di eternità*, p. 116.

<sup>106</sup> Va notato, tuttavia, come talora il desiderio di ostentazione presso le casate principesche portasse a celebrazioni anche spettacolari: esemplare a questo riguardo il caso sabaudo con addirittura una doppia cerimonia che aveva il suo culmine in una seconda commemorazione che «permetteva ai Savoia di autocele-

abbandonando l'uso ormai in voga presso le famiglie dell'aristocrazia cittadina di funerali atti a mostrare la ricchezza e la posizione sociale<sup>107</sup>. In questi casi si trattava di un'ostentazione al contrario, ed allora venivano esibite le virtù cristiane e la fede<sup>108</sup>. Il rifiuto di funerali nobili, le espressioni di devozione e l'ostentazione della povertà, divenivano un modo altrettanto evidente per distinguersi, emergere, per farsi notare. Il 9 luglio 1453 Orsino Orsini, cancelliere del Regno di Sicilia, dettando le sue ultime volontà chiedeva che, nel caso in cui fosse deceduto a Roma, venisse sepolto nella chiesa del convento di Sant'Agostino «modo et forma quibus et prout priori, fratribus et conventui eiusdem ecclesie videbitur». Lasciava quindi la cospicua somma di 10.000 ducati da distribuire a beneficio della sua anima e di quella dei suoi familiari: 600 ducati alla chiesa di Sant'Agostino, 3000 all'ospedale del Santissimo Salvatore, 3000 all'ospedale di Santa Maria del Popolo, «quod noviter edificatur apud ecclesiam Sancti Iacobi» 'della nosce', 2000 alla chiesa di Santa Croce in Gerusalemme, i rimanenti 1400 «pro reparatione ecclesie sancti Pauli extra et prope muros Urbis»<sup>109</sup>. Anche il *magnificus comes* Pandolfo *de Comitibus*

brarsi, offrendo ai presenti una chiara immagine di potere» e, degna conclusione del rito funebre, i sontuosi banchetti di *interramentum* e *sepelimentum* con una successione delle diverse preparazioni e un'organizzazione delle portate che richiedeva la fornitura di vettovaglie, ricche qualitativamente oltre che quantitativamente e, talora, anche l'acquisto di vasellame. Per i diversi aspetti del duplice allestimento, richiesto dalla necessità di diffondere la notizia e permettere a tutti gli invitati di rilievo di partecipare, cfr. il citato saggio di SALVATICO, «*Tutte le cose della vita erano di una pubblicità sfarzosa e crudele*».

<sup>107</sup> I nobili, per discostarsi da una pratica ormai inflazionata, optavano per cortei funebri molto ridotti: al seguito del suo corpo, il principe d'Orléans ordinava che vi fossero solamente due religiosi, celestini o frati appartenenti agli ordini mendicanti, incaricati di recitare le preghiere. E nell'eventualità di morte al di fuori della città, il carro che lo avrebbe trasportato a Parigi, doveva essere ricoperto solo da un drappo nero ornato con una croce bianca, nessun simbolo invece che richiamasse il suo stato principesco; cfr. GAUDE-FERRAGU, *Le corps du prince*, p. 327.

<sup>108</sup> Cfr. a questo riguardo le osservazioni da A. DIERKENS, *La mort, les funérailles et la tombe du roi Pepin le Bref (768)*, «*Médiévale. La mort des grandes*», 31 (1996), p. 42.

<sup>109</sup> Si tratta di Orsino, figlio di Giovanni di Francesco Orsini, marito di Giacomina *de Comitibus*, il quale destinava la sua eredità al nascituro sia maschio che femmina, altrimenti i suoi beni sarebbero andati ai nipoti Napoleone e Roberto, figli del defunto fratello Carlo (ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 446 n. 19 e 19bis). Per i valori delle monete in uso a Roma in questo periodo cfr. R. MONTEL,

Anguillara nel 1471 esprimeva il desiderio di essere sepolto nella chiesa di San Francesco, nel rione romano di Trastevere, con abito francescano *absque pompis* e sul suo sepolcro una lapide di marmo con un candelabro secondo il costume della confraternita del Santissimo Salvatore, alla quale donava 10 fiorini correnti<sup>110</sup>.

L'estensione di pompe funebri a fasce sociali più ampie e diverse aveva, dunque, intaccato il privilegio di cerimonie fastose e lussuose. Degne di note le esequie organizzate l'8 ottobre del 1379 a Firenze nella basilica di San Lorenzo, «alluminato pieno di torchietti grandi», per il vinattiere messer Matteo di Federigo Soldi, il cui catafalco con la bara ricoperta da un «materazzo di velluto porporino con drappelloni (ed egli anco di ciò vestissi)» venne preceduto da ben sei cavalli addobbati anche con simboli di «grandissimo onore» come la spada, il cimiero e le armi del Comune<sup>111</sup>; indubbiamente Matteo raggiunse in pieno il suo obiettivo di evidenziare la ricchezza e il potere conquistati ed il suo caso rimase così impresso che il cronista avanza anche una valutazione dei costi sostenuti in quell'occasione: «più di fiorini 1000»<sup>112</sup>. L'esibizione si tramutava, dunque, in una magnifica esaltazione del defunto con un'evidente ricaduta sulla famiglia, sulla quale si riversavano, natu-

*Un «casale» de la Campagna romaine de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle au début du XVII<sup>e</sup>, le domaine de Porto*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge-Temps modernes», 83 (1971), pp. 85, 87 e tabelle alle pp. 74-75 e L. PALERMO, *Capitali pubblici e investimenti privati nell'amministrazione finanziaria della città di Roma all'epoca di Martino V*, in *Alle origini della nuova Roma. Martino V (1417-1431)*, Atti del Convegno di Roma, 2-5 marzo 1992, a cura di M. Chiabò, G. D'Alessandro, P. Piacentini e C. Ranieri, Roma 1992, pp. 520-521 e nota 72.

<sup>110</sup> Aggiungeva il lascito di due maiali, due castrati, due rubbia di grano e un'anfora di olio *pro elemosina*, (ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1764, cc. 72r-74v, testamento del 9 giugno 1471, *ad annum*). Nel caso fosse deceduto a Stabia ordinava che il corpo venisse portato a Roma e tumolato nella predetta chiesa, anche se le esequie *sine pompa* si sarebbero fatte nel luogo del decesso e «*pro elemosina, vigiliis, officio et funeralibus*» destinava solo 10 fiorini. Lasciava inoltre all'ospedale del Campo Santo di Roma tre pani di zucchero del peso di 10 libbre, per il valore di 10 fiorini; ai frati di San Francesco di Capranica andavano due torce del peso di 4 libbre e due libbre di candele, per la commemorazione annuale dei morti della sua famiglia, ivi sepolti, e *pro elemosina*, un maiale. Nel caso in cui i frati non avessero rispettato le sue volontà la donazione avrebbe dovuto essere distribuita fra i poveri.

<sup>111</sup> Matteo Soldi viene ricordato per aver partecipato a incarichi pubblici e il 18 ottobre del 1378 aveva ottenuto il grado di cavaliere: *Dal Diario del Monaldi (1340-1381)*, in *Istorie pistoiesi*, Firenze 1733, p. 348.

<sup>112</sup> Ivi, p. 351.

ralmente, anche gli oneri dei funerali, portando in alcuni casi all'indebitamento: la moglie e il figlio di un mezzadro, deceduto il 18 dicembre 1393, furono costretti a ricorrere al prestito di quasi 20 lire sia per sovvenire alle spese mediche sia per sostenere le spese del funerale, ossia per acquistare cera, torce e la cassa da morto<sup>113</sup>. Quando morì a Roma il dottore in legge nonché *miles* Francesco *de Sanguineis* la figlia Adriana contrasse con il marito un debito di 36 ducati che le erano serviti «in pannis lugubris et aliis tunc necessariis in dictis exequiis»<sup>114</sup>.

Anche Cosimo de' Medici avrebbe voluto esequie «senza alcuna honoranza, o pompa funebre», «né con più e manco cera che a uno mediocre mortorio»<sup>115</sup>. Tale volontà, che si discostava dalla ritualità che si era andata affermando nella società fiorentina tardotrecentesca<sup>116</sup>, fu in realtà elusa. Il figlio Piero, infatti, spinto dal «debito filiale», venne meno alle disposizioni del padre e dalla lista puntuale delle spese sostenute in questa occasione si traggono dati di grande interesse. In primo luogo la quantità e qualità di panni distribuiti fra i familiari, ossia i congiunti più stretti, gli amici, i servitori, e dipendenti, fra cui anche il medico, messer Benedetto da Norcia, al quale andarono sei canne di paonazzo fine, il panno più costoso, ben 30 fiorini. In totale per i tessuti furono spesi 519 fiorini, di cui circa il 65% relativi ai panni di prima qualità<sup>117</sup>, il rimanente 35% per l'acquisto dei panni *di secondi*, ossia di qualità in-

<sup>113</sup> La somma corrispondeva a 43 giornate di lavoro salariato: cfr. G. PINTO, *Toscana medievale. Paesaggi e realtà sociali*, Firenze 1993, in particolare a p. 174.

<sup>114</sup> L'atto fu rogato il 29 agosto del 1481 (ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 454, 56).

<sup>115</sup> Cosimo moriva intestato il 1° agosto 1464, Archivio di Stato di Firenze (d'ora in poi ASFi), *Archivio Mediceo avanti il Principato*, Filza 163, c. 2v.

<sup>116</sup> Cfr. a questo riguardo i funerali di Nicolò Acciaiuoli del 1354 e Nicolò di Jacopo degli Alberti del 1399: C. MOLINARI, *Spettacoli fiorentini del Quattrocento. Contributo allo studio delle Sacre Rappresentazioni*, Venezia 1964, pp. 20-21; e quelli di Lorenzo Acciaiuoli del 1353 e di Biondo degli Ubertini del 1359, solo per fare qualche nome, in S.T. STROCCHIA, *Death Rites and the Ritual Family in Renaissance Florence*, in *Life and Death in Fifteenth Century Florence*, a cura di M. Tetel, R. G. Witt e R. Goffen, Durham-London 1989, pp. 120-145 e EAD., *Death and Ritual in Renaissance Florence*, Baltimore-London 1992, cap. III. Sull'evoluzione del cerimoniale di stampo militare cavalleresco cfr. l'analisi di M. CASINI, *I gesti del principe. La festa politica a Firenze e Venezia in età rinascimentale*, Venezia 1996, in particolare pp. 73-106.

<sup>117</sup> Si tratta del monachino fine e damaschino fine, per un totale di 68 canne, il cui costo unitario era di fiorini 4 e ¼ la canna, mentre il paonazzo fine costò 5 fiorini la canna: in totale 336 fiorini.



feriore<sup>118</sup>. Il differente stato sociale tra le persone che portavano il lutto era, infatti, evidenziato sia dal tipo e dalla qualità di tessuto utilizzato per la confezione degli abiti sia dal loro modello<sup>119</sup>. Spesa aggiuntiva per l'abbigliamento delle donne è costituita da veli e *sciugatoi*<sup>120</sup>. Naturalmente a madonna Contessina, moglie di Cosimo, furono date ben 30 braccia di panno, oltre a otto veli e due asciugatoi<sup>121</sup>; nel complesso per la fornitura di 24 veli da mortoro e 10 asciugatoi, si spesero 95 fiorini<sup>122</sup>. Piero riporta anche i nomi delle ditte rifornitrici: le compagnie di lanaiuoli in San Martino facenti capo a Piero, Pierfrancesco di Lorenzo e a Lorenzo e Giuliano de' Medici e due società di setaioli, quella di Bernardo di Betto e di Domenico del Giocondo.

Seguono quindi le spese per la cera, 287 libbre per un costo complessivo di 166 fiorini così ripartiti: 110 fiorini per le 190 libbre e mezzo di cera delle fiaccole e candele occorrenti ad illuminare la chiesa di San Lorenzo<sup>123</sup>; 56 fiorini per l'acquisto di 97 libbre di cera necessarie per 16 grandi torce poste intorno al corpo di Cosimo. Più della metà della cera ardeva, dunque, intorno al catafalco, il rimanente era per il clero presente mentre ai parenti più prossimi, vestiti secondo il grado di parentela e il rango sociale, circondati dai familiari più lontani, fino al popolo minuto, non rimaneva che manifestare attraverso gli abiti neri il loro stato sociale. Ed anche se non è riportato in questo dettagliato elenco il colore dei panni o dei veli è verosimile ritenere che fossero neri. Il nero era infatti il colore più caro e, dunque più raro, pertanto veniva utilizzato dai ceti più abbienti<sup>124</sup>.

<sup>118</sup> Le 55 canne di panni *secondi* sono valutate a fiorini 3 e 1/3 la canna, per un totale di 183 fiorini.

<sup>119</sup> N. POLLINI, *La mort du prince. Rituels funéraires de la Maison de Savoie*, Lausanne 1994 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale édités par A. Paravicini Bagliani, 9), pp. 41-42.

<sup>120</sup> Si trattava di veli finissimi di seta o di bisso che incorniciavano i volti delle donne (cfr. MUZZARELLI, *Guardaroba medievale*, pp. 31-32).

<sup>121</sup> Ad ognuna delle nove madonne furono distribuiti 14 braccia di panno, 2 veli ed un asciugatoio, mentre a Nannina, figlia di Piero, non venne dato né il velo né l'asciugatoio, forse perché in tenera età. Le cinque cameriere e le quattro schiave ricevettero 10 braccia di panno.

<sup>122</sup> I veli sono stimati fra i due fiorini e mezzo e i tre fiorini l'uno, gli asciugatoi due fiorini e mezzo l'uno.

<sup>123</sup> E per fiaccole di piccole dimensioni distribuite fra i preti cfr. *Il complesso monumentale di San Lorenzo*, a cura di V. Baldini e B. Nardini, Firenze 1984.

<sup>124</sup> Fra i numerosi lasciti effettuati da Iannotto *Nicolai primicerii de Iudicinis*, del rione Monti, in data 1396, si trova un «iuppolantem coloris brune» del valore

Di ben altro tenore i funerali del padre, Giovanni Bicci, portato alla sepoltura con un seguito di ambasciatori dell'imperatore, dei veneziani e di altre potenze, per i quali si spese «meglio che tremila fiorini d'oro»<sup>125</sup>. Per Cosimo, dunque, la cerimonia, «espressione di abilità politica»<sup>126</sup>, conferma l'atteggiamento dei Medici di «evitare esibizioni di stampo principesco» per non turbare un delicato equilibrio politico, tuttavia la volontà di distinguersi e di apparire passava ora per altre vie. In linea con l'uso trasmesso dai ceti nobiliari di anniversari richiesti a chiese sparse sul territorio di controllo, anche per procacciarsi una maggiore quantità di messe<sup>127</sup>, in suffragio dell'anima paterna Piero si rivolgeva a conventi, luoghi pii e chiese, distribuite su un raggio piuttosto ampio. A questo fine egli devolveva annualmente la consistente somma di 700 fiorini di suggello<sup>128</sup> sia per l'acquisto di cera per le celebrazioni<sup>129</sup>, sia in donativi, in natura – uova, formaggio, carne, pane e vino<sup>130</sup> – e in denaro<sup>131</sup>. Indicativi della volontà di manifestare il proprio *status* e del messaggio di visibilità da trasmettere a livello 'internazionale' sono inoltre gli uffici «facti per le compagnie et traffichi nell'anno 1464 per l'anima di Cosimo in mercoledì che fu el dì che passò di questa vita»<sup>132</sup>. In questo caso si trattò di una somma fissa, 10 ducati d'oro, la lista si apre con l'annotazione relativa alla commemorazione eseguita dalla compagnia di Roma nella chiesa di San Lorenzo in Lucina, seguono le celebrazioni delle filiali di Venezia, Milano, Bruges, Ginevra, Londra ed Avignone<sup>133</sup>.

di 15 fiorini che Giovanni Musciani, marito di sua nipote, dovrà indossare «tempore exequiarum dicti testatoris»: ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 453, 8.

<sup>125</sup> *Le pompe funebri celebrate nella basilica di S. Lorenzo dal secolo XIII a tutto il regno mediceo*, Firenze 1827, p. 4.

<sup>126</sup> CASINI, *I gesti del principe*, p. 78.

<sup>127</sup> CHIFFOLEAU, *Pratiques funéraires*, evidenzia l'uso tutto nobile di questa pratica applicata non solo alle chiese parrocchiali ma anche a quelle del territorio ove il nobile aveva suoi possedimenti, p. 293.

<sup>128</sup> ASFi, *Archivio Mediceo avanti il Principato*, filza 163, c. 51v.

<sup>129</sup> Si trattava della celebrazione di un ufficio al mese per ogni luogo durante l'intero anno (ivi, c. 9r).

<sup>130</sup> Il 15 gennaio furono donate per l'anima di Cosimo 2400 uova, 880 libbre di cacio, 520 di carne, 96 di pane e 40 barili di vino (ivi, c. 50rv).

<sup>131</sup> Nel 1464 furono devoluti 53 fiorini per le doti, 20 fiorini da distribuire fra i poveri, e 118 fiorini «per cavare prigionieri dalle Stinche» (ivi, cc. 11r e 12r).

<sup>132</sup> Ivi, c. 10v.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

Non mancano naturalmente casi di repentine fortune esibite attraverso pompe funebri spettacolari: per i suoi *solemnia funeralia* Vannozza Catanei, la famosa concubina di Alessandro VI, assegnava la considerevole somma di 300 ducati d'oro con l'aggiunta di una vigna, case e un palazzo nel rione Monti, alla confraternita del Santissimo Salvatore che avrebbe dovuto provvedere alla liturgia funebre<sup>134</sup>. Pur non soffermandosi sulle modalità da seguire ella fornisce alcune interessanti indicazioni: in particolare la compagnia doveva provvedere ad abbigliare «vestibus lugubris» confezionate con panni di monachino, alcuni personaggi da lei designati, fra cui il notaio che rogò il testamento, i quali con le rispettive consorti dovevano intervenire ai funerali e, nel caso fossero impossibilitati, si doveva provvedere a sostituirli. Si tratta di dettagli tutt'altro che secondari, strettamente correlati all'importanza del corteo, ossia della processione che accompagnava il morto dalla casa terrena alla sua ultima dimora, seguito che rivestiva per la ricca e potente signora un ruolo di grande importanza<sup>135</sup>. Agli ospedali del Santissimo Salvatore, di Santa Maria della Consolazione e alla confraternita dell'Annunziata la Catanei donava un immobile di particolare valore, la Taverna della Vacca. L'albergo, situato nella centralissima Campo dei Fiori, era stimato ben 3000 ducati e garantiva una rendita di 280 ducati annui<sup>136</sup>, in cambio richiedeva che due torce ardessero sulla sua sepoltura, nella cappella *Corporis Christi* posta nella chiesa di Santa Maria del Popolo, durante l'*officio mortuorum*<sup>137</sup>, e che, annualmente venisse celebrato l'anniversario per la sua anima e per quella dei suoi due mariti; in più due ducati d'oro annui destinava «pro oleo luminis» situato davanti al tabernacolo di Gesù Cristo. Una volontà ostentatoria, rimarcata dalle torce in grado di illuminare la tomba, indice dell'importanza

<sup>134</sup> L'atto del 15 gennaio 1517 in ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 452, n. 28.

<sup>135</sup> Di solito i cortei funebri nobili comprendevano un certo numero di elementi che ne sottolineavano il rango e la qualità. Da una parte, la loro importanza è rimarcata dalla presenza di numerosi religiosi e prelati, servitori, membri della famiglia; dall'altra parte, il carro o il feretro sono frequentemente ricoperti da un drappo bianco o d'oro, simbolo di potere e di ricchezza; cfr. CHIFFOLEAU, *Pratiques funéraires*, pp. 277-278.

<sup>136</sup> Cfr. I. AIT, *Taverne e locande: investimenti e gestione a Roma nel XV secolo*, in *Taverne, locande e stufe a Roma nel Rinascimento*, Roma 1999, pp. 55-57, pp. 69-70.

<sup>137</sup> ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 452, n. 29.

del defunto, secondo un uso diffusosi soprattutto presso le classi più agiate<sup>138</sup>.

In genere le donne ancora nel XV secolo appaiono più sensibili agli aspetti devozionali. Il 9 ottobre 1463 la magnifica *Iohannella* Cossa, contessa di Tagliacozzo, dopo aver espresso il desiderio di essere sepolta in San Giovanni in Laterano, affidava alla figlia ed erede «funeralia et exequias» e l'esecuzione dei legati, fra i quali spicca la donazione alla società del Santissimo Salvatore della metà della sua dote, ossia 4000 ducati d'oro<sup>139</sup>. Sia che si tratti di esponenti delle famiglie baronali o dell'aristocrazia cittadina o di appartenenti al mondo artigianale, le donne spendevano soprattutto per i lasciti pii evidenziando una sollecitudine quasi 'ossessiva' per le messe da far celebrare dopo la morte<sup>140</sup>: il 29 giugno 1476 Anastasia di Cencio Porcari oltre a due lasciti di 150 fiorini alla confraternita del Santissimo Salvatore<sup>141</sup>, effettuava altri dodici legati ad altrettante chiese di Roma, di entità compresa fra i due e i 25 fiorini. Aggiungeva ulteriori lasciti a favore delle bizzocche e per l'acquisto di tre abiti di San Francesco (per un totale di 20 fiorini) destinati a tre frati francescani, i quali avrebbero dovuto indossarli e pregare per la sua anima. Su questa linea anche Gentilesca Porcari, che nel 1521 affidava le preghiere per la sua anima a un numero considerevole di chiese e confraternite effettuando lasciti ben definiti e differenziati sia riguardo alla somma di denaro, sia per il numero di messe e il tipo di celebrazioni richieste: semplici, cantate, di San Gregorio<sup>142</sup>, per

<sup>138</sup> Luigi d'Orléans, pur imponendo un funerale modellato su quello dei monaci, chiedeva 4 enormi ceri intorno al suo corpo; cfr. GAUDE-FERRAGU, *Le corps du prince*, p. 330.

<sup>139</sup> L'altra metà della dote era per la figlia Maria (ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 446, 22).

<sup>140</sup> A questo riguardo cfr. le interessanti osservazioni di J. CHIFFOLEAU, *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge*, in *Faire croire. Modalité de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Rome 1981 (Collection de l'École française de Rome, 51), pp. 236-256. D'altra parte contro le donne si accanivano le condanne per peccati di vanità: cfr. M.G. MUZZARELLI, *Gli inganni delle apparenze. Disciplina di vesti e ornamenti alla fine del medioevo*, Torino 1996.

<sup>141</sup> Alla società di Santa Maria in Aracoeli lasciava 100 fiorini correnti per «facere obsequium et expensas in funeralibus», ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1736, c. 124v; cfr. MODIGLIANI, *I Porcari*, pp. 231-232.

<sup>142</sup> Le messe di San Gregorio erano fra le più richieste in quanto si credeva fossero state istituite dallo stesso santo: «prout sanctus Gregorius celebrari de-

l'anniversario della morte<sup>143</sup>. E non di rado gli uomini demandavano alle donne l'espletamento delle pratiche religiose: è il caso di Francesco Porcari, solo per fare un esempio, che affidava alla madre Paolina 50 fiorini, da distribuire a suo piacimento per ottenere preghiere per la sua anima<sup>144</sup>.

Tale modalità si ritrova anche presso i ceti meno abbienti: il 3 dicembre 1505 Bartolomeo di Antonio di Fiore, condannato a morte, lasciava l'uso di una vigna alla moglie con l'incarico di donare due ducati ad una chiesa a sua scelta mentre altri quattro li doveva versare alla compagnia di San Giovanni Decollato per «messe et uffitii per l'anima sua di poi provvedano allo mortuorio quello che bisogna perché lui vole essere interrato in sancta Apollinare»<sup>145</sup>. Il fiorentino Antonio della Bruna incaricava la madre perché facesse preparare un pranzo per 13 poveri «a reverenza de nostro Signore et 12 apostoli», e dalla vendita dei suoi vestiti, rimasti in casa, ricavasse i cinque ducati destinati alla celebrazione di sei messe, nella chiesa della compagnia, in quella di Santa Maria del Popolo e in Santa Maria della Pace<sup>146</sup>.

Ma dietro l'esborso di capitali mobili ed immobili, anche ingenti, per sostenere i costi funebri si individuano scelte dettate da una pluralità di fattori, fra cui emerge progressivamente l'opzione verso la sepoltura in una chiesa-simbolo<sup>147</sup>. A Roma i primi segnali di un cambiamento si trovano già sul finire del XIII: nel 1296 il mercante Adoardo Sassoni dettava le sue ultime volontà e, distaccandosi dalla tradizione della sua famiglia, chiedeva di essere inumato nella chie-

claravit»: ASC, *Sez. I*, 785 bis, 6, cc. 117r-125r; cfr. I. LORI SANFILIPPO, *Morire a Roma*, in *Alle origini della nuova Roma*, pp. 603-623, a p. 609.

<sup>143</sup> ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 567, cc. 35v-36; cfr. MODIGLIANI, *I Porcari*, p. 220.

<sup>144</sup> Per il testamento del 27 gennaio 1482 cfr. ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1738, cc. 90r-91r; su questo personaggio cfr. MODIGLIANI, *I Porcari*, pp. 88 e 91. Il banchiere veneziano Alvise Garzon donava il suo breviario alla moglie «perché la prega Dio per mi»: MUELLER, *Sull'establishment*, pp. 6-7.

<sup>145</sup> ASR, *S. Giovanni Decollato*, b. 14, vol. 25, cc. 73r-73v. «Nell'occidente cristiano fino al XVIII secolo le casse, sia di legno che di gesso, di pietra o di piombo, furono riservate ai ricchi, mentre i poveri erano deposti nella nuda terra, avvolti soltanto in un lenzuolo»: M. RAGON, *Lo spazio della morte. Saggio sull'architettura, la decorazione e l'urbanistica funeraria*, Napoli 1986, p. 82.

<sup>146</sup> Il testamento è del 16 luglio 1516: ASR, *S. Giovanni Decollato*, c. 73v.

<sup>147</sup> La netta preferenza andò, almeno fino alla metà del XIV secolo, alla chiesa parrocchiale, scenario principale della vita cristiana (battesimo, cresima, matrimonio), accanto alla quale si poteva trovare il cimitero.

sa di Santa Maria *de Capitolio*, fino ad allora luogo privilegiato per la sepoltura degli appartenenti alle famiglie baronali<sup>148</sup>, a tale fine disponeva due lasciti per complessivi 115 fiorini d'oro<sup>149</sup>. La scelta effettuata da questo esponente dell'aristocrazia mercantile fu dettata, oltre che da un fattore devozionale – il monastero, va ricordato, era legato al movimento dei Celestini<sup>150</sup> –, dalla «volontà di sottolineare il proprio prestigio personale»<sup>151</sup>; una volontà rimarcata dalla solennità della sepoltura. Adoardo, infatti, disponeva la costruzione di una cappella e faceva scolpire un'epigrafe<sup>152</sup>, destinando a tale scopo la notevole somma di 100 fiorini d'oro. Scegliere una chiesa come luogo di inumazione e fondarvi una cappella funeraria è chiaramente una manifestazione del proprio *status* nobile e del proprio potere, ma non solo, in tal modo la chiesa diventava un ulteriore mezzo di controllo del territorio anche dopo la morte<sup>153</sup>.

Nel 1462 furono spesi circa 376 ducati d'oro per i funerali, oltre che per la malattia, del medico Paolo de' Celestini di Nerola e

<sup>148</sup> Sembra che sia da attribuirsi proprio ad Adoardo la prima sepoltura di un appartenente al ceto mercantile in questa chiesa: cfr. A. MAZZON, *Una famiglia di mercanti della Roma duecentesca: i Sassoni*, «Archivio della Società Romana di Storia patria», 123 (2000), pp. 59-84, p. 76 nota 69.

<sup>149</sup> ASV, *Archivio S. Eusebio*, perg. 18; cfr. a questo riguardo AIT, *Tracce della presenza celestiniana*.

<sup>150</sup> Cfr. AIT, *Tracce della presenza celestiniana*, p. 143.

<sup>151</sup> CAROCCI, *Tivoli*, pp. 166-170, citazione a p. 166; S. PASSIGLI, *Geografia parrocchiale e circoscrizioni territoriali nei secoli XII e XIV: istituzioni e realtà quotidiana*, in *Roma nei secoli XIII-XIV. Cinque saggi*, a cura di E. Hubert, Roma 1993 (I libri di Viella, 1), p. 49 e nota 18.

<sup>152</sup> La cappella nella chiesa del Campidoglio venne costruita come appare dalla lastra tombale, posta davanti alla prima colonna della navata destra, sul pavimento della navata maggiore, cfr. l'iscrizione tombale in V. FORCELLA, *Iscrizioni delle chiese e d'altri edifici di Roma*, I, Roma 1869, p. 118 nota 413. L'ascesa economica e sociale della famiglia Sassoni sono senza dubbio da attribuire alle attività di commercio e finanziarie: cfr. AIT, *Tracce della presenza celestiniana*. Come ricorda Chiffolleau, i nobili, gli appartenenti all'alto clero e i grandi mercanti si fanno costruire queste cappelle, in quanto «servent leur prestige et permettent d'inscrire l'histoire de leur lignée dans la pierre»: CHIFFOLLEAU, *La comptabilité*, pp. 178 e 297.

<sup>153</sup> Come è stato rilevato da Isa Lori Sanfilippo, già nella seconda metà del Trecento a Roma si venne radicanando, all'interno delle famiglie dei mercanti e bovatieri, l'esigenza «di avere una propria cappella», «affermazione della propria casata e nello stesso tempo aspirazione ad avere un luogo 'privato' in un recinto sacro come la chiesa»: LORI SANFILIPPO, *Morire a Roma*, p. 608.

di suo figlio, spesa «indicativa di un tenore di vita elevato»<sup>154</sup>, che rappresenta il 33% del capitale liquido depositato presso il banco di Gentile Totti<sup>155</sup>. Non conosciamo le disposizioni date per le esequie tranne il cospicuo legato all'ospedale del Santissimo Salvatore, consistente nel suo patrimonio immobiliare, la cui entità rimane peraltro celata all'interno del generico riferimento, certo è che, conformandosi alle modalità seguite dall'aristocrazia municipale, egli aveva provveduto, per tempo, alla realizzazione di una cappella di famiglia nella chiesa di Santo Stefano del Cacco alla quale lasciava in dotazione una casa<sup>156</sup>.

Per lungo tempo elemento indispensabile fra le forme di rappresentazione di pontefici e sovrani, il sepolcro lussuosamente elaborato nel XV «si trasformava in un mezzo di rappresentazione borghese»<sup>157</sup>. L'esaltazione della grandezza del casato attraverso la realizzazione di monumenti funebri e cappelle si diffondeva e la committenza si orientava verso tipologie costruttive che divenivano identificative di una famiglia: il romano Giacomello *de Cosciariis* nel suo testamento del 4 aprile 1414 ordinava che, *pro anima sua*, si costruisse nella basilica dei Santi Lorenzo e Damaso una «nova cappella ferrata ad similitudinem cappelle de Cosciariis site in ecclesia S. Marie Nove de Urbe», intitolata alla beata Maria Vergine, per la cui esecuzione, ornamenti ed altre cose necessarie, destinava la somma di 1000 fiorini correnti<sup>158</sup>, consistenti furono anche i lasciti per un totale di 600

<sup>154</sup> Di questo personaggio di rilievo nella società romana tratta G. SEVERINO POLICA, *Libri e cultura scientifica a Roma alla metà del Quattrocento*, in *Aspetti della vita economica e culturale a Roma nel Quattrocento*, Roma 1981, pp. 149-194 (la citazione a p. 157).

<sup>155</sup> A seguito di una controversia sorta fra la vedova e l'ospedale del Santissimo Salvatore erano stati depositati presso Gentile Totti *de Signoretis, merchant et bancherius*, anche «omnes et singulas res, pecunie, massaritie supellectilie et bona quaecumque mobilia»; cfr. SEVERINO POLICA, *Libri e cultura*, pp. 153, 157.

<sup>156</sup> È quanto si evince dall'inventario stilato nel marzo del 1470 a seguito dell'accordo raggiunto fra Erminia e il San Salvatore (ASR, *Collegio dei Notai capitolini*, 1108, c. 24v; cfr. SEVERINO POLICA, *Libri e cultura*, p. 157).

<sup>157</sup> I. HERKLOTZ, «*Sepulcra*» e «*Monumenta*» del Medioevo. *Studi sull'arte sepolcrale in Italia*, pres. di P. Delogu, Napoli 2001 (Nuovo medioevo, 60), p. 326.

<sup>158</sup> In dote assegnava due case fra loro contigue, situate nel rione Arenula, più la metà di un'altra casa ed alcune terre, poste entro le mura della città, nei pressi di porta San Pancrazio, con viti e alberi. Procedeva quindi alla nomina di un cappellano, il rettore di Santa Maria in Campitelli, con l'obbligo di celebrare tre messe la settimana «et Deo orare pro anima ipsius testatoris» (ASR, *Ospedale*

fiorini<sup>159</sup>. Nel 1474 il patrizio veneziano Bartolomeo Bragadin per 150 ducati voleva fosse costruita una sepoltura «simile di quella che x'è in la chapela di sancta Lena da cha Boromei», ma precisava «non voio l'abia indoramento algun salvo che le diademe di santi», mentre si sarebbero dovuti incidere i quattro versi, da lui stesso composti, ai quali affidava la memoria del suo amore per lo studio<sup>160</sup>.

Le cappelle familiari, «dislocate secondo legami di potere»<sup>161</sup>, divenivano una delle voci più importanti di spesa. «Item io lasso et dispono che per li miei heredi sia fato una capella in lo Domo de Vicenza, per mezo l'altare de meser San Jacomo de Galicia»<sup>162</sup>: a tal fine il nobile Giampietro Proti, unico erede di una casata vicentina ricca e potente, nel suo testamento redatto il 28 marzo 1412 fissava la consistente somma di 400 ducati d'oro. Puntuale e preciso nella descrizione dei lavori da effettuare egli provvedeva naturalmente a dotare la cappella con 100 «libre parvorum, oltra cento libre de quale ge lassò meser Thomaso di Protthi mio padre ... dei rendii delle mie possession infrascritte»<sup>163</sup>. La somma di 300 ducati era riservata dal cavaliere veneziano Giacomo Dolfin alla costruzione di «una bella sepoltura, zoe una archa in lo luogo di frati minori da Venexia»<sup>164</sup>. Tuttavia la spesa sembra modularsi in modo diverso secondo differenziazioni comportamentali molto ampie. A Venezia, ad esempio, accanto a banchieri che per lo più «non ordinavano la costruzione di cappelle di famiglia e neanche di tombe monumentali», semmai opere di utilità pubblica – come i pozzi fatti costruire nel 1348 dal citato Marco Arian, e un secolo dopo, nel 1466, da Ermolao Pisani che a questo fine lasciava

*del S. Salvatore*, cass. 415, fascicolo 25 (contenente diverse copie del testamento e codicillo) cfr. l'allegato B, c. 4v.

<sup>159</sup> Di questa somma 300 fiorini andavano ai frati del convento di San Clemente, 200 fiorini a San Lorenzo in Damaso, 100 fiorini a frate Antonello di Milano e altri 50 fiorini erano destinati alla riparazione della chiesa di San Paolo *foris et prope Urbem*: *ivi*.

<sup>160</sup> Cfr. CECCHETTI, *Funerali*, pp. 279-280.

<sup>161</sup> VISCEGLIA, *Il bisogno di eternità*, p. 126.

<sup>162</sup> *Il testamento del cavaliere Gian Pietro de' Proti*, a cura di D. Bortolan, in *L'istituto Proti-Vajenti-Malacarne. La storia dell'istituzione, il complesso architettonico, il restauro*, Vicenza 1985, pp. 62-93. Ringrazio il dott. Sergio Bianchi che mi ha fornito questa indicazione.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>164</sup> È quanto disponeva il cavaliere Giacomo Dolfin quando testava il 17 agosto 1394: cfr. CECCHETTI, *Funerali*, p. 279.



80 ducati<sup>165</sup> –, si trovano altri personaggi, come il procuratore di San Marco e capitano generale, Benedetto Pesaro, che per «unum nobilem monumentum marmoreum cum collumnis marmoreis», da porsi all'interno della cappella di famiglia, destinava la notevole somma di 1000 ducati; o Pietro Bernardo che nel 1512 commissionava un'arca di marmo, per un costo di 600 ducati, sulla quale un epitaffio in otto esametri, a caratteri 'maiuscoli' – in modo da potersi leggere alla distanza di 25 piedi –, avrebbe tramandato le sue gesta, per il poeta-compositore era previsto il compenso di uno zecchino ogni due versi<sup>166</sup>.

Dal sondaggio effettuato si ricava una forbice abbastanza ampia per le spese affrontate per la costruzione di una cappella che va dai 100 ai 500 ducati d'oro<sup>167</sup>: nel 1420 il nobile romano Giovanni *Cole Andree* Annibaldi destinava 400 fiorini correnti per la costruzione di una cappella in San Marco, chiesa situata nel suo rione di residenza, Pigna<sup>168</sup>; per completare la cappella nella chiesa di Stabia, il *magnificus et potens* Giovanni Battista Anguillara lasciava la somma di 500 fiorini<sup>169</sup>; ancora il *clarissimus artium et medicine doctor* Stefano *de Amicis* di Venafro lasciava 300 ducati d'oro alla chiesa della Minerva

<sup>165</sup> La somma serviva per realizzare un pozzo nel campo dei Santi Giovanni e Paolo: MUELLER, *Sull'establishment*, p. 9.

<sup>166</sup> La cappella di famiglia si trovava in San Francesco dei Minori: CECCHETTI, *Funerali*, pp. 277-278.

<sup>167</sup> Il chierico Cornelio di Battista Porcari, membro di una famiglia dell'aristocrazia municipale romana, disponeva la somma di 100 ducati per il suo sepolcro da farsi in Santa Maria sopra Minerva; cfr. MODIGLIANI, *I Porcari*, p. 210.

<sup>168</sup> ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1163, cc. 497r-501v, testamento del 14 luglio 1420 (regesto dell'atto in A.M. CORBO, *I legati "pro anima" e il restauro delle chiese a Roma tra la seconda metà del XIV secolo e la prima metà del XV*, «Commentarii», 18 (1967), pp. 225-230, pp. 228-229, doc. 6). Sull'uso dei notai romani di specificare il rione di appartenenza piuttosto che la parrocchia cfr. S. PASSIGLI, *Urbanizzazione e topografia a Roma nell'area dei fori imperiali tra XIV e XVI secolo*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge-Temps Modernes», 101 (1989), pp. 273-325.

<sup>169</sup> Il testamento di Giovanni Battista è del 21 giugno 1480 (ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 446, n. 26). Il padre, Pandolfo Anguillara, aveva disposto la somma di 50 ducati per rifare la cappella ma, evidentemente, non era stata sufficiente: infatti, solo per la costruzione della volta, era necessario abbattere alcune camere soprastanti l'edificio, locali destinati ai presbiteri per la cui ricostruzione, in altro luogo, egli aggiungeva 50 fiorini correnti. Pandolfo aveva dotato la cappella donandole «terram sementaricam bonam» dove era possibile seminare tre rubbia di grano, e nella quale i suoi eredi dovevano investire 60 fiorini in modo

per la costruzione di una cappella, *sub vocabulo Annuntiationis beati Marie Virginis*, dove voleva essere sepolto. Collegate a questo lascito sono le rendite garantite da non meglio precisate proprietà in Venafro e da 500 ducati d'oro depositati presso il banco Martelli<sup>170</sup>. La nobile romana Marta di Antonio Porcari destinava 300 ducati d'oro per l'edificazione di una cappella in Santa Maria sopra Minerva nel luogo ove erano sepolti i suoi antenati<sup>171</sup>. Per uniformarsi a questo modello personaggi di buona levatura sociale ma meno abbienti o caduti in disgrazia ricorrevano a diversi sistemi: nel 1505 il medico Antonio *de Personis* ordinava di vendere i suoi abiti per ricavare i 25 fiorini necessari alla realizzazione di una semplice «sepultura di marmo rilevata» da porre nella chiesa di Santa Maria dell'Aracoeli<sup>172</sup>.

Questa appropriazione di spazi sempre più ampi all'interno delle chiese, una forma di 'privatizzazione' della chiesa, si esplicava attraverso la costruzione di cappelle, ma anche di altari, presso i quali celebrare le messe di suffragio per l'anima del committente, causando quella che è stata chiamata la «secolarizzazione» dell'apparato liturgico<sup>173</sup>. «Item, quia construxi altare maius dicte nostre ecclesie parrochialis et tecta et campanile et portas et ecclesias ampliavi ... instituo et volo esse unam capellaniam super dicto altari maiori»<sup>174</sup>: così Andrea Santacroce, av-

che il cappellano potesse *bone et honeste vivere*. Cfr. ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1764, c. 72v e c. 73r, testamento del 9 giugno 1471 (*ad annum*).

<sup>170</sup> ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 446, n. 39, testamento del 27 novembre 1499.

<sup>171</sup> Nel testamento del 1512 provvedeva anche ad assegnare in dotazione una casa sita in piazza della Minerva dove abitava lo speziale Vincenzo Pacca. Santa Maria sopra Minerva era la chiesa dei Domenicani e solo di recente i Porcari, come altre famiglie romane, l'avevano eletta a sede delle loro sepolture; cfr. MODIGLIANI, *I Porcari*, p. 211. Il chierico Cornelio di Battista Porcari nel 1488 lasciava 100 ducati d'oro per la realizzazione della sua tomba con una lapide commemorativa. Su questo personaggio e sulla teatralità della sua cerimonia funebre per la quale peraltro non vuole si spenda più di quanto consentito dalla legge cfr. *ivi*, pp. 209, 210.

<sup>172</sup> ASR, *S. Giovanni Decollato*, b. 14, vol. 25, cc. 57r-57v, testamento del 15 luglio 1505.

<sup>173</sup> Questo fenomeno è analizzato da R. GOLDTHWAITE, *Ricchezza e domanda nel mercato dell'arte in Italia dal Trecento al Seicento. La cultura materiale e le origini del consumismo*, Milano 1995 (Early Modern, 5), in particolare alle pp. 129 e sgg. È stato stimato che nel XV secolo ci fossero ben 600 cappelle nelle chiese fiorentine (*ivi*, p. 131).

<sup>174</sup> Il testamento del 12 gennaio 1471 (ASR, *Santacroce*, 10, 47) è edito da A. ESPOSITO ALIANO, *Famiglia, mercanzia e libri nel testamento di Andrea Santacroce (1471)*, in *Aspetti della vita economica e culturale*, pp. 197-220, a p. 217.

vocato concistoriale, spiegava il motivo del suo consistente lascito alla chiesa di Santa Maria *de Publico*, in particolare la casa<sup>175</sup> per mantenere un cappellano tenuto a celebrare due messe solenni, una nel giorno dei morti, l'altra per la festa dei santi Pietro e Paolo, in ricordo della consacrazione del detto altare «cum commemoratione fundatoris», e ogni mese, per un anno dalla sua morte, «simplicem missam pro defunctis cum commemoratione»<sup>176</sup>. Aggiungeva, per le messe solenni, il versamento di tre carlini per i cantori *et quoadiuuantibus*. L'interesse prioritario nei confronti della parrocchia, ove, fra l'altro, poneva la sua sepoltura, interesse dettato non da ultimo dal desiderio di esaltazione della posizione raggiunta dalla famiglia nell'area dove insisteva il complesso residenziale, non distoglieva questo esponente di spicco dell'aristocrazia municipale dall'effettuare ulteriori donativi<sup>177</sup>.

Il desiderio di trasmettere la propria immagine ai posteri, lo spirito competitivo che portava ad appropriarsi di spazi sempre più ampi all'interno delle chiese, furono fattori determinati nell'orientare e concentrare le spese con attenzione maggiore anche agli oggetti più significativi liturgici e paraliturgici. Di notevole entità furono le somme destinate dal ricco e potente uomo di affari fiorentino Giovanni di Francesco Tornabuoni per la sistemazione della cappella di famiglia in Santa Maria Novella: 1.000 fiorini per Domenico Ghirlandaio che l'aveva dipinta<sup>178</sup>, 500 fiorini d'oro larghi *ad plus et non ultra* erano

<sup>175</sup> L'immobile veniva ad aggiungersi ad un'altra casa e ad un fondaco *pro censu e pro augmento dicte compense* (ivi, p. 217).

<sup>176</sup> Il Santacroce aggiungeva una puntuale precisazione circa la nomina del cappellano che, scelto dalla famiglia, se inadempiente doveva essere sostituito e nel caso in cui il rettore della chiesa «aut alius superior contradixerit, sit licitum dictis meis heredibus et substitutis eisdem» affittare la casa donata alla chiesa e la rendita così ricavata distribuire in elemosine «celebrantibus dictas missas per eos eligendis»: ivi, p. 217. Un medico, Giovanni Fino, sul luogo della sua sepoltura, in Santa Maria *de Caccabariis*, voleva che venisse eretto un altare sul quale officiare le messe in suffragio della sua anima, che dotava con 200 fiorini (ASC, *Sez. I*, 785 bis, 11, cc. 107v-108v; cfr. LORI SANFILIPPO, *Morire a Roma*, p. 608).

<sup>177</sup> Ad un'altra chiesa *propinqua* al complesso edilizio del casato, Santa Maria in Monticelli, lasciava la metà di una casa, la cui rendita era di 50 baiocchi, e a San Pietro una *domuncula*; mentre alla confraternita del San Salvatore dovevano essere corrisposti 50 fiorini «ut consueto more fiat commemoratio anniversarii» (ivi, p. 217).

<sup>178</sup> Sul legame fra il grande pittore fiorentino e il Tornabuoni si sofferma E. PLEBANI, *I Tornabuoni. Una famiglia fiorentina alla fine del Medioevo*, Milano 2002 (Temi di storia, 35), pp. 72-75.

destinati alla realizzazione di una *tabula* dipinta «pulchra et condense dicte ecclesie et dicte cappelle et memorie dicti testatoris»<sup>179</sup>, altri 400 fiorini per due spalliere di legno da collocare sempre nella cappella<sup>180</sup>, ed ancora 600 fiorini per la costruzione di quattro sepolcri di marmo per contenere i corpi di vari componenti della sua famiglia<sup>181</sup>, mentre liquidava le spese per le sue esequie affidandole alla discrezionalità del figlio ed erede Lorenzo.

L'ostentazione insita in queste committenze portava inevitabilmente alla crescita delle somme destinate alla cappella-rappresentazione del potere e la distinzione poteva passare anche attraverso la scelta di un marmo di particolare pregio: nel 1503 Agostino Chigi, tesoriere di Giulio II, sborsava ben 300 scudi d'oro per acquistare il primo scalino da porre sotto la balaustra della sua cappella nella chiesa romana di Santa Maria del Popolo, «essendo granito orientale e tutto d'un pezzo»<sup>182</sup>. La somma di 240 fiorini, secondo le ultime volontà del cappellano della chiesa fiorentina di Sant'Ambrogio, Francesco di Antonio Maringhi, si sarebbe dovuta spendere per la realizzazione di una pala di altare, la Coronazione della Vergine, per mano di Filippo Lippi, opera che serviva ad ornare la cappella da lui fatta erigere. Pur trattandosi di una cifra elevata, secondo lo standard del periodo<sup>183</sup>, appare modesta se si tiene conto che il committente

<sup>179</sup> Questi dati sono tratti dal suo testamento del 26 marzo 1490 (ASFi, *Notarile antecosimiano* 5675, cc. 47r-50r, a c. 48r).

<sup>180</sup> Ivi, c. 48v.

<sup>181</sup> Un sepolcro era per i suoi genitori, il padre Francesco e la madre Nanna, un altro per Francesca, moglie di Giovanni, il terzo per la nuora Giovanna degli Albizzi, ed infine per il testatore.

<sup>182</sup> La descrizione si trova nel fondo chigiano della BAV, *ms R. V. f.*; la citazione è tratta da G. CUGNONI, *Note al commentario di Alessandro VII sulla vita di Agostino Chigi*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 3 (1880), pp. 422-448, p. 440. La cappella fu eseguita su disegno di Raffaello, per la quale sembra che furono spesi 200.000 ducati, ivi. Anche il citato Bartolomeo Bragadin affidava al buon marmo e alla sua altrettanto buona lavorazione il valore della sua sepoltura cfr. CECCHETTI, *Funerali*, pp. 279-280. In caso di morte del figlio, Perna, figlia di Stefano *de Capo*, disponeva, fra l'altro, che venissero corrisposti alla cappella *domus de Capo* 100 ducati «pro restauratione, ornamento et fabrice dicte capelle» (ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1668, cc. 53v-54v).

<sup>183</sup> Franceschina del fu ser Antonio Gabo e vedova di ser Nicolò Brati di San Gimignano, per una pala da porre nella sua cappella, della quale forniva una precisa descrizione, disponeva che non si spendessero più di 50 ducati; altri 50

lasciava ben 800 fiorini per finanziare la manutenzione della cappella e soddisfare le spese di una complessa celebrazione annuale che, in occasione della festa del suo santo patrono, prevedeva, fra l'altro, anche un banchetto per i partecipanti<sup>184</sup>.

Molti soldi venivano profusi per le cappellanie dai ricchi e potenti. Il nobile romano Simone Malabranca *de Malabrancheis* il 26 luglio del 1348 forniva precise disposizioni circa la sua tumulazione nella chiesa di Sant'Andrea *de Columna*: al rettore della chiesa devolveva 100 soldi, plausibilmente per assolvere ai diritti di sepoltura e per le esequie, mentre 30 fiorini erano destinati alla costruzione di una cappella «sub vocabulo S. Johannis» ma, nel caso in cui non fossero stati sufficienti, «adimpleantur plus de meo usque ad sufficientiam constructionis dicte cappelle». A questo punto procedeva alla costituzione dotale della cappella: vigne, terre e proprietà poste fuori della porta Pinciana, una casa da adibire ad abitazione del presbitero e di un sacerdote destinato alla cappella, con la clausola che in perpetuo ogni giorno venisse recitata una messa per l'anima sua e dei suoi parenti e consanguinei<sup>185</sup>. Sempre

ducato erano da lei destinati alla fattura di un grande e bel crocifisso da mettere al centro della chiesa di San Giorgio Maggiore in Venezia; l'atto, del 23 marzo 1458, in CECCHETTI, *Funerali e sepolture*, p. 274. Per un'icona «super altare capelle S. Bartholomei» nella chiesa romana di Santa Maria in Aracoeli il nobile Luca de' Rossi lasciava 25 ducati, altri 10 ducati assegnava per la fattura di un tabernacolo (cfr. quanto detto a nota 45). Nel 1471 il potente Pandolfo Anguil-lara disponeva che «pro ornamento capitis sancti Iuliani et corporis Christi» si spendessero 10 ducati, mentre per l'illuminazione devolveva due boccali di olio all'anno e la rendita di un macello, olio che «nullus presbiter nec officialis possit recipere» ma solo qualcuno da lui designato (ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1764, c. 73v).

<sup>184</sup> La notizia è riportata da L. JARDINE, *Affari di genio. Una storia del Rinascimento europeo*, (New York 1996) Roma 2001, pp. 29-30.

<sup>185</sup> Ancora per la celebrazione annuale *in perpetuum* dell'anniversario suo, di quello della moglie e del fratello donava alla società del Santissimo Salvatore tre rubbia e cinque rugitelle di terra, un materasso di due teli, cuscino, coperta e lenzuola oltre a 10 fiorini d'oro per la realizzazione di un calice d'argento e altri paramenti necessari per l'altare dell'ospedale della compagnia. Dirette all'ottenimento di preghiera per l'anima sono altre due donazioni: 20 lire provisine a Caterina sua inserviente e 30 lire a Rita, «famule mee, pro subsidio maritandi vel monachandi». Tutto il grano e la biada del raccolto di quell'estate, altri beni e suppellettili, dovevano essere venduti dagli esecutori; il denaro così raccolto andava distribuito «pro salute anime mee» secondo la loro volontà (ASR, *S. Salvatore*, cass. 453, 2).

a Roma, qualche anno prima, Giovanna figlia del nobile Giovanni di Stefano Manetti<sup>186</sup>, disponendo di essere sepolta nella chiesa di San Sebastiano in una cappella accanto all'altare, effettuava un lascito di tutto riguardo, 100 fiorini *boni et puri auri* somma che, secondo le sue disposizioni, doveva essere investita in terre viticole «pro utilitate ipsius cappelle», in particolare per mantenere un sacerdote che, in perpetuo, celebrasse messe di suffragio per la sua famiglia<sup>187</sup>. Nel 1512 Maria, figlia del defunto *egregii viri* Giorgio *Trabesuntii*, per la dotazione della cappella, fatta da lei erigere nella chiesa di Santa Maria sopra Minerva, lasciava la metà di una casa, la cui rendita annuale, assicurava, era di 100 ducati<sup>188</sup>. La preoccupazione di assicurarsi la celebrazione quotidiana di messe per la propria anima è alla base di questi donazioni<sup>189</sup>; così Ermolao Pisani, padre dei fondatori dell'omonimo banco veneziano, che già in vita stipendiava un *cappellanus* con 25 ducati l'anno, si raccomandava ai figli perché continuassero a mantenerlo e provvedessero a sostituirlo nel momento in cui si rendesse necessario<sup>190</sup>.

Chi non poteva permettersi questi lussi si doveva accontentare di avere una dignitosa sepoltura: nel 1354 una vedova, Comitissa, con

<sup>186</sup> Era la vedova di Giovanni Landolfi, esponente della nobiltà municipale, il testamento dell'8 novembre 1323 è in BAV, *Arch. del Capitolo di S. Pietro*, caps. 63, fasc. 226.

<sup>187</sup> Giovanna degli Oddi, appartenente alla potente famiglia di Perugia, effettuava il consistente lascito di 150 fiorini per il mantenimento e abbellimento della cappella di famiglia in San Francesco: cfr. M.G. NICO OTTAVIANI, *“Me son missa a scriver questa letera...”*. *Lettere e altre scritture femminili tra Umbria, Toscana e Marche nei secoli XV-XVI*, Napoli 2006, pp. 64-65.

<sup>188</sup> Alla cappella, intitolata alla Natività, oltre alla casa, situata nella via *qui dicitur* La imagine de Ponte, sarebbe andata anche la metà dell'orto e della stalla (ASR, *Collegio dei notai capitolini*, 1112, cc. 451r-451v); in cambio della donazione la testatrice richiedeva la celebrazione giornaliera in perpetuo di una messa e, in occasione della festa dei morti, due messe cantate, oltre alla collocazione di due torce presso la tomba sua e del defunto marito.

<sup>189</sup> La metà di un macello lasciato alla cappella di famiglia da un mercante romano di bestiame doveva assicurare la celebrazione di messe per le anime della famiglia (ASC, *Sez. I*, 785 bis, 8, cc. 107v-110r): l'altra metà veniva data alla confraternita del Salvatore (LORI SANFILIPPO, *Morire a Roma*, p. 607).

<sup>190</sup> Disposizione presente nei suoi tre testamenti dal 1440 al 1463 (MUELLER, *Sull'establishment*, p. 6). Nel 1400 il banchiere Piero Benedetto faceva un lascito di 16 ducati annui per una messa quotidiana nella cappella dove era sepolto, specificando che voleva anche due candele accese prima della funzione, un doppiere nel corso della celebrazione e che l'altare fosse dotato delle tovaglie e dei panni necessari: *ivi*, p. 25.

quattro fiorini d'oro e sei lire provisine si assicurava la cera per il funerale e copriva i costi per la sepoltura *ad pedem pili*, là dove giaceva il figlio, nella chiesa di Santa Maria in via Lata<sup>191</sup>. Qualche decennio dopo, un merciaio, Giovanni Girardi, indicava nella tomba del figlio, posta all'interno del porticato di San Pietro, il luogo dove voleva essere sepolto e ai canonici della basilica destinava cinque fiorini d'oro, somma nella quale era compresa anche una messa solenne<sup>192</sup>. Si trattava comunque di somme di una certa consistenza, equivalenti sul mercato romano dell'epoca al prezzo di vendita di un bue<sup>193</sup>.

All'estremità del ventaglio, i funerali poveri, semplici, sia per scelta devozionale che per motivi puramente economici<sup>194</sup>. Ridotte al minimo sono per lo più le spese affrontate dai condannati a morte, trattandosi in molti casi di persone appartenenti a ceti medio-bassi. A Roma si occupava della cerimonia la confraternita di San Giovanni Decollato<sup>195</sup>: Dormicuolo corso «avendo a morire per via di iustitia» raccomandò di recarsi da un certo Iacopuccio, guardiano dei bufali del nobile Gabriele Cesarini, per ritirare due ducati d'oro e 43 carlini «guadagnati di sua fatica» da dare alla compagnia della Misericordia «per fare bene per l'anima sua»<sup>196</sup>; in procinto dell'esecuzione Antonio di Cagnuolo romano lasciava alla compagnia 29 carlini, «i

<sup>191</sup> L'atto è del 4 agosto 1354: BAV, *Archivio di S. Maria in via Lata, Varia*, perg. 125.

<sup>192</sup> L'atto, del 6 aprile del 1382, si trova in BAV, *Arch. del Capitolo di S. Pietro*, caps. 71 fasc. 182.

<sup>193</sup> Nel 1351 il valore di un bue si aggirava intorno ai quattro fiorini e mezzo: cfr. LORI SANFILIPPO, *La Roma dei Romani*, p. 276 e nota 80.

<sup>194</sup> Si aggira intorno ai 15 bolognini, equivalenti al salario giornaliero di un maestro muratore, la spesa per la sepoltura e una messa per un povero uomo inumato senza candele nella chiesa di Sant'Agostino a Roma: ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, 107, c. 37v, e c. 87v, atto del 26 settembre 1488. Per una «donna antiqua fiorentina», moglie di un certo Rosso fiorentino che vendeva salsicce in piazza San Celso, lo stesso cerimoniale costava un ducato e tre bolognini: ivi (26 settembre 1488). Per il funerale di una *mammolecta* di due anni *vel circha*, figliola di Pietro Casale, si spese la somma di un carlino papale e sette bolognini e mezzo (ivi, c. 38v, 28 luglio 1483; un ducato d'oro valeva undici carlini papali).

<sup>195</sup> Fu istituita per iniziativa dei fiorentini che facevano capo alla chiesa di Santa Barbara dei librai, nei pressi di Campo dei Fiori: I. FOSI POLVERINI, *Pietà, devozione e politica: due confraternite fiorentine nella Roma del Rinascimento*, «Archivio storico italiano», 149 (1991), pp. 119-162, alle pp. 141-142. Si tratta di registri di grande interesse per diversi aspetti, ancora inediti, che saranno presto oggetto di uno studio più articolato.

<sup>196</sup> ASR, *S. Giovanni Decollato*, b. 14, vol. 25, c. 26v, anno 1501.

quali deve avere da maestro Marco di maestro Simone sta a fronte al cardinale Cesarini sono per resto del suo salario», e altri 15 carlini che «deve avere da Francesco de Chalvi», con i quali celebrare «uno ufficio per l'anima sua di preti 6» e acquistare due libbre di cera<sup>197</sup>. Non di rado erano gli abiti ad essere venduti per sovvenire ai costi per le messe di suffragio o per la sepoltura, pur trattandosi spesso di indumenti di scarso valore: Martino di Ghilfuccio lasciava una berretta «paghonazza la quale tiene suo padre» ed il pugnale con cintura per la celebrazione di una messa di san Gregorio<sup>198</sup>; Tommaso di Giovanni *de Barzalona* donava alla compagnia «che ne faccia bene per l'anima sua» i panni che aveva addosso: 1 cappa e uno giubbone di velluto nero, uno *gacetto*, una berretta rossa e un paio di calze rosse<sup>199</sup>. In mancanza di meglio si ricorreva alla donazione del proprio corpo per le pratiche anatomiche svolte dalle locali università, lasciato con il quale si potevano avere venti messe di suffragio<sup>200</sup>.

All'estremità opposta i funerali principeschi, in particolare, volendo rimanere in territorio romano, del principe dei principi, il papa e dei molti personaggi della sua curia, come il citato uditore rotale Guglielmo *de Pereriis*. Dal dossier di atti riguardanti il suo patrimonio si apprende che egli aveva fatto costruire ben quattro cappelle, nella chiesa di Santa Maria del Popolo, intitolata alla beata Vergine Maria dove «eligit sepulturam suam», e nelle maggiori basiliche della città, San Pietro, Santa Maria Maggiore e San Giovanni, assegnando ad ognuna 500 ducati d'oro da investire nell'acquisto di immobili la cui rendita doveva garantire il mantenimento di un presbitero per la celebrazione giornaliera di una messa per la sua anima<sup>201</sup>. Altrettanto precise sono le istruzioni riguardo all'abbigliamento dei numerosi partecipanti al corteo funebre, dagli abiti «de bono panno et de meliori ratione», tessuti neri naturalmente *prout est moris in Romana Curia*, di grande pregio destinati ai familiari, ai panni per i frati di Santa Maria del Popolo, di Sant'Agostino, di Santa Maria in

<sup>197</sup> Ivi, c. 32v, atto del 1 dicembre 1503.

<sup>198</sup> ASR, *S. Giovanni Decollato*, b. 14, vol. 26, c. 2v, atto del 12 agosto 1497.

<sup>199</sup> Ivi, c. 6r, atto del 12 gennaio 1498.

<sup>200</sup> Cfr. A. CARLINO, *La fabbrica del corpo. Libri e dissezione nel Rinascimento*, Torino 1994, pp. 117-118.

<sup>201</sup> Alla basilica di San Pietro egli lasciava una casa di sua proprietà: ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 496/14 A, testamento del 13 novembre 1500; il fascicolo 14 contiene la contabilità delle entrate ed uscite del patrimonio del *de Pereriis*, riportando in modo analitico anche le spese sostenute per il funerale.



Aracoeli, di Santa Maria in Minerva e per le suore di San Cosimato. Rinviando ad altra sede l'analisi di questa interessante documentazione, mi sembra significativa la cifra complessiva che venne spesa: più di 6000 ducati d'oro fra lasciti, messe, acquisti di cera e di stoffe, salari a personale vario<sup>202</sup>.

<sup>202</sup> A Raffaele oratore furono pagati 7 ducati (ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 496, 14, c. 5v). Molto dettagliate sono anche le spese per i funerali del cardinale Guglielmo d'Estouteville: cfr. M.J. GILL, *Death and the Cardinal: The Two Bodies of Guillaume d'Estouteville*, «Renaissance Quarterly», 54 (2001), pp. 347-388, alle pp. 381-383. Tornerò in altra sede sui costi delle cerimonie funebri degli esponenti del mondo ecclesiastico romano.



MARIA ISABEL FALCÓN PÉREZ  
MARIA DEL CARMEN GARCÍA HERRERO  
ZARAGOZA

## LA MUERTE Y LOS RITUALES FUNERARIOS SEGÚN LOS TESTAMENTOS BAJOMEDIEVALES ARAGONESES

Que en el siglo XV la Muerte se situaba en el centro de la vida es una afirmación de Tenenti que los historiadores e historiadoras hemos repetido incansablemente desde que el maestro la formulara <sup>1</sup>. Parece difícil encontrar otra época de la historia de Occidente en que el hecho de morir haya adquirido mayor y más explícito protagonismo que la Baja Edad Media y, sin embargo, en España, hoy, reconstruir cómo vivieron y pensaron la muerte y el tránsito al Más Allá quienes nos precedieron hace cinco siglos no se presenta todavía como tarea fácil, más cuando el arte macabro, sin duda muy presente y activo en la Península, fue sistemáticamente dispersado, destruido o cancelado.

### 1. LAS HUELLAS DE LO MACABRO

Investigaciones como la desarrollada por Víctor Infantes sobre las danzas de la muerte <sup>2</sup> o Francesca Español acerca de lo macabro en el gótico hispano <sup>3</sup> – por ofrecer solamente dos ejemplos muy notables realizados desde distintas disciplinas – nos van devolviendo paulatinamente un mundo de imágenes, gestos y sonidos que fueron acallados de un modo tan entregado y minucioso que suscita muchos interrogantes: sólo se lucha contra aquello que se encuentra muy arraigado y expandido, pero, por otra parte, lo muy potente tiende a

<sup>1</sup> A. TENENTI, *La vie et la mort à travers l'art du XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1983, y ID., *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, (Torino 1957) Torino 1989.

<sup>2</sup> V. INFANTES, *Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII-XVII)*, Salamanca 1997.

<sup>3</sup> F. ESPAÑOL BERTRÁN, *Lo macabro en el gótico hispano*, Madrid 1992 (Cuadernos de Arte Español, 70).

dejar huellas. Así a la hipótesis de Saignier acerca de la destrucción de una forma de sensibilidad que se consideraba peligrosa, habría que añadir la teoría de Morreale sobre el desinterés por indagar las formas artísticas de lo macabro en España (no es habitual encontrar lo que no se busca). No obstante, el mero hecho de que haya que escrutar para localizar es, a nuestro juicio, indicativo; el que las indagaciones den fruto, aún lo es más.

Expuestos en las vitrinas de los museos del mundo (pensemos en el Metropolitan Museum de Nueva York, por ejemplo) hallamos objetos de procedencia española que devuelven una visión fragmentaria, pero muy interesante, de una cotidianeidad bajomedieval impregnada por la muerte: pequeñas calaveras de hueso o marfil, cortafuegos y aldabas con esqueletos, fichas, tableros y piezas de juego con iconos mortuorios... En las letras capitales de algunos *Libros de Horas* hispanos no faltan calaveras (y no sólo encabezando los oficios de difuntos) que evocan la muerte a quienes rezan sirviéndose de ellos, y en una fecha tan temprana como 1400, los monjes de Montserrat (Cataluña), hartos de oír las canciones obscenas que los peregrinos y peregrinas acampados en la explanada ante el templo entonaban por las noches durante las vigiliás, dieron en ofrecerles un cancionero idóneo y sensato acorde con la ocasión. Se trata del llamado *Llibre Vermell* de Montserrat que, además de otras composiciones pías, incluye una danza, un virolai con letra y música, con el título *Ad mortem festinamus*, que sin duda pretendía ser eficaz tratamiento de choque frente a las habituales «cantilenas vanas atque tripudia inhonesta»<sup>4</sup>.

En el folio 27 *recto* del *Llibre*, en donde se copia esta pieza considerada apta para la danza, un esqueleto dentro de su ataúd ilustra el mensaje que desea transmitirse: caminamos apresuradamente hacia la muerte.

Un *transido*, es decir, un cadáver en descomposición, posiblemente emparentado con el esqueleto del *Llibre Vermell*, fue descubierto bajo las encaladas paredes del refectorio del convento franciscano de Morella (Valencia). Allí, en la pintura parietal del Cuatrocientos, junto a las notaciones musicales, se representó una danza en la que diversos personajes, hombres y mujeres, laicos y eclesiásticos, se da-

<sup>4</sup> H. ANGLÉS, *El "Llibre Vermell" de Montserrat y los cantos y la danza sacra de los peregrinos durante el siglo XIV*, «Anuario musical», 10 (1955), pp. 45-70, p. 54. Para la cronología de la pieza *Ad mortem festinamus* y otras composiciones macabras, vid. INFANTES, *Las danzas de la muerte*.

ban la mano y bailaban cerca del ataúd. La cobertura de cal salvó esta escena macabra descubierta en la segunda mitad del siglo XX después de la década de los setenta, fecha ésta, 1970-1971, en la que habían salido a la luz los ocho esqueletos gesticulantes del oratorio del castillo de Javier (Navarra), otras pinturas murales bajomedievales macabras presumiblemente libradas de la destrucción por haber sido ocultadas bajo pintura.

Obras maestras interesantísimas, como los frescos de los dos claustros del convento de Santa Eulalia de Pamplona (Navarra) que representaban sendas danzas de la muerte, se perdieron ya en el siglo XVI al ser derruida la fábrica que las contenía (antes de 1521), sin embargo, la descripción de las mismas y la copia de algunos de los textos que acompañaban a las imágenes permiten calibrar la importancia y originalidad que tuvieron<sup>5</sup>. Tampoco nos ha llegado la danza de la muerte pintada en León de la que hablara el Arcipreste de Talavera en el *Corbacho*, no obstante este testimonio resulta de particular interés, pues si por un lado documenta la existencia de la danza, por otro ofrece indicios significativos para lo que nos ocupa: la tendencia de las gentes a admitir y dar por buena la personificación de la Muerte<sup>6</sup>. El Arcipreste lo expresaba así:

E piensan las gentes que la muerte es persona invisible que anda matando ombres e mugeres; pues non lo piensan, que non es otra cosa muerte sinón separación del ánima al cuerpo. E esto es llamado muerte o privación desta presente vida, quedando cadáver el cuerpo que primero era ornado de ánima. Esta es dicha muerte. Así que non diga ninguno: «Yo vi la muerte en figura de muger, en figura de cuerpo de ome, e que fablava con los reyes, etc., como pintada está en León», que aquello es fiçión natural contra natura<sup>7</sup>.

¿Qué sucedía en el Reino de Aragón por estas mismas fechas? De nuevo las investigaciones de reconstrucción de Francesca Español ofrecen respuestas atractivas. En Aragón se hallaron, al menos,

<sup>5</sup> ESPAÑOL BERTRÁN, *Lo macabro*, pp. 26-28.

<sup>6</sup> Sobre el proceso de personificación de la muerte, vid. F. MARTÍNEZ GIL, *La muerte vivida: muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Toledo 1996.

<sup>7</sup> A. MARTÍNEZ DE TOLEDO, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, ed. de M. Gerli, Madrid 1979, pp. 271-272. Apunta Gerli la posibilidad de que los restos pictóricos de la capilla de los Quiñones en San Isidoro de León pudieran ser la danza macabra a la que se refirió el Arcipreste.

dos representaciones del tema iconográfico del *Encuentro de los tres vivos y los tres difuntos* del total de cinco que, de momento, se han inventariado en España. Una de ellas se encontraba en el frontal de un sepulcro del siglo XIV (hacia 1330-1345) localizado en San Pedro de Fraga (Huesca) hasta la guerra civil y cuyos restos se custodian hoy en el Museo de Lérida. La otra es una pintura parietal del atrio de la torre del castillo calatravo de Alcañiz (Teruel)<sup>8</sup>. Y si de la escultura y la pintura desviamos la mirada para dirigirla a los textos literarios, tampoco faltan hipótesis sugerentes, entre ellas la que vincula a Aragón el célebre manuscrito de la Biblioteca del monasterio del Escorial, *Dança general de la muerte*<sup>9</sup>.

El Reino de Aragón vivió también inmerso en ese clima bajomedieval de omnipresencia de la muerte cuyo significado exacto resulta muy difícil dilucidar. El miedo, la broma, la inquietud, la angustia y la chanza, el temor al Más Allá y el gusto (a veces desmedido) por el Más Acá, aparentemente contrarios e incluso contradictorios, van tejiendo un tapiz mental colectivo que hoy, en una época en la que como sostuvo Philippe Ariès, la muerte es silenciada y se considera de mal gusto hablar de ella o manifestar visible y sonoramente el dolor que nos produce, nos resulta muy lejano<sup>10</sup>. Esto explica las múltiples interpretaciones que se han ido sucediendo y se suceden a la hora de descifrar qué sentían los hombres y mujeres de los siglos bajomedievales ante la muerte y el tránsito al Más Allá<sup>11</sup>. Ni siquiera la posesión

<sup>8</sup> ESPAÑOL BERTRÁN, *Lo macabro*, pp. 17-22 y ficha 4.

<sup>9</sup> INFANTES, *Las danzas de la muerte*, pp. 225 y ss. Hemos manejado la edición de la *Danza* contenida en el volumen *Teatro medieval*, edición de F. Lázaro Carreter, Madrid 1976, pp. 227-248.

<sup>10</sup> Para este aspecto vid. especialmente PH. ARIÈS, *La muerte en Occidente*, Madrid 1982 y ID., *El hombre ante la muerte*, (Paris 1977) Madrid 1992.

<sup>11</sup> Dentro de la historiografía hispana merece una especial atención la obra de Emilio Mitre Fernández que ha realizado diversos trabajos encaminados a clarificar el panorama interpretativo sobre la vivencia de la muerte en la Edad Media; vid., entre otros, E. MITRE FERNÁNDEZ, *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente medieval (1200-1348)*, Madrid 1988, y ID., *La muerte y sus discursos dominantes entre los siglos XIII y XV (Reflexiones sobre recientes aportes historiográficos)*, en *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*, ed. E. Serrano Martín, Zaragoza 1994, pp. 15-35. Así mismo, A. GUIANCE, *Muertes medievales. Mentalidades medievales. Un estado de la cuestión sobre la historia de la muerte en la Edad Media*, Buenos Aires 1989, y ID., *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VIII-XV)*, Valladolid 1998.

de textos paradigmáticos como las coplas que Jorge Manrique dedicó a la muerte de su padre nos autorizan para pronunciarnos con certeza sobre cómo percibía Manrique individuo el hecho de morir, pues el tono pesimista de su *Ubi sunt?* convive en su *Cancionero* con cantos amorosos de exaltación del erotismo y de la vida<sup>12</sup>.

Un tema complejo y fascinante éste de descifrar cómo se vivió la muerte en el Cuatrocientos, un asunto al que hemos de aproximarnos con valentía y cautela, pues, como advirtió Gurievich refiriéndose a otras categorías de la cultura medieval, es fácil proyectar en el ayer nuestras propias expectativas, intereses, miedos y esperanzas individuales y colectivos<sup>13</sup>, e incluso proyectar la imagen que tenemos de lo que ellos y ellas, nuestros antepasados, «debieron pensar y sentir» (lo que, en última instancia no sería sino derivación de la proyección primera).

La realidad, la única maestra autorizada y posible para el pensamiento como señalara André Rochais, se empecina en abrir fisuras en discursos bien contruidos, redondos, y con su vivencia móvil, cambiante, compleja y extraordinariamente rica, tiende a desbaratar los moldes que quienes hacemos Historia levantamos una y otra vez, en ocasiones con primoroso cuidado<sup>14</sup>. Si volvemos a Aragón y a finales de la Edad Media, lógico parece suponer que todos, hombres y mujeres, pensaban que había otra vida más allá de la muerte, al menos, como veremos, eso proclamaban insistentemente sus últimas

<sup>12</sup> J. MANRIQUE, *Cancionero*, ed. A. Cortina, Madrid 1975. Este problema fue módicamente resaltado hace casi un siglo (año 1919) por J. HUIZINGA en su obra *El otoño de la Edad Media*. Éste y otros problemas de interpretación en M. VOVELLE, *La mort en Occident de 1300 à nos jours*, Paris 1983.

<sup>13</sup> Arón Gurievich reflexiona sobre cómo los historiadores hacen/hacemos cultura en A. GURIEVICH, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid 1990. El historiador Jean Delumeau, que ha sido muy generoso al hablar de sí mismo y de sus creencias, miedos y esperanzas, ha permitido que se pudiera estudiar su obra desde este punto de vista de las propias proyecciones con mayor comodidad y seguridad que en los casos de quienes intentan ocultar (consciente o inconscientemente) sus raíces y deseos, vid. T. WORCESTER, *In the Face of Death: Jean Delumeau on Late-Medieval Fears and Hopes*, en *Death and Dying in the Middle Ages*, eds. E.E. DuBruck y B.J. Gusick, New York 1999, pp. 157-174.

<sup>14</sup> Sobre el diálogo y la tensión entre modelos culturales y realidad, vid. entre otras muchas aproximaciones a la cuestión, J. ANDRÉS-GALLEGO, *Historia cultural e historia religiosa*, en *La "nueva" historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, directores I. Olabarri y F.J. Capistegui, Madrid 1996, pp. 175-188.

voluntades, y, sin embargo ni siquiera en este ambiente generalizado y convenientemente extendido sobre el Más Allá por una predicación insistente faltaban quienes nadaban contra corriente y sostenían que tras el fallecimiento no había nada.

Para introducirnos en el universo de las creencias aragonesas en torno a la muerte y el Más Allá, quizás no haya camino más elegante y regio que dejarse acompañar por los propios reyes. Entraremos, pues, en el palacio de la Aljafería de Zaragoza para asistir a dos momentos concretos de las fiestas que siguieron a la coronación de los sucesivos monarcas Martín I y Fernando I.

En el banquete que celebró la coronación de don Martín, en 1399, entre otros muchos recursos ingeniosos, pudo verse el cielo:

Azia la parte de la Sala de los Marmoles en la techumbre se auia hecho vna inuencion de vn grande espectaculo a manera de Cielo estrellado que tenia diuersas gradas, y en ellas auia diuersos bultos de Santos con palmas en las manos, y en lo alto estaua pintado Dios Padre en medio de gran muchedumbre de Serafines, y oyanse voces muy buenas, que con diuersos instrumentos de musica cantauan muchos villancicos, y canciones en honra, y alabanza de aquella fiesta. Deste Cielo baxaua vn bulto grande a manera de nube, que venia a caer encima del aparador del Rey. De dentro desta nube baxo vno vestido como angel cantando maravillosamente; y subiendo, y baxando diuersas vezes dexauase caer por todas partes muchas letrillas, y coplas escritas, vnas en papel colorada, otras en amarillo, y otras en papel azul con tintas diferentes, todas al proposito de la solemnidad, y fiesta, que alli se hazia<sup>15</sup>.

Un cielo ordenado y armonioso, como son todos los bajomedievales que conocemos, en el que los santos mártires con sus palmas y los serafines cantaban la gloria de Dios, y del que descendía en una nube una criatura a modo de ángel que atendía al servicio del rey mientras proclamaba la grandeza de la fiesta<sup>16</sup>.

Quince años después, resuelto el problema sucesorio en el Compromiso de Caspe, se efectuó en Zaragoza la coronación de Fernando de Antequera en 1414. De nuevo en la Aljafería como escenario tuvie-

<sup>15</sup> GERÓNIMO DE BLANCAS, *Coronaciones de los Reyes de Aragón*, en Çaragoça, por Diego Dormer, MDCXLI, p. 75.

<sup>16</sup> Con frecuencia se ha relacionado este ángel de la coronación de don Martín con el ángel que desciende, también con ingenio mecánico, en el Misterio de Elche, una fiesta levantina de hondísimas raíces que continúa representándose anualmente.



ron lugar abundantes representaciones y entremeses durante la fiesta, tantos y tan variados, que el cronista Jerónimo de Blancas los liquidó hablando sólo de un grifo, pues, sostenía, su descripción podría desviar el interés del tema que a él le preocupaba y ocupaba. Afortunadamente la *Crónica de Juan II* narra con detalle como en el palacio zaragozano

se revolvieron los cielos, e en medio de la sala salió una nube en la qual venía la Muerte la qual era muy fea llena de calaveras e culebras e galapagos e venía en esta guisa. Un hombre vestido en baldreses amarillos justos al cuerpo que parecía su cuero, e su cabeça era una calavera e un cuero de baldres toda descarnada sin narizes e sin ojos que era muy fea, e muy espantosa, e con la mano faziendo semejanças a todas partes que llevaba a unos e a otros por la sala<sup>17</sup>.

La inserción de esta danza de la muerte en la celebración de 1414 permite observar, y ya lo señaló Francesca Español, cómo lo macabro podía trivializarse y devenir entretenimiento. El factor sorpresa había desaparecido y las gentes eran capaces de integrar lo macabro, convertido en género, en su cotidianeidad y en sus fiestas.

## 2. LOS TESTAMENTOS ARAGONESES

La vivencia de la muerte, el cuidado del alma y los ritos funerarios en el Aragón bajomedieval cuentan para su desciframiento y análisis con la abundante y rica documentación notarial. Aragón es un reino en el que la cultura escrita en la Baja Edad Media se encuentra bien enraizada y en el que la costumbre de acudir al notario para dejar testimonio y autenticar los más variados asuntos es algo habitual y con solera. Que se pongan las cosas por escrito es mandato insistente y reiterativo ya explicitado en los textos fundacionales como el Fuero de Jaca<sup>18</sup> y orden que en el Reino van a repetir los poderes temporales y espirituales incansablemente<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *Crónica de Juan II*, París, BnF, Ms. Español 104, f. 201r. Tomamos el fragmento de ESPAÑOL BERTRÁN, *Lo macabro*, pp. 8-10.

<sup>18</sup> M.C. GARCÍA HERRERO, *El universo de las relaciones familiares en el Fuero de Jaca*, en *El Fuero de Jaca. II. Estudios*, Zaragoza 2003, pp. 227-265, especialmente 230-232.

<sup>19</sup> M.L. RODRIGO ESTEVAN, *Testamentos medievales aragoneses. Ritos y actitudes ante la muerte (siglo XV)*, Zaragoza 2002, especialmente cap. IV.

En este contexto de escritura común, el testamento cuenta con un lugar preeminente por diferentes motivos morales y sociales. Quienes algo poseen deben distribuirlo y dejar claro y manifiestamente expresado su deseo respecto al reparto para evitar que herederos y herederas discutan y se enfrenten por el acceso a los bienes, y esta intención suele aparecer registrada en muchas de las últimas voluntades, en las que hombres y mujeres señalan que testan por razón de «evitar discordias entre mis parientes por causa de mis bienes»<sup>20</sup>; para que por «nuestros bienes contención alguna non pueda seyer avida ni movida»<sup>21</sup>, o bien «por tal que cada e quando Nuestro Senyor Dios ordene de mí, discordia ninguna no se pueda subseguir sobre mis bienes»<sup>22</sup>. En 1466 don Juan Ruiz, merino de Zaragoza, afirma redactar su última voluntad «por tal que toda ora e quando a Nuestro Senyor Dios plazera que yo deva morir e passar desta present vida a la otra, entre mis fillos, de la part de yuso nombrados, no pueda seyer movida ni suscitada cuestión alguna»<sup>23</sup>. El propósito de sortear desavenencias familiares se constata tanto en los testamentos urbanos como rurales<sup>24</sup>. No libra de la obligación de testar el hecho de poseer poco, pues si los repartos de grandes fortunas generan desencuentros entre quienes manejan riquezas, no menos se pueden provocar por el estado de necesidad de los parientes y amigos de los difuntos que, desde la pobreza, ansían participar de los exiguos bienes que se ventilan. Únase a lo dicho que en numerosas últimas voluntades se incluyen cláusulas que privilegian a determinados herederos y herederas y resultan negativas para otros y otras (y el citado testamento del merino Juan Ruiz es ilustrativo en este sentido), de modo que sin la existencia del documento notarial que lo exprese, difícilmente los desfavorecidos aceptarían tales dispo-

<sup>20</sup> Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Zaragoza, en adelante: AHPZ, Juan de Barrachina, 1468, f. 103v; Catalina Cervera, doncella, gravemente enferma y temiendo morir, dictaba testamento para que entre sus hermanos no se suscitara discordia por el reparto de sus bienes, AHPZ, Domingo de Cuerla, 1485-1487, ff. 15-15v. Vid. el ejemplo de Juan de Coscón, Apéndice Documental, III.

<sup>21</sup> AHPZ, Juan Blasco de Azuara, 1400, ff. 1-3v.

<sup>22</sup> AHPZ, Antón de Gurrea, 1430, ff. 71-72v.

<sup>23</sup> AHPZ, Juan de Barrachina, 1466, ff. 34-42.

<sup>24</sup> M.C. GARCÍA HERRERO, *La muerte y el cuidado del alma en los testamentos zaragozanos de la primera mitad del siglo XV*, «Aragón en la Edad Media», 6 (1984), pp. 209-245, especialmente 211-212; EAD., *Ritos funerarios y preparación para bien morir en Calatayud y su Comunidad (1492)*, «Revista de historia Jerónimo Zurita», 59-60 (1989), pp. 89-120.

siones<sup>25</sup>. Y conviene recordar que asiduamente los testamentos se convierten en vía óptima para legar bienes, a veces muy cuantiosos, a fundaciones religiosas, hospitales y otras obras pías, y estas mandas pueden encontrar oposición familiar, lo que nos permite enlazar con otros buenos motivos para emitir testamento.

A la preocupación por el bienestar y la concordia de quienes quedan vivos ha de sumarse el desvelo por el propio futuro en el Más Allá, por el cuidado del alma y de los restos mortales, pues la imagen que curas y predicadores transmiten de los seres humanos no es precisamente halagüeña, ya que aun las personas más queridas –sostienen– tienden a ser olvidadas con el paso del tiempo, de modo que más vale que cada cual ordene meticulosamente qué se debe hacer en lo tocante a obras meritorias y cómo, y de dónde obtener financiación para sostener las mismas. Este pesimismo sobre el descuido desmemoriado e interesado de los herederos cuenta con el inquietante respaldo de abundantes textos truculentos muy autorizados. Valga de muestra un solo botón, pero escogido, puesto que de San Francisco de Asís se trata:

«¿Quieres satisfacer con tus bienes, en cuanto se pueda, los pecados cometidos y lo que defraudaste y engañaste a los demás?». Responde: «No». Y el sacerdote le dice: «¿Por qué no?». «Porque todo lo he dejado en manos de los parientes y amigos». Y aquí comienza a perder el habla, y así muere aquel miserable. Pero sepan todos que, donde sea y como sea que muere el hombre en pecado mortal sin haber satisfecho, aun habiendo podido hacerlo, el diablo arrebató el alma de su cuerpo con tanta angustia y tribulación, que nadie puede conocer, sino el que la padece. Y todos los talentos, y el poder, y la ciencia, que creía tener, le serán arrebatados. Y lega a sus parientes y amigos su herencia, y éstos se la llevarán, se la repartirán y dirán luego: «Maldita sea su alma, pues pudo habernos dado y ganado más de lo que ganó». El cuerpo se lo comen los gusanos. Y así pierde el cuerpo y alma en este breve siglo, e irá al infierno, donde será atormentado sin fin<sup>26</sup>.

Esta oportunidad que concede el testamento para expresar el deseo y distribuir los bienes según criterio personal era resaltada por

<sup>25</sup> Resulta muy frecuente que las mujeres manifiesten su desacuerdo con el testamento dictado por su marido cuando entienden que lesiona su derecho de viudedad foral. Por ejemplo, AHPZ, Miguel de Aguilón, 1418, día 4 de octubre, inmediatamente después del testamento de Jaime Bordera.

<sup>26</sup> SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid 1991, pp. 58-59.

Caterina Cavero, una anciana de Retascón «en senectut constituida, queriendo mientras la razón rige la mente de mis bienes a mi voluntad disponer, por que la disposición o distribución de aquellos no sea cometida ad albritrío e voluntat de algún otro»<sup>27</sup>.

Obligación de testar promulgada por las autoridades temporales y sancionada por las espirituales que llegaron a amenazar con negar la sepultura en terreno sagrado a quienes la descuidasen<sup>28</sup>, profesionales idóneos para dar fe pública de las últimas voluntades, y un modelo testamentario que aparece descrito en los *Formularios notariales aragoneses*<sup>29</sup>, y que el notario Juan de Longares se recordaba a sí mismo, a finales del siglo XV, incluyendo en sus notas lo siguiente:

*Las cosas que ha mester el testament*

Cuerpo  
deudos, injurias, etc.  
pienso por mi ánima  
Item, de los ditos bienes etc.  
legítima  
universal herencia  
tutores  
exsecutores  
aqueste yes  
ffeyto fue aquesto en...<sup>30</sup>

Suele afirmarse, y con razón, que los moldes testamentarios tienden, como todo lo canónico, a ser rígidos y redundantes hasta la saciedad, y esto es cierto, pero también cabe considerar que las expresiones reiteradas resultan particularmente útiles para conocer la manera de pensar de una época, pues si algo se iteraba y permanecía en unos notarios y otros era porque podía ser admitido colectivamente<sup>31</sup>. En los testamentos ológrafos y los entregados cerrados al notario

<sup>27</sup> RODRIGO ESTEVAN, *Testamentos medievales aragoneses*, p. 57.

<sup>28</sup> F.R. AZNAR GIL, *Concilios provinciales y sínodos de Zaragoza de 1215 a 1563*, Zaragoza 1982, pp. 115 y 137.

<sup>29</sup> *Formularios notariales aragoneses*, Zaragoza 2001, 6 volúmenes.

<sup>30</sup> AHPZ, Juan de Longares, 1498, f. 2v.

<sup>31</sup> Este aspecto ha sido abordado, de una u otra forma, por todas las personas que han estudiado los testamentos en los diferentes países. Del proceso de laicización reciente de España da testimonio el hecho de que hoy son muy pocas

aparecen, por otra parte, reflejos de una espiritualidad más personal y diferenciada.

En cuanto al modelo testamentario, (tras un signo de cruz) solía iniciarse con la invocación a Dios Padre (*In Dei nomine; In nomine Dei et eius infinite gracie*), a Jesucristo, a Jesucristo y la Virgen (*En el nombre de Nuestro Senyor Jhesu Christo et de la umil Virgen María, madre suya*) y en menos ocasiones a la Trinidad. Acto seguido, quien se disponía a testar recordaba lo efímera que era la vida y lo sorprendente que podía resultar la llegada de la muerte cuando menos se esperaba:

Porque ninguna persona en carne puesta de la muert corporal no pueda escapar, et non sía a cada uno más cierta cosa que la muert ni más incierta que la ora de aquella...<sup>32</sup>

Como toda persona en carne puesta es subyugada a la muert corporal, etc. Y de aquella segunt a uso natural scapar non pueda, ni sea más cierta cosa que la muert ni más incierta que la ora de aquella...<sup>33</sup>

Testadores y testadoras aragoneses no hacían sino asumir lo que la Iglesia proclamaba por boca de sus ministros: la certeza de morir, la incertidumbre del momento del óbito y por tanto la necesidad de meditar continuamente sobre la muerte y prepararse para ella<sup>34</sup>. Algunos de los grandes predicadores, caso de Bernardino de Siena, intentaban atajar de raíz las creencias generalizadas acerca del arrepentimiento salvador en el último instante; sus argumentos para desautorizarlas eran sólidos, pues no negaba tal posibilidad sino que la matizaba mucho advirtiendo que con frecuencia en la hora postrera fallaban las fuerzas, se nublaba la razón, y faltaba la lucidez suficiente para ganar la salvación. Así mismo advertía a su público de que estuviera alerta para no sobrevalorar el caso del Buen Ladrón, perdonado y escogido en el último instante; al fin y al cabo, decía San Bernardino, era el único ejemplo de esa guisa en toda la Biblia<sup>35</sup>.

las personas no religiosas que inician su correspondencia privada con una cruz, costumbre secular que se mantuvo vigente entre amplios sectores de la población hasta bien entrado el pasado siglo.

<sup>32</sup> AHPZ, Juan de Barrachina, 1466, f. 14. Vid. Apéndice Documental, III.

<sup>33</sup> AHPZ, Pedro Díaz de Altarriba, 1470, f. 43v.

<sup>34</sup> Presente esta idea en todos los grandes predicadores bajomedievales como Bernardino de Siena, Vicente Ferrer o Savonarola, por ejemplo. Vid. F. NORMANDO, *What Happens to Us When We Die? Bernardino de Siena on 'The Four Last Things'*, en *Death and Dying*, pp. 109-155 (p. 111).

<sup>35</sup> NORMANDO, *What Happens to Us When We Die?*, pp. 113-114.

Tras la invocación y la declaración de la certeza de la muerte, se consignaba el nombre del otorgante o de los otorgantes, en los casos de testamentos mancomunados dictados conjuntamente por marido y mujer. El nombre nunca faltaba y solía señalarse también el lugar de residencia, indicando con frecuencia en los testamentos de varones zaragozanos su condición jurídica en la ciudad: habitante, habitante de presente, vecino o ciudadano.

No siempre, pero con asiduidad, se nos indica el oficio de los hombres, menos veces el de las mujeres aun cuando lo tuviesen y ejerciesen, y entre las señas de identificación femeninas, acostumbraba a aparecer la referencia a un varón, fuese el marido (vivo o muerto) o el padre.

En ocasiones los emisores del documento enmendaron la plana al escribano e hicieron prevalecer su opinión en lo tocante a la manera de presentar su identidad. Un caso significativo lo protagonizó la zaragozana Juana García en 1446. Juana, gravemente enferma, dictó su última voluntad y, para singularizarla, el notario escribió: «Yo, Johanya García, muller de...», pero ella mostró su desacuerdo, le hizo tachar lo escrito y dar la siguiente forma definitiva: «Yo, Johanya García, aguardentera, muller de Bertholomeu Cit, quondam». Sin duda para la viuda el oficio del que vivía tenía importancia y era motivo de orgullo, por lo que no debía silenciarse<sup>36</sup>.

A continuación quien testa nos informa acerca de su estado de salud: «en buena salud, enfermo en cama, yaciendo et de greu enfermedat detenido, en grant antigüidat puesto», pero siempre en la posesión plena de sus facultades mentales y de su capacidad para testar: «stando en buen seso, sana [o firme] memoria et paraula manifiesta e intellegible», lo que, en ocasiones, se advierte que se goza *gracias a Dios*.

Un siguiente *item* testamentario es la *commendatio animae*. En este punto los aragoneses se encomiendan siempre a Dios, si bien se aprecian variaciones en las fórmulas dependiendo del lugar, del tiempo y de las notarías. En ocasiones se confía el alma a Dios Padre, su Creador («et primerament acomando mi ánima a Nuestro Senyor Dios, creador de aquella»)<sup>37</sup>, en otras a Jesucristo, redentor de la mis-

<sup>36</sup> M.C. GARCÍA HERRERO, *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*, Zaragoza 1990, II, p. 33.

<sup>37</sup> AHPZ, Juan de Barrachina, 1466, f. 83.

ma<sup>38</sup>, y no escasean las fórmulas en las que parecen fusionarse las dos primeras Personas de la Trinidad, de modo que se escribe: «Primera-ment encomendó su ánima a Nuestro Senyor Jhesu Christo, creador et redemptor de aquella»<sup>39</sup>. Esta imprecisión se ha documentado en otros lugares y también en siglos posteriores<sup>40</sup>. En ciertas encomendaciones no falta la Virgen, mediadora privilegiada con la Divinidad, la Santísima Trinidad<sup>41</sup> e incluso la Corte Celestial<sup>42</sup> o determinados Santos o Santas que son objeto de particular devoción para quien emite el documento. Se generan así declaraciones personalísimas como la de la pintora bilbilitana Violant de Algaraví, quien en su testamento de 1474, exponía: «Primera-ment (al) altissimo Creador e a la bien-aventurada gloriosa Virgen María e a la cort celestial encomiendo mi ánima»<sup>43</sup>, o la muy explícita de Elvira López López, de Ojosnegros, que en 1465 realizaba una auténtica profesión de fe, al tiempo que subrayaba sus polos devocionales: «Et primero acomando mi ánima al senyor Dios, crehador de aquella, e suplicolo que por méritos de la passión de su precioso fillo, e por rogarias e méritos de la gloriosa virgen María, madre suya, e de las onze mil vírgenes, e de toda la cort celestial, me quiera perdonar mis pecados e defallimientos, que de

<sup>38</sup> Se encomienda el alma a Jesucristo en los 93 testamentos conservados de Calatayud y su Comunidad correspondientes al año 1492, vid. GARCÍA HERRERO, *Ritos funerarios*, pp. 90-92.

<sup>39</sup> ID., p. 116. Testamento del magnífico Francisco de Contamina, ciudadano de Calatayud. Otros ejemplos de esta confusión en AHPZ, Pedro Díaz de Altarriba, 1469, f. 61; del mismo notario, 1470, f. 43v, 46, 50, 79v; AHPZ, Gaspar de Barrachina, 1485, f. 63v, 154v; AHPZ, Juan de Altarriba, 1493, f. 71.

<sup>40</sup> C. POLANCO MELERO, *Muerte y sociedad en Burgos en el siglo XVI*, Burgos 2001, pp. 107-108. En Burgos, de 1580 en adelante, en las encomendaciones trinitarias se especifica y aclara que el alma se confía al Padre que la creó, al Espíritu Santo que la alumbró (le dio la gracia) y al Hijo que la redimió por su preciosa sangre. Detecta la confusión en el área riojana, M. CANTERA MONTENEGRO, *Religiosidad en la Rioja Bajomedieval a través de los testamentos*, «Berceo», 110 (1986), pp. 113-115.

<sup>41</sup> Encomendación a Jesucristo, la Virgen y la Santísima Trinidad, AHPZ, Bernad Fulla, 1484, f. 31.

<sup>42</sup> Encomendación a Jesucristo, la Virgen y toda la Corte Celestial, AHPZ, Gaspar de Barrachina, 1485, f. 46.

<sup>43</sup> M.C. GARCÍA HERRERO, J.J. MORALES GÓMEZ, *Violant de Algaraví, pintora aragonesa del siglo XV*, «Aragón en la Edad Media», 14-15 (1999), I, pp. 653-674 (p. 669).

aquellos me penido»<sup>44</sup>. En ocasiones la encomendación se convierte en lugar privilegiado para detectar la emergencia o consolidación de devociones, caso de la preciosa sangre de Jesucristo<sup>45</sup>.

En este punto del testamento, la *commendatio animae*, los aragoneses pueden también explicitar su anhelo de ocupar un lugar entre los bienaventurados y los ángeles. Esta expectativa nos remite a la idea de que en el Cielo, en la Gloria, habían quedado sillas vacías a raíz del levantamiento y caída de Lucifer y sus secuaces, lugares privilegiados que estaban esperando la llegada de personas dignas de ocuparlos<sup>46</sup>.

Una vez finalizada la encomendación del alma y expresados los miedos y las esperanzas, el testador o testadora revoca cualquier última voluntad, codicilo o codicilos anteriores, declarando la vigencia del último documento emitido.

A continuación se procede a la elección del lugar de sepultura, lo que sucintamente Longares nombraba *cuerpo* en sus notas. Pide perdón por sus tuertos e injurias; dispone las misas que se han de celebrar, tipo, cantidad y secuencia cronológica de las mismas. En ocasiones, en este apartado del documento, se especifica lo que se espera de parientes, amigos y albaceas testamentarios. Un nuevo *item* se dedica a los vivos en un intento de saldar deudas y de enmendar errores cometidos durante la vida. Se fija la legítima, cantidad que obligatoriamente han de percibir los herederos legales. Después se señalan las gracias especiales, es decir, mandas que favorecen a parientes, amigos, vecinos, o a personas e instituciones que merecen el aprecio de quien testa. Posteriormente se especifica con cuidado quién o quiénes serán los herederos universales de los bienes restantes. Se nombran tutores y curadores de las personas y bienes de los hijos pequeños, si los hubiera. Se eligen los ejecutores testamentarios encargados del pleno cumplimiento de la voluntad del testador. Se

<sup>44</sup> Cita RODRIGO ESTEVAN, *Testamentos medievales aragoneses*, p. 77.

<sup>45</sup> «Encomiendo mi ánima a Dios mi senyor que la crió y redimió con su preciosa sangre». Lo cita RODRIGO ESTEVAN, *Testamentos medievales aragoneses*, p. 79, pero no ofrece datos acerca del testador/a, lugar y cronología del documento. Vid. P. VANDERMEERSCH, *Carne de la Pasión. Flagelantes y disciplinantes. Contexto histórico-psicológico*, Barcelona 2004, especialmente pp. 69 y ss.

<sup>46</sup> En un autor laico del siglo XIV, don Juan MANUEL, esta idea aparece diversas veces en sus obras: *Libro del Caballero y del Escudero*, en *Obras Completas*, ed. J.M. Blecua, Madrid 1982, I, p. 85; ID., *Libro enfenido*, pp. 149-150; *El Libro de los Estados*, ed. I.A. Macpherson y R. Brian Tate, Madrid 1991, p. 127.



incluyen fórmulas que avalan el documento por la vía que fuera menester, y, finalmente, se reseñan los testigos que han de ser dos como mínimo, si bien puede incrementarse su número<sup>47</sup>.

Los testamentos son fuentes documentales de extraordinaria complejidad y riqueza que permiten el estudio de la vida y de la muerte desde diversos presupuestos y puntos de vista. Aquí y ahora optamos necesariamente por focalizar nuestra atención en algunos puntos concretos, no sin advertir antes que son muchas más las facetas que podrían indagarse.

### 3. ACTITUDES ANTE LA MUERTE. LAS IMÁGENES DEL MÁS ALLÁ

Los aragoneses de la Baja Edad Media, como posiblemente todos los cristianos y cristianas de Occidente, difícilmente podían eludir la presencia cotidiana de la muerte<sup>48</sup>. Numerosos clérigos, a veces contratados expresamente para dicho fin<sup>49</sup>, les recordaban en sus sermones la Pasión de Cristo, la futilidad de la existencia, la posibilidad de una muerte definitiva y de un sufrimiento eterno fruto de la condena final, y los horrores que esperaban en el Más Allá a quienes falleciesen en pecado mortal. Se trataba de despertar un miedo horrible al Juicio Final y un ardiente deseo de alcanzar el Cielo de manera que la idea de morir bien, de escapar a las *cruelles penas infernales* y alcanzar los *gozos de la Santa Gloria del Paraíso* prendiese en todos los estamentos sociales.

Desde un punto de vista positivo la muerte aparecía también como la liberadora que permitía salir de la prisión terrena, el final de un exilio para los cristianos, la partida de una casa en ruinas, el descanso de los peligros del mundo y el principio de la verdadera vida. No obstante este discurso amable se escuchaba menos veces que aquel otro que incidía en el temor e intentaba activar el miedo. De las predicaciones de San Bernardino de Siena sobre la muerte,

<sup>47</sup> El último testamento de Juan de Coscón, incluido en el Apéndice Documental con el número III es un buen ejemplo de última voluntad completa.

<sup>48</sup> La imposibilidad de ocultar la existencia de la muerte aparece en el argumento de *El Libro de los Estados* de don Juan Manuel.

<sup>49</sup> En el codicilo dictado por Domingo Tarugo y su esposa Miguela Lasierra en Miedes, en 1492, Domingo especificaba su deseo de financiar la predicación de un fraile durante la Cuaresma, GARCÍA HERRERO, *Ritos funerarios*, pp. 119-120.

por ejemplo, el 95% se articularon en torno a los aspectos negativos y terroríficos de la misma<sup>50</sup>.

Indiscutiblemente el mejor y más eficaz método para morir bien, en paz y con posibilidades de salvación eterna era llevar una vida ejemplar, pero a nadie se le ocultaba la tendencia de los mortales a los desvíos, errores y pecados, de modo que los manuales para enseñar a morir cristianamente encontraron un público numeroso y ávido.

Hacia 1403 Juan Gerson, teólogo y gran canciller de la Sorbona, redactó un opúsculo con el nombre *De scientia mortis* en el que intentaba aleccionar a los asistentes de los moribundos para que les condujeran a aceptar la muerte como algo venido de Dios, les ayudaran (con preguntas idóneas) a arrepentirse de sus culpas, les estimularan la confianza en Jesucristo, en el Padre, en la Virgen, en los ángeles y los santos. Quienes auxiliaban en esos momentos finales debían ocuparse también de averiguar si los moribundos habían testado y si estaban excomulgados; debían exigir a los médicos que recordasen a los enfermos la obligación de confesarse, y también habían de procurar acercar al lecho de cada yacente las imágenes que les movieran a mayor devoción y leerles las escrituras que, en cada caso, les suscitaban mayor piedad; todo ello con profusión de aspersiones de agua bendita<sup>51</sup>.

En fecha aún no determinada, pero posterior al Concilio de Constanza (1414-1417) comenzó a circular por Europa una obrita anónima conocida como *Ars moriendi* o *Ars bene moriendi* llamada a alcanzar enorme éxito. Sus destinatarios no eran solamente los miembros del clero, sino los cristianos y cristianas en general, religiosos y laicos, que debían conocer y comprender la psicología del moribundo al que ayudaban en su óbito y tránsito. En *el Ars moriendi*, el testamento ocupaba un lugar importante, pues su redacción, se decía, evitaba las preocupaciones terrenas y permitía al individuo concentrarse en el arte de morir bien. Un arte necesario, pues si el ser humano con frecuencia se mostraba incapaz de resistir la tentación encontrándose sano y fuerte, ¿cómo iba a vencerla en el último momento atemorizado y debilitado si no se le ayudaba eficazmente?.

<sup>50</sup> NORMANDO, *What Happens to Us When We Die?*, p. 111.

<sup>51</sup> I. ADEVA MARTÍN, *Ars bene moriendi. La muerte amiga*, en *Ante la muerte: Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, eds. J. Aurell y J. Pavón, Pamplona 2002, pp. 295-360. Un trabajo pionero fue el de A. TENENTI, *Ars moriendi: quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XVème siècle*, «Annales. Économies Sociétés Civilisations», 6 (1951), pp. 433-446.

Pedro Asensio, vicario del lugar de Ruesca, contaba con uno de estos manuales para ayudar a morir, *el libro de Arte Bene Moriendi*, que, en su testamento, legaba a otros eclesiásticos<sup>52</sup>. Era de capital importancia auxiliar al moribundo para que no desesperase (quizás el mayor pecado para un cristiano, el que llevó a Judas al suicidio) y saliese lo más airosamente posible del juicio individual que iba a vivir inmediatamente, un primer juicio *post mortem*, en el cual, como explicaba San Vicente Ferrer en sus sermones, sólo el alma era castigada, pues sería después, en el momento del Juicio Final, cuando el alma y el cuerpo se reencontraran tras la resurrección de los muertos, y juntos sufrieran el castigo eterno o gozaran de la Gloria para siempre<sup>53</sup>.

La existencia de este doble juicio, uno nada más fallecer y el otro al final de los tiempos, planteó muchos problemas (y también ofreció ventajosas ocasiones) a los eclesiásticos, que durante siglos pensaron y repensaron el asunto e intentaron resolver las numerosísimas cuestiones que se les planteaban, algunas tan espinosas como las siguientes: ¿por qué a las personas que murieran en fechas cercanas al Juicio Final se les privaría de la oportunidad que suponía el Purgatorio?, o bien, por el contrario, en el supuesto de que los seres humanos con pecados veniales que muriesen cerca del momento del Juicio Final fuesen absueltos de los mismos, ¿por qué quienes les precedieron siglos antes en el fallecimiento tuvieron que purgar con grandes tormentos sus faltas? En cualquier caso la distinción entre el juicio del alma y el juicio del alma y del cuerpo era asunto clave, y el cuerpo, mientras esperaba la llegada del final de los tiempos y del gran Juicio, debía reposar en un lugar santo y tranquilo, mientras que el alma, sola, separada de su soporte material, iniciaba ya su itinerario.

En el Cuatrocientos aragonés se encuentra totalmente asentada la creencia en el Purgatorio, un 'lugar' intermedio, funcional y transitorio, que purifica las almas de quienes han muerto siendo pecadores, pero no tanto como para ingresar automáticamente en el Infierno. El Purgatorio se configura como un 'espacio' de esperanza para los muertos y de consuelo para los vivos y cubre necesidades humanas muy hondas, tales como la de proporcionar cierta seguridad ante la propia muerte y ofrecer una vía a los vivos para ayudar a los seres

<sup>52</sup> GARCÍA HERRERO, *Ritos funerarios*, p. 93.

<sup>53</sup> P.M. CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca 1994.

amados que han fallecido. La Iglesia intentó en todo momento controlar este 'lugar' y ser la mediadora exclusiva y la garante única de la eficacia de los recursos utilizados para auxiliar a las almas de los fieles difuntos<sup>54</sup>.

El Purgatorio, un estado del alma, se pensó en términos geográficos<sup>55</sup>. En aquel 'sitio', entendido en el Cuatrocientos como un espacio muy parecido al Infierno<sup>56</sup>, no había manera de aliviar la dureza de los tormentos, pero sí era posible acortar la estancia en el mismo mediante remedios válidos, especialmente misas. El culto a las ánimas del Purgatorio, ya presente en Europa, se desarrolló más profunda y rápidamente después del Concilio de Florencia de 1459, alcanzando extraordinaria difusión en los siglos XVI y XVII<sup>57</sup>.

No obstante la representación del Purgatorio resultó ser mucho más problemática que la del Cielo o el Infierno, pues como sujeto de dogma, el Purgatorio nunca fue codificado en términos que pudieran ser traducidos visualmente, y aún más, la consolidación del Purgatorio como 'tercer lugar' suponía el paso del pensamiento binario a una visión nueva capaz de albergar una de esas opciones intermedias que denotan transiciones culturales de importancia fundamental<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> El auxilio a quienes se encontraban en ese 'lugar transitorio' y el propio anhelo por salir de él se convirtieron en fuente de ingresos continua para las instituciones religiosas, vid., por ejemplo, J.R. ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, *Morir en Madrid a fines del siglo XV. Economía monástica y mentalidades religiosas*, «Anuario de estudios medievales», 19 (1989), pp. 573-586.

<sup>55</sup> Es ingente la bibliografía sobre el Purgatorio y los viajes al más allá. De obligada referencia resulta el estudio clásico de J. LE GOFF, *El nacimiento del Purgatorio*, (Paris 1981) Madrid 1981, y la crítica a esta obra de GURIEVICH, *Las categorías*, pp. 347-353. La cronología posterior a la obra de Le Goff en E. MITRE FERNÁNDEZ, *Apuntes sobre la representación del Purgatorio en la Europa del siglo XIV*, «Temas medievales», 3 (1993), pp. 17-28, en la que plantea la progresiva asimilación de este 'lugar' con el Infierno.

<sup>56</sup> En los aledaños del Infierno se localizaba el Limbo, un inquietante 'espacio' contruido en época plenomedieval para alojar a los muertos sin bautizar.

<sup>57</sup> Entre los bacines de limosnas que había en la iglesia parroquial de Las Cuevas de Cañart, uno estaba dedicado a las *ánimas del Purgatorio*. También había bacines de San Pedro, iluminación de la iglesia, de Santa María del Poyo, de San Blas y de San Miguel de la Cueva: AHPZ, Bernad Fulla, 1484-1488, ff. 81-82v. Estos bacines fueron objeto de mandas pías, id., ff. 77v-79, ff. 53v-55, ff. 31-33.

<sup>58</sup> P. BINSKI, *Medieval Death. Ritual and Representation*, Avon 1996, pp. 190-198.

Por otra parte, había menos circunstancias propiciatorias para mostrar el Purgatorio que otros enclaves del Más Allá. Si se exceptúan las imágenes derivadas del Purgatorio de la *Divina Comedia* de Dante, lo habitual era que este sitio funcional, precario y sin sentido después del Juicio Final (momento común de representación del Cielo y el Infierno), apareciese vinculado al oficio de difuntos en los *Libros de Horas*, justo en el instante en que las almas salían de las llamas durante la celebración de las misas.

Todavía es mucho lo que nos queda por explorar y aprender acerca de las creencias de los aragoneses sobre el Purgatorio. En el Reino, igual que sucede en otras partes, la mayoría de los testadores bajomedievales no hacen mención explícita al mismo, pero creen en él o al menos en algún mal 'lugar' del que pueden librarse mediante la celebración de misas y obras pías y por eso se esfuerzan, en la medida de sus capacidades, por cuidar el alma (la suya y la de los seres queridos difuntos)<sup>59</sup>. No obstante, según avanza el siglo XV, aparecen más referencias que nombran 'Purgatorio'. Es el caso del testamento emitido en junio de 1428 por Pedro Martínez de Moriello, señor del lugar de Puey Bolea, que se dispone a partir hacia el Reino de Castilla en un tiempo de confrontación bélica, lo que le hace prever que pueda morir prestando servicios al Rey en ese viaje. Establece, entre muchas otras mandas, lo siguiente:

Quiero, ordeno e mando que de los ante ditos quatro mil sueldos que yo prengo por mi ánima sían feytas celebrar tres mil missas de Requiem por mi ánima, luego assí como yo sía finado, por todos quantos clérigos, religiosos e otros que sían missa cantanos haya en la ciudat de Caragoca, por tal que por mérito del divinal officio mi ánima sía prestament delivrada de las penas de Purgatorio<sup>60</sup>.

Que el alma sea liberada prestamente de las penas del Purgatorio. Sí, porque es posible salir de allí, pero cuanto antes, mejor, pues si bien se trata de un 'espacio' para la esperanza, también y al mismo tiempo, es destino temible y de sufrimiento asegurado, tal como lo

<sup>59</sup> POLANCO MELERO, *Muerte y sociedad en Burgos*, p. 169, señala las pocas referencias explícitas al Purgatorio en los testamentos castellanos, incluso del siglo XVII, en las cláusulas, si bien advierte la presencia mayor después del Concilio de Trento.

<sup>60</sup> AHPZ, Antón Melero, 1428, 8 de junio (s.d.), suelto en el principio del protocolo.

expresaba en 1429 un vecino de Valconchán llamado Juan de la Sierra, que dictaba su última voluntad «temiendo las penas del Purgatorio sufrir e mucho más las infernales»<sup>61</sup>.

En lo tocante a la descripción de las penas infernales, frecuentemente calificadas por los aragoneses de *cruelles*, se alcanza en el final de la Edad Media un extraordinario virtuosismo<sup>62</sup>. Las palabras sonoras que conmueven tienen su trasunto en imágenes que buscan atemorizar; en representaciones teatrales los demonios luchan denodadamente con los ángeles por la posesión de las almas. Siempre tramposos, los secuaces del Maligno intentan arrebatar a las fuerzas del bien los espíritus de los muertos hasta el último instante, no sólo en la cabecera del lecho de los moribundos, sino incluso cargando el correspondiente platillo de la balanza en el momento del Juicio Final. En 1483 un vecino de Encinacorba, don Domingo Lázaro, encargaba al pintor Antón de Santorquat la realización de un retablo. Entre otras escenas se disponía la siguiente:

En el hun costado esté Sant Miguel como pesa las ánimas e como está en la balança el ánima de la muger del dicho Domingo Lázaro, y el pecado que está por tomarla, e Senyor Sant Miguel cómo la deffiende e guarda<sup>63</sup>.

Por los sentidos entraba una y otra vez el atemorizador mensaje.

El Purgatorio, los ángeles, los agentes de todo tipo encargados de evitar la muerte súbita sin posibilidad de arrepentimiento final, configuran un abanico amplio y diversificado de recursos que sostienen el ánimo de las gentes y la esperanza de salvación, pues sólo las criaturas que mueren después de ser bautizadas pueden ser consideradas *angelicos de Parayso*, tal como acostumbraba decirse en la Baja Edad Media aragonesa para consolar a los padres y madres que acababan de perder a un hijo querido. La práctica totalidad de los mortales está sujeta a las mil y una formas posibles de pecado mortal y venial y sólo la santidad garantiza el acceso inmediato a los gozos de la Gloria. Ahora bien, los santos y santas – o las personas por tal tenidas en vida

<sup>61</sup> Cita RODRIGO ESTEVAN, *Testamentos medievales aragoneses*, p. 75. También Domingo Terra y su esposa Catalina Rubielos temen las penas del Purgatorio: AHPZ, Bernad Fulla, 1498, ff. 3-6v.

<sup>62</sup> Vid. BINSKI, *Medieval Death* y también el estudio clásico de TENENTI, *La vie et la mort*, especialmente pp. 79 y ss.

<sup>63</sup> G. BORRÁS GUALÍS, *Pintores aragoneses del siglo XV*, en *Suma de estudios en homenaje a Canellas López*, Zaragoza 1969, p. 198.

– escasean, de forma que los demás, esa ingente mayoría, necesitan auxilios y méritos *post mortem*, mayores cuanto más dudoso fue su comportamiento mientras vivían.

#### 4. CUERPO

Como ya hemos indicado, esta simple palabra de las notas de Juan de Longares evocaba varios momentos importantes, entre ellos el de la elección de sepultura. Mientras que el alma iniciaba su periplo a raíz del juicio individual inmediatamente posterior al óbito, el cuerpo, inerte, quedaba en el lugar en el que la muerte le había alcanzado. Se esperaba que el cadáver fuera tratado adecuadamente, con el respeto y honra debidos<sup>64</sup>. En la preparación del cuerpo para su posterior inhumación, las mujeres desempeñaron un papel fundamental, el mismo que relatan los textos bíblicos y habrá de mantenerse durante siglos. Mujeres son las que mayoritariamente ayudan a las parturientas y reciben a las criaturas cuando ingresan en la vida, y mujeres las que adecentan los cadáveres cuando ésta les ha abandonado.

Muchos testadores y testadoras aragoneses al pensar en su hora postrera recordaron a los pobres y su obligación de mirar por ellos y auxiliarles en las diversas facetas de su vida y algunas de las mandas se encaminaron precisamente a procurarles un entierro decente<sup>65</sup>. Juana de Fuentes, hospitalera del hospital menor de San Felipe de Zaragoza, reconocía en 1408 a los ejecutores testamentarios de Gracia Sánchez de Falces, la entrega de una mortaja, «la qual vos havedes dado a mí pora mortallar hun pobre que yes finado en el dito spital»<sup>66</sup>. Por su parte, tanto Condesa de Castellón como Toda del Bayo

<sup>64</sup> Esta expectativa puede rastrearse en muchos testamentos: AHPZ, Miguel de Aguilón, 1418, ff. 25-27; Pedro Díaz de Altarriba, 1470, ff. 46-48; Miguel Serano, 1463-64, ff. 16v-17, f. 24, ff. 26v-27, f. 31-31v, f. 33, ff. 37v-38; Gaspar de Barrachina, 1485, ff. 129v-131.

<sup>65</sup> AHPZ, Juan Blasco de Azuara, 1402, ff. 41-44, legado de 10 sueldos jaqueses a la cofradía del Santo Espíritu de la Merced para amortajar a pobres de Cristo.

<sup>66</sup> AHPZ, Juan López de Barbastro, 1408, f. 225. La labor realizada por estas mujeres ha sido recientemente analizada por M.C. GARCÍA HERRERO y A. DEL CAMPO GUTIÉRREZ, *Indicios y certezas: mulieres religiosas en Zaragoza (siglos XIII-XVI)*, «Acta historica et archeologica Mediaevalia. Homenaje a Carmen Balle» (en prensa).

emitieron albaranes otorgando haber recibido dinero para adquirir mortajas con las que sepultar a pobres<sup>67</sup>.

Gracias a la caridad de la difunta doña Martina Gil de la Sarde-  
ra, la mencionada Toda cobró 17 sueldos y 9 dineros jaqueses «pora  
comprar lienço pora enterrar e mortallar a María d'Antillón, muller  
pobra e miserable qui murió e finó»<sup>68</sup>. También merced a los legados  
post mortem de doña Martina conocemos la labor de una interesante  
mulier religiosa, una beata que optó por llamarse a ella misma «ser-  
vidora de los pobres de Jesucristo», a los que atendió en el hospital  
de Santa Marta dependiente de la Seo de Zaragoza, se trata de doña  
Juana Falconero<sup>69</sup>. Entre las labores de doña Juana estaba la pre-  
paración de los cadáveres de los menesterosos a los que servía y el  
amortajamiento de los mismos<sup>70</sup>.

Una nota muy elocuente inserta en el testamento de un sastre za-  
ragozano, un tal García de Pedraza, nos informa de que al menos en  
algunos cementerios los pobres recibían sepultura en un lugar con-  
creto destinado a ellos. Aquel vecino de la ciudad, en un acto de hu-  
mildad suprema y nada común, determinaba: «Eslío mi sepultura en  
el çimenterio, siquiere fosar, de la yglesia de Sant Paulo, en do yaçen  
los pobres»<sup>71</sup>. Realmente la Muerte tenía muy difícil su hipotético  
papel de igualadora de la Humanidad.

En los testamentos no se suele indicar el tipo de mortaja o de su-  
dario apetecido, salvo que se desee algo que se separe de lo tenido por  
costumbre. En este sentido, en Aragón como en tantos otros lugares,  
la petición más documentada dentro de lo extraordinario, es que se  
entierre el cuerpo vestido con el hábito de algún religioso mendican-  
te, especialmente franciscano (recordemos que la propia reina Isabel  
la Católica pidió ser inhumada de esta guisa). Solía entonces entre-  
garse un hábito nuevo al fraile de San Francisco que cedía el suyo  
para amortajar el cuerpo del fallecido o fallecida<sup>72</sup>. El pensamiento

<sup>67</sup> AHPZ, Juan Aragonés, 1385, f. 112.

<sup>68</sup> AHPZ, Juan Blasco de Azuara, 1403, f. 151.

<sup>69</sup> Sobre los hospitales zaragozanos, M.I. FALCÓN PÉREZ, *Sanidad y bene-  
ficencia en Zaragoza en el siglo XV*, «Aragón en la Edad Media», 3 (1980), pp.  
183-212.

<sup>70</sup> GARCÍA HERRERO, DEL CAMPO GUTIÉRREZ, *Indicios y certezas*.

<sup>71</sup> GARCÍA HERRERO, *La muerte y el cuidado*, p. 219.

<sup>72</sup> A. BEJARANO RUBIO, *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos ba-  
jomedievales*, Murcia 1990, p. 40. Se destaca la poca preocupación por la mortaja,  
salvo en los tres casos en los que se requirió el hábito de San Francisco; RODRIGO



de que el hábito podía ayudar porque además de estar impregnado de la virtud de quien lo hubiera llevado (un profesional de la oración y de la salvación), suponía que el santo de cuya orden se vestía el difunto sería mediador comprometido, se plasma en el testamento de la honorable Violante Pérez, de Calatayud, que elige su sepultura en San Pedro Mártir, añadiendo: «Quiere et manda que la ayan de sepultar et enterrar con el ábito de Senyor Sant Pedro Mártir, por tal que él sea intercesor a Nuestro Senyor Jhesu Christo por ella»<sup>73</sup>.

Tampoco resulta habitual que en las últimas voluntades se indique que se utilice ataúd y nos inclinamos a pensar que si el individuo dispone de bienes suficientes se procederá a enterrarle con caja de madera, a no ser que se pida lo contrario, de forma que sólo se explicita el deseo cuando algo hace suponer que puede verse privado del mismo. En 1445, la zaragozana Gracia Marcén especificaba «sía sepellido mi cuerpo con tahút»<sup>74</sup>. En los reconocimientos de cadáveres es frecuente la mención del ataúd de madera, así, por ejemplo, en 1453, el día 23 de abril, una nutrida comitiva se personó en las casas de doña Gracia Lanaja, ubicadas en el barrio de San Pablo de Zaragoza, en el mercado de la ciudad, y allí constataron «como la dita dona Gracia fuesse finada, el cuerpo de la qual estava allí present, mortallado e dentro en una taút de fusta»<sup>75</sup>.

En lo tocante al acompañamiento del cuerpo hasta el lugar de enterramiento las variaciones podían ser muy notables dependiendo en buena medida del *status* socio-económico del testador, pero también de su propia espiritualidad. Quienes pueden financiarlo a veces requieren que las ceremonias fúnebres, auténticas representaciones de poder que tratan de limitarse con leyes suntuarias, se inicien en su propia morada y que el cadáver salga de allí bien acompañado

ESTEVAN, *Testamentos medievales aragoneses*, pp. 100-102. Con hábito de San Francisco se inhumaba la zaragozana Martina de San Julián, AHPZ, Juan Barrachina, 1457, ff. 479-479v y ese mismo año y día Juana Filtrera requería sepultura en el monasterio de San Francisco con el hábito de cualquier fraile de Santa María de Jesús, al cual se le entregaría a cambio una vestimenta nueva: AHPZ, Juan Barrachina, 1457, ff. 478-479v.

<sup>73</sup> Archivo Histórico de Protocolos de Calatayud (en adelante AHPC), Forcén López, 1492, f. 203.

<sup>74</sup> AHPZ, Antón de Gurrea, 1445, día 3 de marzo (s.d.).

<sup>75</sup> Madrid, Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), Clero, 18877, sin foliar, corresponde al f. 2v. Vid. también la carta de Antonio Quílez que incluimos en el Apéndice Documental, II.

por representantes de las órdenes religiosas con sede en la ciudad<sup>76</sup>, por pobres, por cofrades y *cofradesas*. Las detalladas relaciones de ingresos, de obligaciones y de cuentas de la hermandad y cofradía de Santa María de la Transfixión de Zaragoza nos ofrecen la posibilidad de reconstruir el papel crucial de acompañamiento que estas instituciones desempeñaron en el universo ritual de la muerte<sup>77</sup>. Si mucho se posee y se aspira a la sencillez hay que ordenar claramente que el ceremonial se haga «simplément e sines de solepnidat alguna de fazer fazer planto ni en otra manera ... y más adelante: sian vestidos dotze pobres ... los quales lieven mi cuerpo a la sepultura»<sup>78</sup>.

La sepultura, ese lugar sosegado en donde el cuerpo esperaría la llamada de los ángeles que anunciaran con los sonos de sus trompetas el Juicio Final, era asunto de importancia. De nuevo poco puede igualar la muerte en este punto, pues las diferencias sociales que estuvieron presentes en vida, también permanecerán ahora exhibidas según la calidad del enterramiento y la ubicación del mismo. Hablamos de jerarquizaciones que se perpetúan o se intentan perpetuar incluso en las danzas macabras, porque si bien es cierto que la Muerte convoca a todos los mortales y les obliga a acompañarla y bailar a su son, también lo es que va avisando por orden jerárquico y el campesino, desde luego, no sigue a la Muerte el primero sino mucho después de que lo hagan el Papa o el Emperador. En una interesante síntesis de ostentación, de lujo y poderío, y de espiritualidad mendicante, no faltarán aragoneses poderosos que se hagan esculpir magníficas y carísimas tumbas de mármol o de alabastro en las que se muestren a la posteridad yaciendo humildemente representados con su hábito franciscano.

<sup>76</sup> En Zaragoza, durante la primera mitad del siglo XV, las órdenes más requeridas fueron: frailes menores de San Francisco, predicadores de Santo Domingo, agustinos y carmelitas. A veces, muchas veces, el testador no especificaba e indicaba «las órdenes de la ciudat». Vid. ejemplos en AHPZ, Juan Blasco de Azuara, 1400, ff. 51-65v; Juan de Peramón, 1412, testamento del día 11 de octubre (s.d.). AHPZ, Antón de Gurrea, 1437, f. 232, Pedro de Vitoria, vecino de Zaragoza establece «sían dados a las órdenes de la dita ciudat, yes a saber, a prehicadores, agostines, carmeritanos de la Mercé e menores, cada cinco sueldos, e sían tenido(s) de cantar las ledanías e rogar a Dios por mi ánima segunt que yes de costumbre».

<sup>77</sup> *Hermandat et confrarya in honore de Sancta Marie de Transfixio. Estatudos de la Cofradía de la Transfixión de Zaragoza (1311-1508)*, edición de A. Cortijo Ocaña, Zaragoza 2004.

<sup>78</sup> AHPZ, Antón Melero, 1428, suelto en el principio del protocolo. Testamento de Pedro Martínez de Moriello. Vid. el deseo de ser enterrado «sin pompa mundana» manifestado por Coscón, Apéndice Documental, III.

La tendencia general es que los aragoneses y aragonesas reposen en el cementerio de la que fuera su parroquia, indicando a veces que se procure la proximidad de alguno de sus antecesores. Madres<sup>79</sup>, padres<sup>80</sup>, hermanos<sup>81</sup>, cónyuges premuertos<sup>82</sup>, hijos<sup>83</sup>, abuelos<sup>84</sup>, son mencionados anhelando la cercanía del propio cadáver a los suyos. Antón de Luesía, por ejemplo, solicita en 1418, ser inhumado en el cementerio de San Pablo de Zaragoza «en aquella fuesa o sepultura do yes sepellido el cuerpo de dona Menga Gil d'Urriés, madre mía»<sup>85</sup>. Y en ese mismo año y parroquia Jaime Bordera especificaba: «en la fuessa do yes sepellido mi padre, para a continuación añadir: o a donde a mis executores bien visto será»<sup>86</sup>.

No obstante se buscó con frecuencia el amparo de una comunidad de méritos reconocidos para dar asilo al cuerpo hasta el día del Juicio, y de nuevo fueron los conventos de las órdenes mendicantes (especialmente los franciscanos) los lugares más requeridos<sup>87</sup>. Son numerosísimos los ejemplos que podrían adjuntarse, pero valga el de una recién casada joven, María Manet, que estando enferma, solicitó en 1468 ser enterrada con el hábito franciscano en el monasterio de

<sup>79</sup> AHPC, Forcén López, 1492, f. 103v, 170v; AHPZ, Domingo de Cuerla, 1485-87, ff. 7-8v.

<sup>80</sup> AHPC, Forcén López, 1492, f. 217v; Jacobo Santángel, 1492, f. 86v; AHPZ, Miguel Serrano, 1463-64, ff. 26v-27, 31-31v.

<sup>81</sup> AHPC, Pedro Calvo, 1486-1493, f. 236v; Forcén López, 1492, f. 154; AHPZ, Juan de Barrachina, 1466, ff. 83-83v.

<sup>82</sup> AHPC, Jacobo de Santángel, 1492, f. 22, f. 65v, f. 73v, f. 120; Forcén López, 1492, f. 188v; Alfonso Daza, 1490-1492, f. 284v; AHPZ, Miguel Serrano, 1463-64, f. 31, f. 33, f. 37v-38.

<sup>83</sup> AHPC, Forcén López, 1492, f. 212; Pedro Calvo, 1486-1493, f. 255v, f. 281v; AHPZ, Miguel Serrano, 1463-1464, f. 10v-11; Pedro Díaz de Altarriba, 1469, ff. 61-61v.

<sup>84</sup> AHPZ, Juan de Raro, 1409, f. 44v; AHPZ, Miguel Serrano, 1463-64, f. 24.

<sup>85</sup> AHPZ, Miguel de Aguilón, 1418, ff. 25.

<sup>86</sup> AHPZ, Miguel de Aguilón, día 4 de octubre. Testamento de Jayme Bordera.

<sup>87</sup> GARCÍA HERRERO, *La muerte y el cuidado*, pp. 215-218; GARCÍA HERRERO, *Ritos funerarios*, pp. 95-96; RODRIGO ESTEVAN, *Testamentos medievales aragoneses*, p. 150 y ss. Menos habitual resultan las peticiones de enterramiento en ámbitos cistercienses, como la que en 1466, realizaba el sastre y ciudadano de Zaragoza, Juan Daroca, que solicitaba ser enterrado con el hábito de los monjes de Santa Fe en el monasterio del mismo nombre: AHPZ, Juan de Barrachina, 1466, ff. 76v-77.

San Francisco de Zaragoza en el lugar que su padre dijera<sup>88</sup>. Dos años después dictó su testamento Fernando Escudero, estando enfermo y con el fin expreso de que no hubiera pleitos tras su muerte entre su viuda y sus parientes. Su mujer, Juana de Lafoz, estaba embarazada del primer hijo; a ella y a la criatura que naciera les declaraba herederos universales y Juana sería también la albacea testamentaria. Escudero elegía ser enterrado con el hábito y en el monasterio de San Francisco en el lugar que su mujer escogiera<sup>89</sup>. En 1466, el sastre zaragozano Pedro de San Jorge pedía sepultura en el monasterio de los predicadores, junto a su hermano Alfonso<sup>90</sup>. Sin duda a las parroquias y al clero secular en general la implantación y el prestigio de las órdenes mendicantes les acarrea serios quebraderos de cabeza en lo tocante a mantener el control en el negocio de la salvación del alma.

La expectativa reiterada de que los cadáveres tuvieran su asiento en los espacios destinados específicamente para ellos, es decir, en los cementerios, y dejaran de requerirse tumbas en el interior de los templos, se vio truncada por diversos motivos, algunos de ellos gestados por la propia Iglesia. Quienes podían costear la elección del lugar de sepultura, y más si la tradición y la memoria les reforzaban en sus pretensiones, siguieron ingresando tras su muerte en los espacios sagrados vetados a la mayoría de los mortales. Beatriz Gómez, viuda, pedía que enterraran su cuerpo en la capilla de San Juan del monasterio de Santo Domingo de Zaragoza, en donde reposaban sus parientes<sup>91</sup>; en 1470 tanto Antón de Moriello como Domingo Lacor solicitaban ser sepultados en la capilla de Santa María de los Ángeles, en el claustro pequeño del monasterio de San Francisco, el primero junto a su difunta esposa, el segundo cabe sus parientes<sup>92</sup>.

Dentro del espacio conventual podía pedirse la proximidad de cofrades y cofradesas, como hacía el mercader Juan de Soria, quien, en 1493, elegía sepultura en la capilla de San Bernardino del monasterio de San Francisco, destinada a la cofradía de Santa Ana a la que él

<sup>88</sup> Pese a su reciente matrimonio con un especiero, María se refiere a sus padres (padre y madre) para identificarse antes que al marido, delega en el padre la ubicación exacta de su tumba, lega a su madre el manto y declara heredera universal a su hermana, para que los bienes que le destina le ayuden en su matrimonio cuando le llegue el momento de casar: AHPZ, Juan de Barrachina, 1468, f. 24.

<sup>89</sup> AHPZ, Pedro Díaz de Altarriba, 1470, ff. 43v-45.

<sup>90</sup> AHPZ, Juan de Barrachina, 1466, ff. 83-83v.

<sup>91</sup> AHPZ, Gaspar de Barrachina, 1485, ff. 129v-131.

<sup>92</sup> AHPZ, Juan de Barrachina, 1470, ff. 15-15v y 8-8v.

pertenecía<sup>93</sup>. Por otra parte abundan las demandas, tanto masculinas como femeninas, para que los ejecutores testamentarios introduzcan a los testadores “en muerte”, es decir, después del óbito, en determinadas cofradías con la finalidad de participar de los ritos y oraciones que estas asociaciones realizan, y también para que cofrades y cofradesas caminen junto a sus cuerpos en el día del entierro<sup>94</sup>. El jueves 19 de mayo de 1418, el capítulo de la Cofradía de la Transfixión de Zaragoza se planteaba los problemas que se generaban cuando estos ingresos póstumos coincidían con días festivos: «Fue ordenado por capitol que ninguno no fuesse acollido confrayre en muert en día de domingo ni de fiesta solempne por tal que tales días los confrayres no ayan a lexar sus iglesias». El acceso ‘en muerte’ a dicha cofradía costaba a los laicos, en 1434, la cifra de 50 sueldos jaqueses<sup>95</sup>.

Las comunidades religiosas premiaban a sus benefactores y benefactoras otorgándoles el privilegio de una tumba en lugar especial, a veces para ellos o ellas, las más para ellos y los suyos. Así, en 1470, por ejemplo, mosén Pedro Torrellas, arcediano de Santa Engracia de Zaragoza, otorgaba a don Pascual Domper y a sus sucesores una sepultura junto al altar de Santo Tomás, cerca del crucero del templo<sup>96</sup>. En 1477, el comendador de San Antón asignaba una fosa a Alfonso de Toledo y María López, su mujer, para ellos y sus descendientes, situada junto a la capilla de San Antonio de Padua y San Blas<sup>97</sup>. Los ejemplos de asignación de sepulturas se encuentran esparcidos a lo largo de todo el Reino en la documentación de la Baja Edad Media<sup>98</sup>.

En los lugares sacros, seculares y regulares, los poderosos habían privatizado espacios para los suyos: Tomás Torrellas quería ser ente-

<sup>93</sup> AHPZ, Juan de Altarriba, 1493, ff. 71-72 y 74v-75.

<sup>94</sup> Las cofradías aragonesas y sus vertientes religiosas y asistenciales han sido objeto de numerosos trabajos de María Isabel Falcón Pérez: vid. M.I. FALCÓN PÉREZ, *Ordenanzas y otros documentos complementarios relativos a las Corporaciones de oficio en el reino de Aragón en la Edad Media*, Zaragoza 1997; EAD., *Las cofradías artesanales de la Edad Media. Aspectos religiosos y sociales*, en *La manufactura urbana i els menestrals (seglos XIII-XVI)*, IX *Jornades d'Estudis Locals*, Palma de Mallorca 1991, pp. 193-222.

<sup>95</sup> *Hermandat et confrayria in honore de Sancte Marie de Trasfixio*, p. 22.

<sup>96</sup> AHPZ, Juan de Barrachina, 1470, f. 79v.

<sup>97</sup> AHPZ, Miguel Serrano, 1477, f. 10.

<sup>98</sup> AHPZ, Juan de Barrachina, 1456, ff. 1v-2; Domingo Sebastián, 1446, ff. 14-16v; Salvador Lafoz, 1422, asignación de sepulturas suelta en la cubierta del Registro notarial; Domingo Salabert, 1450, f. 152v.

rrado en el sepulcro de los Torrellas del monasterio de San Francisco<sup>99</sup>, Bernat de Ribas deseaba sepultura en el monasterio del Carmen, en la capilla de Santa Elena y Santas Justa y Rufina, que era la de su linaje<sup>100</sup>, y María Gordo, casada con Miguel de Fuertes, solicitaba ser inhumada en el claustro nuevo de la Seo de Zaragoza, en la tumba de los Gordo<sup>101</sup>.

Los espacios escogidos y ‘comprados’, enclaves estratégicos y lo mejor señalizados posible, no sólo eran un conjuro contra el olvido de quienes debían prestar sus servicios cualificados para la salvación de las almas, sino que también garantizaban la memoria de la grandeza construida por determinadas familias entre el común de las gentes<sup>102</sup>. De algún modo los premuertos del linaje, desde sus tumbas bien situadas y convenientemente conocidas y aún proclamadas, ayudaban a sus sucesores a mantener poder y prestigio, o al menos tal era la idea. En esto, como en tantas otras cosas, los patricios urbanos imitaron comportamientos nobiliarios porque el interior del espacio sagrado también se jerarquizaba. Valga el ejemplo de la capilla de Santa María de la Piedad del monasterio de San Agustín, de la que los frailes concedieron una cuarta parte a sus benefactores, el matrimonio formado por Jimeno de Urrea y doña Leonor Enríquez, para que pudieran sepultarse ellos y sus descendientes, estableciendo la salvedad de que en la parte más cercana al altar «no puedan seyer enterradas personas algunas si no es aquellas que sían de sangre real o de nobles por línea recta»<sup>103</sup>.

<sup>99</sup> AHPZ, Juan de Altarriba, 1492, ff. 96-97v.

<sup>100</sup> AHPZ, Gaspar de Barrachina, 1485, f. 154v.

<sup>101</sup> AHPZ, Domingo Cuerla, 1477-78, ff. 19v-20. La familia Gordo formó parte de la oligarquía dirigente del municipio de Zaragoza.

<sup>102</sup> AHPZ, Juan de Barrachina, 1457, ff.135v-136: Asignación de sepultura en el monasterio de Santo Domingo, entre los altares de Santa Ana y Santo Tomás; AHPZ, Salvador Lafoz, 1422, documento suelto en la falsa cubierta del Registro: asignación de sepultura en el convento de San Francisco ante el pilar que separa dos capillas de la iglesia. Con frecuencia se encarga que se pinten las armas o las señales que identifican al grupo, si bien, por conocidas, no es necesario especificarlas. No sucede así cuando quien desea señalar su tumba no es regnícola: «Item, quiero que por el executor mío dius nombrado serán fechas pintar e se pinten mis armas, a saber yes: una caldera ab lo camp blauo, ençima de mi sepultura»; así se expresaba el escudero Frances Calder, que había enfermado a su paso por Zaragoza, y solicitaba significativamente ser sepultado en el monasterio de Santa María de la Merced: AHPZ, Domingo Salabert, 1450, f. 308.

<sup>103</sup> AHPZ, Domingo Salabert, 1450, f. 152v.

## 5. LAS MISAS, LOS DÍAS Y NÚMEROS PREDILECTOS, Y EL MISTERIO DE SAN AMADOR

Aragón participó del fenómeno generalizado de multiplicación del número de misas de difuntos que vivió todo el Occidente europeo bajomedieval. La misa se entendía como el remedio más eficaz para auxiliar al alma en su periplo, de modo que testadores y testadoras costeaban el mayor número posible de las mismas. Además del deseo de la repetición del sacrificio eucarístico hasta el día del Juicio Final, fenómeno que Chiffolleau llamara en su día «lógica de la repetición», en Aragón se detecta fácilmente la conocida como «lógica de la acumulación», es decir, el deseo manifiesto de testadores y testadoras de que se celebrara por su alma o por la propia alma y la de otras personas un gran número de sacrificios eucarísticos concentrados en el tiempo comprendido entre el óbito y el año siguiente al mismo hasta llegar al *cabo de anyo*<sup>104</sup>.

La lógica de la repetición arraiga en el deseo de que el alma sea auxiliada hasta el final de los tiempos por misas iteradas y encuentra su expresión máxima en la fundación de capellanías y de aniversarios perpetuos<sup>105</sup>. Ahora bien, de entrada, este método tenía el grave inconveniente de que sólo era accesible para una minoría, sobre todo si a capellanías nos referimos, pero, además, como ya señalara en su momento Francis Rapp: «En el siglo XV, algunos grandes personajes que habían visto diluirse las rentas a consecuencia de la depreciación monetaria, pensaron que sus fundaciones no resistirían este fenómeno de desgaste; entonces creyeron más oportuno encargar las misas por millares, celebrándolas inmediatamente después de su muerte un batallón de sacerdotes»<sup>106</sup>.

No obstante, aun perdida la inocencia de los predecesores, poderosos y poderosas de Aragón, bien entrado el Cuatrocientos, siguieron fundando capellanías perpetuas. Acaso sospecharan que

<sup>104</sup> La obra de referencia para esta vertiente del estudio de la muerte continúa siendo la de 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, especialmente pp. 326 y ss.

<sup>105</sup> Vid. las fundaciones de aniversarios e incrementos en Apéndice Documental, III.

<sup>106</sup> F. RAPP, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, (Paris 1971) Barcelona 1973, p. 109.

las celebraciones se suspenderían antes del final del mundo, pero las previeron combinándolas con misas inmediatas logrando de este modo que coexistieran ambos fenómenos, el de la repetición y el de la acumulación. El prestigio, el poder, la memoria y la fama (amén de las creencias religiosas y el afán de salvación) tenían también sus servidumbres.

En su último testamento, el entregado cerrado y sellado al notario Antón de Gurrea, y que se abrió en 1453 a raíz de su óbito, la viuda patricia zaragozana doña Gracia Lanaja fundaba capellanías perpetuas en las iglesias de San Miguel de los Navarros, en donde estaban enterrados sus padres, en San Antón de Vianes, en donde estaba enterrado el mercader Juan de Berlanga, su último marido, y los hijos e hijas que habían tenido juntos – lugar designado por doña Gracia para su sepultura – y en San Pablo, la que había sido su parroquia en vida. La gran mujer de negocios estipulaba cuidadosísimamente las propiedades concretas que habrían de sostener cada una de sus fundaciones, así como las condiciones que deberían reunir los capellanes de las mismas para que no desatendieran la labor que les estaba encomendando y financiando, entre otras muchas cosas, no podrían ser absentistas ni tener otro beneficio, habrían de ser diligentes en el cumplimiento de lo ordenado y privarse de mantener mancebas públicas o concubinas<sup>107</sup>.

También gravosos y por lo tanto no al alcance de todos, pero menos exclusivos que las capellanías, eran los aniversarios perpetuos. En una fecha determinada escogida por el testador y hasta el día de la resurrección de los muertos, se repetirían misas destinadas a la salvación de su alma. El día destinado a la celebración del aniversario solía coincidir con el de la muerte o con una fecha significativa para los ordenantes, a veces la del santo, santos o conmemoraciones objeto de su particular devoción. En este sentido si Galcerán de Vera, escudero, habitante de Calatayud, establecía que se hiciera aniversario cantado «desde el día que yo seré finado en hun anyo et de allí adelante perpetualment»<sup>108</sup>, por su parte el matrimonio formado por Domingo Tarugo y Miguela Lasierra encargaba a los

<sup>107</sup> AHN, Clero, 18877. También don Jaime de Luna fundaba una capellanía perpetua en el lugar en donde estaba enterrado su padre, AHPZ, Juan de Barrachina, 1468, ff. 56v-58.

<sup>108</sup> AHPC, Alfonso Daza, 1490-92, f. 285. La descripción minuciosa del ritual de aniversario en AHPZ, Juan Blasco de Azuara, 1400, ff. 61-65v.



clérigos de su aldea, Miedes, la celebración de un aniversario perpetuo el día de San Fabián y de San Sebastián <sup>109</sup>.

Así mismo cabía la posibilidad de fundar misas a perpetuidad como la que encargaba en 1485 el mercader y escudero Bernat de Ribas, que habría de celebrarse en la capilla de Santa Elena y Santas Justa y Rufina del monasterio zaragozano del Carmen – que era la de su linaje y lugar de su sepultura como dijimos – todos los domingos del año, por sus pecados y los de sus parientes y bienhechores; para sufragar los gastos dejaba una renta anual de 20 sueldos jaqueses. Con esta misma vocación de eternidad instituía una renta perpetua de 25 sueldos anuales para la cofradía de Santa María del Carmen, de la cual era cofrade, puntualizando que 20 de los sueldos se empleasen en comprar aceite para la lámpara de la capilla de dicha cofradía, y los 5 restantes para pagar a un cofrade que habría de ocuparse de alimentar la lámpara <sup>110</sup>.

Por su parte el mercader y ciudadano de Zaragoza Juan López de Villanueva fundaba una misa baja por su alma que se diría cada sábado en la capilla del Pilar <sup>111</sup>, y para ello establecía un treudo a perpetuidad de 1.450 sueldos de propiedad y 48 de renta anual para los canónigos. Posiblemente en esa misma capilla (que no era el lugar escogido para su sepultura) lucía ya una lámpara perpetua costeada por él para cuyo mantenimiento establecía treudo de 500 sueldos con renta de 20 sueldos anuales <sup>112</sup>.

Capellanías, aniversarios, y sobre todo misas, muchas misas, el mayor número que se pueda concentrar en el día del óbito y en el año siguiente, o como gráficamente expresan algunos testamentos: todas las misas que se puedan pagar <sup>113</sup>.

<sup>109</sup> AHPZ, Alemán Giménez de Vera, 1492, f. 27. El día de San Fabián y San Sebastián era también escogido para su aniversario por Mosén Jaime de Rubielos; el día después de San Bartolomé lo elegía su homónima, la viuda Bartolomea Ibáñez, y Simón Pardos y su esposa optaban por el aniversario en la vigilia de Santa Engracia. Estos ejemplos en RODRIGO ESTEVAN, *Testamentos medievales aragoneses*, p. 131.

<sup>110</sup> AHPZ, Gaspar de Barrachina, 1485, f. 154v.

<sup>111</sup> El sábado era el día mariano de la semana.

<sup>112</sup> AHPZ, Gaspar de Barrachina, 1485, ff. 46-46v y cuadernillo intermedio.

<sup>113</sup> Antonia Martínez, viuda de un pelaire, sin hijos, declara heredera universal a su alma, y tras separar dinero para su defunción, novena y cabo de año, manda que de sus bienes se celebren en La Seo todas las misas que se puedan

De nuevo las diferencias socioeconómicas se manifestarán, ahora en la «lógica de la acumulación», pues quienes más poseen, más sacrificios eucarísticos demandan. El mencionado señor de Puey Bolea, Pedro Martínez de Moriello, que había explicitado no querer que se hiciera planto ni solemnidad por su muerte, acto seguido dictaba:

De los quatro mil sueldos que yo prengo por mi ánima sían feytas celebrar tres mil missas de requiem por mi ánima, luego assí como yo sía finado, por todos quantos clérigos, religiosos e otros que sían missa cantanos haya en la ciudat de Caragoca... et quiero que les sían dados e pagados dotze dineros, et que cada uno que la missa dirá, aprés que sía dita, suelte mi fuessa devant del altar do la missa dirá<sup>114</sup>.

Luisa de Heredia, esposa de Fernando Jiménez de Bolea, alias Galloz, pedía 2.000 misas: 500 en el monasterio de San Francisco de Teruel, 500 en otras iglesias turolenses, 500 en el monasterio de Santa Fe (de la orden del Císter y cercano a Zaragoza) y 500 en el monasterio de San Francisco de Zaragoza<sup>115</sup>.

Los días clave para la celebración de las misas fúnebres y de los ritos mortuorios son el propio día de la defunción, los nueve días siguientes (novena) y el cabo de año que aparecen mencionados en muchos de los testamentos de todo el Reino<sup>116</sup>. A veces el testador detalla los tipos de misas que desea o los sacerdotes que han de celebrarlas, como Bartolomé García, un habitante de Santolea (Teruel), que, en 1485, especifica que al principio de la novena se realicen tres misas de requiem y otras tres al final de la misma, y que las misas

pagar por su alma y las almas de sus padres y marido AHPZ, Pedro Díaz de Altarriba, 1470, ff. 79v-81. Es común la orden de invertir en misas todo lo que pueda sobrar tras las mandas indicadas y los repartos, AHPZ, Juan de Peramón, 1406, f. 29; Juan Blasco de Azuara, 1408, días 17 de septiembre y 14 de diciembre (s.d.). Vid. Apéndice documental, I.

<sup>114</sup> AHPZ, Antón Melero, 1418, suelto en la cubierta del protocolo.

<sup>115</sup> AHPZ, Juan de Barrachina, 1466, ff. 14-16. Las capitulaciones matrimoniales de la pareja (1447) están publicadas en GARCÍA HERRERO, *Las mujeres en Zaragoza*, II, pp. 165-171.

<sup>116</sup> Por ejemplo: AHPZ, Bernad Fulla, 1498, ff. 3-6v, ff. 25-25v; año 1488, ff. 90-90v, ff. 96-96v; año 1484, ff. 14-14v, ff. 31-33; año 1485, ff. 50-51v, ff. 53v-55; Domingo de Cuerla, 1485, ff. 48-48v; Pedro Díaz de Altarriba, 1466, ff. 25-26; 1470, ff. 43v-45, ff. 50-51v, ff. 79v-81; Juan de Barrachina, 1457, f. 24; 1468, ff. 103v-105; Gaspar de Barrachina, 1485, ff. 129v-131, f. 154v; Domingo de Cuerla, 1477, ff. 19v-20; 1486, ff. 7-8v; Juan de Altarriba, 1493, ff. 71-72 y 74v-75.

de novena y de cabo de año se celebren con diácono y subdiácono, solemnemente, con la oferta y oblación acostumbradas<sup>117</sup>. Más allá de los citados días (defunción, novena y cabo de año), parecen apreciarse ciertas variedades regionales y aún locales en el punto de las fechas señaladas, pues si los vecinos y vecinas de Calatayud y de su Comunidad de aldeas se inclinan por hacer múltiples encargos para el *trentén*, o lo que es lo mismo para los treinta días después de la muerte<sup>118</sup>, este comportamiento no se encuentra arraigado en otros lugares. En Barbastro se presta especial atención al tercer día después de la muerte (lo que a nuestro juicio tiene un evidente sentido simbólico), mientras que en las aldeas circundantes de Barbastro no se documenta la alusión a este tercer día y sí al cabo de novena o nueve días después del fallecimiento, fecha señalada también en Cariñena y en sus alledaños<sup>119</sup>.

En ciertos testamentos se repiten números de misas vinculados a devociones especiales, números cargados de sentido y simbolismo, como las tres misas en honor de la Santísima Trinidad, las cinco misas en reverencia a las Cinco Llagas de Jesucristo, las siete misas que recuerdan los siete gozos de la Virgen, las nueve misas por los nueve coros angélicos, las once misas que rememoran a las Once mil Vírgenes, las doce misas en recuerdo de los Apóstoles, las trece misas en memoria de los días que Santa Catalina permaneció encarcelada, las quince misas por las quince gradas que ascendió la Virgen en el Templo o las cuarenta misas en honor de los 40.000 santos inocentes que perecieron en la matanza de Herodes<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> AHPZ, Bernard Fulla, 1485, ff. 45-45v.

<sup>118</sup> GARCÍA HERRERO, *Ritos funerarios*, p. 97.

<sup>119</sup> RODRIGO ESTEVAN, *Testamentos medievales aragoneses*, p. 127. AHPZ, Miguel Serrano, 1463, ff. 16v-17, menciona el cabo de novena Bartolomé de Soria, un pelaire vecino de Zaragoza, que quizás fuera inmigrante. Vid. también el testamento de Mayor Alfonso, Apéndice documental, I.

<sup>120</sup> Ejemplos concretos de todas ellas en los dos artículos citados de GARCÍA HERRERO, *La muerte y el cuidado*, p. 228 y ID., *Ritos funerarios*, p. 106. Muchos de estos números se repitieron en otros lugares, CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà*, p. 345 y respecto a Castilla, L. GÓMEZ NIETO, *Ritos funerarios en el Madrid Medieval*, Madrid 1991, p. 92, y para fechas posteriores POLANCO MELERO, *Muerte y sociedad en Burgos*, pp. 209 y ss. (*Agrupaciones de misas*); RODRIGO ESTEVAN, *Testamentos medievales aragoneses*, p. 128 menciona 30 misas por los dineros por los que fue vendido Jesucristo y 72 misas por las espinas de la Corona, y CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà*, señala números extravagantes como 5.475

No obstante, en Aragón, como en tantos otros lugares de la Corona aragonesa<sup>121</sup> y castellana<sup>122</sup>, las misas agrupadas bajo nombre específico que contaron con mayores adeptos y adeptas fueron las de San Amador.

Parramón i Doll daba a conocer en 1977 dos notas, una del siglo XV y otra del XVI, que hablaban de dicho treintanario. En la primera de ellas, recogida en un misal de Santes Creus, no se mencionaba el Purgatorio, sino que se sostenía la eficacia del conjunto de 33 misas («les quales an gran virtut») para auxiliar al alma que va en pena. En la segunda nota, escrita en las tapas de un *Magister Sententiarum*, se aportaban nuevos y más amplios datos sobre el treintanario. Según aquella redacción las misas se gestaron cuando San Amador, obispo de Gerona, tuvo una visión de su madre en el Purgatorio. El celebró 30 misas por el alma materna y después otras 3 más, que liberaron a la madre. Ahora bien, Amador era varón santo y devoto y no tenía concubina, «et hoc est contra plebeios qui putant quod estatim dictis missis anima liberatur»<sup>123</sup>. Esta última anotación nos revela la creencia extendida de que estas misas, en sí, libraban al alma torturada en el Purgatorio, y nos remiten a la petición expresa de Gracia Lanaja de que los clérigos que celebrasen sus capellanías no fueran concubinarios.

No obstante el enigma de San Amador aún no está resuelto, pues cabe incluso la posibilidad de que en Gerona trataran de rentabilizar

misas por los latigazos que sufrió Jesucristo ó 231 misas por las heridas causadas por la corona de espinas.

<sup>121</sup> El treintanario de San Amador se documenta desde el siglo XIV en Aragón, Cataluña y Cerdeña. Es muy posible que también estuviera ya presente en otros lugares de la Corona de Aragón. J. LARTIGAUT, *Honneurs funèbres et legs pieux à Figeac au XV<sup>e</sup> siècle*, «Annales du Midi», 134 (1977), pp. 457-469, narraba como algo poco común en dicha zona el hecho de que un gascón declarara su devoción a dicho santo (p. 468). Así mismo San Amador tampoco parece mediador habitual en la zona estudiada por CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà*, p. 325.

<sup>122</sup> Barajamos la hipótesis de que la devoción al santo en Castilla fue posterior a su implantación en la Corona aragonesa. No parece haber treintanario de San Amador en Murcia en la Baja Edad Media, puesto que no se menciona ninguno en el trabajo citado de BEJARANO RUBIO, *El hombre y la muerte*. No obstante sí se documenta en Burgos en el siglo XVI, POLANCO MELERO, *Muerte y sociedad en Burgos*, pp. 211-212.

<sup>123</sup> J.M. PARRAMÓN I DOLL, *El trentenari de Sant Amador*, «Illerda», 38 (1977), pp. 75-76.

a un santo homónimo anterior. Así el 'invento' de estas misas, la localización exacta del santo que les da nombre, su evolución cronológica, el ritual que las acompañaba en cada momento y se consideraba indispensable para su eficacia (algo supersticioso censurado por Pedro Círuelo)<sup>124</sup>, el mapa de su expansión y los agentes que propiciaron la misma, siguen envueltos en brumas, pese a que hoy se sabe más que hace veinte años. En cualquier caso lo que sí podemos afirmar es que en el Aragón del siglo XV la inmensa mayoría de los hombres y de las mujeres que pudieron pagar treintanarios de San Amador los encargaron<sup>125</sup>. Algunos, como Juan de Burgos, especificaron que querían las «misas del oficio de San Amador por tal que por mérito del divinal oficio mi ánima sia segura de las penas infernales e relevada de las penas de purgatorio»<sup>126</sup>.

Acaso en algunos lugares del Reino determinados curas hubieran ya manifestado en el siglo XV sus reticencias a celebrar estas misas, pues en Las Cuevas de Cañart (Teruel), a finales del siglo, quienes las solicitaban nombraban al sacerdote o religioso que habría de celebrarlas, mientras que al vicario y los capellanes se encomendaban las eucaristías restantes. Así, en el testamento mancomunado de Domingo Terra y Catalina Rubielos, de las celebraciones del fallecimiento, novena y cabo de año, con diácono y subdiácono, solemnemente, con sus ofrendas y oblaciones, se encargarían el vicario y los capellanes que hubiera en la villa, pero de cantar los dos treintanarios de San Amador, con sus candelas y obladas, se ocuparía un capellán, fraile o religioso, pero no el vicario, y en la iglesia que dijieran los espondaleiros<sup>127</sup>. En ese mismo lugar el testamento de Margarita Osset, de 1484, nos informa del precio común de estas misas, puesto que encarga a sus ejecutores que el capellán que ellos escojan le diga las misas de San Amador y cobre 1 sueldo jaqués por cada una<sup>128</sup>.

<sup>124</sup> Un ritual tan consolidado en cada tiempo y espacio que es preciso especificar las variantes que se desean respecto al mismo, como hace Sancha de Azuara, que prefiere que ardan cirios en lugar de las candelas acostumbradas, AHPZ, Domingo de Echo, 1439, ff. 19v-20.

<sup>125</sup> AHPZ, Juan de Raro, 1409, ff. 44v-45.

<sup>126</sup> AHPZ, Antón Melero, 1427, ff. 50-52v.

<sup>127</sup> AHPZ, Bernad Fulla, 1498, ff. 3-6v. Otros ejemplos de treintanarios de San Amador con asignación de curas y religiosos que no fueran el vicario de San Pedro de Las Cuevas de Cañart en AHPZ, Bernad Fulla, 1485, ff. 50-51v; 1488, ff. 90-90v, 96-96v; año 1498, ff. 25-25v.

<sup>128</sup> AHPZ, Bernad Fulla, 1484, ff. 14-14v.

Tanto en la villa, como en otros lugares, a veces se especifica que el conjunto del oficio de San Amador está constituido por 30 misas<sup>129</sup>.

Misas solemnes o bajas, treintanarios de Requiem, misas sueltas en los días clave cuando no se puede comprar más y mayor tranquilidad para el futuro del alma... la misa, las misas, son sin ningún género de dudas el remedio más fiable para cuidar el alma y la de los seres queridos. Ahora bien, la actuación de Pedro Bordalba, vecino de Zuera, aldea de Zaragoza, parece bastante fuera de lo común, puesto que encarga cinco misas por su padre, cuatro por su madre, tres por su hermano Antón, dos por su hermano Ángel y solamente una para su alma<sup>130</sup>. Lo normal es procurar en primer lugar la propia salvación y después recordar la de los antecesores. En los casos en los que se presente la cercanía de la muerte conviene quedar en paz y culminar lo emprendido también en estos asuntos familiares, y el labrador Enyego Sánchez, también de Zuera, así lo hizo al pedir a sus ejecutores que abonasen al vicario de San Miguel 5 florines por un treintanario de misas que mandó celebrar por el alma de su difunta esposa, e instó a su hijo y heredero universal para que celebrara el añal de misas por su madre que todavía estaba pendiente<sup>131</sup>. El precio de un añal de misas en la Zaragoza de principios del siglo XV solía oscilar entre los 250 y los 300 sueldos jaqueses<sup>132</sup>.

La palabra añal remite con frecuencia al universo de las ofrendas funerarias y lo hace en un doble sentido, pues si a veces la palabra se refiere al año cumplido desde el fallecimiento, en otras ocasiones significa 365 días de satisfacción de lo estipulado. De este modo, por ejemplo, quienes encargaban un «anyal de oblada e candela» estaban requiriendo que alguien llevara diariamente el pan y los cirios o velas que se utilizarían en las ceremonias para alivio de su alma o de los suyos<sup>133</sup>. Las encargadas de llevar la oblada y la candela, las portadoras, fueron mujeres que a veces se documentan emitiendo albaranes

<sup>129</sup> AHPZ, Miguel de Aguilón, 1418, 4 de octubre, testamento de Jaime Bordera (s.d.) que solicita las treinta misas de San Amador. En 1485 Beatriz Gómez, que encarga un treintanario de San Amador celebradero en la capilla de San Juan del monasterio de Santo Domingo de Zaragoza, en donde espera ser enterrada, dispone para financiar el mismo 30 sueldos, y deja dinero aparte para las candelas: AHPZ, Gaspar de Barrachina, 1485, ff. 129v-131.

<sup>130</sup> AHPZ, Miguel Serrano, 1463-64, f. 39.

<sup>131</sup> AHPZ, Pedro Díaz de Altarriba, 1470, ff. 46-48.

<sup>132</sup> AHPZ, Juan Blasco de Azuara, 1402, ff. 343-343v.

<sup>133</sup> AHPZ, Miguel Serrano, 1463-64, ff. 26v-27; AHPZ, Domingo de Cuera, 1485-87, ff. 7-8v; Miguel Aguilón, 1418, ff. 25-27.

a raíz de cobrar de los ejecutores testamentarios la remuneración por su trabajo<sup>134</sup>. En algunas mandas se aprecia la intención de que esta labor de acercar la candela y la oblada la realicen mujeres próximas, parientes o amigas:

Item, quiero que aquellas mulleres que serán más propincas de casa e más amigas, a las cuales dan mantos, la que más plazerá, que lieve aquel año el anyal, obladas e candelas e brandones e una cubeta de media libra; assín como si atemarán los brandones e la cubeta, que sían tenidos darles en otros o su cubeta, e síanle dados por su trevallo, menos del manto, cient sueldos. Empero que compre las obladas cada día frescas del pan franco, dos dineros por cada oblada; las candelas que las fagan fer al cerero de dinero. E quiero que el dito añal lieve María, la de don Simón de Guillarmar, si viva será, si no que prengan otra, la que más dispuesta será. Et quiero que los executores sían tenidos dar los dineros para las obladas e las candelas<sup>135</sup>.

La voz clara, bien informada y contundente de doña Gracia Lanaja se deja oír también en este punto, y resulta de interés la acotación que realiza: quiere que le lleve sus ofrendas funerarias una mujer próxima, de su círculo, una de aquellas «a las cuales dan mantos»<sup>136</sup>. Con esta expresión la poderosa viuda nos remite al duelo y al luto. Como ella misma señala resulta habitual que testadores y testadoras con bienes de fortuna financien las prendas luctuosas de sus gentes. Así la pintora bilbilitana Violante de Algaraví establecía:

Quiero, ordeno et mando que sian dados lutos e pagados de mis bienes por los ditos mis exsecutores infrascriptos, a mi tío Johan d'Algaraví y a la senyora su muger; ad Anthón Brun e a su muger; et a mi fijo, et a mi nieto Arbussico, a mi moca, nodriço e nodriça<sup>137</sup>.

Los tíos, los íntimos amigos, el hijo, el sobrino, la moza (posiblemente su aprendiz) y los 'padres de leche', sin duda el epicentro afectivo de Violante.

<sup>134</sup> GARCÍA HERRERO, *Las mujeres en Zaragoza*, II, p. 49. Una realidad parecida detecta en Extremadura P. ROJO ALBORECA, *La mujer extremeña en la Baja Edad Media: Amor y Muerte*, Cáceres 1987.

<sup>135</sup> AHN, Clero, 18877, sin foliar, corresponde al f. 6v.

<sup>136</sup> Siempre inteligente y aguda sale al paso de presuntos equívocos posteriores detallando que su portadora de oblada y candela recibirá 100 sueldos por su trabajo sin que se le descuente el importe del manto.

<sup>137</sup> GARCÍA HERRERO, MORALES GÓMEZ, *Violant de Algaraví*, p. 672.

Entre las gentes del común el fallecimiento de un ser próximo supondría, muchas veces, tener que teñir las ropas habituales y quedarse con aspecto luctuoso de por vida<sup>138</sup>. El luto posiblemente se prolongaría un año, el *any de plor* del que se habla en otros lugares de la Corona de Aragón a propósito de los derechos de las viudas, pero, en cualquier caso, ese lapso podía acortarse o alargarse, pues algunos testadores otorgaron a sus familiares o amigos la capacidad para fijar el tiempo de luto a su discreción<sup>139</sup>.

## 6. OBJETOS PRECIOSOS, EXVOTOS E IMÁGENES VENERADAS

Con anterioridad otros trabajos han afrontado las obras piadosas predilectas del Aragón del siglo XV, de modo que sabemos que los testamentos fueron vehículo adecuado para financiar banquetes funerarios, cubrir las necesidades de los pobres, contribuir al sostén de los hospitales, ocuparse de los cautivos, levantar o reparar las fábricas de los templos y procurar ayuda a las huérfanas para contraer matrimonio<sup>140</sup>. En esta ocasión focalizaremos nuestra atención en otras mandas pías que si bien son menos frecuentes, tienen un gran interés para analizar la mentalidad y costumbres de la época.

En 1466, Luisa de Heredia, mujer de Fernando Jiménez de Bolea e hija del que fuera señor del lugar de Santa Crocha, dispuso en su testamento que se entregaran cuatro cálices de plata con sus patenas respectivamente a la capilla de San Antonio de Padua del monasterio de San Francisco, al altar de San Onofre de Santa María de Altabás, a la capilla de Santa María del Pilar y el cuarto al altar de San Pedro Mártir del monasterio de los Predicadores, todos ellos de Zaragoza. En total calculaba que ascenderían a 1.000 sueldos jaqueses<sup>141</sup>. Así mismo estableció

<sup>138</sup> Vid. las cuentas de Gracia Sanz de Tena a raíz de la muerte de su marido. Una de las entradas registra: «Costó de tenir negra una gonella mía, con tres dineros adobarla, I sueldo VI dineros»: GARCÍA HERRERO, *Las mujeres en Zaragoza*, II, p. 185.

<sup>139</sup> AHPZ, Miguel Serrano, 1463-64, f. 28 Blasco Larraz sometió el tiempo de luto a la discreción de su madre, heredera universal, id., f. 31, Margarita de Lisón lo dejó al criterio de sus herederos universales, su hija y su yerno.

<sup>140</sup> Vid. los artículos citados de GARCÍA HERRERO; RODRIGO ESTEVAN, *Testamentos medievales aragoneses*, pp. 158-171. El testamento de Juan de Coscón incluye muchas de ellas, vid. Apéndice Documental, III.

<sup>141</sup> Después de años de servicio doméstico en casa ajena, una moza servicial solía percibir en estos momentos entre 200 y 300 sueldos al finalizar su contrato.



que puesto que había hecho voto de velar ciertas novenas en varias iglesias zaragozanas y parecía que sería incapaz de cumplirlo, sus ejecutores testamentarios debían abonar 500 sueldos para que velaran en su lugar y rezaran por su alma<sup>142</sup>. Sin duda Luisa de Heredia era una mujer muy acaudalada y optaba por esas jocalías y lugares concretos manifestando sus devociones y su sensibilidad hacia el culto eucarístico.

Otras personas con buena situación económica vincularon sus entregas piadosas a sus quehaceres en vida como Juan Daroca, un sastre zaragozano, que entregaba al monasterio de Santa Fe, en donde había elegido sepultura, una casulla de brocado, y a su parroquia, San Gil, un antipendio de brocado morado<sup>143</sup>.

Por su parte la pintora bilbilitana Violant de Algaraví hace converger su sensibilidad artística y su predilección por los dominicos en su última voluntad. Reparte algunas tablas pintadas, posiblemente de su autoría, objetos preciosos y apreciados, entre sus más próximos: a un amigo, Antón Brun, le lega «la ymagen del Jhesus», a su tía, unos cojines pintados nuevos y «un retavlo de la ymagen de la Virgen María», y a su sobrina su «Libro de Horas de Santa María». <sup>144</sup> Pero además todo su testamento revela intereses artísticos muy marcados: a la capilla de Santo Tomás de Aquino, elegida como lugar de sepultura, lega 300 sueldos con el fin de que realicen un retablo de Santo Tomás y así mismo pide que se entregue el antipendio pardillo y morado para ornato de la mesa de este recinto sagrado, y destina 200 sueldos a la fábrica de la iglesia parroquial de Santo Domingo de Calatayud, a la que también lega un frontal, verde, de brocado bermejo, para el altar de la Trinidad<sup>145</sup>.

Hemos documentado también mandas fúnebres que hablan de exvotos de cera, algunas tan sencillas e interesantes como la encargada en 1409 por la zaragozana Gilia de Ascara, joven, casada con un cuchillero, que decía: «A Sancta María de Piedat, hun brandón de cinco libras de cera e sían ditas dos misas e dadas dos ymágenes de sendas libras». Retendremos el dato de que Gilia testa estando embarazada y «oprimi-

<sup>142</sup> AHPZ, Juan de Barrachina, 1466, ff. 14-16.

<sup>143</sup> AHPZ, Juan de Barrachina, 1466, ff. 76v-77. Cálices y ricos tejidos en Apéndice Documental, III.

<sup>144</sup> Ejemplifica el reparto cuidadoso de los libros de oración el testamento de Coscón, Apéndice Documental, III.

<sup>145</sup> GARCÍA HERRERO, MORALES GÓMEZ, *Violant de Algaraví*, pp. 664-665. Las dos donaciones de retablos que documenta BEJARANO RUBIO, *El hombre y la muerte*, son femeninas (p. 84).

da de grieu enfermedat»<sup>146</sup>. Muchos años después, en 1485, reaparece la Virgen de la Piedad de Zaragoza en el testamento de María Pérez, porque a la Virgen María, bajo esta advocación concreta de Piedad, la testadora le prometió una imagen de cera estando su hijo Juanico enfermo, y le prometió también llevarle al niño en brazos yendo descalza<sup>147</sup>. Aunque todavía resulte insuficiente para afirmar algo con rotundidad, creemos que ambos indicios juntos apuntan a un polo devocional femenino vinculado a embarazos difíciles y enfermedades infantiles<sup>148</sup>.

También es femenina la ofrenda de cera protagonizada por Mayor Alfonso, casada en terceras nupcias con un tejedor zaragozano, Fernando de Villarreal, habitantes ambos de la ciudad. Mayor dispuso:

Quiero e mando que luego como seré finada sían compradas por los ditos mis exsecutores cinco ymágenes de cera de cada sendas medias libras cada una, e aquellas sían dadas a la gloriosa Senyora Santa María del Portillo de la dita ciudat, las quales yo promís e voté de dar hi<sup>149</sup>.

El testamento de Mayor Alfonso nos sirve para documentar una vía meritoria que ha dejado, como los exvotos, pocas huellas escritas. Se trata de las donaciones para efectuar arreglos, retoques y repintes en las esculturas o pinturas de los templos. Como en el caso de los exvotos de cera podían remitir a promesas, acaso muy íntimas, que la persona había hecho (quizás en oración) con su mediador predilecto con la Divinidad, y cuando la proximidad de la muerte amenazaba con la posibilidad de vulnerar el voto realizado era cuando aparecían por escrito. De algún modo, en estos casos, se trataba de mandas piadosas destinadas al alma, pero 'heredadas' de un tiempo anterior, algo que había quedado pendiente y cuyo incumplimiento podía cargar o lastrar el alma dificultando su viaje. Así Mayor decía:

Lexo por reverencia de Nuestro Senyor Dios e de la gloriosa Virgen María, madre suya, los quales yo promís de dar hi, dos florines y medio pora pintar la figura de Santa María de la yglesia de Sant Paulo de la dita ciudat,

<sup>146</sup> AHPZ, Juan de Raro, 1409, ff. 44v-45.

<sup>147</sup> AHPZ, Domingo de Cuerla, 1485-87, ff. 48-48v.

<sup>148</sup> Tenemos pendiente la elaboración de mapas devocionales detallados que nos orienten en los diferentes momentos y lugares del Reino como el realizado por A. DEL CAMPO GUTIÉRREZ, *Aproximación a un mapa devocional de Zaragoza en el siglo XIV*, «Turiaso», 16 (2001-2002), pp. 87-143.

<sup>149</sup> AHPZ, Miguel de Aguilón, 1418, ff. 110-111. Transcribimos el testamento completo en el Apéndice Documental, I.

los quales sían dados por los ditos mis exsecutores pora fazerla pintar aquella, luego como seré finada<sup>150</sup>.

Este matiz de voto incumplido no se detecta en el testamento del escudero Miguel Falcón, quien en 1437 ordenaba dos legados en los siguientes términos:

Item, quiero que de mis bienes sían presos dos florines e aquellos sían distribuydos en facer reparar la figura de Sant Christoval de la yglesia de Sant Paulo. Item, quiero que sían dotçe anyos contaderos del día que yo finare en-  
delant alumbrada la la(m)peda que está deuant de la dita figura<sup>151</sup>.

Miguel, que como tantos otros zaragozanos solicitó ser enterrado en el monasterio de San Francisco, actuó correctamente y no olvidó los deberes con su parroquia, en este caso San Pablo, y dejó testimonio de su devoción a San Cristóbal, uno de los santos encargados de evitar la muerte súbita sin posibilidad de arrepentimiento final, esa muerte inesperada y repentina que tanto preocupó a las gentes bajomedievales.

## APÉNDICE DOCUMENTAL

### I

1418, julio, 30

Zaragoza

Testamento de Mayor Alfonso, habitante en Zaragoza.

*Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Zaragoza, Miguel de Aguilón, año 1418, ff. 110-111.*

*/f. 110/ Die XXX Julii*

Eadem die. En el nombre de Dios e de la suya Gracia. Amén etc.

Yo, Mayor Alffonso, muller de Ferrando de Villa Real, texidor, habitantes en la ciudat de Caragoza, jaciendo enfferma, pero Dios gracias en mi buen seso, firme memoria e paraula maniffiesta etc., revocando, cassando e anulando todos et qualesquiere testamentos e codicillos por mí ante de aquesti feytos, fago e ordeno el present en la forma siguient:

<sup>150</sup> *Ibidem.*

<sup>151</sup> AHPZ, Antón de Gurrea, 1437, f. 144v.

Et primerament recomando mi ánima a nuestro Senyor Dios et mando mi cuerpo seyer soterrado en el ffosar de Sant Paulo de la dita ciudat.

*/f. 110v/* Et quiero e mando que por mis exsecutores dius scriptos sía de mis bienes, de allí ado ante porá, mi sepultura, novena e cabo de novena bien et complidament feytos.

Item, quiero, ordeno et mando que de mis bienes, luego como yo seré finada, me sían feytos celebrar por mis exsecutores, allí do a ellos será bien visto, dos trentenarios de misas del officio de Sant Amador por mi ánima e por ánima de Sancho Garçía, marido mío que fue, e en remisión de nuestros pecados.

Item, assí matex quiero que me sean feytas dir las misas de Senyora Santa María, do a mis exsecutores placirá.

Item, quiero e mando que luego como seré finada sían compradas por los ditos mis exsecutores cinco ymágenes de cera de cada sendas medias libras cada una, e aquellas sían dadas a la gloriosa Senyora Santa María del Portillo de la dita ciudat, las quales yo promís e voté de dar hi.

Item, lexo por part e por legítima a Teresa, Catalina, Sancho et Johan Garçía, hermanos, fillos míos e del dito Sancho Garçía, mi marido, e a María d'Ucanya, filla mía et de Pedro Gonçálbez d'Ucanya, marido mío quondam, a cada uno dellos cada cinco sueldos por moble o por sedient, e que más havant demandar ni al conseguir non puedan.

Item, lexo de gracia special a la dita María d'Ucanya, una saya jusana mía vermella. Item, huna opa, manto et grimeu forado de penya blanca de panyo de mescla scuro, por suyos propios por fer ne a sus propias voluntades.

Item, una caixa de pino. Item el coffret mío pintado con todo lo que dentro yes. Item, la caxeta pintada. Item, hun pichel de stanyo. Item, hun bazín de allatón. Item, quatro lincuelos de lino de cada tres ternas cada uno. Item, quatro towallas, dos de lino e dos de stopa, e quatro tovallones de taula por suyos propios etc. Item, hun banqual de seys coudos figurado.

*/f. 111/* Item, lexo por reverencia de Nuestro Senyor Dios e de la gloriosa Virgen María, madre suya, los quales yo promís de dar hi, dos florines y medio pora pintar la figura de Santa María de la yglesia de Sant Paulo de la dita ciudat, los quales sían dados por los ditos mis exsecutores pora fazerla pintar aquella, luego como seré finada.

Todos los otros bienes míos, assí mobles como sedientes, dreytos e acciones e etc, lexo los por mi ánima e aquella mi universal heredera ende instituxco, los quales sían vendidos por los ditos mis exsecutores, e del precio de aquellos ne sían dados a mi yerno Alffonso de Ledesma, cinco florines quel donó, e de lo otro ne sían pagados todos mis tuertos et injurias, e si res hi sobrara, que sía pora dir misas de requiem por mi ánima en la dita yglesia de Sant Paulo.

Item, lexo tutor et curador de la persona et bienes de la dita María d'Ucanya al dito Alffonso de Ledesma.

Item, lexo exsecutores a los ditos Alffonso de Ledesma, mi yerno, e a la dita Teresa, su muller e mi filla.

Testes: don Pero Gayán e Xristóval de Naya.

## II

1430, septiembre, 17

Zaragoza

Carta de reconocimiento de cadáver

*AHPZ, Antón de Gurrea, Protocolo de 1430, ff. 227v-228.*

*/f. 227v./* Die decima septima menssis predicti Septembris apud Cesa-rauguste, día domingo.

Carta pública como occulararment (*sic*) parecía que Anthón Quílez era muerto.

Carta pública.

Eadem día, entre las diez e las onze ante medio día, en presençia de mí, notario, et testimonios, comparecieron don Martín Sánchez del Mayoral, don Domingo d'Açet et Miguel Estevan e Domingo Quílez en el fosar de Sant Paulo, cerqua el campanal de la dita yglesia, en do estaua una fuesa hubierta et tenían allí a Anthón Quílez muerto, en un scanyo, dentro en una tahút, con grant multitud de gent et abades e cruz, et obriron */f. 228/* la dita taút et escouillóronle la cara que estaua cubierta con la mortalla et occularment se demostró seyer el dito Anthón Quílez, vecino qui era de la parroquia de Sant Paulo de la dita ciudat. Et en la dita fuessa el dito Anthón Quílez, après que lo vidieron los testimonios dius scriptos e otros e yo, notario, ensemble con ellos, lo metieron e soteroron, et los ditos don Domingo d'Açet e Miguel Estevan requieron (*sic*) a mí, notario, que de lo sobredito les ne ficiesse carta pública en testimonio de verdat a conseruación et a scargo del dito don Martín Sánchez e Domingo Quílez, fillo del dito Anthón Quílez defunto, et dellos (*lac.*)

Testes: don Miguel de Valtuenya, mercader, et Pedro d'Aviniella, vecinos de la dita ciudat.

## III

1486, septiembre, 7

Zaragoza

Testamento de Juan de Coscón, infanzón

*AHPZ, Martin de La Zayda, 1486, testamento copiado y sin foliar, inserto en el proceso de dicho año.*

Testamentum domini Joannis de Coscó

In Christi nomine. Porque ninguna persona en carne puesta de la muert corporal escapar no puede, e no sía a ninguno cosa tan cierta como la muert, ni más incierta que la hora de aquella, la qual en el ánimo de cada uno deve seuyer (*sic*) suspecta, por aquesto sía a todos manifiesto que yo, Johan Coscón, infanzón, habitador de la ciudat de Çaragoça, estando enfermo de grave enfermedat de la qual dubdo morir, enpero por gracia de Nuestro Senyor Dios, en mi buen seso, firme memoria e palaura manifiesta, segunt que a los testimonios e mí, notario, infrascriptos consta manifiestament, el dito don Johan Coscón, aunque es enfermo, enpero está en su buen seso, en firme memoria e paraula manifiesta, queriendo yo, dito Johan Coscón, perbenir el día de mi fin por ordinación testamentaria, por tal que todora, cada e quando Dios Nuestro Senyor ordenara de mí, sobre mis bienes entre mis hermanos, sobrinos e otros deudos míos infrascriptos ni personas otras algunas no pueda seyer mobida ni suscitada questión alguna, de grado e de mi cierta sciencia, ante todas cosas reuocando, cassando et anullando, segunt que por tenor del present mi último testament, última boluntat e ordinación reuoco, casso e anullo todos e qualesquiere otros testamentos, codicillos e otras qualesquiere últimas boluntades por mí antes del present fechos e ordenados, agora fago e ordeno el present mi último testament, última voluntat, ordinación e desposición de mi persona e de todos mis bienes, // assí mobles como sitios e por sí mouientes, nombres, deudos, dichos e acciones havidos e por aber en doquiere, en la forma e manera sigüent:

Primerament encomiendo mi ánima a Dios Nuestro Senyor, creador de aquella, al qual al qual (*sic*) suplico por su infinita clemencia e misericordia que por méritos de la Sagrada Pasión de su Fillo Jhesu Christo, nuestro Redentor, quiera perdonarme mis peccados e defallimientos e colocar la dita mi ánima, todora que deste mundo al otro hirá, en su Santa Gloria.

Item, slío mi sepultura e quiero, horden e mando, muerto que seré, mi cuerpo sía sepellido e enterado en la yglesia de Senyor Sant Jayme de la dita ciudat, en la sisterna de la capiella de los gloriosos e bienabenturados Sant Cosme e Sant Damián e Sant Miguel, en do jazen los senyores mi padre, madre, muxer e otros fieles defuntos míos.

E quiero, ordeno e mando la defunción, nouena e cabo d'anyo míos me sían fechos sinse cerimonias ni ponpa mundana e esto fagan los executores míos infrascriptos segunt les serrá bisto, pues no y de fagan ponpa ninguna. E por aquellas fazer sían presos de mis bienes lo que a los ditos executores infrascriptos míos serrá visto a la discreción de los quales lo sobredito remeto. //

Item, quiero e mando que a los monesterios de los frayres que son en Çaragoça les sea dada quaridat, a cada hun monesterio, cada cinquanta sueldos jaqueses, e les ru(e)go digan algunas misas en sus monesterios rogando a Dios Nuestro Senyor en sus santos sacrificios por las ánimas de mis fieles defuntos et esto luego, lo ante que seyer porá.

Item, por reberencia de Dios Nuestro Senyor e de la gloriosa et bienaventurada madre suya, Nuestra Senyora Santa María, e de toda la cort celestial, lexo pora aumento de las misas que por el senyor mi padre e Beltrán, mi hermano qui Dios aya, son instituydas, lexadas e mandadas celebrar en la dita capilla de Sant Cosme e Damián e de Sant Migel, do el dito mi cuerpo mando seyer sepellido, en cada un anyo cient solidos dineros jaqueses.

E más, a otra part, cinquanta solidos jaqueses cada hun anyo pora la caridat que se digan e celebren en el altar de la dita quapilla cada una semana el lunes, huna misa por las ánimas del dito Beltrán, mi ermano, e fieles defuntos míos.

Y más y de lexo de caridat vint solidos jaqueses cada un anyo pora dos anibersarios que quiero e mando i de sían ditos e cantados cada un anyo por los biquario e clérigos de la dita yglesia de Sant Jayme en semblantes días que murieron los ditos mi padre e madre, en cada hun día el un anibersario, por las ánimas de aquellos e de mis fieles defuntos.

E más, y de lexo caridat otros diez solidos jaqueses en cada hun anyo para otro anibersario que se y de cante // e celebre por la ánima del dito Beltrán Coscón, mi ermano, et fieles míos defuntos, en senblán día quel dito Beltrán murió, en cada un anyo, e los ayan de dezir e celebrar las ditas misas et (a)nibersarios los ditos biquario e clérigos de la dita iglesia de Sant Jayme e en la dita capiella, que son por todo el augment de las ditas misas con las ditas misas del lunes e trenta sólidos de los ditos tres anibersarios, cient huytanta sueldos jaqueses cada un anyo.

E así, pora la sustentación de lo sobredito, lexo, do e asigno cient huytanta sueldos en cada hun anyo del trehudo que yo tengo e me perteneze en cada hun anyo recibo e mes tenido fazer e pagar, face e paga Martín de Ágreda por razón de la casa clamada la Botiga Fonda, sitiada en la parroquia de Sant Gil de la dita ciudat, que afruenta con casas que fuerron de Migel López, quondam, con vía pública e con calliço público clamado de la Linería, el qual trehudo es de pensión annual de trezientos sueldos e la propiedat de aquel es tres mil seyscientos sueldos jaqueses, que se pagan en cada hun anyo por el onzeno día del mes de janerro o hun mes aprés. El qual trehudo quierro sía reducido e por tenor del present mi último testament, lo redugo a razón de vintmil

sueldos por mil con la dita carta de gracia que y de tiene ya, sy la part la y de quiera así quierra sea perpetuo, esto sea como el dito Martín de Ágreda e los suyos querán, e así que dará el dito trehudo en los ditos cient huitanta sueldos que suso asigno para las cosas sobreditas.

E quierro e mando que del trehudo que se haurá de pagar el febrero primero benient, no se reciba de aquel más de cient e vint sueldos jaqueses, // con estos les sea fecho albarán de todo el treudo entregamente del dito present anyo.

E quierro e mando que las ditas misas sían ordenadas e dispuestas o por taula o en la forma e manera que dezir e celebrar se deurán las ditas misas, assí de lo que ya hi de aumento, como de lo que por los ditos mis padre e hermano í des asignado e se y de aumentará, pues no sea capellanía formada ni se pueda deçir capellanía, sino que sía reglado de manera que las ditas misas, assí las de quada un día como las de los lunes e los ditos anibersarios sían perpetuamente ditos e celebrados cad'un día en los tiempos que suso ordeno. E los ditos anibersarios segunt dito he e mando. E así como la dita misa será dita cada hun día, al quapellán que la dirá e celebrará le sea dada su caridat, segunt se deue e es costumbre dar. E así mesmo los trehudos fechos, e celebrados los ditos anibersarios, que lo sobredito todo sea reglado e ordenado por los executores míos infrascriptos, a los quales ne do cargo que lo reglen de manera que no pueda seuyer dita capellanía e las ditas misas sían cadaun día celebradas e anibersarios sobreditos en sus días por mí ordenados.

E quierro, ordeno e mando que la dita renda de los ditos cient huitanta sueldos reciba en quada hun anyo e sía receptor de aquella el procurador qui es o por tiempo será de la dita elesia e parroquia de Sant Jayme, e pagador, e pague de aquellos las ditas caridades a los ditos bicario e clérigos que las ditas misas e anibersarios dirán e celebran.

E pongo, sslío et asigno visitadores de las ditas misas e anibersarios e cosas sobreditas, que tengan cargo de si se dirán e celebran como deuen o no, al biquario // qui es o por tiempo será de la dita yglesia de Sant Jayme e al dito mi erederro infrascripto e sus erederro e erederros de aquellos, de unos en otros, que miren e bean cómo se celebrarán las ditas misas e anibersarios, e los puedan costrenir judicialmente o en otra manera a lo sobredito fazer e conplir, si no se conpliría como deuen e ordeno, de manera que las ditas misas e anibersarios sían perpetuament ditos e celebrados.

Item, senblantment, atendido que la magnífica dona Galacia(*na*) Cerdán, mi muller que Dios aya, a lexados pora ayuda de otra misa, siquiera por celebración de misas perpetuas celebraderras en la dita capiella de Sant Cosme de Damián e de Sant Migel, instituideras por mí pora aprés días míos, dozientos sueldos jaqueses, por mí dito Johan Coscón asignaderros ahunque ella ya los y de asignados porra las ditas misas perpetuas en et de aquellos mil sueldos dineros jaqueses que la dita quondam dona Galaciana Cerdán, muller mía



sobredita, tenía e recibía e le pertenecían en el tiempo de su vida, en e sobre el General de Aragón, pagaderos por el día e fiesta de Sant Migel de setiembre, con la propiedat de aquellos, e así yo, enquera por el poder por ella a mí en el dito su último testament dado et alios, en la millor forma e manera que puedo e deuo de fuerro et alios fazer, i de asigno los ditos dozientos sueldos de la dita renda, e enquera augmentando las ditas misas para aument de aquellas, lexo e do aquellos setanta // sueldos jaqueses de trehudo perpetuo que a mí es tenido fazer e faze cada hun anyo maestre Migel de Aranz, çapaterro, por razón de unas casas sitiadas en la parroquia de Santa Cruz de la dita ciudat, que afruentan con casas que fuerron de maestre Vernat de Beost, quondam, con casas de maestre Martín de Yvara, sastre, e con la quarrera Mayor, que se pagan por el día e fiesta de Todos Santos o hun mes aprés, con la propiedat e drechos de aquellos.

Item más, en el dito augment de las ditas misas i de do e asigno aquellos trenta e cinco sueldos jaqueses que mossén Johan de Ascarra, caballero e habitador de la dita ciudat, a mí es tenido fazer e faze cada un anyo por razón de huna vinya sitiada en el Plano de Fuentes, término de la dita ciudat, que se pagan en el día de Sant Johan Babtista o hun mes aprés, con la propiedat e drechos de aquellos. La qual misa quierro e mando sía cada hun día celebrada del día de Todos Santos a Pascua Florida, a las onze oras ante de medio día, e de Pascua Florida a Todos Santos a las diez oras ante de medio día. E si la dita misa, segunt he dicho en la orra suso ordenada por forma que no sea dita capellanía sino por taula, otra manera por forma que sían quada un día celebradas e al capellán o capellanes qui las dirán les sea dada la quaridat de la dita renda, segunt que por los ditos infrascriptos executores míos será ordenado. E qui el procurador qui es o por tiempo será de la dita yglesia e parroquia de Sant Jayme sía el recibidor e pagador de las ditas rendas, la dita caridat a los capellanes qui las celebrarán e el biquario qui es o por tiempo será de la dita yglesia de Sant Jayme e el erederro mío infrascripto e sus erederros e erederros de aquellos sían los visitadores e costrenydores a fazer conplir lo sobredito. // Si no lo conplirán (*tachadura*), segunt que la otra misa suso he dicho, dispuesto e ordenado largament.

E quierro que de las ditas dos rendas de las ditas dos capellanías el procurador de la dita parroquia qui es o por tiempo serrá se tome cadun anyo, de la dita renda, diez sólidos por los treballos que tomarrá en lo sobredito, e que dé al escolano qui sirvirrá en la dita capiella las ditas misas, le dé cadanun anyo, de la dita renda, cinco sólidos jaqueses por sus treballos.

Item, lexo por reuerencia de Nuestro Senyor Dios porra ayuda de la luminaria de la lanpeda de la capiella del dito Senyor Sant Jayme, aquellos vint sueldos jaqueses de treudo perpetuo que a mí faze e es tenido fazer Nicolau Marco, pagaderos por el día e fiesta de Todos Santos o hun mes aprés, con la propiedat e drechos de aquellos.

Item, lexo por reberencia de Nuestro Senyor Dios, aquellos vint sueldos jaqueses de treudo que a mí faze Ferando de Alarcón, laurador, criado de Villanoua, por canpo en el Ortilla, que se pagan por el día de Todos Santos o un mes aprés, con la propiedat e drechos de aquellos, para caridat de dos anibersarios que quierro, ordeno e mando sían en quadaun anyo celebrados en la ecclesia de Santa Cruz, de do soy parroquiano, por los rector e capellanes de la dita ecclesia; el uno de los quales sea celebrado e se celebre en senblant día que yo finare, e el otro senblant día que finó mi agueta dona Estefanía del Río, que Dios haya.

Item, por reuerencia de Dios Nuestro Senyor, lexo para la obra e frábica de la dita ecclesia de Santa Cruz, aquellos quinze sueldos dineros jaqueses los quales a mí es tenido // fazer e faze cada un anyo Migel de Oria, laurador, el primero de janerro o hun mes aprés, por vinya en Almoçarra, al puent de Bolluz, la qual posíe por drecho de viduedat.

Item, semblantment lexo pora aumento del olio de la lampeda de la dita capiella de Sant Cosme e Damián e de Sant Migel, aquellos diez sólidos jaqueses de treudo perpetuo que a mí faze e es tenido fazer Migel de Luna e Oria de Castellón, cóniuges, por casas sitiadas en la parroquia de Sant Paulo, en la carrera de Montesión, pagaderos en cada un anyo en el día e fiesta de Sant Migel de setiembre o hun mes aprés, con la propiedat e drechos de aquel.

Item, en renunuerción (*sic*) de mis pecados e sufragio de mi ánima e de mi muller, dona Galaciana Cerdán, quierro, ordeno e mando que sían en cada un anyo celebrados dos aniuersarios en la ecclesia de Senyor Sant Jayme sobredito, el uno en senblant día que yo morré e el otro senblant día que la dita dona Galaciana Cerdán, mi muller, murió. E quierro e mando y de sían dados e asignados vint solidos de trehudo perpetuo a vint mil por mil, si en mi casa se trobarán, e si no sendi trobarán, quende conpren los executores míos en frascriptos vint sueldos jaqueses de trehudo perpetuo a vint mil por mil, e los asignen porra sustentación e caridat de los ditos dos aniuersarios, e que los canten e celebren los viquario e capellanes de la dita eglesia de Sant Jayme.

Item, quierro, ordeno e mando que de mis bienes sían pagados e satisfechos todos mis tuertos, deudos e injurias, aquellos e aquellos (*sic*) que con buena verdat se trobarán yo ser tenido e obligado a quelesque(*re*) persona o personas. //

Item, lexo por part e por legítima de todos mis bienes, así mobles como sitios e por sí mouientes, nombres, deudos, drechos e acciones, hauidos e por hauer, en do quierre e que me perteneçen e pertenecer pueden e deuen e pertenecerrán e porrán pertenecer e deuen en donquier en qualquiere manera, a Dionís Coscón, dona María de Coscón e dona Violant Coscón, hermanos míos, e qualesquierre hermanos, sobrinos e parientes e deudos míos a mí, quanto quierre e en qualquierre grado de affinidat e consanginidat, conjunctos e propincos, e qualesquierre persona o personas a los aquel o quales e cada

uno e qualquiere dellos, por fuerro, obseruanca, uso e costumbre del regno de Aragón et alios, so tenido e les deuo lexar part e legítima de los ditos mis bienes, a cada uno dellos léxoles cada cinquanta sólidos jaqueses, los quada vint y cinco en lugar e por bienes mobles e los otros cada vint y cinco sueldos en lugar e por bienes sitios, con los quales cada cinquanta solidos jaqueses quiero, ordeno e mando cada uno dellos se ayan de tener e tengan por contentos e pagados de toda e qualquierre part e dreyto de legítima e otro qualquierre dreito que en los ditos mis bienes pudiesen o puedan por fuerro, dreyto, obseruanza, uso e costumbre del regno de Aragón, o en otra qualquiere manera, demandar, hauer e alcançar, e que más nonde puedan demandar, hauer ni alcançar.

Item, por reberencia de Nuestro Senyor Dios, lexo e quierro, ordeno e mando que los ditos e infrascriptos executores míos, dentro tiempo de hun anyo que seré finado, sían tenidos de fazer fazer de mis bienes quatro bestimientes, una capa, una casulla, dos dalmátiquas de domasco blanco, guarnidas de tapete leonado, e sían por ellos dados e liurados por el seruicio de Dios Nuestro Senyor, para la dita eglesia de Senyor Sant Jayme. //

Item, asimesmo quiero, ordeno e mando que los vestiment o deuantaltar que tengo de la capiella mía portátil de casa, que son de leonado e azur, que dentro un mes que yo seré finado, sían por los ditos e infrascriptos executores míos dados y liurados en la dita eglesia de Sant Jayme para la dita mi capilla de Sant Cosme e Damián e senyor Sant Migel.

Item más, quierro, ordeno e mando que para la dita capiella por los ditos e infrascriptos executores míos sían fechos fazer dos quálizes, el uno sobredorado para las fiestas, e el otro blanco para cada día. E más, quierro que sía dada para la dita mi capilla una catifa Turquía verde que tengo en mi casa, para el servicio de Dios, la qual me dio la noble dona Ysabel d'Urea.

Item, quierro, ordeno e mando que las canbras que tengo comenzadas de obrar e fazer en el espital de Santa María de Gracia de la dita ciudad, sían aquabadas de fazer por los ditos executores míos infrascriptos por el orden son ya por mí comencadas, con las deuociones que al erederio mío infrascripto serán vistas.

Item, quierro, ordeno e mando que para las ditas canbras sía dada por el erederio mío infrascripto, de mis vienes, la ropa e ostillas de casa siguientes: et primo, para la una canbra, i de sían dados una cama de ropa buena de la de mi casa, es a saber, quatro colchones, una cocera de pluma, quatro coxines buenos, dos pares de lincuelos, una banoba, una licherra cardada e el papallón blanco que yo tengo oy en la cama do jago enfermo.

Item, para la segunda canbra, hun colchón de palla, dos colchones // de lana, una litera cardada e hun cobertor que ay en mi casa, azur, de tela, dos coxines e dos pares de lincuelos. E en la coçina de las ditas canbras i de sían dadas e puestas las azinas que serán necesarias pora el servicio de las ditas canbras, e así mesmo en la saleta, su taula de comer, caderas e bancos e las otras

cosas que serán menester para el servicio del comer de los qui estarán enfermos en las ditas canbras. E las ditas azinas de cosina e cosas de la sala sobre ditas i de sían puestas e dadas por el erederero mío infrascripto e segunt que a él serrá visto e le parecerá seyer neçesarias. Y esto quiero que sía a su voluntat porque sé lo fará e cu(m)plirá bien fecho. E con esto encargo las conciencias de los senyores regidores qui oy son o por tiempo sserán del dito espital que las ditas mi(s) canbras sían e siervan para personas de mi parentella e de casa mía, si tales havrá que ayan o quieran hir al dito spital por necesidat, o pora personas de onor que vendrán en necesidat e por necesidat hirán al dito spital, e no para otras personas, preferiendo siempre los míos e de los míos susoditos si los hi de havrrá.

E atendido que la dita dona Galaciana Cerdán, de vida mía, lexó al dito spital de Santa María de Gracia, por su testament, dozientos sólidos jaqueses de renda e los asignó con la propiedat de aquellos sobre el dito General, que se dan el día de Sant Migel de setiembre, ruego a los ditos senyores regidores el dito espital e el dito mi ermano e erederero les ruego, así mesmo, si quieran dar lugar que los ditos dozientos sueldos jaqueses de renda sieruan por la conseruación e mantenimiento de las ditas canbras e camenyas, si seyer porá, do no sía, a lo que a ellos ne ordenaran.

Item, lexo de gracia special a la senyora mi hermana dona Violant d'Enbún e Coscón, muller de mosén Antón d'En // bún, senyor de Bárboles, pora durant empero la vida de la dita dona Violant d'Enbún e Coscón e no más abant, dozientos sólidos dineros jaqueses de renda, los quales el dito infrascripto herederero mío le sía tenido de dar e pagar cada un anyo; e muerta la dita mi ermana, la present renda sía extinta, e de allí adelant no se pague más.

Item, lexo de gracia especial a Dionís Coscón, mi sobrino, los bienes infrascriptos en la present cláusula, los quales quiero e mando por el herederero mío infrascripto le sían dados e liurados. Primo, una mula de las que yo tengo en mi casa, la que él más querrá, que la slía a su voluntat. Item, hun capuz mío de Contray nuevo forrado de domasco. Item, otro capuz negro fino cerrado. Item, dos jubones de seda míos, el uno de cetí carmesí e el otro de cetí leonado, e más, hun sanyo (*sic*) de domasco negro, e más otro sayo de panyo de Contray pasamanado. Item más, le lexo unas armas de la gineta buenas, le den conplidas. Item, una cadeniqua mía de oro con hun Agnus Dey de oro mío, pero pare mientras que en el dito Agnus Dei ay del Lygnum Domini, si lo deliberrarán dárgele.

Item, lexo de gracia special a mi escudero Francisco que le sea pagada su soldada, les deuída por mí, e ultra esto le lexo le sían dados hun capuz mío de Roán e hun sayo de Contray que fue forado de penya, e más, le sían dados de contantes cient sólidos jaqueses.

Item, lexo de gracia special a la senyora mi ermana, dona María de Coscó (*sic*), sozpriora de Xixena, mi salterio. Le sía dado.

Item, lexo de gracia special a mi hermana la monja de Santa Catalina de las menoretas de Çaragoça, una copa de argent que pese diez onzas e el brebiario mío mayor. Les sían dados. //

Item, lexo de gracia special a mi ermano Leander Coscón el brebiario mío pequenyo.

Item, lexo de gracia special a Quatarina, moça mía, cient sólidos jaqueses. Les sían dados.

Item, lexo a Mariqua, moça mía, le sea pagada su soldada, e porra quando quase le lexo, de gracia special, le den cient sueldos jaqueses.

Item, lexo de gracia special a Johan del Río, mi criado, dozientos sólidos jaqueses.

Item, quiero, ordeno e mando que a Jordana, con lo que le deuo, le sía fecho complimiento por el dito e infrascripto mi heredero de cincientos sólidos jaqueses.

Item, a Pedro e los otros servidores, mando les sean pagadas sus soldadas que de mí deuen auer del tiempo que me han servido e les deuo yo.

Item, lexo de gracia special, por amor de Dios, para ayuda del mantenimiento de la ropa de las camenyas de los pobres de la cárcel de la dita ciudad, dé de almosna mi erederero infrascripto, quinze sólidos jaqueses.

Item, lexo de gracia special e mando que mi page Migalico sea vestido, e si se querrá ir, para todora que se querá hir el dito e infrascripto heredero mío le sía tenido dar trezientos sueldos jaqueses que de gracia special le lexo.

Item, lexo de gracia special a maestre Johan de Bordalba, prior del monesterio de Preiquadores de Çaragoça, mi confesor, para ajuda de hun ábito, cinquanta sólidos jaqueses.

Item, a fray Domingo Lorencó, fraire de Sant Lázaro, testi // monio del present mi último testament, vint y cinco sólidos jaqueses. Le sían dados.

Item, quiero, ordeno e mando por reberencia de Nuestro Senyor Dios, que Perot, mi sclauo, sea franquo e lo lexo franco pasados que serán diez anyos, contaderos del día que yo finire adelant immediate siguientes que quiero sierua al erederero mío infrascripto, porque es el dito Perot de poqua hedat. E pasados los ditos anyos e seruiendo que aurá aquellos al dito mi erederero infrascripto, de allí adelant lo lexo sía franco e líbera persona e pueda hir do quierra e fazer de sí como persona líbera puede e deue fazer, así él como la proxenie suya todos sían líberos e franchos.

Item, el pleyto de los Castellones que tengo con ellos, lexo e ruego a mi hermano e heredero mío infrascripto lo regle e faga como le parecerá con ellos.

Item, de hun censal que yo tengo sobre el General de Aragón que fue de micer Goncalbo García de Santa María, que él lo vendió a mí, por quanto yo tengo algún dubdo acerca deste censal como lo tengo, quiero e mando que el dito e infrascripto heredero mío en esto se regle e faga así e segunt que el dito

prior de Preiquadores, mi confesor, le dirá e consellará, por el scargo de mi consciencia. Esto mesmo faga acerca de las badanas e valdreses que yo tengo oy en casa mía, que ende esté a lo que el dito mi confesor le dirá e consellará.

Item, todos los otros bienes míos, así mobles como sitios e por sí mouientes, nombres, deudos, censales, drechos e acciones ha // vidos e por hauer e que tengo e possido e me pertenecen e pertenecerán e pueden e porán pertenecer e deuer en doquiere, en qualquiere manera e por qualquiere dreyto, título, vinclo, causa, acción o razón, de los quales e de las quales en el present mi último testament no he fecho ni fago special mención, ante bien he e hauer quiero aquellos aquí por confrontados, kalendados, nombrados e designados, así como si por mí fuesen aquí, en el present mi último testament, cada uno dellos e dellas, los sitios por dos, tres o más confrontaciones, los censales e deudos por sus débitos, títulos e drechos deduzidos e kalendados, los mobles cada uno por su propio nombre nombrados, todos los lexo e de aquellos e de aquellas sinse retención alguna ne instituezco a mí erederero mío universal al dito Dionís Coscón, mi ermano, pora fazer de aquellos e aquellas e cada uno dellos e dellas a sus propias voluntades como de bienes e cosa suya propia.

Item, lexo e slío executores del present mi último testament, última voluntat e ordenación a los magníficos don Sancho Paternoy, maestre racional de la cort del senyor rey en el regno de Aragón, dona María Coscó, sozpriora del monesterio de Xixena, dona Violant Coscó, senyora de Bárboles, e al dito Dionís Coscón, mis hermanos, a todos o los más dellos, con que siempre haya de seyer el uno el dito Dionís Coscón, e sinse él no se pueda res fazer, a los quales do pleno, líbero e vastant poder de fazer exhigir e conplir todas e cada unas cosas por mí suso en el present mi último testament fechas, ordenadas, lexadas e mandadas, e cada una e qualquiere dellas e pora aquellas fazer e conplir tomar de mis bienes e bender aquellos // a las personas que por los precios que querán e los prec(i)os recibir e fazer ápochos (*sic*) de aquellos, e de los ditos precios fazer e cunplir las cosas suso, en el present mi último testament, por mí fechas, ordenadas e lexadas, e de sí fazer e exercir todas e cada unas otras cosas que executores de último testament de fuero, obseruanza, uso e costunbre del regno de Aragón más pueden et deuen fazer; e qualesquiere actos públicos de las vendiciones de los ditos mis vienes farán, atorgar e fazer con todas las cláusulas, obligaciones, remuneraciones e submisiones necesarias e oportunas.

Aqueste es mi último testament, última voluntat, ordinación e disposición de los ditos mis bienes, el qual quiero, ordeno e mando valga por dreyto de testament, e si por dreyto de testament no bale o puede baler, quiero, ordeno e mando valga por dreyto de codicillo, y si por dreyto de codicillo no bale o puede baler, quiero, ordeno e mando que balga por qualquiere otro dreyto e última voluntat que de fuero, obseruanza, uso e costunbre del regno de Aragón más puede e deue baler.

Feyto fue aquesto en la ciudat de Çaragoça, a siete días del mes de setiembre anno a Nativitate Domini Millesimo Quadragesimo Octuagesimo Sexto. Presentes testimonios fueron a las sobreditas cosas clamados e rogados, los honrados fray Domingo Lorenzo, frayre del monesterio de la de la (*sic*) Mercet de la ciudat sobredita de Çaragoça e maestre Pedro de la Cabra, medje, menor de días, maestre mayor e ciudadano de la ciudat de Caragoca.

Sig(*cruz*)no de mí, Antón Maurán, notario público de la ciudat de Çaragoça e por actoridat del illustrísimo senyor rey d' Aragón, por toda su tierra e senyoría, qui la present copia del dito último testament por el dito quondam don Johan Coscón, fecho e ordenado de su original nota del dito último testament por mí, dito notario, recebido e testifiquado, saqué, de mandamiento a mí fecho por el senyor lugartenient del senyor justicia de Aragón, e aquella con la dita su original nota bien e fielment la quabé, tal que le sea atribuida fe en juicio, testimonio solito e asueto. Signo. Signé en fe e testimonio de verdat.





GIULIANA VITALE  
NAPOLI

## PRATICHE FUNERARIE NELLA NAPOLI ARAGONESE

### 1. REGALITÀ E SCENOGRAFIA FUNERARIA

I funerali regi – è persino superfluo sottolinearlo – esercitarono sulla coscienza collettiva una forza mediatica pari solo a quella prodotta dalla cerimonia dell'incoronazione, cosicché la loro strutturazione va letta come teorema politico e come momento di proiezione pubblica dell'immagine della regalità.

Bisogna inoltre considerare che, se incoronazioni e funerali regi, per la loro stessa valenza polisemica, costituirono sempre, momenti di elaborazione politico-culturale d'intenso impatto, una dinastia nuova come quella napoletana che discendeva dal Magnanimo per via bastarda, pressata sempre dall'esigenza di dimostrare la legittimità della propria identità e la solidità del proprio radicamento locale, nonché il prestigio di cui godeva nel Paese e presso le Potenze estere, non poteva non cogliere occasione anche dai funerali di esponenti della propria casata, per ostentare il suo sicuro controllo del potere, il solido rapporto con le istituzioni politico-amministrative della capitale, con la feudalità, con la Chiesa, con gli stati italiani alleati o con quelli la cui alleanza intendeva catturare. Insomma per autoesaltarsi.

E le cronache riferiscono di frequenti celebrazioni funebri caratterizzate da notevole impiego di mezzi finanziari e grande pubblicità. La loro importanza politica era tale da condizionare drasticamente lo svolgimento della vita della corte. Il caso volle, ad esempio, che nel 1445 vari eventi funebri si concentrassero in un medesimo periodo di tempo, costringendo a rimandare per il lutto d'obbligo lo svolgimento di altre cerimonie anch'esse di grande rilievo come il matrimonio di Ferrante, duca di Calabria. Si dovette infatti reiteratamente soprassedere al rito, prima, per la morte di Eleonora, sorella di Alfonso il Magnanimo, regina madre di Portogallo, poi per la morte di un'altra sorella, Maria, moglie di Giovanni II, re di Castiglia, e, infine, per la solenne traslazione dei resti del fratello di Alfonso, Pietro, morto per un colpo di bombarda durante l'assedio aragonese di Napoli e prov-

visoriamente sepolto in Castel dell'Ovo. In conclusione, le nozze di Ferrante con Isabella di Chiaromonte, fissate per il 15 aprile e poi per l'8 maggio, si celebrarono forse il 30 maggio<sup>1</sup>.

A proposito di tali circostanze cogliamo una gustosa notazione in un dispaccio dell'oratore senese a Napoli: oppresso da tante manifestazioni luttuose che lo costringevano a trattenersi ancora nella città e contrariato dall'incalzare della stagione calda che gli avrebbe reso faticoso il viaggio di ritorno, usciva in questo commento: «Noi credemo venire a festa et siamo venuti al morto et siamo stati a tanti offitii di morti che già grande tempo fa non fumo al mezo»<sup>2</sup>.

Per quanto riguarda in particolare i funerali dei sovrani aragonesi di Napoli, bisogna considerare che, se nella circostanza della morte di un sovrano si apriva sempre una fase d'incertezza politica, connessa con la questione della successione, in tale congiuntura la dinastia napoletana veniva ad essere forse particolarmente esposta ai rischi dipendenti dalla precarietà della situazione politica internazionale, dall'aggressività del baronaggio, dalla ricaduta sulla Corona delle tensioni interne agli ordini sociali. Proprio il simbolismo scenografico di un funerale poteva allora essere vantaggiosamente utilizzato per enunciare connessioni, alleanze e prospettive politico-sociali. Dalle fonti, in effetti, sembra emergere la conferma che la strategia perseguita dagli organizzatori delle procedure funerarie aragonesi a Napoli tenne in gran conto tali obiettivi.

Ciò va detto almeno per i due sovrani per i quali si poterono effettivamente celebrare funerali regali a Napoli, e cioè per Ferrante I e per il nipote Ferrandino.

Per quanto riguarda Alfonso II, che, come si sa, morì il 17 novembre 1495 (a Messina, dove si era ritirato dopo l'abdicazione e il cui funerale si svolse la sera del 20), il suo cadavere ebbe il trattamento che conveniva al suo rango, sia pure nei limiti imposti dalle circostanze: fu esposto nel palazzo dei baroni di Scaletta, dove Alfonso era spirato, fu imbalsamato e durante il corteo si usò il pallio, che fu sostenuto dai rappresentanti della città, mentre il feretro fu trasportato dai baroni. Dopo l'imbalsamazione fu vestito «di brucatu d'oru

<sup>1</sup> Cfr. per la ricostruzione cronologica *Dispacci sforzeschi da Napoli*, I (1444-2 luglio 1458), a cura di F. Senatore, Salerno 1999 (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Fonti per la storia di Napoli aragonese), docc. 2, 7, 8, pp. 20, 30-31.

<sup>2</sup> Ivi, docc. 7 e 8, pp. 30-32. Nel descrivere il funerale di Pietro d'Aragona, tra l'altro, commentava «là andamo collo re con tanta gente et polvare et caldo che mai ne vedemo tanta».

et aveva unu paru de cauchi di carmixinu rosu, et unu di cauzary bianchi, et una birricta blanca in testa et la curuna in testa, et la spata in manu, et lu pumu et la manta iustj di oru, et stava supra unu lectu cupertu di pannu di oru; et fu purtatu sutta lu paliu di brucatu, lu qualj paliu li magnifici jurati purtaru li asti»<sup>3</sup>.

2. TRAFUGAMENTO, TRASLAZIONE, DISSEMINAZIONE DI SPOGLIE REGALI:  
AVVENTUROSE VICISSITUDINI DEI RESTI DEL MAGNANIMO.  
IL CUORE IN TRIONFO.

Le vicissitudini delle spoglie del Magnanimo quasi paradigmaticamente indicano la molteplicità degli interessi in cui potevano essere coinvolti i resti mortali dei sovrani. I loro corpi appaiono assimilati sotto certi aspetti, per la sacralità regale di cui erano stati depositari, ad una sorta di reliquia, la cui presenza nel territorio era soprattutto interpretata ed utilizzata dal Paese che li custodiva come simbolo della propria appartenenza ad un determinato dominio politico, e dal sovrano, che dettava nel suo testamento le sue scelte circa la propria sepoltura, come segno di un legame ideale con la propria dinastia o con questo o quel loro dominio.

Il Magnanimo dettò il suo testamento il 26 giugno 1458 al protonotario Arnaldo Fonolleda, castellano di Castel dell'Ovo<sup>4</sup>, dove il re

<sup>3</sup> Le informazioni sono tratte da una nota sul *verso* del primo foglio del registro relativo agli anni 1495-1499 del notaio Giulio De Pasquale che fornisce qualche particolare sui funerali: cfr. G. LA CORTE CAILLER, *Per la morte di Alfonso d'Aragona*, «Archivio storico per la Sicilia Orientale», 1 (1904), pp. 125-127. Gli atti del notaio andarono distrutti nell'incendio del 1943. Cfr. in proposito anche S. TRAMONTANA, *Vestirsi e travestirsi in Sicilia. Abbigliamento, feste e spettacoli nel Medioevo*, Palermo 1993, pp. 55-56.

<sup>4</sup> Il testamento fu pubblicato da una copia seicentesca presente nell'Archivio di Stato di Napoli – non priva di mende dovute alla tradizione manoscritta (ad esempio, a proposito della volontà di Alfonso di essere sepolto «in humilitatis exemplum», riporta «in humanitatis exemplum») – da G. FILANGIERI, *Nuovi documenti intorno la famiglia, le cose e le vicende di Lucrezia d'Alagno*, «Archivio storico per le Province Napoletane», 11 (1886), pp. 378-388, ma cfr. anche A. RYDER, *Alfonso the Magnanimous, King of Aragon, Naples and Sicily, 1396-1458*, Oxford 1990, pp. 428-429 e F. SENATORE, *Le ultime parole di Alfonso il Magnanimo*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, a cura di G. Rossetti e G. Vitolo, Napoli 2000, II, pp. 247-278, che illustra come il contenuto del testamento (o almeno alcune parti del suo dettato) avessero avuto una notevole

era stato trasportato quando le sue condizioni erano apparse disperate. La pubblicazione avvenne il 28 giugno 1458 nella sala del Pappagallo di Castel Nuovo. Per quanto riguardava il suo corpo, egli aveva stabilito che fosse affidato in deposito al priore ed al convento di San Pietro Martire di Napoli e che gli esecutori testamentari curassero poi di farlo trasferire nel più breve tempo possibile nella chiesa del monastero cistercense di Santa Maria di Poblet in Catalogna, dove già erano stati sepolti il padre Ferdinando e gli altri re predecessori «in ingressu ecclesiae dicti monasterii in nuda terra, ad salutem animae nostrae ... in humilitatis exemplum». Qualora fosse morto fuori del Regno, gli esecutori testamentari avrebbero dovuto affidare le spoglie al convento domenicano del luogo, se ve ne era uno, o al vescovo o prelado, rettore ecc. locale, per poi farlo trasferire in Catalogna. Manifestando chiaramente, con tale scelta, il sentimento della sua appartenenza familiare e politico-culturale. Tutte le operazioni avrebbero dovuto svolgersi comunque «sine pompa et cerimoniais», uniformandosi ad un modello di 'umiltà regale' che potrà riscontrarsi, ad esempio, in quello realizzato da Filippo II che volle all'Escorial esequie senza musica e pompa<sup>5</sup>. E ciò va detto, anche se bisognerà poi verificare se le motivazioni della scelta siano analoghe.

Se la volontà del Magnanimo era che il suo corpo fosse trasferito in Catalogna, questa volontà in realtà non fu rispettata, se non nel 1667 con la traslazione effettuata durante il viceregnato napoletano di Pedro Antonio d'Aragona (1665-1671). In tale occasione, comunque, sappiamo che il corpo fu prelevato, non da San Pietro Martire, ma dalla sacrestia nuova di San Domenico Maggiore. Le opinioni

le divulgazione, insieme con l'amplificazione o manipolazione delle modalità del trapasso e delle «ultime parole» del Magnanimo, attraverso i dispacci diplomatici e le narrazioni coeve o di poco posteriori all'evento: la «lettera riformata» del religioso Petre de Vilarasa, consigliere del re, a Bartolomeo da Recanati ambasciatore aragonese a Milano, la corrispondenza dell'ambasciatore milanese a Napoli, Antonio da Trezzo, quella dell'ambasciatore barcellonese Pere Boquet, il *Chronicon* di Sant'Antonino, vescovo di Firenze, i *Notabilia temporum* di Angelo da Sant'Elia, il Tummolillo (scritti intorno al 1477), il più tardo profilo biografico di Alfonso (collocabile negli anni 1483-1484) del fiorentino Vespasiano da Bisticci.

<sup>5</sup> Cfr. E. SANCHEZ GARCÍA, *Dignidad real y transito de la muerte: oraciones fúnebres del reino de Nápoles a Felipe II*, in *Spagna e Italia attraverso la letteratura del secondo Cinquecento*, a cura di E. Sanchez García, C. Borrelli e A. Cerbo, Atti del Colloquio internazionale. IUO, Napoli 21-23 ottobre 1999, Napoli 2001, pp. 423-442.

circa le vicende delle spoglie a monte del trasferimento in Ispagna sono confuse e lacunose, e forse allo stato attuale della documentazione non è possibile chiarirle in modo soddisfacente, ma è forse utile qualche riflessione su talune questioni; ad esempio sul perché non si effettuasse il funerale per il trasporto in San Pietro Martire, sulla vicenda del trafugamento delle spoglie da Castel dell'Ovo e del loro successivo recupero, sull'invio della testa del Magnanimo in Sicilia, a cui accenna una fonte, sull'epoca della traslazione dei resti da Castel dell'Ovo in San Domenico Maggiore e sul destino del suo cuore.

I motivi politici del trasferimento del Magnanimo in fin di vita in Castel dell'Ovo sono facilmente comprensibili se si riflette sulla funzione di residenza del sovrano – e quindi di sede del potere regio – svolta da Castelnuovo, la cui presa di possesso, scandita da un preciso protocollo giuridico – come altrove<sup>6</sup> ho illustrato – costituiva uno dei tanti atti giuridici di riconoscimento del nuovo sovrano. Per un verso si potrebbe supporre che si rendesse necessario che il corpo fisico del re morto fosse ormai fuori da quello spazio, perché il nuovo sovrano potesse subentrarvi, sancendo simbolicamente con un'azione quasi teatrale il passaggio dei poteri. Ma tale interpretazione non sembra, in effetti, possa essere assunta come immutabile regola generale, se in seguito, alla morte di Ferrante I, il figlio Alfonso II prese possesso del castello mentre il padre giaceva ancora nella camera ardente che vi era stata allestita. Nella congiuntura della morte del Magnanimo bisognava piuttosto evitare che al momento del suo trapasso risiedesse nel castello, occupandolo di fatto con la sua clientela armata, un eventuale aspirante al trono che si contrapponesse a Ferrante. Nel caso specifico si profilava, infatti, la candidatura alla successione di un nipote del Magnanimo, Carlo, principe di Viana (figlio ribelle di Giovanni II fratello del Magnanimo). Egli soggiornava appunto in Castel Nuovo, essendo venuto nel Regno durante la malattia dello zio, e la sua presenza accanto al capezzale del Magnanimo sarebbe stata più che giustificata, qualora il re fosse rimasto in Castel Nuovo fino al suo decesso.

La valenza politica di Castel Nuovo, aldilà della sua eventuale funzione strategico-militare, risultava, comunque, ben evidente a Tristano Caracciolo nel *De varietate fortunae*, là dove analizzava appunto le ragioni del trasferimento del Magnanimo moribondo in

<sup>6</sup> Sui temi *Incoronazioni dei re aragonesi di Napoli e Pratiche funerarie* cfr. G. VITALE, *Ritualità monarchica. Cerimonie e pratiche devozionali nella Napoli aragonese*, Napoli 2006, pp. 15-80 e 81-158.

Castel dell'Ovo, così come lo era ad Angelo Di Costanzo. Il primo sottolineava

quae enim graviter aegrotantem non latebant, adeo ut triduo ante obitum e Nova Arce, cuius occupatio plurimum ad regni successionem referre credebatur, in Megarim, quam nunc Ovi arcem appellant, transferri se voluit, ne promiscuus utrisque pateret aditus, sed tantum iis, qui filium Ferdinandum regem preoptabant, in cuius verba et arcis praefectum iurare coegit<sup>7</sup>.

In quanto al Di Costanzo, questi non solo commentava: «Questo fine di così gran Re fu molto travagliato, perché tre dì avanti che morisse, essendo già disperato da' medici, venne il Principe di Guiana da Roma a visitarlo, e gli raddoppiò l'agonia della morte, perché sapea ch'era venuto per tentare di occupare Napoli», ma aggiungeva anche che Alfonso, che «conoscea che morendo nel Castello Nuovo, donde non si potea cacciare il Principe, avrebbe potuto il Castellano piuttosto ubbidire al Principe, che al Duca di Calabria, massimamente essendo la guardia del castello tutta di Catalani, che restavano vassalli del Re Giovanni, che avea a succedere ne' Regni d'Aragona e di Sicilia, fece subito dire ch'era migliorato, e che i medici lodavano che si facesse portare al Castello dell'Ovo per la miglioriora dell'aria e l'esegù subito, lasciando al Duca di Calabria la cura di guardarsi il Castello Nuovo»<sup>8</sup>.

Anche Alfonso II, d'altronde, in occasione della sua abdicazione, per motivi da un certo punto di vista analoghi a quelli che avevano preoccupato il Magnanimo (o forse sarebbe meglio dire Ferrante) in attesa che le condizioni metereologiche gli consentissero di partire per la Sicilia, non si trattenne in Castelnuovo, ma si ritirò in Castel dell'Ovo, fuori delle mura della capitale, in una sorta di spazio neutro, metropolitico.

Le uniche informazioni documentarie sulla gestione del corpo di Alfonso il Magnanimo *post mortem* riguardano il procedimento dell'imbalsamazione del cadavere, la ricognizione delle viscere e del cuore la cui grandezza quadrupla rispetto al normale (dovuta evidentemente ad una ipertrofia miocardica; ipotesi che sembra confermata anche dal

<sup>7</sup> *De varietate fortunae*, in T. CARACCILO, *Opuscoli storici editi e inediti*, a cura di G. Paladino, Bologna 1934-35, in RIS<sup>2</sup>, t. XXII, 1, pp. 74-75.

<sup>8</sup> A. DI COSTANZO, *Istoria del Regno di Napoli*, in *Raccolta di tutti i più rinomati scrittori dell'Istoria generale del Regno di Napoli*, Napoli 1769, t. III, l. XIX, p. 534. Su questo tema rimando a VITALE, *Ritualità monarchica*.

ristagno polmonare che fu rilevato al momento dell'apertura del torace<sup>9</sup>) venne interpretata come segno di straordinaria virtù morale.

Mentre si compivano tali operazioni in Castel dell'Ovo, dove il Magnanimo era stato trasferito quando la fine sembrò imminente e dove molti poterono assistere ad una morte che fu poi rappresentata come esemplare morte cristiana<sup>10</sup>, in Castel Nuovo Ferrante affrontava la delicata congiuntura politica interna ed esterna; riceveva gli omaggi dei nobili che si trovavano in quel momento a corte<sup>11</sup>, su di uno scenario politico generale dominato soprattutto dalla problematica della controversa legittimità della sua successione, dei destini dell'entourage catalano, della congiuntura internazionale.

La sola esternazione pubblica compiuta da Ferrante fu la rapida e tempestiva cavalcata attraverso la capitale, toccando i Seggi, cioè le sedi politicamente significative del governo della città, non appena il padre ebbe esalato l'ultimo respiro, per effettuare la prima, immediata presa di possesso del potere ed ottenere il riconoscimento popolare alla successione, secondo una prassi che diventò poi abituale con i successori<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. *Dispacci sforzeschi*, I, p. 664. Il 28 giugno 1458, Pietro di Villarasa scriveva, tra l'altro, da Napoli a Bartolomeo da Recanati: «Et essendo il chorporo dato in mani di cilurgiani et aperto per lo lato sichondo la chonsuetudine di la casa antiqua de Aragona per imbalssamarlo, è sutto trovato il cuore magiore naturalmente che di quatro altri huomeni, sicondo iudicio di tutti gli medici presenti, integro, illeso, immacolato sança nissuna alteracione, et di qui procedeva tanta sua excellencia preter humanam condicionem; gli altri intestini e figgato picholi et ad equalem naturam, la melssa integerrima, il pulmone hun pocho alteratto per una aquosità di sancho, e di questo fu sempre quello suo dolore, il quale li medici hanno pocho chonosciuto». Sul significato attribuito alle dimensioni del cuore di principi, cfr. quanto scrive Ricci a proposito del cuore di Anna di Bretagna e di Filippo il Bello: G. RICCI, *Il principe e la morte*, Bologna 1998, pp. 95-96; monografia alla quale si rimanda, comunque, anche per l'analisi della tematica generale dell'attenzione dedicata al cuore dei sovrani, in particolare il cap. VII: *Cuori estratti*.

<sup>10</sup> SENATORE, *Le ultime parole*, pp. 247-270.

<sup>11</sup> Cfr. nota 6.

<sup>12</sup> Analogo, sappiamo, fu il comportamento di Alfonso II alla morte del padre Ferrante. Il Ferraiolo sottolinea la immediatezza di quella iniziativa raccontando che il duca di Calabria e il gruppo di familiari, baroni e dignitari (ad esempio Giacomo Caracciolo, duca di Brienza, gran cancelliere, Ettore Carafa, conte di Ruvo, gran camerlengo, gli ambasciatori di Venezia e di Milano), che in quel momento si trovavano a corte, si precipitarono in istrada per provocare un'immediata acclamazione popolare di Alfonso al trono; il gruppo era preceduto da trombetti e dal reggente affiancato dal capitano, al grido di «Viva re Alfonso secunno de Raona!» e seguito da armati con le spade sguainate anch'essi

In definitiva, non possediamo, almeno allo stato attuale della documentazione, alcuna testimonianza di un eventuale svolgimento di funerali del Magnanimo, o almeno d'immediato trasferimento di cadavere, anche se non mancano nella corrispondenza diplomatica accenni all'intenzione della corte di organizzarli. Ad esempio in una lettera del 28 giugno e cioè del giorno successivo al decesso del re, Pietro di Villarasa scriveva a Bartolomeo di Recanati: «Le exequie sse apariciano tutta via per transfferirlo dil Chastel dell'Ovo a Sancto Pietro Martire, sonno domandati tutti li signori di questo reame»; e Antonio da Trezzo a Francesco Sforza il 27 giugno: «Lo prefato signore re, facte le exequie del padre, andarà a Capua, dove per lo scrivere li ha facto essa maiestà debbono convenire tutti li signori e baroni di questo regno et a XXV de luglio se debbe fare parlamento generale; interim la maiestà sua se governerà per modo che ogni dì disporà meglio gli animi loro verso di sé», ma il giorno dopo, forse proprio perché ormai non era previsto un funerale solenne, fa riferimento soltanto al fatto che si sarebbe trasferito il corpo a San Pietro Martire: «El corpo del re passato è stato aperto et imbalsamato, portarasse venerdì prossimo ad Sancto Pietro Martire, et sabbato o lunedì al più tardi e questo signore anderà a Capua et lì starà fin che vegnerano li signori et baroni del reame per fare lo parlamento»<sup>13</sup>.

Come spiegare tale assenza di funerali solenni per un sovrano del rilievo del Magnanimo? La questione non è certo di secondaria importanza, ma possiamo soltanto avanzare qualche ipotesi esplicativa. Per un verso, non si può ad esempio escludere che l'imperverare della peste – sul cui incrudelire si diffondono cronisti ed oratori – dissuadesse dall'effettuare affollate adunanze; sappiamo, inoltre, che moltissime persone, e soprattutto le più autorevoli, che disponevano dei mezzi per farlo, si stavano allontanando dalla città per paura del contagio<sup>14</sup>. D'altra parte, coloro che avrebbero dovuto accorrere

inneggianti ad Alfonso re. Cfr. *Una cronaca napoletana figurata del Quattrocento*, edita con commento da R. Filangieri, Napoli 1956, pp. 82-83. Della *Cronaca*, R. Coluccia ha curato una rigorosa edizione critica (Firenze 1987). In questa sede faccio riferimento all'edizione del Filangieri, utilizzandone il ricco commento storiografico e traendone alcune immagini dell'apparato figurativo.

<sup>13</sup> Cfr. *Dispacci sforzeschi*, I, n. 266, p. 664, n. 262, p. 660.

<sup>14</sup> Ivi, n. 268, p. 666; il 2 luglio 1458 Inigo D'Avalos in una lettera a Pier Candido Decembrio fa riferimento, tra l'altro, alla «peste grande che 'd'avimo». Il 27 giugno 1458 (ivi, n. 262, p. 659) Antonio da Trezzo scriveva al duca Francesco Sforza: «La città de Napoli fa ogni dì pegio de peste: ne morono XL, L et



nella capitale per partecipare alle esequie non potevano che tenersene lontani per il medesimo motivo. In effetti, poi, si potrebbe anche insinuare che l'organizzazione del funerale di un sovrano dell'importanza politica, anche internazionale, quale era Alfonso avrebbe posto problemi non trascurabili per la corte stessa e di varia natura, da quelli finanziari a quelli di ordine politico, di cerimoniale e diplomatico, proprio per la complessità della sua figura istituzionale. Un cerimoniale che tenesse conto dell'autorità del sovrano sul solo regno di Napoli sarebbe stato assolutamente inadeguato a rappresentare il ruolo del Magnanimo. È incontestabile, in ogni caso, il fatto che la sistemazione del corpo in San Pietro Martire fosse dal Magnanimo stesso considerata una sistemazione del tutto provvisoria e che quindi la cerimonia ufficiale della tumulazione definitiva venisse rimandata nelle sue stesse intenzioni all'occasione della traslazione in Ispagna. In ogni caso egli stesso aveva richiesto nel testamento l'assenza di pompa e di cerimonie.

Jeronimo Zurita là dove parla del funerale di Ferrante I organizzato dal figlio Alfonso II nel 1494 scrive: «Fue depositado el cuerpo del Rey en el Monesterio de Santo Domingo de Napoles a donde el del Rey don Alonso su padre se mudo del Castillo del Ovo, en el qual estuvo mucho tiempo, porque el avia mandado que se truxesse a Espana, y se enterrasse en el Monesterio de Poblete»<sup>15</sup>.

Il corpo di Alfonso giacque dunque in Castel dell'Ovo fino a quando non fu poi trasferito in San Domenico Maggiore. Ma tale giacenza non fu affatto tranquilla, perché in realtà le regali spoglie furono coinvolte nella violenza della guerra che si aprì immediatamente dopo la morte del re. Un attendibile testimone quale il Pontano, nel *De bello neapolitano*, riferisce che il corpo del Magnanimo rapito dal catalano Giovanni Torella<sup>16</sup>, ribelle a Ferrante e castellano d'Ischia, da dove imperversava nel golfo con scorrerie piratesche,

LX in modo ch'io non ardischo dimorarli per salvarme ad potere qualche volta vedere la excellentia vostra come desidero»; e il 28 giugno (ivi, n. 264, p. 662): «Hogi ne so' morti LII de peste».

<sup>15</sup> J. ZURITA, *Los cinco libros primeros de la primera parte de los Anales de la Corona de Aragón*, Çaragoça, Domingo de Portonaris y Ursino impresor, 1580, l. I, p. 33v.

<sup>16</sup> Il catalano Giovanni Torella, cognato di Lucrezia d'Alagno, ne usurpò la castellania d'Ischia alla morte del Magnanimo. Schieratosi contro Ferrante durante il conflitto per la successione, depredò Castel dell'Ovo, trafugandone le spoglie del Magnanimo, forse per ottenerne un riscatto.

solo dopo la conclusione della guerra di successione con la vittoria di Ferrante, fu recuperato, per essere di nuovo collocato in Castel dell'Ovo<sup>17</sup>.

Ma a quale epoca in effetti risale la traslazione da Castel dell'Ovo a San Domenico Maggiore?

Nel tempo si è andata formando una tradizione storiografica che collega la traslazione del Magnanimo al funerale di Ferrante I nel 1494. Essa sembrerebbe risalire ad un'interpretazione indubbiamente discutibile che Michele Muscettola, autore di una trattazione giuridica *De translatione regalis depositi cadaveris S.mi Regis Alphonsi de Aragona primi huius Regni: historico-juridica probatio pro excellentissimo D. Petro de Aragonia*<sup>18</sup>, elaborata nel 1667 in occasione del definitivo trasferimento del corpo del Magnanimo in Ispagna, dette della notazione contenuta nel passo di Jeronimo Zurita che tratta del funerale di Ferrante I ed alla quale si è già accennato.

Questa notazione, tuttavia, non dice affatto, come si è visto, che la traslazione del Magnanimo avvenne in contemporaneamente al funerale di Ferrante, ma semplicemente che Ferrante fu trasportato in San Domenico Maggiore dove (e non se ne precisa la data) fu trasferito il padre Alfonso, da Castel dell'Ovo, luogo nel quale stette a lungo.

Nessuna fonte cronachistica che descriva il funerale di Ferrante riporta d'altronde un qualche cenno che possa confermare l'opinione alla quale si è fatto riferimento e non è assolutamente plausibile ipotizzare un trasporto delle spoglie del Magnanimo in concomitanza con il funerale di Ferrante. Una situazione del genere sarebbe in grottesco contrasto con le valenze simboliche della prassi del funerale regale quale emerge dall'analisi delle fonti.

<sup>17</sup> G. PONTANO, *De bello neapolitano*, in L. MONTI SABIA, *Pontano e la storia. Dal De bello Neapolitano all'Actius*, Firenze 1995, pp. 47-48. La recente analisi della Monti Sabia è fondata sull'autografo Vindoboniense Lat. 3413. L'intero passo del Pontano è il seguente: «Quo tempore Torella Arcem Ovi, de qua diximus, spoliavit multa et diti sippellectile, quae illic asservabantur, corpusque Alfonsi Regis ibidem in loculis custoditum triremibus ad se transtulit. Caverat enim Alfonsus moriens, uti de more aliorum Aragoniae Regum in Hispaniam Tarraconensem ad aedem Populeti sepehendus veheretur; eamque ob rem in arce, ubi diem obiit, loculis pie religioseque servabatur. Parta tamen victoria, Ferdinandus loculos ipsos eandem in arcem referendos curavit, in qua hodie quoque servantur et ob rerum gestarum memoriam a magnis et claris viris frequenter et visuntur et salutantur» (ivi, p. 120). L'opinione del Muscettola è accolta dalla Monti Sabia e da Senatore.

<sup>18</sup> L'opuscolo fu stampato a Napoli nel 1667.

In un dispaccio inviato da Napoli il 21 ottobre 1496 e ricevuto a Venezia il 27, confluito nei *Diari* del Sanudo<sup>19</sup>, si precisava a proposito del corpo di Ferrantino «Fu deposto in la chiesa di San Domenico appresso suo avo, dove gli ardono 5 torzi bianchi». Dunque al momento del funerale di Ferrantino esisteva in San Domenico il solo feretro di Ferdinando I.

Inoltre una notizia tratta dalle cedole della Tesoreria aragonesa documenta che l'anno successivo, e cioè nel 1497, in San Domenico Maggiore erano presenti i feretri di Ferrante I e del nipote Ferrantino, per i quali la regia corte effettuava dei pagamenti per addobbarli con drappi. Naturalmente, bisogna osservare, che la testimonianza non precisa se fossero presenti soltanto i due corpi in questione.

Un'altra informazione di grande importanza, però, si coglie nel *De bello neapolitano*, là dove il Pontano dichiara che le spoglie di Alfonso in Castel dell'Ovo «hodie quoque servantur et ob rerum gestarum memoriam a magnis et claris viris frequenter et visuntur et salutantur»<sup>20</sup>. Poiché l'analisi sulla cronologia interna del *De bello neapolitano* condotta dalla Monti Sabia autorizza a collocare, almeno la limatura dell'opera, fino al 1503<sup>21</sup>, anno della morte del Pontano, sarebbe difficilmente ammissibile che egli non avesse eventualmente corretto un dato che, data la rilevanza del soggetto a cui si riferiva, non poteva certo passare inosservato.

Per quanto riguarda il trasferimento delle spoglie del Magnanimo in San Domenico un'indicazione potrebbe essere fornita da un'altra notizia tratta sempre dalle Cedole della Tesoreria aragonesa, che si riferisce a pagamenti eseguiti nel luglio 1504 per l'acquisto di drappi per i feretri di Alfonso I, Ferrante I e Ferrantino, che ne erano stati depredati<sup>22</sup>. Nel 1504, dunque, la traslazione in San Domenico Maggiore era stata effettuata.

<sup>19</sup> M. SANUDO, *I diarii*, a cura di R. Fulin *et al.*, 58 volumi, Venezia 1879-1903, I, col. 366.

<sup>20</sup> MONTI SABIA, *Pontano e la storia*, p. 120. Sul «modo di procedere del Pontano, cioè concretamente, come egli fece storia, come trattò le fonti a disposizione», nonché per ulteriori riflessioni sulla datazione del *De bello neapolitano*, cfr. F. SENATORE, *Pontano e la guerra di Napoli*, in *Condottieri e uomini d'arme nell'Italia del Rinascimento*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Del Treppo, Napoli 2001, pp. 279-309, a p. 283.

<sup>21</sup> MONTI SABIA, *Pontano e la storia*, pp. 51-52.

<sup>22</sup> N. BARONE, *Le cedole di tesoreria dell'Archivio di Stato di Napoli dall'anno 1460 al 1504*, «Archivio storico per le Provincie napoletane» (d'ora in poi BARONE, *Cedole*), X (1885), p. 31.

Le spoglie del Magnanimo sono poi al centro di altre due vicende che possiamo ricostruire su dati documentari frammentari. Una, recepita dalla storiografia erudita, concerne la sorte della testa del Magnanimo, l'altra, concerne la sorte del suo cuore, e l'unica testimonianza che ci è giunta a suo riguardo è costituita da un'informazione fornita da un pagamento effettuato dalla Tesoreria regia per la costruzione di una preziosa teca che lo contenesse per poi sospenderlo all'interno dell'Arco di Trionfo di Castel Nuovo. Documento che è stato evidenziato dall'Hersey e dalla Di Battista<sup>23</sup>.

Le due questioni, che, peraltro, finora non sembrano aver suscitato interesse, sono, in effetti, di notevole rilevanza culturale, considerata la valenza simbolica, ideologico-politica, del possesso delle spoglie regali, il cui trafugamento, d'altronde, poteva anche essere suggerito dall'interesse economico di utilizzarle in quanto oggetto di riscatto o merce da commerciare quale reliquia di un corpo consacrato dall'unzione regia, secondo prassi che una documentata casistica ci illustra.

Quale che sia stato il reale svolgimento dei fatti, per quanto riguarda il possesso del capo, ciò che indubbiamente non è privo di significato è il sorgere di una corrente di opinione che sosteneva la tesi dell'avvenuta traslazione di una parte del corpo regale, e cioè la testa (la parte più nobile secondo la trattatistica giuridica specializzata sulla tematica<sup>24</sup>), in Sicilia (per poi essere inviata in Ispagna, secondo qualcuno). Credenza che poi s'intrecciava con l'aneddotica connessa con la vicenda del definitivo trasferimento delle spoglie del Magnanimo da Napoli in Catalogna nel 1667, in omaggio finalmente alla sua volontà testamentaria.

Alla base c'è l'informazione proveniente dal già richiamato brano dello Zurita, il quale là dove fa riferimento al corpo del Magnanimo, dichiara «puesto que la cabeça la llevo el Obispo de Cefalù a Sicilia y procurò el Rey que la vuiesse a su poder Juan dela Nuça, quando fue embiado por Visorey a quel reyno, y se la embiasse en memoria de un tan excelente, y famoso Principe». Quale fondamento ha la notizia? In quale anno eventualmente sarebbe da collocare tale non altrimenti documentato invio della testa del Magnanimo in Sicilia? Sappiamo che effettivamente Giovanni de Lanuza tenne il viceregnato siciliano dal 1495 alla fine del 1506, anno della sua morte. Nel dicembre 1506

<sup>23</sup> Per ambedue, cfr. *infra*, nota 32.

<sup>24</sup> G. VITALE, *Il culto di S. Gennaro in età aragonese tra devozione e politica, in Rituosità monarchica*, pp. 160-186.

un incendio nella tribuna di San Domenico Maggiore (dove erano sistemati i feretri regali) provocò gravissimi danni e Tristano Caracciolo, contemporaneo ai fatti, scrivendo della sorte dei resti di Ferrandino dice «in Divi Dominici aede reposita una cum cadaveribus maiorum suorum eodem arsere incendio»<sup>25</sup>. L'eventuale invio della testa del Magnanimo in Sicilia sarebbe da collocare, dunque, prima dell'incendio, perché Zurita c'è da supporre che avrebbe fatto cenno all'evento dell'incendio là dove racconta della traslazione del capo.

In quanto alla notizia sempre fornitaci da Zurita circa l'intermediazione dell'«obispo de Cefalù» per il trasferimento della testa del Magnanimo in Sicilia, anch'essa ha una sua plausibilità. Sappiamo, infatti, con certezza che Rainaldo de Montauero o de Montoro, fino al 1496 coadiutore dell'arcivescovo di Messina per l'Inquisizione, vescovo di Cefalù dal 1496<sup>26</sup>, ebbe contatti con i Domenicani di Napoli. Certamente vi venne il 18 ottobre 1509 per collaborare con l'arcivescovo di Messina, Guglielmo Bellorato, nella difficile missione d'introdurre nella città l'Inquisizione alla maniera di Spagna<sup>27</sup>. E il Muscettola sostiene che l'invio della testa in Sicilia sarebbe stato effettuato su indicazione di Ferdinando il Cattolico. Ma, qualora tale intermediazione fosse da collocare in questa circostanza, questa ipotesi contrasterebbe con il collegamento della traslazione in Sicilia all'epoca del viceregnato del Lanuza, morto, come si sa, nel 1506. Nulla vieta, d'altra parte, di ritenere che il Bellorato fosse stato a Napoli anche in precedenza. Tutte le considerazioni fin qui fatte rimangono tuttavia ipotesi non verificabili. Il passo di Zurita è, tra l'altro, piuttosto ambiguo. Non è chiaro, ad esempio, a quale re egli attribuisca l'invio in Sicilia del capo del Magnanimo. Infatti la notazione è inserita nel racconto che egli fa del sontuoso funerale organizzato da Alfonso II al padre. Potrebbe trattarsi di Ferdinando il Cattolico, che fu a Napoli nel novembre 1506,

<sup>25</sup> CARACCILO, *De varietate fortunae*, p. 78.

<sup>26</sup> C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi*, t. II, vol. II, Monasterii 1914, pp. 125, 178; P.B. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Graz 1857, p. 946. Notizie in R. PIRRO, *Sicilia sacra*, Panormi 1644-1647, l. III, pp. 461-463; G.M. CAVALIERI, *Galleria dei sommi Pontefici, Patriarchi, Arcivescovi e Vescovi dell'Ordine dei Predicatori*, Benevento 1694-1696, I, pp. 321-322, n° 363; V.M. FONTANA, *Sacrum Theatrum Dominicanum*, Romae 1666, p.164.

<sup>27</sup> L. AMABILE, *Il tumulto napoletano del 1510 contro la Santa Inquisizione*, «Atti dell'Accademia Pontaniana», 19 (1888), pp. 103 e sgg. (estr.); ID., *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli. Narrazione con molti documenti inediti*, Città di Castello 1892.

sotto il cui regno il vescovo di Cefalù sappiamo che svolse varie missioni diplomatiche. L'incendio si verificò nel dicembre, e quindi, sia pure di stretta misura, l'ipotesi che il Bellorato, fosse a Napoli nel 1506 e che effettuasse il trasferimento della regale testa in Sicilia proprio nel breve periodo tra il soggiorno di Ferdinando il Cattolico a Napoli e l'incendio in S. Domenico Maggiore potrebbe anche reggere.

Una conferma convincente della veridicità o meno della notizia tramandata da Zurita circa il distacco del capo del Magnanimo avrebbe potuto darla soltanto una ricognizione del corpo, ma purtroppo, come si sa, questo è oggi impossibile, perché non solo nel 1667, durante il viceregnato di Pietro Antonio d'Aragona, le spoglie furono trasferite a Poblet, ma la splendida tomba di alabastro che le accolse andò poi distrutta. Carlo Celano, che fu presente alla ricognizione delle spoglie nel 1667<sup>28</sup>, ci ha lasciato una testimonianza secondo cui, in un primo momento la bara fu trovata vuota, ma poi si scoprì che possedeva un doppio fondo, nel quale fu in effetti trovato il corpo e descrive la sua commozione nell'aver potuto tenere tra le mani la testa del Magnanimo<sup>29</sup>. Testimonianza che ovviamente non dissolve i dubbi sull'autenticità dei resti portati alla luce nell'esumazione ed attribuiti al Magnanimo.

<sup>28</sup> *Notizie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli raccolte dal can. Carlo Celano ... con aggiunzioni ... per cura di G.B. Chiarini*, t. III, (Napoli 1858) Napoli 1971, pp. 460-461. Quanto nebulosa e piena di incertezze sia la vicenda dell'identificazione delle spoglie del Magnanimo si desume facilmente dal racconto che di essa fa lo stesso Celano là dove tratta della chiesa di San Domenico Maggiore: «Coll'intervento di Monsignor Paolo Gorbinati allora canonico e vicario generale di Napoli, col quale anche io mi accompagnai, si osservarono l'altre tombe e vi erano i cadaveri. Si fece calare quella d'Alfonso, e vi si trovò che vi erano due fondi un sopra l'altro e fra questi stavano le ossa di un sì gran signore: ed io avendo avuto nelle mani quel capo, non potei contenermi dalle lagrime vedendo così quella testa, che fu tanto savia, tanto valorosa, tanto pia. Si collocarono poi in un altro baullò tutto foderato di velluto cremisi dentro e fuori, e questo fu collocato in un'altra cassa ben forte e suggellata in più parti col suggello del Vicario, e fattone del tutto un atto pubblico fu consegnato al detto D. Pietro Antonio, quale nel suo partire seco lo portò nelle Spagne. E così la nostra città rimase priva delle ossa del suo amato Re Alfonso I».

<sup>29</sup> Sulla questione, si può consultare anche l'accurata descrizione di San Domenico Maggiore di S. VOLPICELLA, *Storia dei Monumenti del Reame delle Due Sicilie*, Napoli 1847, t. III, parte I, pp. 269-270, e le note 510-520, ivi, pp. 430-436; ripreso da L. DE LA VILLE SUR YLLON, *La sacrestia di S. Domenico Maggiore*, «Napoli nobilissima», 1 (1892), pp. 187-188.

Per quanto riguarda poi l'effettiva sorte dei corpi non solo di Alfonso il Magnanimo, ma anche di quelli di Ferrante e di Ferrandino, se – come già ho accennato – il Caracciolo riferiva l'opinione che essi fossero andati distrutti nell'incendio, circolavano anche voci diverse in proposito. Notar Giacomo, ad esempio, riferisce «Alcuni diceano de sì et alcuni de non che li cadaveri delli serenissimi Re Alfonso primo, Re Ferrando primo et Re Ferrando secundo, quali stavano sublevati in alto allato delo altare mayore, fossero abrusiati. Dove la matina venne in dicta ecclesia la serenissima regina Beatrice de Aragonia de Ungaria regina, depo venne la Serenissima Regina matre, depo la illustrissima duchessa de Milano et ricordandonosse fecero uno grandissimo ululato»<sup>30</sup>.

È però evidente che la questione esigerebbe un ulteriore approfondimento, ma, al momento, basti averla posta nella complessità delle sue valenze culturali.

Comunque, va detto che i risultati delle indagini avviate sin dalla fine degli anni Ottanta sulle cosiddette Arche aragonesi attualmente custodite nella Sacrestia di San Domenico Maggiore (studi purtroppo non ancora pubblicati in forma completa e definitiva) confermano, a quanto è dato sapere, la presenza, tra gli altri feretri, dei resti di Ferrante I e di Ferrante II<sup>31</sup>.

Se il destino finale della testa-reliquia del Magnanimo, come d'altronde quello delle rimanenti sue spoglie, è avvolto in un alone d'incertezza, malgrado le informazioni esplicite forniteci da Zurita, altrettanto lo è quello che riguarda il suo cuore, benché anche a que-

<sup>30</sup> GIACOMO DELLA MORTE (d'ora in poi NOTAR GIACOMO), *Cronica di Napoli*, per cura di P. Garzilli, Napoli 1845 (rist. anast. Bologna 1980), p. 296.

<sup>31</sup> Nella *Presentazione a San Domenico Maggiore 'La Nova Sacrestia'. Le Arche, gli apparati e gli abiti dei re aragonesi*, a cura di N. d'Arbitrio, Napoli 2001, il soprintendente N. SPINOSA informa che quel primo intervento, «affidato ad un gruppo di lavoro diretto da Lucia Portoghesi, si limitò allora al restauro di una parte delle arche lignee ed alla presentazione di alcuni frammenti di tessuti contenuti in particolare nei sarcofagi dei re Ferrante e Ferrandino d'Aragona, della regina Giovanna, moglie di Ferrandino e d'Isabella Sforza d'Aragona, duchessa di Milano. Parallelamente un'equipe di ricercatori dell'Università di Pisa diretta dal prof. Gino Fornaciari effettuava una serie d'indagini sui resti di alcuni defunti per poi darne dettagliata notizia solo in sede scientifica e specialistica». Nel 1998 la Soprintendenza avviò un nuovo programma mirato «al restauro dei preziosi e malridotti tessuti ritrovati nelle arche». In tale ambito la d'Arbitrio si è interessata del restauro e della ricostruzione degli abiti, e di tale lavoro fornisce informazione nel citato volume.

sto riguardo una fonte incontrovertibile come le cedole della Tesoreria aragonese<sup>32</sup> contenga la notizia – alla quale si è già accennato – che si effettuavano dei pagamenti ad un argentiere per l'esecuzione di un prezioso contenitore in cui collocarlo, precisando inoltre che esso sarebbe stato poi sospeso all'Arco di Trionfo di Castel Nuovo. Si programmava, insomma, una sorta di consacrazione laica della memoria del sovrano nella sede-simbolo del suo potere, ostentando come preziosa reliquia il suo cuore all'interno dell'arco di trionfo che ne celebrava la vittoria; iniziativa che tuttavia non sappiamo se poi fosse effettivamente realizzata, dal momento che non ne abbiamo alcuna successiva traccia. Rimane comunque in tutto il suo significato ideologico la concezione che animava il progetto.

<sup>32</sup> Il testo catalano della cedola fu male interpretato da BARONE, *Cedole*, IX (1884), pp. 208-209, 213 che, tra gli altri errori di traduzione, al termine catalano «cor» dava il significato di «corpo», invece di quello di «cuore», creando un grosso equivoco. Il testo delle cedole in questione, relative a pagamenti effettuati in data 2 aprile e 30 giugno 1466, pubblicato integralmente da K. VON FABRICZY, *Der Triumphbogen Alphonsos I am Castel Nuovo zu Neapel*, «Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen», 20 (1899), pp. 1-30, 125-158 e ID., *Neues zum Triumphbogen Alphonsos I am Castel Nuovo zu Neapel*, ivi, 23 (1902), pp. 3-16, docc. 16 e 18, riportati da G.L. HERSEY, *The Aragonese Arch at Naples. 1443-1475*, New Haven-London 1973, pp. 70 e 71 suonavano rispettivamente: «Item lo dit jorn doni de manament del S.or Re a mestre Andria Gallardo argenter VIII duc. los quals lo dit S.or li manda donar, e son pro rata del preu de un cor de aram que deu fer per metre lo cor del S.or Re don Alfonso de gloriosa recordacio en lo Castell Nou present Andreu Ferrer», l'uno, e l'altro «Item donj de manament del S.or R. a mestre Andria Galasso (?) argenter dela present ciutat de Napolis XIII d., IIII tarens los quals son a compliment de XXXIII duc. II tr. X gran li eren deguts ab albara de offici de scriva de racio scrit en Capua a XXIIII dies del mes de maig propassat per lo compir de un gran vaxell de aram daurat e soldat de argent que a fet aforma de cor per tenir en a quell conservat lo cor del gloriosissimo S.or R. don Alfonso de immortal memoria lo qual deu star pengiat en l'arch triumphal del Castell Nou de la dita ciutat lo qual es stat consignat al mag. ch. moss. Pasqual Diaz Garlon. XIII d. III t.». Anche R. DI BATTISTA, *La porta e l'Arco di Castelnuovo a Napoli*, «Annali di Architettura. Rivista del Centro internazionale di Studi di Architettura Andrea Palladio di Vicenza», 10-11 (1998-99), p. 21 nota 69, riporta il testo catalano delle cedole di Tesoreria in questione e pubblica dal ms. Brancacciano III. E. 7, f. 104 della Biblioteca Nazionale di Napoli la seguente notizia a proposito del corpo del Magnanimo: «fu imbalsamato e quando fu aperto li cavarono lo core, e lo figlio lo fece incastrare in un reliquario d'argento dorato con un cristallo fino che pare scolpito lo core».



## 3. FUNERALI E PROPAGANDA POLITICA

I funerali di Ferrante furono contrassegnati da un imponente spiegamento di apparati e da un evidente sforzo di programmazione propagandistica. Su di essi siamo molto ben documentati. Oltre che dalla descrizione parca, ma molto attendibile di Tristano Caracciolo<sup>33</sup>, dalle cronache napoletane, nonché dalla corrispondenza diplomatica sull'evento ci proviene una profluvie d'informazioni. Tutte le cronache ci rimandano immagini di magnificenza e splendore. Le varianti che si colgono tra le informazioni che esse forniscono, ad esempio circa il numero dei ceri o quello dei partecipanti, il valore venale degli addobbi, dei drappi, degli abbigliamenti ecc., possono essere ovviamente il prodotto della soggettività che è propria di tale tipo di fonte, o talora un espediente retorico di amplificazione iperbolica, ma molti dati quantitativi trovano per alcuni aspetti un effettivo riscontro in fonti oggettive<sup>34</sup>. Appare comunque fuori discussione l'impiego da parte della corte di mezzi finanziari ingenti nell'ottica di un meditato disegno politico.

Del fasto che caratterizzò il funerale di Ferrante I rimane anche un'eco nel trattato *De magnificentia* del Pontano<sup>35</sup>, il quale non pote-

<sup>33</sup> L'iniziativa della stesura della *Epistola de funere Ferdinandi regis* nasceva, egli dichiarava, dalla richiesta di un *praesul*, che egli definisce anche *germanus*, che non aveva potuto partecipare alla cerimonia, ma desiderava essere sull'avvenimento informato. Se è vere, come si è supposto, che il vescovo di Melfi fosse un fratello di Tristano Caracciolo il destinatario potrebbe essere appunto questo personaggio. Cfr. il testo in CARACCILO, *Opuscoli storici editi e inediti* (d'ora in poi citato come CARACCILO, *Epistola de funere*).

<sup>34</sup> Ha grande abbondanza di particolari la descrizione del Ferraiolo (cfr. *Una cronaca napoletana*, pp. 83-87); descrizioni anche in S. GUARINO, *Diario*, in *Raccolta di varie croniche, Diarii, ecc. appartenenti alla storia del Regno di Napoli*, Napoli 1780, I, pp. 213 e sgg.; G. PASSERO, *Historie in forma di Giornali*, con una dissertazione di M.V. Vecchioni, Napoli 1785 (d'ora in poi PASSERO, *Giornali*), p. 56; NOTAR GIACOMO, *Cronica*, pp. 178-180; *Cronica anonima dall'anno MCCCCXXXIV all'anno MCCCCXCVI* di Antonio d'Afelto, in *Raccolta di varie croniche, diarii ecc., appartenenti alla storia del Regno di Napoli*, Napoli 1780, I, pp. 181-182 e 291-292. JOANNIS BURCKARDI *Liber notarum usque ad annum 1506*, a cura di E. Celami, in *RIS*<sup>2</sup>, t. XXXII, p. I, p. 89.

<sup>35</sup> G. PONTANO, *I trattati delle virtù sociali. De liberalitate, De beneficentia, De magnificentia, De splendore, De conviventia*, Introduzione, testo, traduzione e note a cura di F. Tateo, Napoli 1965, XIV, p.111. Cfr. anche C. FINZI, *Re, baroni, popolo. La politica di Giovanni Pontano*, Rimini 2004.

va fare a meno di avanzare riserve sull'eccesso di spese (che egli valutava oltre i 17.000 ducati) prodigate da Alfonso II per il funerale del padre: «In hunc autem ipsum Ferdinandum Alfonsus filius difficile explicatu est, quam fuerit etiam effusus, cum supra decem ac septem aureorum millia in illius funus effuderit»<sup>36</sup>.

Giudizio ripreso poi da Jeronimo Zurita, il quale tuttavia riferisce anche l'impressione che esso suscitò nell'opinione pubblica: «El postrero dia del mes de Enero se hizieron las obsequis con mayor cerimonia y aparato y con mas magnificencia, que jamas se huviesse hecho en la muerte de ninguno de los Reyes pasidos, y en ellas, segun Ioviano Pontano afirma, hizo el Rey don Alonso muy excessivo gasto»<sup>37</sup>. Giacomo Gallo<sup>38</sup> parla di un «nobilissimo esequio quanto mai a Re si fusse fatto». Il Gallo è l'unico cronista ad annotare un interessante particolare procedurale di carattere giuridico: il deposito del corpo del re nella chiesa di San Domenico Maggiore fu accompagnato dalla stesura di un «atto pubblico».

Durante la celebrazione del funerale di Ferrante, Francesco Pucci, canonico fiorentino, lettore di retorica nello Studio napoletano, molto devoto agli Aragonesi, che ne apprezzavano le qualità culturali, recitò l'elogio funebre<sup>39</sup>, che non ci è pervenuto.

<sup>36</sup> L'annotazione, come ha rilevato la Monti Sabia, fu aggiunta dal Pontano nel codice che è attualmente il Vat. Lat. 14675 nel brano che va da f. 125v, l. 17 a f. 128r, l. 13 e dovette essere inserita dopo il funerale di Ferrante I (31 gennaio 1494), dal momento che commenta appunto le spese sostenute da Alfonso II per celebrarlo. Il passo doveva essere aggiunto alla fine del capitolo *De donativis, de congiariis et etiam de funeribus* del *De magnificentia*: cfr. L. MONTI SABIA, *Un nuovo codice pontaniano: il Vat. Lat. 14675, in Filologia umanistica. Per Gian Vito Resta*, a cura di V. Fera e G. Ferraù, Padova 1997, II, pp. 1339-1358.

<sup>37</sup> ZURITA, *Los cinco libros primeros*, l. c.

<sup>38</sup> G. GALLO, *Diurnali e tre scritture pubbliche dell'anno 1495 con prefazione e note* di S. Volpicella, Napoli 1846, p. 7: «Al ultimo di detto giorno di venerdì si seppelli detto Re Ferrante in Santo Dominico et posto il corpo in loco depositi alla parte destra dell'altare maggiore con farsene atto pubblico con farsi un nobilissimo esequio quanto mai a Re si fusse fatto; gi fu una nobilissima coltre di broccato ricciuto con le sponde di un altro broccato piano et l'arme d'oro tirato con un bello palio di broccato piano; li vestiti furono circa tre milia: gli furono vintinove scanne con 24 torce per uno, et altre cose debite con li figli et altri baroni appresso; et fu tra le 19 hore».

<sup>39</sup> Nell'*Epistola de funere Ferdinandis regis*, il Caracciolo scrive: «Rex inter sacra a Pucio Florentino eloquenti et docto viro magnifice laudatus, infra tamen merita» (cfr. p. 163).

#### 4. LA MORTE DI FERRANTE I D'ARAGONA: UNA MORTE SENZA *ARS MORIENDI*

Certo per Ferrante d'Aragona non si poté costruire l'immagine della "bella morte", della "morte esemplare" del padre, quale fu celebrata nelle cronache e nella storiografia, che esaltarono l'atteggiamento del moribondo di commossa preparazione religiosa, ma anche di consapevolezza politica<sup>40</sup>. Per Ferrante nulla di tutto ciò. Morte rapida (forse per bronco-polmonite) – a giudicare dai sintomi che vengono riferiti – di ritorno da una località nei dintorni di Napoli, Tripergole, luogo di diporto. Il trapasso non fu caratterizzato da gesti solenni, da enunciazioni morali o politiche, da meditazioni sulla morte o sul destino della propria anima o del regno. La sottovalutazione della malattia stessa, forse, non suggerì al malato una presa di coscienza, nonché alla corte un'adeguata organizzazione dell'evento. Ferrante continuò a dedicarsi, ad esempio, ad uno dei suoi interessi e passatempi preferiti: caccia e cavalli (pur essendo ammalato, andò ad ispezionare i falconi e ad ammirare dalla finestra di Castelnuovo i cavalli che si addestravano nel cortile). La sua morte fu raccontata in tutta l'umana miseria di un corpo malato, di una persona ormai priva di parola, precipitata rapidamente in uno stato comatoso. Sull'avvenuta o meno confessione si fecero illazioni. E s'insinuarono persino dubbi sulla effettiva, consapevole contrizione finale del sovrano. La missiva dell'oratore milanese sottolineava anche che non gli si poterono somministrare la comunione e l'estrema unzione<sup>41</sup>. Insomma la morte non poté aggiungere un qualche tratto degno di ammirazione alla vicenda personale del sovrano.

<sup>40</sup> Cfr. in proposito SENATORE, *Le ultime parole*, pp. 246 e sgg.

<sup>41</sup> Non sappiamo se di ritorno da un caccia, la sua grande passione, ma anche uno dei tanti motivi di scontento da parte dei sudditi per la durezza delle limitazioni da lui imposte e per la severità della repressione dell'inosservanza delle sue disposizioni in materia, cfr. P. MAGISTRETTI, *Lutto e feste alla Corte di Napoli. Relazione diplomatica dell'ambasciatore milanese al duca di Bari (1494)*, «Archivio storico lombardo», 6 (1879), pp. 685 e sgg., e, molto più ampiamente, C. DE FREDE, *Ferrante d'Aragona e la caccia, con alcune considerazioni politico-sociali*, in ID., *Nella Napoli aragonese*, Napoli 2000, pp. 54-89 (il saggio risale al 1997). Scriveva l'oratore sforzesco Antonio Stanga l'11 febbraio 1494: «Et in primis, alla parte che concerne la morte del signore Re passato, cum la qualità del male, et se 'l fece testamento, cum essersi confessato et comunicato; dico commo anche scripse per l'altre mie che 'l male del signore Re fu cattarro el qual descese cum tanta habundancia, che col vero questa morte se poe dire essere stata una precipite

Sullo sfondo di questa morte silenziosa e priva di “grandezza” spettacolare, il cupo orizzonte politico interno ed estero. Già alla vigilia, si può dire, della scomparsa del sovrano l’ambiente napoletano registrò la percezione di segnali d’imminenti pericoli indistinti, d’imprevedibili eventi catastrofici per il Regno, se consideriamo l’apparizione della pretesa profezia di San Cataldo<sup>42</sup>, presentata, come riferisce il Pontano<sup>43</sup>, allo stesso re Ferrante poco tempo prima che morisse, ed alla quale fanno riferimento testimonianze napoletane anche anteriori alla morte del sovrano, nonché fonti non napoletane.

Tra le notazioni più vicine all’ambiente della corte certamente quella di Notar Giacomo<sup>44</sup> e quella di Giuliano Passero<sup>45</sup>. Il Ferraiolo<sup>46</sup> collega addirittura la morte del re all’impressione provocata in lui dalla conoscenza del contenuto della profezia: «Et la cascione della

soffocazione. Perche, essendo venuta la maesta sua el mercori sera da Tripergole reumata, li doi giorni sequenti, cioe el jovedi et venere, la non stete grave, anzi el caso era extimato legiere; et pero in quelli doi giorni, non obstante el male, la se apresentoe a una de le fenestre del castello per vedere passeggiare cavalli per la corte del castello et ulterius la andoe alla sala di pagi a vedere falconi, in modo che del male suoquasi non se parlava, ne facevasi capitale alcuno» (MAGISTRETTI, *Lutto e feste*, p. 707).

<sup>42</sup> Sulla tradizione del testo e sulle notizie che circolarono sul suo contenuto cfr. lo studio di G.P. TOGNETTI, *Le fortune della pretesa profezia di S. Cataldo*, «Bullettino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», LXXX (1968), pp. 275-317.

<sup>43</sup> I.I. PONTANI *De sermone libri sex*, a cura di S. Lupi e A. Risicato, Lucani 1954, pp. 80-81. Il Pontano racconta di un *frater Franciscus Hispanus* che sosteneva di essere ispirato da un angelo e di prevedere il futuro per ottenere da Ferrante I l’espulsione degli Ebrei dal Regno. Non essendovi riuscito, architettò un espediente che avrebbe dovuto impressionare il re. Preparò su di una tavoletta di piombo un testo che «per ambages quasdam ac latebricosa verba» insinuava il presagio di future sventure qualora non si fossero presi provvedimenti contro gli Ebrei. La fece rinvenire con un inganno e consegnare al re. Pontano afferma che Ferrante «dissimulavit rem ipsam summa cum taciturnitate ac prudentia». L’episodio è richiamato da E. PONTIERI, *Per la storia del regno di Ferrante I d’Aragona, re di Napoli. Studi e ricerche*, Napoli, 1969<sup>2</sup>, p. 411, nota 59, nel cap. dedicato a *Il volto di Ferrante d’Aragona*, per illustrare la «naturale avversione contro la superstizione e la mistificazione religiosa, specialmente se con esse si cercava d’influire sulla sua politica» da parte del re.

<sup>44</sup> PASSERO, *Giornali*, p. 54.

<sup>45</sup> *Cronica anonima*, p. 173, che riporta la notizia del ritrovamento del testo e una parte della oscura profezia.

<sup>46</sup> *Una cronaca napoletana*, p. 83.

ditta morte fo per la malinconia che pigliaio de lo libro de la profecia de Santo Cataudo, che trovaro in Puglia, lo quale le diceva tutto quello che aveva ad essere».

Non mancò neanche la circolazione di qualche “voce” che denunciava la riprovevole sottrazione da parte del duca di Calabria di un testamento che il sovrano sarebbe andato via via dettando nel tempo ad un notaio, man mano che sentiva l’esigenza di dichiarare qualche sua volontà (senza peraltro concludere l’atto stesso, rimasto infine incompiuto data la repentinità del decesso)<sup>47</sup>.

Sui retroscena connessi con la questione dell’esistenza o meno di un testamento dettato da Ferrante, Antonio Stanga ragguagliò ulteriormente in seguito Ludovico Maria Sforza su uno degli aspetti considerati indubbiamente di grandissimo rilievo in occasione della morte di un individuo, e tanto più importanti, se il defunto era un uomo di potere o addirittura un sovrano. Il 21 febbraio l’oratore scriveva:

non ometterò che, quantunque la maestà sua non avesse a questa volta tempo de ordinare altramente le cose sue, nondemeno pare che da certi giorni in qua uno notario de questa terra habia divulgato che, sono già alcuni anni, fin al tempo che viveva el conte de Mathalone, che la maestà sua incomincio a fare testamento et ordinacione de le cose sue, procedendo circa questa ordinacione a pocho a pocho, cum ordinare hogi una cosa e crai un’altra, secondo meglio gli pareva alla giornata. La qual disposizione et ordinacione la maestà sua lassava in mane d’epso notaro, et quando gli pareva de aggiungere et provvedere qualche cosa de novo, epsa medesima era quella la quale secretamente notava, et ordinava quello che gli pareva alla giornata in modo che in tanto tempo la maestà sua haveva facto una ordinacione multo ampla, et declarata

<sup>47</sup> MAGISTRETTI, *Lutto e feste*, p. 797. «Ma la nocte del venerdì venendo el sabbato alle X hore supervenne una inexpectata refusa de catarro, el qual tanto ando multiplicando, che circa le XVII hore la maestà sua rese el spirito. Et pero el sabbato matina vedendose che ’l accidente del catarro supervenuto era pericolosissimo, fu mandato per il confessore, el qual quando gionse, la maestà sua era in termini de non potere parlare. Vero e che variamente se e rasonato de questa particularita de la confessione; ma io ho havuto dal vero fonte, che venendo el confessore che non gli era tempo, et la loquela non satisfaceva, incomincio a usare quello solo remedio el qual se poe usare in simile extremita; cioè interrogare la maestà sua cossi sul generale se l’era malcontenta de tutto el male commissio et del bene ommissio. Alle quale et simile generale interrogacione annuendo col capo la maestà soa se ne passoe a l’altro mondo senza communione et extrema unctione et senza havere altramente ordinate le cose sue ne per testamento ne per altra ordinacione che fin adesso se sia intesa».

la volunta sua in multe et multe cose; et cossì l'haveria col tempo perfecta et publicata, se questa repentina morte non gli fusse supervenuta.

Il sospetto che Alfonso II temesse qualche ricaduta negativa per lui – o comunque complicazioni politiche – dalla pubblicazione del testamento del padre serpeggiava nell'ambiente della capitale e con esso la "voce" che Federico d'Aragona volesse venire a conoscenza delle disposizioni paterne ed entrare in possesso del testamento, precedendo nell'iniziativa il fratello, e che il nuovo sovrano, con una severa intimidazione nei confronti del notaio depositario dell'atto, intervenisse energicamente, per acquisire il documento stesso e mettere a tacere definitivamente la questione. Scriveva lo Stanga: «La qual cosa essendo pervenuta alla notizia di questo Re novo, intendo che li proximi giorni el fece un comandamento penalissimo a quello notario, che 'l non mostrasse quello testamento a persona vivente, ma lo tenesse secreto presso se; perche la maesta soa fra qualchi giorni, cessando le occupacione, deliberava de vederlo et examinarlo bene. Pare che don Federico, havendo havuto noticia de questo tal testamento, temptasse cum grande offerte de poterlo havere dal dicto notario; el qual, già prevenuto da li comandamenti facti per el signore Re, non pote, ne volse altramente mostrarglilo. Et credo che a l'ora d'oggi el dicto testamento sia in mane del signore Re; ne più se ne parla altramente, ne anche stimasi se ne parlara nel avenire». Tuttavia, a quanto pare, il notaio non era molto riservato ed aveva parlato, cosicché lo Stanga poteva aggiungere: «Ma intendo che secondo la relazione del prefato notario, in quello testamento se contengono multe et multe cose ben ordinate et digeste per el signore Re passato, el qual a piacere suo hogi haveva provisto a una cosa, et crai a un'altra, et cossì procedeva tuttavia alla giornata, come quello che credeva non solum non morire cossì presto, ma vivere longissimamente»<sup>48</sup>.

## 5. APPARATI E COSTI

Quale importanza la corte aragonese annettesse in generale alle celebrazioni funerarie è additato dal Pontano che ricordava nel *De magnificentia*<sup>49</sup> che lo stesso Ferrante I *funera singulari pompa edidit* per la moglie Isabella di Chiaromonte (31 marzo 1465), solenni fu-

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> In PONTANO, *I trattati*, cap. XV, pp. 109-112.

nerali volle anche per la figlia Eleonora, moglie di Ercole d'Este (25 ottobre 1493), per la nuora Ippolita Sforza, moglie di Alfonso, duca di Calabria (21 agosto 1488), ma anche per Francesco Sforza, duca di Milano (marzo 1466) e per la moglie di questo Bianca Maria Visconti (ottobre 1468), per lo zio Giovanni d'Aragona (24 maggio 1479)<sup>50</sup>, per Mattia Corvino, suo genero, re d'Ungheria (5 maggio 1490), per l'imperatore Federico III (11 ottobre 1493). Benché i defunti «diversis a longinquis in locis e vita migraverant, exequias rara quadam magnificentia splendoreque persolvit», commentava il Pontano.

Ma tale impegno celebrativo è anche desumibile dai dati ricavabili dalle superstiti cedole di Tesoreria o da registrazioni spesso insoddisfacenti, se non addirittura errate – che ci documentano l'impegno finanziario spiegato in varie circostanze dalla corte regia.

I pagamenti effettuati dalla Tesoreria sono documentati per numerose occasioni funerarie, che non riguardavano soltanto la famiglia regia, ma anche uomini di governo di altri Stati e loro familiari, persone verso le quali si aveva qualche obbligo o che si desiderava legare di amicizia o fedeltà: acquisti di tessuti per gli abiti del lutto e spese di confezione, acquisti di cera per torce e candele, tessuti di seta, d'oro, di broccato, costruzioni di casse funerarie e di catafalchi, ecc.

Ecco qualche eloquente esempio, estrapolato tra i tanti dei quali siamo informati.

Nell'ottobre 1465 si acquistava cera lavorata in torce e candele grosse e piccole ed altro materiale necessari per far fare nella chiesa di Santa Maria la Nova i funerali dell'ambasciatore milanese, Giacomo Trivulzio, e di Pandolfo Pandolfini, ambasciatore fiorentino<sup>51</sup>.

Ingenti spese furono fatte per gli onori funebri alla regina Isabella, prima moglie di Ferrante I d'Aragona, morta il 30 marzo 1465 e sepolta nella chiesa di SanPietro Martire. Soltanto di anticipo a mercanti per le forniture di gramaglie, gonne e mantelli di lutto si pagavano 1100 ducati<sup>52</sup>. Altre spese riguardavano la lavorazione della coltre e del pallio di broccato, il taffetà per le banderuole dei "trombetti" che

<sup>50</sup> PASSERO, *Giornali*, p. 40, al 24 maggio 1479 annotava: «Se fece l'essequia dentro santo Dominico de Joanne d'Aragona padre della regina Joanna mogliere dello signore re Ferrante, e de don Ferrante d'Aragona et di Castiglia molto degnamente et la castellana dignissima et la cotra d'imbrocato riccio».

<sup>51</sup> BARONE, *Cedole*, IX (1884), p. 33.

<sup>52</sup> Ivi, p. 24. Dei funerali d'Isabella PASSERO, *Giornali*, p. 27, scriveva: «Ali 30 de marzo 1465 fo morta la regina Isabella de Chiaromonte mogliera di re Ferrante I d'Aragona, de domenica venente lo di 31 di detto mese, fo facta l'essequie

suonarono durante il funerale, la cassa funeraria, foderata di seta, la lapide scolpita della sepoltura. Il re si preoccupava di far celebrare anche commemorazioni della consorte in occasione della ricorrenza dei morti e dell'anniversario della morte, ed accanto alle spese per il drappo nero che si collocava sulla cassa che accoglieva le spoglie di Isabella, la tesoreria pagava celebrazioni di messe ed elemosine ai poveri<sup>53</sup>.

Per la morte di Bianca Maria Visconti, duchessa di Milano, morta il 23 ottobre 1468, si fecero varie spese per candele ed altri addobbi<sup>54</sup>; così pure nel 1469 per le esequie dell'ex principessa di Rossano, Eleonora, una figlia naturale del Magnanimo, che era stata data in moglie a Marino Marzano, l'irriducibile nemico di Ferrante, principe di Rossano e conte di Squillace<sup>55</sup>. Il 16 aprile, riferisce infatti Notar Giacomo, fu «ordinata una bella coltra de broccato et una castellana con quantità de cera, fo facto lo exequio»<sup>56</sup>.

In quanto ai feretri dei sovrani raccolti in San Domenico Maggiore, questi comportarono anche interventi per il furto dei panni preziosi di cui erano ricoperti i «tre tavuti stanno in Santo Dominico de Napoli, dove stanno li corpi morti deli serenissimi Ri di Casa de Aragona, videlicet Re Alfonso primo, Re Ferrando primo et secundo, per causa li primi coperimenti ne foro arobati»<sup>57</sup>. Queste erano state ricoperte di drappi di velluto nero a doppio pelo su seta genovese il 30 febbraio 1497<sup>58</sup>, che nel 1504<sup>59</sup> erano stati rubati.

Oltre che gli addobbi preziosi, anche le insegne araldiche del casato esposte con profusione sulla castellana, nel cielo della camera ardente, sui muri esterni ed interni della chiesa, tessute nel broccato del pallio, costituivano elementi di apparato significativi e di forte valenza rappresentativa, che impressionavano gli astanti, quasi come un tema ossessivo.

a San Pietro Martire con la castellana dignissima, dove foro tutte le relligioni de frati co tutti li preti de Napoli».

<sup>53</sup> BARONE, *Cedole*, IX (1884), pp. 24, 31, 33, 208, 209, 225.

<sup>54</sup> Ivi, p. 220.

<sup>55</sup> Ivi, p. 238.

<sup>56</sup> Ivi, p. 633. NOTAR GIACOMO, *Cronica*, p. 174.

<sup>57</sup> BARONE, *Cedole*, X (1885), p. 9. Gli acquisti riguardarono: «velluto carmosino, broccato d'oro riccio otto canna, 5 p. e 1/2 velluto calabrese, palmi sei per la cruce per li tavuti, velluto carmosino una canna e 7 palmi quale servio posto al muro adprexo lo tavuto de re Ferrante secundo».

<sup>58</sup> Ivi, p. 31.

<sup>59</sup> Ivi, p. 9.



Dai cronisti viene dedicata grande cura alla valutazione economica degli apparati dei funerali. A proposito di quello di Ferrante I il Passero scriveva: «Lo corpo andava dentro uno tauto de argento coperto de velluto nigro dentro una bara; sopra questa bara una coltra d'imbrocato d'oro riccio, che non si vedde mai la più ricca cosa. Pensate che fo stimata settemilia docati. Et dopoi sopra detta coltra stava questo tauto; et sopra lo tauto stava la corona, lo pomo d'oro et la bacchetta d'oro. Et tutte queste cose valevano più di un milione d'oro»<sup>60</sup>.

Secondo il Ferraiolo, la coltre di broccato valeva seimila ducati. Valutazione che lascia fondatamente supporre che si tratti di una generica amplificazione retorica, se consideriamo che più avanti egli afferma che il pallio, «tutto de inborcato finissimo de valore de mille ducate»; «lo portavano ciente barune e signiure», notazione, quest'ultima, chiaramente iperbolica.

Il prezioso drappo intessuto d'oro, che fu usato sia nel funerale di Ferrante che in quello di Ferrandino<sup>61</sup>, a coprire il catafalco sul quale venne poggiato il feretro aveva un tale contenuto di oro – secondo il Caracciolo – da potersi mantenere dritto addirittura senza alcun sostegno<sup>62</sup>.

## 6. LA CAMERA ARDENTE, LE GERARCHIE E IL CORTEO REGALE, LE MACHINULAE, LA CASTELLANA, IL PALLIO

### 6.1. *La camera ardente*

Tristano Caracciolo, che tracciò per un suo germano una dettagliata descrizione del funerale di Ferrante I, fornisce informazioni molto interessanti: il cadavere fu collocato inizialmente nella Sala Grande o del Trionfo di Castel Nuovo, dove su 10 altari si celebrarono senza interruzione giorno e notte messe ed uffici funebri; in seguito, il terzo

<sup>60</sup> PASSERO, *Giornali*, pp. 56-58.

<sup>61</sup> SANUDO, *Diari*, I, p. 366: «L'altro ieri da sera, fo fato el deposito funerale di la majestà dil re Ferdinando defunto, in uno cadeleto posto in una gran cassa coperta di pano d'oro di gran valuta, che fu di re Ferdinando vechio».

<sup>62</sup> CARACCILO, *Epistola de funere*: «Interim cadaver ex aedicula, in qua iacuerat, locello inclusum, in cavaedrum effertur, feretroque imponitur, quod ingens stragula in terram usque demissa tegebat; erat enim textili auro adeo rigida, ut per se stare potuisset».

giorno, effettuata l'imbalsamazione, esso fu trasportato nella cappella del castello, dove fu chiuso nella bara e sistemato in una sontuosa camera ardente, in attesa dello svolgimento del corteo; tale camera ardente era costituita da un cataletto, coperto dal prezioso drappo d'oro al quale tutti i cronisti fanno cenno come ad un oggetto di eccezionale valore, e sormontato da un pesante pallio di panno intessuto d'oro e di porpora e decorato nei bordi da insegne dinastiche pendenti come frange. Sul coperchio, là dove avrebbe dovuto posare la testa, era stato collocato un piccolo cuscino che sosteneva la corona il cui valore era famoso per la grandezza delle gemme<sup>63</sup>. Poco discosto, a destra, lo scettro regale come se fosse stato tenuto in mano, dal lato sinistro, il globo d'oro che i re sono soliti portare nel cavo della mano, quando si mostrano in pubblico con l'abbigliamento proprio della loro dignità. Pendeva inoltre, come dal cingolo militare, la spada celebre per le gemme e l'oro che la decoravano. Tutti questi oggetti, opportunamente sistemati, producevano per chi guardasse da lontano un così efficace effetto imitativo da simulare la presenza di una figura umana<sup>64</sup>. Tale è la descrizione lasciata dal Caracciolo. L'occultamento del cadavere

<sup>63</sup> Le indicazioni dei cronisti sul valore della corona, pur nella loro diversità, non sono del tutto prive di fondamento. Sappiamo, infatti, che in varie occasioni la corona fu impegnata e per cifre altissime. Sulle varie trattative per impegnare la corona nel 1460, cfr. *Dispacci sforzeschi da Napoli*, IV (1 gennaio-26 dicembre 1461), a cura di F. Storti, Salerno 1998, p. 12 (la ricostruzione della vicenda nella nota n. 1 a cura di Storti; Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Fonti per la storia di Napoli aragonese). Il re, volendola impegnare, chiedeva 50.000 ducati.

<sup>64</sup> PASSERO, *Giornali*, pp. 56-58, scrive: «Lo martedì seguente che era lo quarto di della morte di detto signore re Ferrante primo, lo corpo morto fo imbalsamato et fo calato alla cappella dello castiello nuovo, perché questi quattro giorni era stato alla sala del Triunfo di detto castiello, acciò che ogni persona lo potesse vedere, et basareli la mano, dove che detto re teneva una corona in testa che valeva più di un milione d'oro, et lo pomo d'oro in mano, et dall'altra mano una bacchetta d'oro, et così iacea lo sopraditto magno re». Il GUARINO, *Diario*, p. 212: «Adì 28 detto ditto Re Ferrando fo portato alla Ecclesia dello Castello nuovo, et fo posto in lo tavuto sopra un talamo e coperto con la coltra de broccato, et sopra lo tavuto ze fo posta la Corona et lo bastone, et la palla con la spata, et nze foro pure li monasteri a celebrare le messe e dire oratiuni e dire offitii, cossì come fo fatto quando stava alla Sala grande. Adì 29 detto mercordì fo fatto lo semele, perché pure stava in la Ecclesia, et tutti li cortesani stavano per torno lo tavuto et in capo et in piedi stavano li candelieri de argento con la intorza de cera bianca et la croce in capo. Adì 30 detto de giovedì fo fatto lo semele perché pure stava in la Ecclesia et tutta la cera che se ardea era bianca, perché erano molti ciri intorno».

nella cassa e la dislocazione su di essa sontuosamente addobbata dei simboli dell'autorità regale, a suggerire l'idea di una *persona ficta*, che era poi quella alla quale era diretto l'omaggio della folla, sembra quasi l'abbozzo di un funerale in effigie, che costituirebbe, in effetti, una procedura innovativa in ambito napoletano. Un precedente nell'ambito della dinastia aragonese di Napoli, era stato il funerale organizzato a Huesca per Alfonso il Magnanimo: in esso gli onori funebri vennero resi ad una sua immagine dipinta. Ma questo esempio non può essere assimilato alla tipologia del funerale in effigie praticata per i sovrani francesi ed inglesi<sup>65</sup>, perché a Huesca non si celebrò il doppio funerale, ma si trattò semplicemente di una commemorazione in assenza di cadavere. Altrettanto accadde tre anni dopo per la commemorazione del nipote del Magnanimo, Carlo principe di Viana. In questo caso però influirono motivi particolari, perché il defunto pare che fosse circondato da un alone di santità, cosicché l'ossequio speciale che gli fu tributato (anche il cuore fu oggetto di venerazione) è piuttosto da mettere in relazione con tale peculiarità della sua figura<sup>66</sup>.

Ovvie esigenze igieniche, delle quali non mancano segnali nei resoconti dei quali disponiamo – tant'è vero che, pur essendo gennaio, nella Sala grande<sup>67</sup> «due paggi stavano con dui ventagli cacciando le

<sup>65</sup> Sul modello del doppio funerale: E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, (Princeton 1957) Torino 1989, pp. 356-375 e R. GIESEY, *Le Roi ne meurt jamais*, Paris 1987, in part. le pp. 13-73, 127-193. Con particolare attenzione all'ambito italiano: RICCI, *Il principe e la morte*.

<sup>66</sup> C.L. CORBERA, M.T. IRANZO MUÑO, *Las exequias de Alfonso V en las ciudades aragonesas. Ideología real y rituales públicos*, «Aragón en la Edad Media», 9 (1991), pp. 55-75. Gli autori di questo saggio hanno pubblicato in appendice gli ordini di pagamento delle spese fatte per la cerimonia funebre di Alfonso. Tra le altre voci è annotata quella del pagamento «a Johan d'Uroç, pintor, porque fizo la semblança de la cabeza e cara del senyor rey» e a «don Martin de Araus porque fizo el pomo e la verga pora las manos del senyor rey» (p. 71).

<sup>67</sup> Scrive il GUARINO, *Diario*, p. 212: «Adì 26 de domenica detto Re Ferrando fo posto a la Sala grande de lo Castello Novo sopra uno letto grande con coltra de broccato carmosino, et tenea vestito un juppone de broccato et una robba longa de broccato a fiamma, infoderata de gibellino et una stola al collo de broccato et una ricca corona, et sopra guanti tenea molte anella con petre finissime et alla mano deritta tenea un bastone inaurato et all'altra mano una palla inaurata, et tutti li Monasteri de Napoli ze foro e dissero messa fino a 18 hore pure alla Sala Grande, perché ze foro fatti deci altari e ... tavoli, et tutti quelli frati stavano lo die et la nocte sempre dicendo oratiuni et officii, et gran quantitate de homini e donne li andavano a basare la mano et li piedi et ze erano molta quantità de

mosche»<sup>68</sup> – o motivi di decoro estetico (la necessità, forse, di occultare un cadavere in decomposizione anche per una cattiva imbalsamazione) dovettero forse esigere nel caso del funerale di Ferrante la costruzione di una rappresentazione simbolica del corpo regale, pur non provvedendo alla esposizione di una vera e propria effigie?

Tra gli elementi della scenografia<sup>69</sup> che caratterizzò questo funerale, oggetto di particolare attenzione da parte dei cronisti, e da essi messi nel dovuto risalto furono: la camera ardente, la castellana in S. Domenico, le *machinulae* sulle quali erano collocate le torce che illuminarono il corteo, l'illuminazione con torce dell'interno e dell'esterno della chiesa stessa e l'enorme flusso delle "gramaglie".

Il corteo funebre e la cerimonia religiosa, la parte pubblica ed ufficiale della manifestazione, mostrano chiaramente la finalità di rappresentare il prestigio della dinastia, la solidarietà tra i vari membri della famiglia regnante e del Paese con essa, l'armonia tra la Corona, la capitale, gli ordini sociali e tra gli ordini sociali, e dovettero essere oggetto di attenta programmazione.

Non a caso, a proposito dell'organizzazione del funerale di Ferrante I, Tristano Caracciolo osservava che tutto il tempo intercorso tra la morte del sovrano e lo svolgimento del funerale, e cioè ben una settimana, «in exequiarum apparatu dispensum est», annotando inoltre che all'allestimento della cerimonia «nec filii liberalitas, nec ministrorum diligentia, nec etiam artificum ingenia aut manus defuere ad cuncta magnifice effingenda»<sup>70</sup>.

intorcie de cera bianca, et a lo letto ze erano tre cussini de imbroccato et stavano da capo lo letto, et supra lo letto se ... loava lo celo e lo dossero de broccato, et due paggi stavano con dui ventagli cacciando le mosche e grande quantitate de baruni e cortisani stavano intorno al letto».

<sup>68</sup> Per quanto riguarda la salma di Ferrandino, ad esempio, l'oratore veneziano osservò che le sembianze del giovane sovrano apparivano molto alterate.

<sup>69</sup> È difficile stabilire quale sia stata nella Napoli aragonese la matrice culturale della spettacolarizzazione dei funerali e di altre manifestazioni pubbliche (tra cui le entrate solenni o trionfali di sovrani e principi). È comunque utile ricordare che i festeggiamenti che a Saragozza e a Valenza celebrarono l'avvento al trono di Aragona della dinastia castigliana dei Trastámara con l'incoronazione di Ferdinando di Antequera (1414) vennero accompagnati da spettacoli allegorici di vario tipo che si proponevano l'esaltazione della monarchia (sul tema cfr. F. MASSIP BONET, *Imagen y espectáculo del poder real en la entronización de los Trastámara (1414)*, in *El poder real de la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)*. *Actas del XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Zaragoza 1996, III t. 1, pp. 371-386.

<sup>70</sup> CARACCIOLO, *Epistola de funere*.

I momenti fondamentali che caratterizzarono la scenografia pubblica del funerale regio sembrano individuabili innanzi tutto nella esposizione del corpo nella camera ardente che veniva allestita nella residenza in cui il re era spirato (Ferrante I a Castel Nuovo, Ferrandino a Castel Capuano) e nella quale, dopo la fase che si concludeva con l'imbalsamazione, si effettuava una prima cerimonia di omaggio da parte della corte, di esponenti della nobiltà e degli Stati alleati, ma anche del popolo. Una spontanea partecipazione popolare apparirà in seguito vistosamente presente sulla scena per il funerale di Ferrandino.

## 6.2. *Gerarchie e corteo regale*

Il momento centrale dell'azione funebre del funerale di Ferrante I fu costituito dal corteo che accompagnava il feretro dalla reggia alla chiesa in cui si sarebbe celebrato il rito funebre; corteo che si snodò in un lunghissimo percorso attraverso la città (il Caracciolo ci riferisce ad esempio che mentre la parte iniziale del corteo era già giunto alla chiesa di San Domenico, la parte terminale non era ancora partita da Castelnuovo). Per certi aspetti questo corteo si può considerare rappresentativo dell'intero organismo del Regno e della capitale nelle sue varie componenti politico-sociali ed ecclesiastiche; infine, all'apogeo della cerimonia, quasi apoteosi del defunto, l'esposizione al popolo del feretro in chiesa con la *castellana*.

Nel corteo è possibile individuare i segmenti di un organigramma che con la loro dislocazione indubbiamente esprimevano una gerarchia di valori: in testa una grande massa popolare fornita di torcie accese; seguivano dieci confraternite (sul numero concordano Ferraiolo<sup>71</sup> e Notar Giacomo); di seguito i monaci (particolarmente

<sup>71</sup> *Una cronaca napoletana*, p. 84, fa, ma erroneamente, una distinzione tra Battenti e «confratarie». In realtà le confraternite che egli enumera sono di Battenti. Egli scrive: «Et alla ditte essequia ge foro queste ditte confratarie: in primis multa copia de agente dello populo de Napole colle intorcie in mano, che ievano innante delle confratarie de battiente, et appriesso li battiente venevano Santa Marta, Santo Cristofano, Santa Maria della Scala, San Ioanne a mare, Santa Maria della Pacie, Santo Sovele, Santa Catalina, Santa Groce, Santo Paulo, Santa Maria Matalena, et appriesso venevano li monace»; NOTAR GIACOMO, *Cronica*, p. 179, accenna semplicemente a dieci «confratanze». Le confraternite elencate nominativamente dal Ferraiolo sono effettivamente di Disciplinati. Di quella di San Cristoforo pubblicai molti anni or sono lo statuto (cfr. G. VITALE, *Ricerche sulla*

numerosi i Francescani, in particolare gli Osservanti – 266 secondo il cronista Guarino; le Parrocchie (venticinque croci); il Capitolo cattedrale e i Maestri dell'Annunziata; i vescovi; tra il nucleo ecclesiastico (che presenta analoga composizione anche nel corteo che accompagnò Carlo VIII al duomo per la cerimonia dell'incoronazione) ed il feretro, erano schierate quelle che il Caracciolo definì le *machinulae*, che creavano una sorta di scudo di luce. Immediatamente dietro tali luminarie, al centro del corteo, il feretro, sovrastato dal pallio.

Se il feretro fu sostenuto dai baroni, le mazze del pallio furono portate dai grandi ufficiali del Regno; il gruppo dei familiari maschi del defunto sovrano, disposti secondo quello che presumibilmente avrebbe potuto essere il naturale ordine successorio futuro, affiancati dagli oratori degli Stati esteri alleati, quasi a dimostrazione e garanzia del riconoscimento ufficiale estero della legittimazione e della stabilità del casato; dietro al feretro la croce dell'arcivescovo, e subito dopo la spada della Giustizia, portata dal Camerlengo; finalmente il successore, Alfonso II, affiancato da due arcivescovi<sup>72</sup>, nonché dagli ambasciatori di vari Stati; veniva poi il fratello del re, Federico d'Aragona, seguito dal figlio di Alfonso II, il principe di Capua «et appriesso – scrive il Ferraiolo – veneva tutte l'autre signure et barune et gentili homini e cortisciane e pagie, fatture e fameglie et altre agiente, tutte vestute con gramaglie strascinune per terra, et tenevano li ditte vestute nigre<sup>73</sup> da Castiello Nuvo fino allo Siegio de Purto, che annavano a dui a dui et treie incieme».

*vita religiosa e caritativa a Napoli tra medioevo ed età moderna*, «Archivio storico per le province Napoletane», s. III, 6-7, 1968-1969, pp. 207-291) giuntoci in una copia notarile autenticata del 1624 nella quale si dichiara che la copia in questione veniva «*extractam a consimili scriptura ex quodam libro intitulado* 'Libro maggiore, dove si notano li nomi delli mastri confrati et moglie dimandate consore della confraternita di Santo Christofano et Disciplina Maggiore di questa città di Napoli nell'anno 1488'». Se dovessimo prestar fede alla dichiarazione contenuta nella copia seicentesca secondo cui il testo risalirebbe al 1488, bisognerebbe concludere che già a quell'epoca la pratica della flagellazione era stata abbandonata, dal momento che nessun capitolo dello statuto vi accenna. Ma c'è da credere che solo il nucleo originario dello statuto risalga al 1488. Sulle confraternite napoletane cfr. G. VITALE, R. DI MEGLIO, *Napoli angioino-aragonese. Confraternite, ospedali, dinamiche politico-sociali*, Salerno 2003.

<sup>72</sup> Quello di Napoli e quello di Cosenza.

<sup>73</sup> PASSERO, *Giornali*, p. 224, riferisce un particolare interessante a proposito delle volontà di Ferrante I: «Comandò che non si vestessero sergone, che se

### 6.3. *Le machinulae*

Secondo il Ferraiolo<sup>74</sup> 36 tavole – portate da circa 100 uomini anch'essi in gramaglie – ogni tavola sosteneva 20, 21, 22, 23, 24, 25 torce, a formare dunque una sorta di colossale barriera luminosa, che precedeva immediatamente il feretro dinanzi al quale erano schierati canonici e vescovi con le mitrie; anch'essi recanti ceri accesi. Sul numero di 36 tavole di torce concorda con qualche piccola variante anche la cronaca del d'Afeltro: dopo aver elencato le varie comunità religiose che aprivano il corteo, scrive: «di più nge foro 36 banchi, che nge erano per ciascuno ventuno a venticinque ciri negri. Dopo lo cuorpo, che lo portavano li baroni del Regno, e lo pallio lo portaro quelli che avevano li sette uffici del Regno e Napoli; appresso alle torce venivano 14 vescovi con le mitre, e quattro non foro vestiti e nge veneva in mezzo a loro l'arcivescovo di Napoli e quello di Cosenza, e de poi seguia il duca di Calabria, lo primogenito di re Alfonso II e li altri appresso. A S. Domenico era la castellana tutta di torcie bianche».

Notar Giacomo riporta nella elencazione delle torce addirittura: «scanne 58 tucte de ligname con le intorze, et in ogni uno erano 20 intorze»<sup>75</sup>, e Giuliano Passero ne riferisce un numero iperbolico

mettessero lutto in la cavezza, cioè che non si mettessero berrette negre in testa per sua morte».

<sup>74</sup> *Una cronaca napoletana*, p. 84.

<sup>75</sup> NOTAR GIACOMO, *Cronica*, pp. 178-179. Anche a proposito del funerale per Ippolita Sforza, moglie di Alfonso duca di Calabria, Notar Giacomo (p. 168) fornisce i dati numerici relativi alle tavole-sostegno delle torce, insieme con altri interessanti particolari degli apparati funebri: «Adi XVIII de agosto MCCCCLXXXVIII. de lunedì la illustrissima ypolita Maria sforzia consorte dello illustrissimo Signore duca decalabria secundo piacque adio fo morta in lo Castello decapua ale. 19 hore dove che ali XXI decto de mercoridi se fece lo exequio ale 15. hore dove che allo largo dela Corte della nunciata de napoli appresso la fontana in lo quale exequio et officio fo la Maesta del Signor Re suo patre. la Signora Regina. Lo Cardinale defoix et multi signori con la castellana. Dove nce foro tucti li ordini delli monasterii de napoli excepto Sancto martino .24. parrofie. lo Capitolo. quindeci scanni intorno lo lecto et ad omne scanno intorze 24. Lo illustrissimo Signore duca. Vestito nigro appresso con lo Signore principe decapua. Don Pietro et multi altri Signori et li altri vestiti denigro nce ne foro 552. in la bara era una coltra debrocato ipsa era vestita de una camorra de broccato bianco con uno circhio de oro intesta con piu ioye piu anelle con ioye alle soe dete. et fo dignissimo exequio eius anima requiescat in pace amen». Su questo funerale anche *Una cronaca napoletana*, p. 78 (cfr. figura 1). La duchessa di Calabria è rappresentata sul catafalco decorato con le armi aragonesi e sforzesche. Sul davanti del catafalco quattro figure di frati intere e due

(sempre che dobbiamo prestar fede alla edizione, ma, ad un confronto con gli altri dati, è più plausibile che si tratti di 30 e non di 300). «Andavance ancora treicento banche piene di torcie pure appresso di suo corpo et ad ogni banco stavano quaranta torcie bianche»<sup>76</sup>. Secondo Giacomo Gallo «gli furono vintinove scanni con 24 torcie per uno»<sup>77</sup>. Il Guarino<sup>78</sup> riferisce che «doppo foro pigliate tutte l'intorze, ch'erano negre, che stavano dentro certe tavole pertosate ali pedi e foro portate da muzi de stalla e molettieri con li gramagli, e foro le intorze qualche mille e omne frate portava doi candele, e solo l'Ordine di S. Francesco, zoè de la Osservanza, foro 266, che non ce fo altro Monasterio più di quello, et ancora nce foro assai de lo terzo ordine, et li preti portavano le intorze de cera bianca allumati».



Fig. 1. Il funerale di Ippolita Sforza, duchessa di Calabria (da *Una cronaca napoletana*, tav. XIX).

tronche sui lati. Analoga è la rappresentazione del catafalco del figlio Pietro (nato il 31 marzo 1472 e morto nel 1488) (v. figura 2).

<sup>76</sup> PASSERO, *Giornali*, pp. 56-58.

<sup>77</sup> GALLO, *Diurnali*, p. 4.

<sup>78</sup> GUARINO, *Diario*, l. c. Una notazione d'ambiente del Guarino merita di essere riferita: in attesa che la regina e la infanta e le damigelle discendessero nel cortile per l'estremo saluto nella cappella di Castel Nuovo «tutti li baruni et cortesani stavano assettati in terra per torno la Corte del Castello con le gramaglie».



L'attendibilissimo Caracciolo descrive, non solo la fantasmagorica scenografia di luci che accompagnarono il funerale di Ferrante I, ma anche alcuni dettagli tecnici delle *machinulae* che servirono per trasportare i ceri accesi: «Ferebatur interea funus inter funalium duo millia aptatis machinulis tabulis perforatis ut maior cereorum numerus per baiulos, qui et ipsi similiter pullati erant, gestari posset feretrumque circumlucerent».

Alle tavole cariche di torce inserite nel corteo, si aggiunsero nel coro della chiesa, nel cui spazio venne collocato il catafalco col corpo del re, altre sei *scranne* coperte di torce accese, e circa 200 torce accese furono collocate lungo il perimetro della chiesa nonché lungo il perimetro del coro al cui interno fu costruito il catafalco, anch'esso completamente ricoperto dalla base alla sommità di torcette sferiche di cera accese (il cui costo a detta del Ferraiolo ammontava a 200 ducati). Un tripudio di luce, insomma, che rese però l'atmosfera irrespirabile: «aestuabatur interea et hominum multitudine stipato templo et luminum calefaciente», annotava efficacemente il Caracciolo<sup>79</sup>.

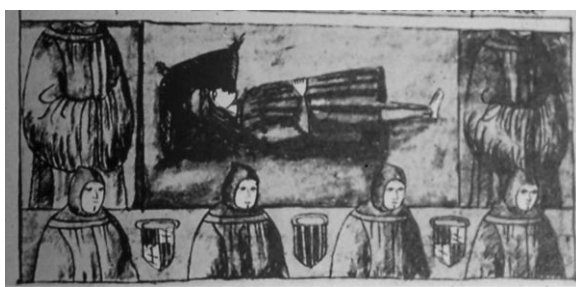


Fig. 2. Il funerale di Pietro d'Aragona (da *Una cronaca napoletana*, tav. XX).

#### 6.4. *La castellana*<sup>80</sup>

Monumentale architettura lignea a forma di castello addobbata con drappi preziosi, illuminata da centinaia di torce accese, al cui interno veniva collocato il feretro durante la cerimonia religiosa; una

<sup>79</sup> CARACCILOLO, *Epistola de funere*, p. 163; *Cronica anonima*, pp. 181-182.

<sup>80</sup> Sulla castellana cfr. VITALE, *Ritualità monarchica*, pp. 115-119 e il precedente paragrafo 5.

struttura che sembra ispirata al tema della pira funeraria associato a quello della fortificazione, simbolo del potere. Sull'epoca della cui introduzione e sulla via attraverso la quale si affermò negli usi funerari napoletani, anche in quelli della nobiltà, come si illustrerà più avanti, al momento non sappiamo.

La castellana costruita per Ferrante I d'Aragona così come ci viene descritta dal sempre accurato Tristano Caracciolo<sup>81</sup>, testimone oculare degli eventi che narra, si configura come una imponente costruzione di legno rafforzata da quattro torri angolari. Al centro un'altra torre molto più alta, ricoperta nella parte bassa da un drappo di porpora ed oro, dinanzi alla quale fu collocato il feretro del re sovrastato dal pallio. La machina simile ad una roccaforte luminosa – piuttosto che una pira di ascendenza classica – (la chiamano castellana, commentava il Caracciolo, e la notazione lascia supporre che non fosse una pratica locale usuale, ma che fosse stata introdotta di recente, tanto che il Caracciolo sente il bisogno di descriverla nei dettagli al suo corrispondente nel *De funere Ferdinandi*) fu illuminata dal basso verso l'alto con fiaccole così numerose da produrre negli astanti l'effetto che l'intera struttura fosse un'unica fiamma. Ma, sottolineava il Caracciolo con ammirazione, l'abilità e l'attenzione dei tecnici che avevano sistemato le fiaccole avevano evitato che queste appiccassero un incendio.

Dalla descrizione la castellana sembrerebbe strutturata sulla tipologia che sarà poi del catafalco, una invenzione italiana, «una vera e propria architettura monumentale» – secondo la recente analisi di Ricci<sup>82</sup> – piuttosto che su quella della cappella ardente, già presente in altre aree culturali, e abbastanza simile, seppure in proporzione modesta, all'apparato allestito in Castel Nuovo per la veglia.

Per un confronto possiamo prendere in esame la descrizione di un'altra architettura funeraria costruita a Mantova per celebrare il

<sup>81</sup> CARACCIOLO, *Epistola de funere*, p. 163: «Meridies iam in vesperem inclinare coeperat, cum funus in templum delatum est sub ingenti lignorum aedificio quatuor turribus angulis totidem erectis; imminebat media illarum maxima, cuius imam partem purpurea auro intexta vestis velabat, sub qua, cum principes feretrum subduxissent, pallium erat; subiacenti cadaveri machina ipsa interim instar arcis (castellanam vocant) accensa est ab imo ad summum usque facibus adeo crebris ut flammam credenti similem omni substructioni praeberet. Caeterum ea diligentia et arte locata erant funalia ut nihil praeter se ipsa consumerent, et reliqua intacta inviolataque servarent. Similiter ambitus interioris aedis illustrabatur».

<sup>82</sup> RICCI, *Il principe e la morte*, p. 36.

funerale di re Ferrandino. Ce ne informa la *Copia di uno capitulo di una lettera venuta di Mantoa, di le exequie fate a re Ferando* riportata nei *Diari* del Sanudo in data 15 novembre 1496<sup>83</sup>, della quale è utile riportare qui uno squarcio, perché, pur essendo i due manufatti il prodotto di ambienti diversi, presentano affinità: la castellana s'inserisce insomma in una tipologia di apparato funerario simbolico e celebrativo diffuso in Italia nel Rinascimento, molto più articolato e carico di significati allegorici di una camera ardente:

«Si sono celebrati li officii a la majestà del re Ferando, molto solennemente fati in San Francesco, perhò che in mezo de la chiesa era fato uno tribunal quadro alto de terra quanto un homo, che havea sopra quatro colone de bella alteza con suxo una volta, e sotto una pyramide incoronata, ogni cossa cohoperta con pano negro. A le quatro colone erano asetati quatro armati a tutte arme, invogliati in pani negri, con le corone a' piedi, et scepri rotti, che representavano li quatro re di Aragona morti. Cadaun de essi havea avanti uno ragazzo con uno scudo e bandiera e l'arme aragonese, ma l'horò vestiti di nero fin in li piedi. Sopra le volte del tribunal erano tante torcie quante potea coprir. La chiesa tutta atorno atorno era illuminata de torcie apese et panni neri tirati, che fo una cossa molto superba et funesta. Suxo la pyramide era uno epithaphio composto per il Tibaldeo, scripto a lettere antique, el qual è questo qui sotto scripto. Al piede del tribunal, era uno moto vulgare, già molto grato al preffato re quando viveva, zoè Eterno danno per eterna gloria».

Le fonti riferiscono soltanto la circostanza della realizzazione della castellana per vari esponenti della Casa regnante o con essa imparentati, o di altre dinastie alleate a quella aragonese o di membri dell'aristocrazia, come di cosa ben conosciuta e non sentono ovviamente la necessità di descriverla nei dettagli, se non nel caso della castellana regia, che presentava caratteri indubbiamente di eccezione, cosicché non possiamo dire quale fosse esattamente la mole comune alle altre. Dalla castellana probabilmente evolveranno quelle strutture architettoniche funerarie delle quali si ha notizia nel tardo Cinquecento, sull'onda della diffusione del funerale in effigie. Ad esempio, a Napoli, per le solenni celebrazioni funebri organizzate nel 1598 dal viceré conte di Olivares per la morte di Filippo II si costruì un grandioso mausoleo ligneo nel duomo e il progetto fu addirittura affidato a Do-

<sup>83</sup> SANUDO, *Diarii*, I, col. 385. Durante la celebrazione dell'ufficio religioso fu letta una commemorazione laudativa del defunto.

menico Fontana. La descrizione è contenuta in *La pompa funerale fatta in Napoli nell'essequie del catholico re Filippo II di Austria*, scritta da Ottavio Caputi di Cosenza<sup>84</sup>. Il libro contiene la descrizione del monumento, la cui straordinaria magnificenza fu tale, a quanto pare, che l'Olivares ne voleva appunto realizzare una riproduzione a stampa, ma «perché per li molti intagli dell'histoire et delle statue et delle imprese che vi bisogneranno non si potrà, se non con lungo tempo mandare alle stampe», il Caputi ne pubblicò una breve descrizione. Il mausoleo a forma di tempio quadrato, decorato con figure di Virtù, caricato di cartigli con epitaffi in latino, il tumulo di broccato bordato d'oro sul quale erano sistemati la spada, lo scettro, il globo e la corona.

E tutto ciò mentre Filippo II aveva chiesto funerali senza pompa<sup>85</sup>.

L'uso di allestire la castellana, apparato che occupava una posizione centrale nel funerale regale<sup>86</sup>, veniva praticato anche per persone di un certo rango sociale<sup>87</sup>.

La castellana fu eretta per Diomede Carafa, conte di Maddaloni, sepolto in San Domenico Maggiore il 17 maggio 1487, e dato il ruolo politico e culturale da lui svolto presso la corte aragonese, non stupisce che al suo funerale partecipassero il re, la regina, la duchessa di Calabria e numerosi membri della corte. Anche in questo caso, il cadavere era esposto sopra la bara su di un drappo di broccato abbiagliato con un abito di damasco bianco con la spada e gli speroni dorati, cioè con i segni della sua dignità cavalleresca<sup>88</sup>.

Fu fatta per Loise Coppola († 25 maggio 1483) nella chiesa di Sant'Agostino alla Zecca<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> In Napoli, nella Stamperia dello Stigliola 1599.

<sup>85</sup> SANCHEZ GARCÍA, *Dignidad real*.

<sup>86</sup> Per la commemorazione in San Domenico della morte di Giovanni d'Aragona, padre di Giovanna seconda moglie di Ferrante, il 24 maggio 1479 «se fece l'esequia ... molto degnamente et la castellana dignissima et la cotra d'imbroccato riccio»: PASSERO, *Giornali*, p. 40.

<sup>87</sup> Cfr. anche il paragrafo 5.

<sup>88</sup> NOTAR GIACOMO, *Cronica*, p. 164. Il Carafa era stato investito del cingolo cavalleresco in occasione dell'incoronazione di Ferrante a Barletta. Il fatto veniva sottolineato dagli oratori milanesi al duca Francesco Sforza nel dispaccio del 10 febbraio 1459 da Barletta (cfr. *Dispacci sforzeschi (4 luglio-30 dicembre 1459)*, a cura di F. Senatore, Salerno 2004, p. 205: «doppo sua maiestà fece circa cinquanta cavalieri, tra quali fo Diomedes Caraffa, quale fra l'altri havemo voluto nominare perché accadde ad vostra excellentia scriverli alle volte»).

<sup>89</sup> NOTAR GIACOMO, *Cronica*, p. 150.

Qualche particolare in più ci viene fornito dal Passero nella descrizione del funerale celebrato per Fabrizio Colonna a Napoli il 20 marzo 1520<sup>90</sup>. Una «degn» castellana fu fatta in San Giovanni Maggiore «tutta guarnita di taffetà negro et de panno negro» e tutte le colonne «forono inaurate con le inventioni delle spoglie di Marte et sopra di detta castellana ci fo un arma riale molto ben fatta». Sembra si possa dedurre dalla descrizione che le colonne di sostegno della castellana recavano decorazioni dorate di trofei d'armi.

La castellana e funerali solenni in San Domenico Maggiore furono fatti nell'ottobre 1493 per Eleonora d'Aragona che aveva sposato il duca di Ferrara Ercole d'Este<sup>91</sup>, mentre onori regali (con lei si procedé all'imbalsamazione e si usò il pallio) furono tributati a Beatrice d'Aragona, figlia di Ferrante, che era stata regina d'Ungheria e morì a Napoli nel 1508 in Castel Capuano. Scrive Notar Giacomo:

quello di stecte in una camera, stesa vestita de biancho de taffeta con la corona sceptro et palla in mano et con lo palio de broccato dereto et quella la guardava la Signora Regina iovene et la sera ad nocte le levaro le interiora et secundo lo solito. Et adi XIII eiusdem die iovis fo posta in uno tavuto et fo facta la castellama in lo monasterio de sancto pietro martiro dove nce foro dece confratrie, tucte le religioni excepto sancto Martino et tricento vestiti de nigro, et scanni dece de intorze appresso lo corpo et in omne scanno XXII et XXV intorze dove sopra lo tavuto nce era la corona et lo scetro et la palla et lla fo facto lo officio et sepulta in alto allo costato della matre, la quale spesa fo facto per la regia corte del Signore Re<sup>92</sup>.

Il 24 maggio 1479, si fece in San Domenico Maggiore un funerale commemorativo della morte di Giovanni d'Aragona, padre della regina Giovanna, moglie di Ferrante (morto il 19 gennaio), «molto degnamente et la castellana dignissima et la cotre d'imbroccato riccio»<sup>93</sup>.

Processioni e cortei erano d'altronde occasioni per allestimenti fantasiosi che erano molto graditi al gusto dei napoletani e gli artigiani dovevano essere molto abili nell'invenzione e realizzazione di tali macchine scenografiche. Una testimonianza in proposito è costi-

<sup>90</sup> PASSERO, *Giornali*, p. 281. Sul funerale si soffermò anche B. CAPASSO, *Il palazzo di Fabrizio Colonna a Mezzocannone. Pagine della storia di Napoli studiata nelle sue vie e nei suoi monumenti*, «Napoli nobilissima», 3 (1894), fasc. V, p. 70.

<sup>91</sup> NOTAR GIACOMO, *Cronica*, p. 178.

<sup>92</sup> Ivi, pp. 310-311.

<sup>93</sup> PASSERO, *Giornali*, pp. 39-40.

tuita, ad esempio, dalle composizioni, che il cronista Ferraiolo definisce «ingegnrie», che alcune confraternite (sono nominate quella della Pace, quella della Croce, quella di santa Caterina e quella della Maddalena), portarono nel corteo che scortò Carlo VIII al Duomo per la cerimonia dell'incoronazione nel marzo 1495. Uno di questi «ingegni» allegorici rappresentava una figura umana (forse la Religione, secondo il Filangieri) sul cui capo sormontato da un crescente montante era collocato un busto della Vergine col Bambino tra due angeli volanti e rami di ulivo. Il commento del Ferraiolo era «lo quale fecino cosa che tutte homo stetteno spantate [cioè sorpresi], che li Francise e l'autre furestiere se faceano granne maraveglia de queste belle cose che questa città faceva»<sup>94</sup> (cfr. figura 3).

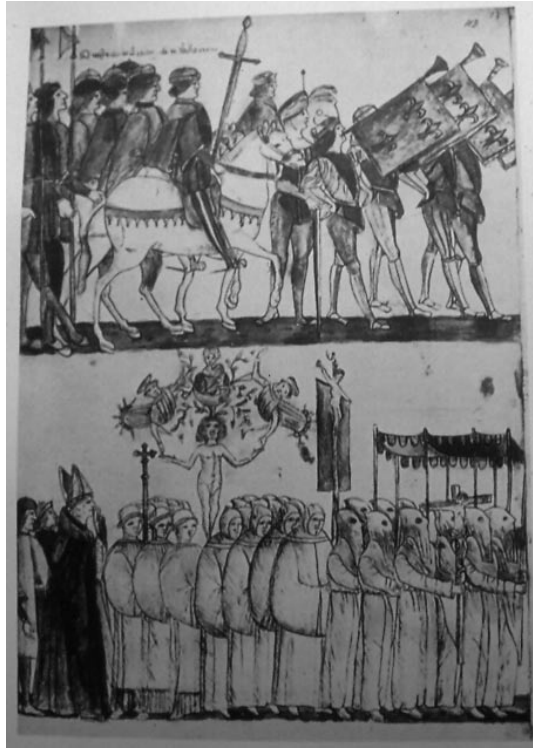


Fig. 3. Il corteo di Carlo VIII (da *Una cronaca napoletana*, tav. XLV).

<sup>94</sup> *Una cronaca napoletana*, p. 134.

Comunque, tra la fine del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento il funerale dà luogo ad una vera e propria spettacolarizzazione dell'evento, che talora sembra trasformarsi quasi in una rappresentazione allegorica.

Tale atteggiamento si può cogliere nella descrizione che il Passero ha lasciato del funerale di Fabrizio Colonna, duca di Albe e Tagliacozzo († 15 marzo), celebrato il 20 marzo 1520<sup>95</sup>. In effetti lo schema del corteo mostra punti di contatto con quello che si può individuare nel funerale di Ferrante d'Aragona del quale si è già trattato. Nella prima parte il corpo ecclesiastico (ordini monastici e poi il clero), tutti con le torce accese. Questa parte del corteo era separata dal feretro da una grande barriera luminosa costituita da torce collocate su banchi di legno portati da uomini in gramaglie (il Passero enumera 12 banchi con 18 torce su di ognuno) e, variante rispetto al funerale di Ferrante, tra le luminarie e il feretro, ad alludere al ruolo militare svolto in vita dal defunto, sfilarono 12 guerrieri a cavallo, seguiti da due cavalieri che, a detta del Passero, rappresentavano le funzioni pubbliche ricoperte dal Colonna, e cioè, l'uno, addobbato con un abito di raso cremisi e carico di gioielli, personificava la sua condizione di duca (una corona d'oro circondava l'elmo con celata); l'altro, addobbato con armatura, recava in mano un ricco stendardo intessuto d'oro ricamato con le arme di Spagna, a indicare l'ufficio di gran connestabile occupato in vita dal Colonna. Al seguito quattro gentiluomini del Seggio di Porto a rappresentare l'appartenenza del duca di Tagliacozzo a quell'istituzione. Il corpo del duca, portato in vista sulla bara coperta di una splendida coltre «d'imbroccato riccio sopra riccio d'oro tirato, guarnita di raso carmosino», ostentava gli emblemi del suo status di duca e gran connestabile. Indossava un abito scarlatto foderato di ermellino, berretta di velluto cremisi guarnita dalla corona ducale d'oro, come duca e gran connestabile e, in quanto cavaliere, la spada snudata al fianco e, sotto la veste scarlatta, una tunica bianca, simbolo di purezza e gli speroni d'oro. Al seguito del feretro: Ascanio Colonna accompagnato dal viceré e dal Consiglio, da un gran numero di nobili e chiudevano il corteo 150 servitori in gramaglie. Nella chiesa di S. Giovanni Maggiore, adiacente alla residenza del Colonna, solenne cerimonia con "castellana" ed orazione commemorativa delle imprese compiute dal defunto.

<sup>95</sup> PASSERO, *Giornali*, p. 281. Cfr. anche CAPASSO, *Il palazzo di Fabrizio Colonna*, p. 70.

A fronte delle posizioni rigoristiche del Caracciolo, destinate indubbiamente a rimanere sterili lamentazioni di un ceto in difficoltà economiche, la cultura napoletana elaborava anche posizioni culturali volte a dare una giustificazione etica, pedagogica, d'impegno civile a pratiche quali i funerali e ad imprese architettoniche quali l'erezione di monumenti funerari, che avevano una ricaduta d'immagine sul sociale.

Pontano, tra l'altro, senza reticenze esprimeva l'opinione che i funerali si facevano per i vivi più che per i morti. Nel *De magnificentia* diceva: «Ogni onore funebre poi si rivolge ai viventi: che cosa potrebbe importare ad uno che non sente più nulla o che non si preoccupa in nessun modo delle cose umane, sia che goda con Dio della pace, sia che invece soffra i tormenti dell'inferno? La lode ottenuta dagli avi è un bene ereditario, perché i figli e i nipoti usualmente vengono rispettati per i meriti di quelli»<sup>96</sup>.

E, più avanti: «Ma poi, che altro significano le statue e l'uso stesso di seppellire in forma magnifica, se non la pubblica e perenne testimonianza delle virtù, delle buone azioni di chi ha lasciato la vita e della gratitudine di quelli stessi che hanno innalzato le statue e costruito i sepolcri, col risultato d'incitare fortemente i vivi alla virtù, alla gloria e ad ottenere nella vita e nella morte i medesimi onori?»<sup>97</sup>

E nel *De liberalitate*<sup>98</sup> dichiarava: «Ma non solo con questa forma di liberalità e di gratitudine si devono onorare i morti, ma anche con funerali, sepolcri e lapidi (e lo dimostrano molti esempi) non perché i nostri abbiano bisogno di quelle onoranze, ma perché in questo modo soprattutto si può testimoniare la gratitudine e si possono invitare gli altri a guadagnarsi dei meriti».

<sup>96</sup> PONTANO, *I trattati delle virtù sociali*, pp. 109-110, 254 (*De magnificentia*, XV): «Omnis autem funebris honor ad viventes pertinet; quin enim aut nihil sentienti conferat aut nullo modo curanti res humanas, sive cum diis ipsis tranquillitate perfruatur, sive contra crucietur apud inferos? Maiorum enim laus hereditarium bonum est, quippe cum liberi nepotesque ab illorum meritis commendari soleant».

<sup>97</sup> Ivi, p. 256: «Iam vero imagines et magnificum ipsum sepeliendi genus quid aliud quam publicum sunt ac perenne testimonium virtutum recteque factorum eius, qui excessit e vita, gratitudinisque eorum ipsorum, qui statuas posuere, aut statuere sepulcra, maximo cum excitemento viventium ad virtutem et gloriam eiusmodi ad honores in vita obituque adipiscendos?».

<sup>98</sup> PONTANO, *De liberalitate*, XXXIV, p. 201.



### 6.5. *Il pallio*

Il corpo di Ferrante I, imbalsamato, non era in vista, ma chiuso in un sarcofago ricoperto da un sontuoso drappo (sul quale, come si è già detto, vennero collocati i simboli del potere regio), era al riparo del *pallium* di porpora e d'oro, elemento distintivo di ogni apparato di carattere regale.

Della funzione del pallio il Caracciolo esprime l'interessante opinione che esso, oltre a riparare da eventuali e casuali offese materiali il corpo del sovrano, avesse anche il compito di proteggerne la dignità (*l'honos*) in quanto corpo regale, coprendolo. Ottica in cui il pallio sembra creare intorno al corpo una sorta di spazio esclusivo, incontaminato, metafisico, isolandolo simbolicamente dal contesto della realtà circostante. Vale la pena di riferire la descrizione fornitaci dal Caracciolo:

feretrum sublatum viginti comitibus (est enim comitatus titulus inter proceres non ultimus) ferrique coeptum, quod ingens pallium, et ipsum auro contextum, purpura regisque insignibus fimbriatum, a principibus ducibusque hastis auro minioque suffultum, lectum superne eminuscule integebat, ne forte despici cadaver aut foedari casu posset, sive, quod magis reor, ut suus in tegendo regum corpora servaretur honos.

Il pallio, la cui valenza simbolica ci è ben nota<sup>99</sup>, lo troviamo usato anche per i funerali di Beatrice d'Aragona, di sangue regale e consorte di re, morta in Castel Capuano nel settembre 1508<sup>100</sup>.

## 7. LE GRAMAGLIE<sup>101</sup>

Le gramaglie regali venivano indossate dal successore e dalla corte immediatamente dopo la morte del sovrano. Scriveva il Passero: «Morto che fo lo signore Re Ferrante II, lo posero ad una sala sopra una bara dove stavano tutti li soi sevituri vestiti negri, et la si facevano gran lamenti»<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> Sull'uso del pallio in occasione delle incoronazioni degli Aragonesi di Napoli e di solenni entrate regali nella capitale cfr. VITALE, *Ritualità monarchica*, pp. 66-74.

<sup>100</sup> NOTAR GIACOMO, *Cronica*, p. 310.

<sup>101</sup> Su questo tema, cfr. quanto detto nel paragrafo 5 e VITALE, *Ritualità monarchica*, pp. 120-125..

<sup>102</sup> PASSERO, *Giornali*, p. 110.

Pressato tuttavia il successore dall'urgenza di effettuare la cavalcata di presa di possesso attraverso la capitale, poteva eccezionalmente capitare che non avesse il tempo materiale per provvedere subito all'abbigliamento di rito, e la cosa appariva così inconsueta e fuori norma da sollecitare la notazione cronachistica. Ciò si verificò, ad esempio, al momento della morte di Ferrante. Il Ferraiolo, descrivendo le persone che parteciparono a quella cavalcata effettuata per ottenere l'immediata acclamazione popolare di Alfonso II, commentava: «tutte annavano appriesso con multa copia de agente vestute de nigro, zoè colle cappe como se trovaro alla ditta morte, senza gramaglie»<sup>103</sup>.

Così apparvero Federico d'Aragona ed il gruppo di nobili che gli stava accanto al capitano delle navi veneziane giunte nel porto di Napoli nella fase delle operazioni di successione a re Ferrandino, quando egli si recò per un primo colloquio con il nuovo sovrano: «Epo excellentissimo re era in piedi tuto vestito di mesti panni, et de uno mantello con la coda lunga più de quatro passa. El signor Prospero Colonna et altri baroni et signori erano remoti da canto, et loro vestiti di bruno driedo, che era una scurità a veder»<sup>104</sup>. Insomma dovrebbe trattarsi di una coda di circa tre metri. Il dato delle gramaglie napoletane che viene messo in rilievo dai cronisti è in effetti il lungo strascico. «Gramaglie strascinune per terra» le definisce il Ferraiolo<sup>105</sup>. Un dispaccio nei *Diari* del Sanudo nel descrivere il corteo funebre di Ferrandino dice che dietro al feretro «seguiva el legato apostolico cardinale, con gran comitiva di baroni inmantellati con longhe code, le scuole et religion tutte precedendo»<sup>106</sup>.

Benché non disponiamo di rappresentazioni figurative di gramaglie napoletane, c'è da supporre che fossero molto vicine al ben noto tipo di abito di *grand deuil* borgognone. Indossate, riferiscono le fonti, da molte centinaia di partecipanti al corteo funebre di Ferrante e da altri membri della famiglia regia, l'effetto complessivo che producevano era quello di un lungo fiume nero sul quale galleggiasse fuoco (anche i ceri di questa parte del corteo erano neri). Pur discordando sui dati numerici, e ciò è più che comprensibile, data l'impossibilità per i cronisti in questione di attingere dati ufficiali, questi concordano

<sup>103</sup> *Una cronaca napoletana*, pp. 82-83.

<sup>104</sup> SANUDO, *Diari*, p. 348.

<sup>105</sup> *Una cronaca napoletana*, p. 86.

<sup>106</sup> SANUDO, *Diarii*, p. 350. L'oratore napoletano a Venezia Giovan Battista Spinelli, dopo la morte di Ferrandino si presenta «in collegio ... con mantel lungo e la famiglia di negro» (ivi, p. 348).

però sul numero enorme di gramaglie e di luci. Il Ferraiolo, che fornisce uno dei più dettagliati resoconti, con l'ambizione di precisione degna di un contabile, ma non sappiamo fino a qual punto attendibile, riferiva che le persone che avevano partecipato al corteo funebre di Ferrante I indossando le gramaglie erano 1232: «signiure barune et gintili homini e cortisciane e pagie, fatture e fameglie e altre agiente» in colonna per due e tre in una teoria che da Castel Nuovo giungeva senza interruzione al Seggio di Porto. Secondo Notar Giacomo le persone vestite con gramaglie erano 2000. Secondo Giuliano Passero «ce foro tre mila gramaglie appresso suo corpo». Secondo Silvestro Guarino, addirittura «circa 4 milia gramaglie andavano appresso». Secondo Giacomo Gallo: «li vestiti furono circa tre milia»<sup>107</sup>.

Grandi quantitativi di tessuto risultano acquistati dalla corte per le gramaglie: quella massa popolare a lutto che partecipava ai funerali regi di cui raccontano i cronisti era costituita da persone addobbate per l'occasione a spese della corte in cambio dell'assegnazione del mantello usato per la circostanza. Colpiscono le spese, pagate il 31 luglio 1497, per notevoli quantitativi di stoffa nera, ben duemila canne, forniti alla casa della regina madre e della figlia, le due Giovane d'Aragona, per il lutto per la morte di re Ferrandino<sup>108</sup>. Possiamo almeno approssimativamente calcolare quanto fossero numerose le persone che le due regine addobbarono di nero<sup>109</sup>, se consideriamo che per la confezione di due gramaglie nel novembre 1497 occorsero 5 canne e 4 palmi di veronese nero (per il duca di Calabria e Francesco d'Aragona per il lutto per la morte di un cugino di Spagna)<sup>110</sup>. Si effettuavano pagamenti nel 1485 per le gramaglie che il duca indossò per la morte del fratello, il cardinale Giovanni d'Aragona, morto a Roma<sup>111</sup>. Per questa stessa

<sup>107</sup> *Una cronaca napoletana*, p. 86 (la descrizione del funerale da p. 83 a p. 87); NOTAR GIACOMO, *Cronica*, pp. 178-180; GALLO, *Diurnali*, p. 7; GUARINO, *Diario*, pp. 212 e sgg.

<sup>108</sup> Ferrandino era morto il 7 ottobre 1496. BARONE, *Cedole*, X (1885), pp. 32-33.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>110</sup> *Ibidem*. Nel novembre dello stesso anno il guardarobiere della regina Isabella, consorte di re Federico, riceveva 79 canne e 3 palmi e 1/2 di panni vicentini azzurri per farne abiti per 18 damigelle della regina per il lutto spagnolo. Notizia che ci informa anche del fatto che il lutto portato dalle giovinette era d'azzurro.

<sup>111</sup> Il cardinale morì il 17 ottobre 1485, l'ordine di pagamento è del 4 novembre. In questo caso la gramaglia costò il doppio di quella usata per le esequie del duca di Urbino, e cioè 21 ducati, 4 tari e 6 grana.

circostanza sappiamo delle spese per fornire di gramaglie la duchessa di Calabria, Ippolita Maria Sforza, e le sue damigelle<sup>112</sup>. Ingenti spese furono fatte per gli onori funebri alla regina Isabella, prima moglie di Ferrante I d'Aragona, morta il 30 marzo 1465 e sepolta nella chiesa di S. Pietro Martire. Soltanto di anticipo a mercanti per le forniture di gramaglie, gonne e mantelli di lutto si pagavano 1100 ducati<sup>113</sup>.

Fornire panno o danaro per le gramaglie è anche una manifestazione di solidarietà e di attenzione verso persone colpite da un lutto, e delle quali si desidera assicurarsi la devozione. Il 20 febbraio 1497, ad esempio, re Federico faceva donare a Ferrando e Sigismondo Cantelmo panno fino per due gramaglie e due pezze di nero grosso per i famigli per il lutto del padre, il duca di Sora<sup>114</sup>; e sappiamo che questi erano i figli di Pietro Giovanni Paolo Cantelmo, duca di Sora e conte di Alvito, ribelle agli Aragonesi e che aveva subito la confisca dei beni. Il figlio Sigismondo era presente a Napoli come oratore estense al tempo dell'occupazione da parte di Carlo VIII e in occasione della morte del padre ebbe da Federico il salvacondotto per far ritorno nel Regno. Federico anzi gli affidò l'incarico di far ritorno a Ferrara per suo conto. Nell'ottica accennata non stupirà che nel settembre 1485<sup>115</sup> il duca di Calabria facesse donare alla moglie del buffone di corte un certo quantitativo di panno per la veste ed il mantello da portare per il lutto del marito.

Le gramaglie venivano indossate dalla corte non solo per i funerali della famiglia regia, ma anche per le commemorazioni e per le esequie a distanza di personalità con le quali esisteva un rapporto di parentela anche acquisito o per le quali s'intendeva dimostrare un forte legame di solidarietà e di rispetto, organizzando commemorazioni. Siamo documentati, ad esempio, sul pagamento (di 15 ducati) per 5 canne di panno di Perpignano effettuato nell'ottobre 1464 per

<sup>112</sup> BARONE, *Cedole*, IX (1884), p. 610. Ben 200 ducati furono pagati il 27 novembre 1485.

<sup>113</sup> Ivi, p. 24. Dei funerali d'Isabella PASSERO, *Giornali*, p. 27, scriveva: «Ali 30 de marzo 1465 fo morta la regina Isabella de Chiaromonte mogliera di re Ferrante I d'Aragona, de domenica venente lo dì 31 di detto mese, fo facta l'esequie a San Pietro Martire con la castellana dignissima, dove foro tutte le religioni de frati co tutti li preti de Napoli».

<sup>114</sup> BARONE, *Cedole*, X (1885), p. 30. Cfr. GALLO, *Diurnali*, p. 19; *Regis Ferdinandi Instructionum Liber*, Napoli 1916 (Monumenti storici editi dalla Società Storica Napoletana), p. 294

<sup>115</sup> BARONE, *Cedole*, IX (1884), p. 608.

una gonna ed una «zeppatella», servite evidentemente per il lutto per il papa Pio II (morto il 15 agosto di quell'anno) per la duchessa di Amalfi, Maria d'Aragona, che aveva sposato Antonio Piccolomini, figlio di una sorella del papa Pio II<sup>116</sup>; di spese per le esequie con gramaglie nel Duomo il 30 marzo del duca di Milano, Francesco Sforza, morto l'8 marzo 1466; nel 1482 per la stoffa delle gramaglie con cappuccio del duca di Calabria per le esequie celebrate nella cappella di Castelnuovo in memoria del duca di Urbino<sup>117</sup>; sempre nel 1482 l'infanta Giovanna d'Aragona fu fornita di panno nero per il lutto per la morte della secondogenita della Casa aragonese di Spagna.

Indossare le "gramaglie" non fu, comunque, un uso esclusivo nei funerali dei reali, ma con tessuti di maggiore o minor valore una pratica abbastanza diffusa, sempre che le persone se lo potessero permettere economicamente. Certamente per i funerali di persone di rango aristocratico o di prestigio si profusero risorse. Alle osservazioni fatte precedentemente a proposito dei lasciti testamentari per gramaglie, aggiungerò che al già ricordato funerale di Fabrizio Colonna furono presenti in gramaglie, quattro rappresentanti della nobiltà di Seggio, nonché 150 servitori.

Testatori ascritti ai Seggi si preoccupano di uniformare i loro comportamenti alla prassi consuetudinaria osservata dagli altri membri dell'istituzione. Tanto per fare un esempio, Francesco Caracciolo, detto Greco, nel suo testamento del 3 gennaio 1392, nel dare le disposizioni circa le spese per l'esequie dichiarava che queste dovessero organizzarsi «secundum usum consuetudinem et morem platee Capuane»<sup>118</sup>. Espressione che lascia chiaramente intravedere che ogni Seggio avesse consuetudini proprie.

Qualcuno, è il caso di Boffillo Cicinello, nobile di un'autorevole famiglia ascritta al Seggio di Montagna, tra gli altri lasciti testamentari, stabiliva che ai Sei anziani del Seggio fosse assegnato alla propria

<sup>116</sup> Ivi, p. 23.

<sup>117</sup> Il duca era morto il 4 settembre 1482, le esequie a Napoli furono fatte il 30 settembre e il pagamento di 11 ducati e 1 tari è del 24 novembre: cfr. BARONE, *Cedole*, X (1885), p. 423. PASSERO, *Giornali*, p. 42, racconta: «Fo facta la castellana et esequie dello Duca d'Urbino nella chiesa dello Castello Nuovo».

<sup>118</sup> La citazione in R. BEVERE, *Suffragi, espiazioni, riti e cerimonie funebri dei secoli XII, XIII e XIV nelle Province napoletane*, «Archivio storico per le Province napoletane», XXI (1896), pp. 119-132. Il testamento era nell'antico Fondo delle Pergamene dei Monasteri soppressi (vol. 57, n. 4986) andato purtroppo distrutto durante la guerra.

morte un mantello nero a testa del valore di due ducati l'uno, perché lo indossassero al suo funerale in segno di lutto<sup>119</sup>. Dai testamenti del periodo emerge frequentemente la preoccupazione di assegnare lasciti a familiari, ma anche alla servitù, perché si provvedesse a tempo debito alle gramaglie per il lutto del testatore. Così, Francesca Dentice († nel 1510) nel testamento precisava che i fratelli e le sorelle «se fazano le cappe overo gramallie e gonnella lugubre delli denari legati alli predetti per ipsa testatrice»<sup>120</sup>.

Analoghi i comportamenti in Sicilia, come ci ha illustrato Tramontana<sup>121</sup>.

## 8. UN FUNERALE SUL MARE

Una scenografia indubbiamente inconsueta caratterizzò la traslazione del corpo di Pietro, fratello di Alfonso d'Aragona, decapitato da un colpo di bombarda il 17 ottobre 1438. Ce ne forniscono una descrizione suggestiva due relazioni del Micheli, uno dei due oratori senesi a Napoli, al Concistoro di Siena, in data 25 e 28 maggio 1445<sup>122</sup>.

Il funerale comportò un trasporto per mare del corpo, che era stato depositato provvisoriamente nella cappella di Castel dell'Ovo, quindi fuori delle mura, un trasporto a braccia dall'imbarcazione a riva, poi un corteo fino alla chiesa di San Domenico Maggiore per un primo ufficio, e tre giorni dopo un funerale e la sepoltura in San Pietro Martire.

Data la particolarità della procedura, vale la pena di riferirla. Il re, scrive il Micheli:

fece tollare lo corpo della illustre memoria dello infante suo fratello che qua morì di bombarda, di certa chiesetta, et per mare infino a certo luogo

<sup>119</sup> Cfr. notizia del testamento in R. DI MEGLIO, *Il Convento francescano di S. Lorenzo di Napoli. Regesto dei documenti dei secoli XIII-XV*, Salerno 2003, pp. 19-20, regesto n. 34.

<sup>120</sup> Archivio di Stato di Napoli, *Archivi privati, Archivio Giudice Caracciolo*, 89, 71: testamento di Francesca Dentice.

<sup>121</sup> TRAMONTANA, *Vestirsi*, pp. 57-59: «Le vesti brune dunque come simbolo del dolore e strumento di comunicazione della morte. Si ricava da tanti testamenti nei quali chi stava per morire non solo indicava di frequente parenti e amici che dovevano indossare le vesti da lutto, ma disponeva che a ognuno venisse offerto l'abito adatto o la corrispettiva somma per acquistarlo». Il Tramontana fornisce anche una casistica tratta dai testamenti ad esemplificazione dell'affermazione (p. 57).

<sup>122</sup> *Dispacci sforzeschi*, I, pp. 30-31.

di longa quasi un miglio da Castellonuovo fuore della città lo fé portare con una solempnità meravigliosa, acompagnato prima dallo arcivescovo di qui con tre altri vescovi et più signori in sulla saettia, et là fu preso in mare a ghuaçço da più signori, la barra coperta di panni d'oro con tante eccellentie che fu grandissima la solempnità; in terra erano fra arcivescovi et vescovi XVIII parati solempnemente con tutta la chiericia d'ogni ordine. Là andamo collo re con tanta gente et polvere et caldo che mai ne vedemo tanta, et di poi con grandissimo ordine a procissione venimo a piei drieto allo re, signori, ambasciadori, excepto lo venitiano, et fiorentini et altri molti homini di extima grande con grande moltitudine, et intramo la città et fu posto in Santo Domenico, et fatto lo offitio, si partì ciascheduno. Hornato fu mirabile di bandiere, cera et altre cose. Et oggi si porta per lla città et porrasì a Santo Pietro Martire, dove sarà sepulto, et là si fa domattina grande offitio.

Dopo la cerimonia in San Pietro Martire il Micheli commentava che le esequie erano state «così eccellenti quanto fare si potessero in parte del mondo, et signorili et hornatissime et ricche d'ogni cosa opportuna a tale acto et celebrità, et in quelle è stato mirabile concorso».

È quasi superfluo sottolineare che i funerali di personaggi importanti attraevano la curiosità popolare, come spettacolo, dato lo spiegamento di elementi scenografici che li caratterizzava. Il Leostello, attento diarista di Alfonso d'Aragona, duca di Calabria, tra il 1484 ed il 1491, nelle sue *Effemeridi* ha tracciato queste notazioni riguardo al funerale della consorte del duca, Ippolita Sforza, morta il 19 agosto 1488:

Die XXI augusti la S. Duchessa se porto a la nunciata a socterrare con gran pianto et forono vestuti nigri in quantita che era una cosa impossibile ad vederli: et lo I. S. Duca anno appresso al corpo molto malcontento et a la nunciata se disse la messa de fore al cortiglio con la predica: et lo suo corpo stava socto la castellana con lo paramento de imbroccato: et poi facto lo offertorio la socterrarono appresso a l'altare maiore con lo paramento de imbroccato et lo I. S. Duca se ne venne in castello capuano. Eo die tucte le strate de napoli fenestre astrichi apotheche erano piene de homini donne piccioli et grandi che stanno ad vedere passare dicto corpo che non fu visto mai tanto expectaculo. A le exeque ce fu lo r.mo monsignore Cardinale de Fusce lo S. Re cum molti r.mi achiepiscopi et epyscopi<sup>123</sup>.

<sup>123</sup> J.P. LEOSTELLO, *Effemeridi delle cose fatte per il duca di Calabria (1484-1491)*, in *Documenti per la storia le arti e le industrie delle Province napoletane*, Napoli 2002 (rist. anast. dell'edizione del 1883 curata da G. Filangieri), I, p. 156.

## 9. SACCHEGGI RITUALI

I funerali dei sovrani, benché il successore si affrettasse ad effettuare un'immediata presa di possesso del trono attraverso la sollecitazione di tempestive acclamazioni popolari ed atti di omaggio nobiliari, furono accompagnati – come ad esempio quelli di Ferrandino – da atti di violenza rituale e di esproprio di beni del sovrano: tipici comportamenti collettivi caratterizzanti la fase dell'interregno.

Notar Giacomo dopo aver raccontato della morte e del funerale di Ferrandino, fa riferimento alla gran «quantitate de intorze del che se levo uno gran remore in sancto domenico perche se sachizavano le torze dove li baruni hebero gran pagura»<sup>124</sup>.

Anche le notizie riferite dal Sanudo concordano con questa informazione: «Tutte le torze in chiesa sono state a sacco buttate con cridori e poltronie. Li principi si serono in una capella con il cardinale et ambasciatori, fino che passò quel furore»<sup>125</sup>.

Poiché è fuori discussione la popolarità di cui godeva il giovane sovrano, e lo testimoniano l'affetto e il dolore popolari che accompagnarono la sua malattia e la sua morte non si può non concludere che il saccheggio della castellana fosse esclusivamente un'espressione dell'angoscia che si accompagnava alla insicurezza derivante dalla privazione del sovrano, al vissuto dell'interregno e del timore della sospensione della legge.

## 10. IL LAMENTO FUNEBRE

Sarebbe ingenuo o addirittura sbagliato voler mettere in evidenza come peculiari dell'ambiente napoletano comportamenti che in effetti si riscontrano anche in altri ambiti culturali, come, ad esempio, quello della corte borgognona, così efficacemente descritta circa novant'anni fa da Huizinga. E ciò va detto anche se le manifestazioni esasperate del lutto, le drammatizzazioni gestuali del dolore, sempre presenti sulla scena della corte napoletana, e puntualmente registrate dai cronisti e dagli ambasciatori, appaiono particolarmente vivaci.

<sup>124</sup> NOTAR GIACOMO, *Cronica*, p. 209.

<sup>125</sup> SANUDO, *Diarii*, I, col. 366; il passo è citato da S. BERTELLI, *Il corpo del re. Sacralità e potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze 1990, p. 45.



Il rigore procedurale della celebrazione religiosa e politica, nella quale in generale si stemperavano gli elementi emozionali, si dissolveva nell'apertura ad un rapporto diretto della dinastia con la città, ad una partecipazione corale di questa al lutto. Tali atteggiamenti si possono registrare in particolare in occasione del decesso di Ferrandino. L'oratore milanese Francesco de Casato scriveva al duca il 7 ottobre 1496: «Questa matina tra le 12 et 13 hore passò di questa vita el s. Re, cum tanto dolore di questa cità che non se poteria dire maggiore, lo hanno vistito in reale, et postolo in la Salla de Capuana dovi ello era smontato et morio, et ad vederlo sono andate quante donne erano in Napoli, dopoi sono andate ad visitare le Regine cum tante lachrime et suspiri quanto se tutte fusseno state matre alla M.tà sua».

E l'8 ottobre: «Dissi alla ex.tia v. quanto era seguito hieri fin alla nocte, che questo Re andò a vedere le signore Regine, et steteli fin alle cinque hore, dove tanto pianse la M.tà sua, et tanto piansero le signore Regine et li altri homeni et done de Napoli che ce erano per la mazore parte, che non se vide mai mazore compassione»<sup>126</sup>.

La coralità del dolore si manifestò, sin dalla vigilia della morte, quando la regina madre fece ricorso all'intervento di san Gennaro, culto prettamente cittadino e popolare<sup>127</sup>, in una drammatica cerimonia pubblica allestita dinanzi a Castel Capuano dove l'arcivescovo alla testa del clero e di una grande folla commossa aveva trasportato processionalmente e con rituale e percorso assolutamente inconsueti le reliquie del Santo.

Il lamento funebre, introdotto dalla vedova e dalle altre donne della corte, costituì un elemento di rilievo nei rituali funerari, anche della corte, così come coinvolse emotivamente gli astanti la cerimonia del rituale taglio dei capelli della vedova.

Il Caracciolo descrive con accenti drammatici l'ultimo saluto della regina a Ferrante I d'Aragona: accompagnata da uno stuolo di nobildonne e dai nobili presenti a corte «pullis vestibus, passis crinibus, laceris genis, pectora tundens, quam simili habitu et gestu ingens feminarum turba sequebatur; adeo eiulatus et questus locum omnem oppleverant, ut preterea nihil exaudiri posset. Talis ergo regina lectulo procumbens amplexabunda et deosculans loculum et regem et se infantemque filiam tanto orbatas viro et patre lamentabatur». Pochi degli astanti, commentava il Caracciolo, poterono trattenere lacrime

<sup>126</sup> Archivio di Stato di Milano, Sforzesco, c. 1241.

<sup>127</sup> Rimando a VITALE, *Il culto di s. Gennaro*, pp. 160-186.

di commiserazione, soprattutto quando i principi la strapparono *velut exanimem* dal feretro per dare inizio al corteo.

Il Croce ci ha lasciato un efficace schizzo del compianto tributato al giovane re Ferrandino<sup>128</sup> cogliendo, soprattutto nel racconto che il cronista Giuliano Passero fa delle scene che accompagnarono la morte del re, tracce di ‘sirventesi’ e dei ‘lamenti’ del Tre e Quattrocento:

Piangeva la Regina meschina sua mogliera, et anco sua socra, dicendo: ‘Dove éi la tua tagliardia, dove éi la tua gloriosa fama, che in tua gioventù hai acquistata con tante fatiche quante mai principe di questo secolo, a ricuperare la tua antica casa, da la quale con gran tradimento ne fosti cacciato dallo re Carlo di Franza, e tu con tuo glorioso ingegno et forza le hai riacquistata? E mo ad un punto ci hai abbandonato, figlio et marito! A chi ci lassi? E come tu hai abbandonata tua misera sposa; et hoggi abbandonato lo tuo fedele popolo napoletano, che ben lo hai lassato scontento? Et questo non è lo premio che da Vostra gran Maestà, aspettavamo, insieme con lo tuo felice Regno, con tanti magni vassalli et con tanto amore!’

Et così la Regina faceva questo pianto: pensate che haveria fatto muovere le prete a pietate. Or quale turco, qual moro non fosse stato, che non fosse mosso a pietate, vedendo lo gran pianto et lamento, che in castello si faceva tanto per la Regina sua socra quanto per sua mogliera, come per tutta la gente, et massime per li serviture?<sup>129</sup>

Gli aspetti cerimoniali del funerale di re Ferrandino trovano scarso risalto nelle cronache napoletane. Il Caracciolo, nel *De Ferdinando qui postea Aragonum rex fuit eiusque posteris*<sup>130</sup>, parla di esequie modeste; le fonti abbondano soprattutto nel fornire informazioni sulla commossa e gridata manifestazione del dolore popolare e della famiglia; sulle devozioni del giovane ed amato sovrano, che prima di ritirarsi in Castel Capuano – dove morì – provenendo già gravemente ammalato dal castello di Somma Vesuviana, volle recarsi prima nella chiesa dell’Annunziata, trattenendo presso di sé un’immagine miracolosa della Madonna che una processione popolare gli portò il giorno dopo<sup>131</sup>.

<sup>128</sup> B. CROCE, *Re Ferrandino*, in *Storie e leggende napoletane*, quarta edizione riveduta, Bari 1948, pp. 174-179.

<sup>129</sup> PASSERO, *I Giornali*, p. 106.

<sup>130</sup> L’opuscolo è edito anch’esso in RIS<sup>2</sup>, t. XXXII, p. 135: «Corpus noctu exequiis modicis in aedem Divi Dominici elatum iuxta loculum Ferdinandi avi».

<sup>131</sup> Sulla morte di Ferrandino, oltre a PASSERO, *Giornali*, pp. 106-111, cfr. GUARINO, *Diario*, p. 228; NOTAR GIACOMO, *Cronica*, p. 209; SANUDO, *Diari*, I, pp. 341-350, nonché *Una cronaca napoletana*, pp. 232-233.

Il funerale seguì lo schema ormai tradizionale nella Casa aragone di Napoli: le gramaglie ebbero un enorme impiego e non mancarono le luminarie. Pur nella stringatezza del resoconto, anche il sommario di un dispaccio dell'oratore veneziano confluito nei *Diari* del Sanudo del 21 ottobre 1496 lo conferma: «La ditta cassa portavano tutti li anbassadori et principi soi, con infiniti torzi sopra più banche more regio»<sup>132</sup>.

Notar Giacomo, dopo aver descritto il ricorso della città e della Chiesa napoletana all'intervento di San Gennaro<sup>133</sup>, «venne nova che Dio sello havea tirato ad se ad le 13 hore cuius anima requiescat in pace et die VIII octobre ad hore circha doy de nocte fo facto lo exequio del predicto re. Lo quale ando con la coltra et palio de broccato dello avo dentro lo tavoto; lo Reverendissimo cardinale Borges appresso con li baruni del regno appresso et più quantitate de intorte»<sup>134</sup>.

Da parte nostra possiamo dire non solo che la gestualità disperata, il cordoglio gridato, ecc. che vediamo occupare lo scenario napoletano s'inserisce indubbiamente nel più ampio scenario della tradizione culturale del Mezzogiorno<sup>135</sup>, se non addirittura europea<sup>136</sup>, ma anche che nel Mezzogiorno contesti sociali molto diversi (ambiente di corte e aristocrazia o ambienti popolari) per certi aspetti partecipano dei medesimi atteggiamenti dinanzi alla morte, come illustrerò più avanti a proposito della normativa sul lutto.

#### 11. FUNERALE NOBILIARE: GERARCHIE CETUALI, NORMATIVE SUNTUARIE, ORDINE PUBBLICO E ORGANIZZAZIONE LITURGICA.

Se si analizzano le varie manifestazioni della vita sociale dell'aristocrazia napoletana nel tardo Medioevo, il funerale appare come uno dei momenti più indicativi dello *status* sociale della persona e

<sup>132</sup> M. SANUDO, *Diarii*, I, col. 366.

<sup>133</sup> Rimando a VITALE, *Il culto di s. Gennaro*.

<sup>134</sup> NOTAR GIACOMO, *Cronica*, p. 209.

<sup>135</sup> Cfr. in proposito TRAMONTANA, *Vestirsi*, p. 54, che cita le norme *De funeraria solemnitate* del 1296 di Federico d'Aragona in F. TESTA, *Capitula Regni Siciliae*, Panormi 1741-1743, cc. 100-104 e S. SALOMONE-MARINO, *Le reputatrici in Sicilia nell'età di mezzo e moderna. Ricerche storiche*, Palermo 1866; cfr. anche C. NASELLI, *Usanze relative al lutto in Sicilia*, «Archivio storico Sicilia Orientale», LIV-LV (1958-1959), pp. 165-170.

<sup>136</sup> Basta richiamare per tutti i «toni crudi della vita» sottolineati da Huizinga in quell'efficace affresco della civiltà borgognona che è l'*Autunno del Medioevo*.

della sua famiglia, o piuttosto dell'immagine che la famiglia intendeva accreditare di quello *status*. Innanzi tutto perché la circostanza comportava una esposizione in pubblico e quindi una rappresentazione. Neanche la celebrazione del matrimonio, che pure era istituto fondamentale nella regolamentazione dell'ordine sociale, sembra aver avuto una così incisiva ricaduta sulla costruzione dell'immagine di un individuo e della sua famiglia. Poiché, allo stato attuale della ricerca, non potrei che avanzare opinioni di carattere puramente impressionistico, mi limito ad accennare solo ad alcuni aspetti della realtà funeraria, soffermandomi in particolare sulla organizzazione e sulla valenza simbolica del funerale nobiliare, sull'interiorizzazione e sulle manifestazioni del lutto, sulle problematiche suntuarie connesse con gl'impegni funerari e del lutto dell'aristocrazia.

L'attenzione dedicata dai testatori alla programmazione dei propri funerali ne è la prova. La partecipazione dei rappresentanti dei Seggi ai propri funerali era considerata un onorevole riconoscimento della propria appartenenza a quella prestigiosa istituzione politico-amministrativa.

Ferrante si preoccupava di sollecitare attraverso messi i gentiluomini dei Seggi a partecipare al funerale del camerlengo regio Perrot Torella in Santa Maria la Nova<sup>137</sup>.

Tra i tanti risvolti, poi, della tematica funeraria che attendono ancora per il medioevo napoletano<sup>138</sup> un'indagine sistematica che conduca a conclusioni di tipo statistico<sup>139</sup> da condursi sui testamenti<sup>140</sup>, ricordiamo le scelte dai testatori circa l'abito con cui essere sepolti, il luogo e le modalità del funerale e della sepoltura, nonché le volontà espresse per lasciti e suffragi. Ancora da analizzare sono i rapporti economici e politici dell'aristocrazia locale (in particolare di quella dei Seggi nei cui distretti erano dislocate le varie fondazioni monastiche)

<sup>137</sup> BARONE, *Cedole*, X, 20.

<sup>138</sup> Un primo rilevamento degli orientamenti aristocratici nella scelta del luogo della sepoltura a Napoli nella prima età moderna è stato realizzato da M.A. VISCEGLIA, *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Napoli 1988, pp. 107-139 (*Scegliere la sepoltura*).

<sup>139</sup> Sull'esempio, insomma, delle ricerche di J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Rome 1980.

<sup>140</sup> Il fondo pergameneo dell'antico archivio di San Domenico Maggiore, oggi in possesso della biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria, lo consentirebbe.

con gli ordini e con le confraternite<sup>141</sup>. Per quanto riguarda la nobiltà napoletana ascritta ai Seggi è ad esempio molto difficile stabilire, se la scelta di ubicare la cappella funeraria della famiglia all'interno delle due chiese più importanti dei rispettivi quartieri, e cioè quella di San Domenico Maggiore per i membri della nobiltà di Nido e quella francescana di San Lorenzo Maggiore per quelli dei Seggi di Montagna e Capuana, che accolgono numerosissime cappelle gentilizie delle famiglie dell'aristocrazia di quei quartieri, corrispondano a predilezioni per gli ordini in questione o alla circostanza che quei due complessi architettonici non solo costituivano un polo di attrazione monumentale, ma erano anche centri di grande prestigio nella vita culturale<sup>142</sup> e civile del quartiere e della città; prestigio che era ulteriormente potenziato dalla presenza di sepolture regie.

A prescindere dall'attrazione costituita dalla presenza delle tombe aragonesi nella chiesa di San Domenico Maggiore, certamente un legame particolare dovè legare la famiglia Carafa a quell'ordine, se non solo nei due lignaggi (quello della Spina e quello della Stadera) collocò le sue sepolture in San Domenico Maggiore, sia nella cappella di San Bartolomeo, che in quella del Crocifisso<sup>143</sup>, ma dimostrò di avere un attaccamento particolare per i Domenicani anche in altre città. Dal te-

<sup>141</sup> Da un punto di vista metodologico è superfluo sottolineare che solo il testamento nella sua originalità ed integralità può effettivamente fornire un'informazione attendibile sugli orientamenti devozionali dei testatori. Confrontando infatti testamenti superstiti e loro repertoriatura in regesto o gli *inter cetera* trascritti nei registri dei monasteri destinatari di lasciti, emerge chiaramente la diversità dei quadri mentali ricostruibili sulla base dell'uno o dell'altro tipo di documentazione. Non posso in questa sede fornire una sia pure sintetica esemplificazione della questione. Basterà accennare al fatto che ho potuto constatare che testatori che scelgono la sepoltura o addirittura chiedono la erezione di una cappella in una chiesa monastica (il che potrebbe essere interpretato come una predilezione esclusiva per questo o quell'ordine) non per questo rinunziano ad elargire una miriade di lasciti, anche consistenti, 'a pioggia' per così dire, ad altri monasteri e chiese. Naturalmente tenendo presente soltanto la documentazione selettiva presente in uno solo degli archivi dei monasteri destinatari, si perde di vista l'insieme e l'articolazione delle volontà del testatore.

<sup>142</sup> Non posso che rimandare a G. VITALE, *Élite burocratica e famiglia. Dinamiche nobiliari e processi di costruzione statale nella Napoli angioino-aragonesa*, Napoli 2003 (Mezzogiorno medievale e moderno, 4), pp. 143-147, e recentemente a *Una questione storiografica: il rapporto tra il Seggio di Nido e S. Domenico Maggiore*, in *Ritualità monarchica*, pp. 140-155.

<sup>143</sup> Cfr. B. DE DIVITIIS, *Architettura e committenza nella Napoli del Quattrocento*, Venezia 2007, pp. 137-169.

stamento di Franceschello Carafa <sup>144</sup>, desumiamo, ad esempio, non solo che egli chiedeva di farsi seppellire nella cappella di famiglia dedicata a San Bartolomeo in San Domenico Maggiore (il che sembra quasi ovvio), ma anche che vi si trasferissero i resti del figlio Paolo che erano stati deposti nella chiesa di San Domenico di Lecce, e per l'anima di questo stanziava cinque ducati annui da detrarre dalla rendita di una bottega e da destinare «alo Crucifixo» di San Domenico; inoltre apprendiamo sempre dal testamento in questione che Verritella Carafa, moglie di Franceschello Guindazzo, era sepolta anch'essa in una chiesa domenicana, a Gaeta, e il Carafa chiedeva di far eseguire un legato di otto ducati e mezzo a suo tempo stabilito da Maria Guindazza per la realizzazione di «una marmora de sepoltura» per la defunta, destinando alla chiesa stessa la somma, qualora la tomba marmorea fosse già stata allestita. Il Carafa ordinava che «tucto quello haverrà la dicta ecclesia de questa mia hereditate mobile stabile in qualsevoglia tempo sia per dote dela cappella nostra o vero per frabrica et reparatione et ornamento dela ecclesia et specialmente voglio che se fazia uno dormitorio de novitii secundo meglio parerà et piacerà al priore et alli frati che seranno in dicto convento. Item lasso lo corpo mio che sia sepulto a dicta ecclesia a la cappella nostra de S.to Bartholomeo et che ne fia facto lo exequio secundo lo arbitrio deli testamentali dummodo sine pompa» e stanziava la somma per 100 messe per la sua anima «et la pompa necessaria per le elemosine de quelle» e inoltre 15 tarì al Crocifisso in San Domenico Maggiore, che indubbiamente tra i destinatari di lasciti ecclesiastici occupa una posizione privilegiata. Infatti oltre al lascito ora menzionato, il Carafa assegnava altri 15 tarì per l'anima del figlio Paolo, nonché 5 duc. annui, con la medesima motivazione <sup>145</sup>. Se dunque la chiesa privilegiata era quella dei Domenicani, non per questo Franceschello trascurava di stabilire lasciti per messe ad un gran numero di chiese napoletane di vari ordini e tipologie, 'a pioggia': al monastero di Santa Chiara un'oncia e venti tarì «per comperare li libri dela ecclesia» ed un censo di cinque ducati annui su di una terra di Melito; 50 messe e 10 tarì infine erano assegnate rispettivamente alle seguenti chiese: San Pietro Martire, la Trinità del Seggio di Nido (alla quale inoltre assegnava 2 once e 10 tarì per una pianeta di velluto, nonché 20 ducati ai quali

<sup>144</sup> Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria. Pergamene di S. Domenico Maggiore, vol. V, n. 67 (1494).

<sup>145</sup> Si tratta, com'è noto, del Crocifisso, oggetto di particolare venerazione che avrebbe 'parlato' a san Tommaso.

era tenuto); il Carmine, Santa Maria la Nova, San Pietro ad Aram, San Giovanni a Carbonara, Sant'Agostino, l'arcivescovado, San Lorenzo, San Pietro a Maiella, Santa Maria delle Grazie, Santa Chiara; 5 tarì al clero di Sant'Angelo, a quello di Santa Maria Maggiore ed al convento di Santo Spirito perché celebrassero ognuno 25 messe; tarì 10 ai monaci di Montevergine per 50 messe e per 25 messe 5 tarì ai monaci di San Severino, a quelli di Santa Maria di Monteoliveto, ed altrettanti al clero di San Giovanni Maggiore sempre per 25 messe.

Tristano Caracciolo, attento osservatore e critico dei comportamenti dell'aristocrazia napoletana, certo non tanto per considerazioni moralistiche, quanto per preoccupazioni di ordine economico, nel delineare un quadro dei costumi del suo ceto, ne sottolineava con sgomento la corsa al lusso, e, tra le varie manifestazioni della vita sociale influenzate da tale tendenza, indicava i funerali. Nella *Disceptatio quaedam priscorum cum junioribus suorum temporum*, egli contrapponeva le pratiche del passato con quelle a lui contemporanee, occasione a suo avviso di dannoso sperpero delle risorse economiche familiari, all'origine quindi di gravi dissesti e di comportamenti disonesti provocati dal desiderio di guadagni illeciti per fronteggiare il sempre crescente bisogno di denaro. Soprattutto, le pratiche funerarie, egli lamentava, non erano più ispirate alla pietà filiale, ai sentimenti di solidarietà familiare, non rispettavano più l'antica differenziazione cetuale, sconvolta dalle pretese di famiglie prive di nobiltà, che avevano assunto comportamenti suntuari al di sopra del loro *status*. In passato «funus etenim conditiones etiam indicabat». In un passato che non sembrerebbe troppo remoto, se il Caracciolo ne parla come del proprio vissuto, il funerale veniva programmato dalla famiglia in accordo con i rappresentanti in carica del Seggio, ai quali spettava di stabilire quale tipologia di funerale si dovesse organizzare, commisurandola al rango sociale del defunto. In tale ottica rientrava appunto la scelta della qualità e del valore del drappo destinato a ricoprire il feretro, il numero delle torce di cui circondarlo, il numero delle persone vestite a lutto che avrebbero costituito il corteo. Per un semplice cavaliere, infatti, erano sufficienti non più di 16 torce<sup>146</sup>, dichiarava il Caracciolo, per uno di rango elevato se ne potevano impiegare 24.

<sup>146</sup> In attesa dell'edizione critica che della *Disceptatio* sta preparando Liliana Monti Sabia, fornisco qui una sintesi del passo del testo del Caracciolo, ringraziando la collega per avermi consentito di consultare la stesura provvisoria della sua edizione, con traduzione a fronte.

Non sempre in passato venivano ostentati i drappi e comunque anche la differenza del loro colore era un elemento di connotazione cetuale. Ai feudatari era consentito l'uso di un maggior numero di torce e un drappo di seta e porpora, mentre di rado tale lusso era consentito a chi fosse di rango inferiore. Comunque, benché il tipo di apparato funerario fosse strettamente connesso con il rango sociale del defunto e con l'importanza dell'ufficio da questo eventualmente ricoperto, i funerali erano in ogni caso ispirati a modestia. Al presente, invece, per dei mercanti e per gente di umile condizione sociale si allestivano esequie che sarebbero apparse grandiose anche a persone di alta nobiltà. In passato, poi, il cadavere veniva trasportato alla sepoltura sulle spalle da persone del medesimo rango sociale del defunto, «cum non nisi a nobili nobilis deferretur», mentre due esponenti coetanei e del medesimo ceto del defunto precedevano il corteo. I giovani ai suoi tempi, invece, rifuggivano dall'incombenza del trasporto funebre, anche se si trattava di una persona autorevole, un'incombenza che era «ultimum officium et pietate et debito praecipuum». Ora i cadaveri venivano trasportati da becchini che se li mettevano sulle spalle come se portassero pezzi di maiali da un deposito<sup>147</sup>.

Guardando al contesto napoletano, ma con uno sguardo anche ad altri ambienti meridionali, nell'ambito della normativa funeraria s'individuano con evidenza obiettivi complessi e complementari tra di loro: di rappresentazione cetuale, ma anche di carattere suntuario e rivolti alla tutela dell'ordine pubblico e del regolare svolgimento delle pratiche liturgiche, minacciate dall'irrompere in chiesa di cerimonie private accanto alle tante tombe di famiglia. Il possesso di cappelle gentilizie favoriva indubbiamente la possibilità di utilizzare a proprio arbitrio lo spazio ecclesiastico, trattenendovisi per tempi eccessivamente protratti ed in orari inopportuni. Si rendeva necessario, allora, intervenire per regolamentare all'interno delle chiese le manifestazioni esasperate ed invadenti di cordoglio, che, forse, avrebbero inevitabilmente disturbato il normale svolgimento del culto; e poiché quelle manifestazioni di dolore venivano esercitate da donne mercenarie (a Sorrento si allude al *repetare*<sup>148</sup>, alle *reputantes* in Sicilia), il provvedi-

<sup>147</sup> *Ibidem*. NOTAR GIACOMO, *Cronica*, p. 165. Elisabetta Vassallo, la moglie del de Petrucciis, arrestata come istigatrice del marito nella cosiddetta congiura dei baroni e rinchiusa il 13 agosto 1486 col marito nelle carceri di Castel Nuovo, vi morì: cfr. *Una cronaca napoletana*, p. 54.

<sup>148</sup> In napoletano *riepeto* = *lamento, lagno* (cfr. A. ALTAMURA, *Dizionario dialettale napoletano*, Napoli 1956, p. 197).



mento presentava anche un risvolto economico. Tali sembrerebbero essere le finalità di alcune regole che troviamo enunciate nel capitolo *De funeraria solemnitate* presente nella legge (*Ordinationes*) emanata da re Federico III di Sicilia nel 1308<sup>149</sup>. Anche dalle norme sorrentine sul lutto rinvenute dal Capasso in una deteriorata pergamena (oggi non più reperibile) da lui giudicata degli ultimi anni del Quattrocento, che riguardano il lutto e le esequie<sup>150</sup>, si desume che esisteva il costume di “sedere” in chiesa per il ricevere le condoglianze, per

<sup>149</sup> Per la legge suntuaria di Federico re di Sicilia del novembre 1308, in occasione del colloquio generale in Messina, cfr. *Capitula Regni Siciliae quae ad hodiernum diem lata sunt*, Panormi, Angelo Felicella, 1741, I, pp. 89 e sgg.: *Ordinationes generales et speciales editae per Serenissimum DD. nostrum regem Federicum tertium in colloquio generali Messanae celebrato, anno VII Indictionis de mense Novembre*, cit. in TRAMONTANA, *Vestirsi*, p. 40; e G. DEL GIUDICE, *Una legge suntuaria inedita del 1290*, «Atti dell'Accademia Pontaniana», 16 (1886), parte II, pp. 171-173: «Item, quoniam reputationes, et cantus, et soni, qui propter defunctos celebrantur, muliebriter animos astantium convertunt in luctum, et movent eos quodammodo ad injuriam Creatoris, prohibemus reputantes funeribus adesse, vel aliae mulieres, quae earum utantur ministerio, nec in domibus, seu ecclesiis, vel sepulturis, vel alio quocumque loco; nec pulsantur circa funebria, guideme vel timpana vel alia solita instrumenta, quae ars magis ad gaudium, quam ad tristitiam adinvenit». Gli inadempienti sarebbero stati multati. *Le reputatrices* e coloro che le avevano assoldate avrebbero pagato quattro once di multa; qualora le *reputatrices* non avessero avuto la possibilità economica di pagare la multa, sarebbero state fustigate nella località dove avevano eluso la disposizione. A Sorrento la pena era veramente grave: la scomunica («Item che la dopna no deva far duolo se no jorni duy, zo ey repetar, da quisti jorni duy innate sia excommunicata se repetasse. Et dove non fosse stata alcuna dopna quissi giorni duy et da poi ze andasse ad visitar, che no ze deve repetar a la pena de excommunicatione»).

<sup>150</sup> B. CAPASSO, *Il Tasso e la sua famiglia a Sorrento. Ricerche e narrazioni storiche*, Napoli 1886, pp. 241-244. Capasso dichiarava (p. 241, nota 30) di aver trascritto uno statuto suntuario sulle esequie e sul lutto da una pergamena «in alcune parti rosa» che dalla lingua e dall'ortografia appariva della fine del XV secolo. Il capitolo, in volgare, non compare in *Le Consuetudini della città di Sorrento ora per la prima volta messe a stampa* per cura di L. Volpicella, Napoli 1869. Benché la lingua e i riferimenti precisi alla città di Sorrento e all'istituto del Seggio rendano accettabile l'attribuzione del Capasso, qualche incertezza potrebbe ingenerare il richiamo al caso del lutto relativamente al vestiario dei parenti dell'uomo «morto in battallya per la Signoria» (p. 242), perché ci saremmo aspettati un'altra definizione dell'autorità detentrica del potere sulla città. L'espressione, comunque, forse incompleta, può alludere all'autorità signorile esercitata in quegli anni dalle Giovanne della casa d'Aragona, alle quali la città era stata assegnata in dominio feudale.

esprimere il proprio dolore, se vi si enunciava «no se deva seder intro la chiesa» per la morte di una donna, quale fosse la sua condizione, ma «a lo Sejo». Il Seggio appare centro di vita sociale anche per il lutto. Per la morte di monache o badesse i parenti «devano seder a lo Sejo», ma senza piangere forte e senza torce. Per gli uomini di Seggio, comunque «senze poza seder como ey usato».

Anche nelle *Ordinationes* siciliane si proibiva ai parenti di andare «ad ecclesias seu sepulcra defunctorum diebus festivis, vel aliis, occasione consuetudinis ad plorandum ibidem propter defunctos, vel temporibus statutis»; la penale stabilita era di quattro once. Significato spiccatamente economico avevano poi le norme che regolamentavano l'uso degli abiti da lutto, che evidentemente avrebbero comportato un esborso pesante, al quale difficilmente ci si sarebbe potuti sottrarre senza disonore. Le *Ordinationes* siciliane stabilivano che solo le mogli ed i figli maschi e femmine potevano indossare il lutto in occasione del seppellimento del rispettivo marito e padre e che le donne, anche se nobili, non avrebbero dovuto cambiare di abito per la morte di congiunti.

Le regole che collegavano strettamente l'apparato delle torce da usare per il funerale al rango del defunto e che abbiamo già visto sottolineate dal Caracciolo, sono presenti in dettagliatissime puntualizzazioni di numero e peso di torce e candele nel dettato sorrentino. Così come lo sono le indicazioni circa i compensi differenziati ai preti che intervengono per il “mortorio”, vuoi che si tratti di cavalieri vuoi di scudieri, o le prescrizioni per il numero e il tipo delle campane da far suonare. Ne emerge l'immagine di una società aristocratica in cui la distinzione all'interno del rango cavalleresco (cavalieri e scudieri) s'interseca col requisito dell'appartenenza al Seggio, che sovrasta ogni altra qualificazione. Le donne sono assimilate agli scudieri.

La gerarchizzazione sociale e di genere dinanzi alla morte è rigidamente rispettata; persino in casi di condannati a morte, come il Coppola. Apprendiamo infatti da Notar Giacomo che dopo il supplizio e l'esecuzione, i frati di Sant'Agostino ne trasportarono i resti nella loro chiesa «et si vi foro 16 frati con XII intorze». In quanto al corpo del de Petrucciis fu «accompagnato la sera» dai frati a S. Domenico nella sua cappella, mentre alla moglie di questo, Elisabetta Vassallo, detta malevolmente la “secretaria”, per l'influsso esercitato sulle scelte del marito, fu riservato un trattamento umiliante, perché «la mannaro ad atterrare la sera a tardo a Santo Domminico, lo quale la portaro quatto sciave nigre co lo lietto martoro, senza priete e sen-

za munace e senza battiente, non altro che accossì sola de la portaro senza troppo lumo»<sup>151</sup> (cfr. figura 4).

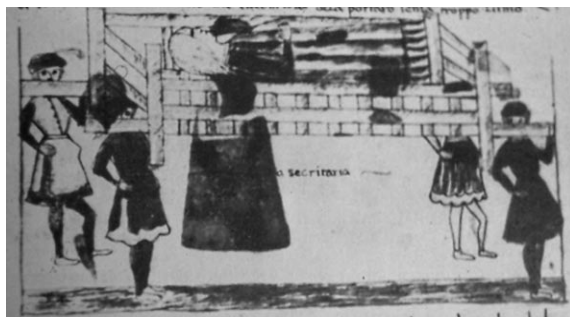


Fig. 4. Il trasporto funebre di Elisabetta Vassallo (da *Una cronaca napoletana*, tav. IX).

Le illustrazioni della cronaca del Ferraiolo costituiscono una rara fonte di documentazione sul modo in cui a Napoli si effettuava nel Quattrocento il trasporto del defunto dall'abitazione in chiesa. Da quella testimonianza risulta che il cadavere era esposto sul cataletto<sup>152</sup>, che veniva portato a spalla da cavalieri, se si trattava di un uomo<sup>153</sup>, da religiosi, se si trattava di una donna. Insomma la morte non era occultata e non si evitava il contatto fisico col corpo morto. Nelle *Ordinationes* siciliane, invece, si stabiliva che il cadavere fosse trasportato coperto.

Quale che sia l'attendibilità delle critiche suntuarie del Caracciolo, il quale, come si sa, guardava soprattutto nell'ottica dell'esponente della piccola nobiltà di Seggio le cui risorse finanziarie provenivano

<sup>151</sup> NOTAR GIACOMO, *Cronica*, p. 163 e per la Vassallo cfr. FERRAIOLO, *Una cronaca napoletana*, pp. 53-54.

<sup>152</sup> Le *Ordinationes* emanate nel 1308 in Sicilia (nel capitolo *De funeraria solemnitate*) prescrivevano invece che il corpo fosse trasportato coperto: «Item quod huiusmodi corpora defunctorum deferantur cooperta per totum ad ecclesias, vel sepulturas; et si quis contrafecerit, solvat uncias quatuor» (*Ordinationes generales et speciales*).

<sup>153</sup> La figura 5 rappresenta il trasporto funebre del marchese di Pescara Alfonso d'Avalos, ed è tratta da *Una cronaca napoletana*, dove l'episodio della morte (7 settembre 1495) del marchese è narrato alle pp. 176-178. Sulla medesima vicenda anche SANUDO, *Diarii*, I, col. 591; PASSERO, *Giornali*, p.81; NOTAR GIACOMO, *Cronica*, p. 194; GALLO, *Diurnali*, p. 15.

dagli emolumenti di uffici non particolarmente remunerativi e da piccoli possessi fondiari<sup>154</sup>, quel ch'è certo è che una prammatica del viceré Parafan de Ribera del 1559 affrontava il problema dell'eccesso di lusso anche per i funerali e dichiarava che in considerazione del fatto che negli «anni et mesi passati sono state fatte et publicate più Pragmatiche, ordini, et Bandi circa lo moderare del vestire delle donne, et huomini, di paramenti di casa, et dell'essequie et pompe funerali, che si faceano con molto guasto in questa fidelissima Città di Napoli, et per tutto il Regno, et al presente intendemo, che quelle non s'osservano, ch'alcuni Capi hanno bisogno di reformatione», e interveniva stabilendo una serie di provvedimenti suntuari molto dettagliati, tra i quali occupa un notevole spazio la materia attinente ai funerali. A questo riguardo si stabiliva «che la coltra, che si costuma fare alla pompa funerale, al portare del defunto nell'ecclesia, non si possa fare d'imbroccato, imbroccatello, tela d'oro, né di tela d'argento, né di velluto alto o bascio, ma si permette che si possa fare di velluto o seta d'ogn'altra sorte: e le gramaglie tanto per li parenti del defunto, come per servitori e famegli, non si possano fare, si non di panno di Napoli o di meza rascia, o de infodera»<sup>155</sup>. Per quanto riguardava i drappi il Caracciolo osservava che, benché dopo il loro uso come coperture dei feretri quei preziosi panni venissero sospesi al di sopra dei monumenti funebri, creando l'effetto di parete rivestita di oro e di seta, e quindi degnamente riutilizzati, quel lusso non corrispondeva talora alle ricchezze o alla posizione sociale della famiglia, ma era il prodotto di spirito di emulazione e causa di corruzione.

## 12. LUTTO E GENERE. IL TAGLIO DEI CAPELLI DELLA VEDOVA

L'8 ottobre 1496, inviando il resoconto della morte di re Ferrandino e della successione al trono napoletano dello zio Federico, e ri-

<sup>154</sup> Le spese per i funerali costituivano indubbiamente un assillo. Nelle *Consuetudines neapolitanae cum glossa Napodani nunc primum auctore Camillo Salerno additionibus*, cum privilegio, Neapoli MDLVI, compaiono i quesiti (f. 163 D): *Funeris expensas quis faciat* e (f. 181 E): *Funeralia an deducantur de medietate agnatis debita*. Nel caso di divisione ereditaria di beni in due parti, una delle quali spettava agli agnati, «Fuit iudicatum in Sacro Consilio quod istam medietatem habeant agnati sine onere, ad eo quod funeralia sunt oneri illi medietati de qua disposuit, non autem in aliqua parte minuant hanc medietatem».

<sup>155</sup> *Nuova Collezione delle Prammatiche del Regno di Napoli*, t. VII, Napoli 1804, pp. 25 e sgg.

ferendo del suo primo colloquio diplomatico con il nuovo sovrano, l'oratore milanese a Napoli scriveva:

Andammo dopoi cum sua Maiestrà a Capuana, dove se haveva a depenere el corpo del re passato questa notte in una capella fino a tanto che ce seria el modo del trinaro de fare le exequie, ma bisognava fare inante questa cerimonia consueta in questa Casa, cioè che la M.tà sua tagliaria li capilli alla signora regina nova, poi insieme cum la matre li portariano a presentare al marito. In questo modo, così de tagliare li capilli come de portarili dove era el s.re re morto, forono tanti pianti, batere de pecti et straziare de capilli che le petre dele mura ne havevano pietate, per modo che parvi al S.re Re non partirsi de Capuana, per qualche refrigerio dele regine<sup>156</sup>.

Il taglio dei capelli della regina vedova, evidente rituale di umiliazione prima del funerale del marito, anzi della necessità di compiere tale pratica perché si potesse procedere al funerale stesso, sembrerebbe apparire all'oratore un costume non solo a lui sconosciuto, ma anche peculiare della Casa aragonese, se commentava l'episodio con l'espressione «bisognava fare inante questa cerimonia consueta in questa Casa».



Fig. 5. Il funerale del marchese di Pescara (da *Una cronaca napoletana*, tav. LXIII).

<sup>156</sup> Archivio di Stato di Milano, Sforzesco, c. 1241. Anche il SANUDO, *Diarii*, I, col. 351, riferisce analoghe notizie circa il comportamento del re.

Che nella Casa aragonese di Napoli tale uso fosse effettivamente radicato è documentato anche da un'altra testimonianza, relativa, questa, al funerale di re Ferrante I. Si tratta di una notazione corredata, tra l'altro, da dettagli minuziosi, contenuta nel *Diario* del Guarino. Egli racconta che due giorni dopo la morte del re «ale 23 hore la sig. ra Reyna e l'infante sua figliola con tutte sue damicelle e con gran compagnia de gentile donne de Napoli, andaro allo corpo de re Ferrando, et si se tagliò li capilli e fonze gran pianto, li quali capilli erano longhi dall'orecchia ... palmi di canna fino alla punta di detti capilli. E ditto signor re don Alfonso con tutti li baruni e li ambaxaturi andavano con la Signora Reyna facendo gran pianto»<sup>157</sup>.

Il medesimo rituale sempre per la morte di re Ferrante I è annotato anche dall'oratore milanese Antonio Stanga in una lettera del 27 gennaio 1494 a Ludovico Maria Sforza Il terzo giorno dalla morte di Ferrante essendosi recato ancora una volta a Castel Nuovo per rinnovare le condoglianze, egli poté assistere alla seguente scena: Alfonso, dopo aver nuovamente reso omaggio alla salma del padre, si diresse, accompagnato dagli ambasciatori, nelle stanze della regina «la quale è venuta in la sala grande a vedere el corpo del re defuncto, sopra el quale cum grandissimi pianti e stridi se ha tagliato li capilli»<sup>158</sup>. A questo proposito devo segnalare che in un'arca vuota e senza attribuzione nella sacrestia di San Domenico Maggiore a Napoli è stata effettivamente rinvenuta una treccia legata da un nastro rosa<sup>159</sup>.

Come già si è accennato per la materia suntuaria, le pratiche del lutto rivestirono una tale importanza da divenire oggetto di attenzione e, per aspetti che investivano la vita pubblica, di regolamentazione, innanzi tutto da parte dei Seggi, e successivamente da parte del governo vicereale. Proprio la prammatica alla quale già si è fatto riferimento stabiliva «ch'appresso li morti non debbiano scendere, né scapigliarse le donne per congiunte et carnali che fossero; et la moglie, fatto l'atto del tagliar i capelli sopra il corpo, non debbia accompagnare il corpo più che fin'alla porta della sala, ma, quanto a tener lutto per sei mesi, o per un anno, con le finestre serrate, et non uscir di casa, si dice, che l'uno et l'altro si possa fare a loro arbitrio et volontà»<sup>160</sup>.

<sup>157</sup> GUARINO, *Diario*, I, pp. 212 e sgg.

<sup>158</sup> MAGISTRETTI, *Lutto e feste*, doc. I, p. 703.

<sup>159</sup> Cfr. *S. Domenico Maggiore*, p. 237.

<sup>160</sup> Cfr. *Nuova Collezione delle Prammatiche del Regno di Napoli*, t. VII, Napoli 1804, p. 28.

Anche su questo comportamento della società aristocratica a lui contemporanea il Caracciolo fornisce utili informazioni. In sostanza egli, ancora una volta, esprimeva il suo apprezzamento per il modo in cui veniva vissuto il lutto nel passato, quando questo era regolato da precise indicazioni che, a quanto pare, erano molto più moderate ed equilibrate delle pratiche a lui contemporanee, sia per quanto riguardava il tempo del lutto, che il taglio della barba e del cambio delle vesti. L'uomo indossava l'abito nero e si faceva crescere la barba solo per la morte della moglie, mentre per la morte di una congiunta si limitava ad un abito grezzo e non si faceva crescere la barba. Le donne, da parte loro, vestite con abiti laceri rimanevano in casa per un certo periodo di tempo<sup>161</sup>.

Persino la regina al funerale di Ferrante I vestiva poveri abiti. Scrive il cronista Silvestro Guarino che Giovanna d'Aragona sopraggiunse in chiesa mentre si teneva la predica «et andava vestita de panno grosso e centa con un cordone de fune»<sup>162</sup>. A questo proposito bisogna anche osservare che è problematico stabilire a quale epoca si possano fare risalire i cambiamenti nei comportamenti suntuari denunciati dal Caracciolo. Infatti sappiamo dell'emanazione di provvedimenti normantivi che imponevano rigore e controllo del lusso sin dalla fine del Duecento e nei primi anni del Trecento, sia nel Regno di Sicilia citra che ultra Farum e, a Napoli, sia da parte del governo centrale che da parte di organismi locali e di ceti quali i Seggi di Capuana e Nido. Se guardiamo al contesto siciliano quale è stato efficacemente analizzato da Salvatore Tramontana, le affinità problematiche e comportamentali sono più che evidenti<sup>163</sup>.

Certo è, comunque, che nel 1493 Franceschello Carafa, figlio di Petrillo, tra le altre disposizioni testamentarie dettava che la moglie Antonia dopo la propria morte fosse vestita «de panno fino secundo

<sup>161</sup> Le norme sorrentine stabilivano «Item che nulla dopna se deva vestir de morte de nullo parente se no starsene con quilli panni che se trova reservato matre vel mollere del marito, ita tamen che se la dopna no se trovasse panno honesto se lo possa far imprestar siccome ey scripto sopra», e nel capitolo precedente aveva fissato che per la morte del padre o del proprio figlio ogni uomo doveva indossare l'abito vestito al momento della morte del congiunto per la durata di un mese. E qualora fosse stato sprovvisto «de panno honesto arà potestate de se lo fare improntar de panno vecchio».

<sup>162</sup> GUARINO, *Diario*, I, p. 212.

<sup>163</sup> Si rimanda a DEL GIUDICE, *Una legge suntuaria*, e a TRAMONTANA, *Vestirsi*, in particolare al cap. *La 'toilette' funebre*, pp. 51-59.

la conditione delle donne vidue de Nido et Capuana, et voglio che la herede mia sia tenuta ad farle le spese ad ipsa et ad tre persune per uno anno sulo»<sup>164</sup>.

La pratica della segregazione femminile per il lutto<sup>165</sup> veniva rispettata anche dalle regine e dalle donne della famiglia regale. Ce lo lascia intravedere una notazione del *Liber notarum* di Johannes Burckardus, là dove nella descrizione dello svolgimento della cerimonia dell'incoronazione di Alfonso II osserva: «Interfuerunt etiam coronationi huiusmodi ill. domina infans, soror regis Alphonsi coronati, et ipsius regis filia, que steterunt in capite navis medie ad sinistram ecclesie intrantium, quasi supra thalamum regis, et videri non potuerunt quia habebant coram se gelosiam, propter obitum regis Ferdinandi; propter quod eis in publicum venire non licebat»<sup>166</sup>.

In effetti il rifuggire dall'apparire in pubblico in occasione del lutto sembra coinvolgere generalmente anche gli uomini, e persino i reali. Il Leostello scrive che dopo la morte della consorte il duca di Calabria «era stato inchiuso certi di per la predicta morte»<sup>167</sup>.

<sup>164</sup> Biblioteca della Società napoletana di Storia patria, *Pergamene di S. Domenico Maggiore*, t. V, n. 68 (antico 67).

<sup>165</sup> Le *Ordinationes* siciliane fissavano per la madre undici mesi di segregazione per la morte di un figlio, alla sorella per la morte del fratello sei mesi.

<sup>166</sup> BURCKARDI *Liber notarum*, p. 513.

<sup>167</sup> LEOSTELLO, *Effemeridi*, p. 157.



GIOVANNI RICCI

FERRARA

TANATOLOGI DEL PRINCIPE.  
FRAMMENTI CINQUECENTESCHI  
DI UN DISCORSO SULLA MORTE

Un discorso sulla morte, circoscritto ma compatto e individuato, prende forma a Ferrara nei decenni centrali del Cinquecento. Ne sono autori due letterati variamente connessi con l'ambiente di corte: Lilio Gregorio Giraldi, anzitutto, e Alessandro Sardi. Dal luogo di origine, il prodotto locale deborda sulla scena d'Europa, influenzando le visioni tanatologiche dei dotti, i comportamenti funerari delle *élites*, le rappresentazioni cerimoniali del potere, le forme dell'espressione letteraria e figurata, le modalità dei recuperi antiquari, la nascita stessa del relativismo culturale. Applicandosi al compito, ambizioso e disperato, di integrare nella storia la necessità biologica, l'egemonia italiana sulla cultura del tempo si conferma ancora, seppur a termine. E ai posteri viene consegnata una significativa implicazione storiografica, poiché il filone di pensiero dedicato alla morte stende un 'singolare'<sup>1</sup> velo d'ombra sul Rinascimento immaginato<sup>2</sup>. Che sia, paradossalmente, un modo per rianimare questo termine usurato e declinante?

1. Dei nostri tanatologi Giraldi è senza dubbio il più importante. Non solo perché alla morte ha riservato un vero e proprio trattato, mentre Sardi appena sei capitoletti di un'opera enciclopedica. Giraldi è il più importante per statura intellettuale, collegamenti europei, influenza postuma. Nato nel 1479 a Ferrara, studiò le lettere e il diritto con i maggiori dotti locali: Battista Guarini, Celio Calcagnini, Alessandro Guarini, Giovanni Mainardi. Iniziò poi a peregrinare fra Napoli, Carpi, Milano, Modena, Roma, Bologna, sempre alla ricerca di impieghi e di fortuna. Dopo il sacco di Roma trovò rifugio alla Mirandola; qui, nel 1533, scampò alla congiura che provocò la morte del

<sup>1</sup> Riferimento per assonanza a *Une Renaissance singulière. La cour des Este à Ferrare*, catalogo della mostra a cura di J. Bentini e G. Agostini, Gand-Cinisello Balsamo 2003.

<sup>2</sup> Cfr. la discussione di G. CALVI, *Rinascimento e fascismo a Firenze*, «Storica», VII (2001), in part. pp. 7-12.

suo protettore, Gianfrancesco Pico. Giraldis tornò allora a Ferrara, ove morì nel 1552<sup>3</sup>. In quest'ultimo periodo uscì la maggior parte delle sue opere, sempre dedicate a membri di casa d'Este: Renata di Francia, Ercole II, il figlio Luigi. Esse spaziano su un largo ventaglio di argomenti, dall'enciclopedismo letterario alla poesia mitologica ed encomiastica<sup>4</sup>, dalla scienza navale alla storiografia cortigiana, dalla filosofia ermetico-pitagorica alla cronologia (il *De annis et mensibus*, che fornirà materiali alla riforma gregoriana del calendario). Spinte dal desiderio di costruire sintesi della cultura classica stimolando intanto la curiosità del lettore, sbocciarono anche le intuizioni comparativiste. Ne sono prova due libri diversi per contenuto ma legati nel metodo: *De sepulchris et vario sepeliendi ritu* e *De deis gentium varia et multiplex historia*. Parola chiave in entrambi i titoli è l'aggettivo *varius*, rafforzato da *multiplex* nel secondo. Ma anche nel *De poëtis nostrorum temporum* Giraldis manifesta il medesimo spirito, sottoponendo a esame comparato i moderni poeti greci, spagnoli, inglesi, tedeschi, francesi, italiani.

Luoghi e tempi delle edizioni tracciano il ritratto di quest'uomo dipendente dall'obolo degli amici e di Renata (ma il testamento mostra una piccola agiatezza)<sup>5</sup> e fiaccato da attacchi di podagra (mal venereo, insinuava Calcagnini)<sup>6</sup>. Perché se Giraldis non lascia più Ferrara, né gli viene mai conferita una lettura nello Studio, i suoi scritti trovano stampatori ovunque, pur non mancandone di adeguati in città. Il *De sepulchris* si pubblica a Basilea nel 1539 presso Michel Isengrin – un grande diffusore di platonismo e cabalismo – e di nuovo a Helmstedt nel 1676; ma compare anche nell'opera completa giraldiana uscita a Basilea nel 1580 e aggiornata a Leida nel 1696<sup>7</sup>. Il *De annis* esce nel

<sup>3</sup> Cfr. G. BAROTTI, *Memorie istoriche di letterati ferraresi*, Ferrara 1792, pp. 328-364; S. FOÀ, *Giraldis, Lilio Gregorio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, Roma 2001, pp. 452-455.

<sup>4</sup> Cfr. W. LUDWIG, *Strozzi und Giraldis. Panegyrik am Hofe der Este*, in *La corte di Ferrara e il suo mecenatismo. 1441-1598*, a cura di M. Pade, L. Waage Peterson, D. Quarta, København 1990, pp. 33-54.

<sup>5</sup> Cfr. E. MAGRI, *I carmi latini di Lilio Gregorio Giraldis nel codice I, 371 della Biblioteca Ariostea*, «Lettere italiane», 26 (1974), in part. pp. 80-82.

<sup>6</sup> Cfr. E. FRAMBA, *Alcune osservazioni sull'interpretazione di Circe nella tradizione mitologica rinascimentale*, in *L'ideale classico a Ferrara e in Italia nel Rinascimento*, a cura di P. Castelli, Firenze 1998, in part. pp. 213-214.

<sup>7</sup> L.G. GIRALDIS, *De sepulchris et vario sepeliendi ritu libellus*, Basileae, Isengrinus, 1539; ID., *De sepultura ac vario sepeliendi ritu libellus*, Helmestadii, Müller, 1676; ID., *Operum quae extant omnium ... tomi duo*, Basileae, Guarinus,

1541 a Basilea e il *De Deis* nel 1548, entrambi ancora a Basilea, Lione e Leida, il *De poëtis* nel 1551 a Firenze, altri scritti minori a Strasburgo, Ginevra, Berlino. Per oltre centocinquant'anni, ai due capi d'Europa, si leggono questi monumenti di erudizione scritti in un austero latino che nulla fa per compiacere il lettore. Le dediche e gli encomi a Renata e alle sue dame calviniste, come Anne de Soubise<sup>8</sup>; le lodi letterarie al medico Francesco Severi, il seguace di Giorgio Siculo che finirà sul rogo nel 1570<sup>9</sup>; l'ambiguo ricordo dello strazio postumo riservato al neoplatonico Marcello Palingenio Stellato («dopo la sua morte, si è inferito contro le sue ceneri per il delitto di empietà»)<sup>10</sup>; la prossimità insomma con gli ambienti eterodossi facilita il successo di Giraldi fra i riformati, e suscita nei cattolici illazioni che la geografia transalpina delle edizioni corrobora. E non mancano le prove di possesso materiale da parte dei grandi spiriti del tempo. Un semplice controllo nei fondi della Bibliothèque Nationale de France offre i seguenti risultati: un esemplare del *De Deis* con firma e note autografe di Montaigne giovane<sup>11</sup>, quel Montaigne che negli *Essais* citerà Giraldi come uno dei due «studiosi più eccellenti» morti in povertà «per vergogna del nostro secolo» (l'altro era il teologo riformato Sebastiano Castellio)<sup>12</sup>; un esemplare del *De annis* con postille autografe di Rabelais<sup>13</sup>; un esemplare del *De sepulchris* con nota di possesso di Andrea Alciato<sup>14</sup>.

1580; ID., *Opera omnia*, Lugduni Batavorum, Hackins, 1696. Cfr. ID., *Due dialoghi sui poeti dei nostri tempi*, Ferrara 1999, pp. 11-15 dell'Introduzione di C. PANDOLFI.

<sup>8</sup> Cfr. R. GORRIS, *Parthenay l'Archevêque, Anne I de*, in *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2001, pp. 908-909.

<sup>9</sup> Cfr. A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano 2000, p. 270.

<sup>10</sup> GIRALDI, *Due dialoghi*, pp. 210-211. Cfr. F. BACCHELLI, *Magia e astrologia a Ferrara tra Quattrocento e Cinquecento*, in *Storia di Ferrara*, VI, a cura di A. Prosperi, Ferrara 2000, in part. p. 248.

<sup>11</sup> Basileae, Oporinus, 1548 (Bibliothèque nationale de France [d'ora in poi BnF], Rés. Z Payen 490). Cfr. A. LEGROS, *Michaelis Montani annotationes decem latine ac graece... Le Giraldu de Montaigne et autres livres annotés de sa main*, «Journal de la Renaissance», I (2000), pp. 13-88.

<sup>12</sup> MONTAIGNE, *Essais*, a cura di P. Villey, Paris 1965, p. 223 (I 35). Cfr. D. BOCCASSINI, *Montaigne e Lelio Giraldi, tra Ferrara e Basilea*, in *Montaigne e l'Italia*, Atti del convegno internazionale di studi, Milano-Lecco, 26-30 ottobre 1988, a cura di E. Balmas, Moncalieri-Genève 1991, pp. 545-571.

<sup>13</sup> Basileae, Insignrinus, 1541 (BnF, Rés. G 2108[2]).

<sup>14</sup> Basileae, Insignrinus, 1539 (BnF, Rés. Z 19100[2]).

Appunto, il *De sepulchris*. Meno note di altre fatiche giraldiane, le sue cento pagine sono una sorta di approfondimento tematico dello studio di mitografia comparata che è il *De Deis gentium*. L'identificazione delle fonti impegna dall'esordio l'autore, nella sua doppia veste di moderno visitatore e di erudito: se le reliquie funerarie degli antichi si impongono all'attenzione («le varie forme dei sepolcri, la varietà delle figurazioni ... da me viste di persona»), si dovrà poi farle interagire con i testi degli «autori più accreditati»<sup>15</sup>. La dichiarazione di metodo segue la dedica a Gianfrancesco Pico, da cui era partita la sollecitazione a scrivere; la data riportata, il 1533, fatale per il dedicatario che allora «fu privato della vita e del potere da un agguato notturno», è anteriore di sei anni all'uscita del libro<sup>16</sup>. Entrando nel merito, il primo gruppo di capitoli affronta la materia in modo globale e, diremmo, transculturale: i pasti funebri, le prefiche, le offerte di fiori e profumi, i giochi, i carri, i banchetti, le orazioni funebri, i sacrifici rituali, i tipi e la topografia dei sepolcri. In seguito si passa al registro etnografico, esaminando partitamente i riti di Romani, Egizi, Assiri, Sciti, Etiopi, Ebrei antichi, Greci, Persiani, «barbari» di varia specie (Trogloditi, Battriani, Ircani, Massageti), Caucasici, Traci, Galli, Germani, Ebrei moderni, Turchi, Cristiani. L'ultimo capitolo, frettoloso, è riservato a manufatti eccezionali, come il labirinto etrusco di Chiusi, le piramidi, il mausoleo di Alicarnasso o il monumento di Adriano a Roma – ma non, ad esempio, il vicino mausoleo di Teoderico a Ravenna. Dopo tanto interesse portato su apparati ben terreni, l'epilogo, infine, ha un'aria posticcia, con la sua esortazione a non dimenticare che l'anima resta immortale anche «senza un sepolcro, senza un nome»<sup>17</sup>. Il dovere di religione stende una patina di convenzionalità che non risparmia neppure il capitoletto sui funerali cristiani, il meno riuscito dell'opera. Ma a dire il vero, anche la raccolta giraldiana di *Funebria* – liriche funerarie tuttora inedite<sup>18</sup> – suscita nel lettore emozioni modeste.

2. Il *De sepulchris* non cresce sul nulla, anzi attinge alle raccolte di molti predecessori, letterati, giuristi e non necessariamente tanatologi di mestiere. Se il nerbo dell'erudizione antiquaria deriva da Biondo

<sup>15</sup> GIRALDI, *De sepulchris*, p. 3.

<sup>16</sup> Ivi, pp. A2r-v.

<sup>17</sup> Ivi, nell'ordine pp. 1-21, 21-70, 70-78, 78-79.

<sup>18</sup> Cfr. MAGRI, *I carmi*, in part. pp. 64-80.

Flavio e Raffaele da Volterra, su singoli punti traspaiono altre filiazioni. Ad esempio, la successione dei popoli ricalca quella adottata dall'umanista franco-borgognone Jean Lemaire de Belges, in un trattato funerario del 1507 solo oggi pubblicato nella sua integrità<sup>19</sup>. Ciò che sorprende nei capitoli etnografici di Giraldi è l'assenza di moralismo nei confronti dei riti non cristiani, riti spesso conturbanti o collocati oltre la soglia culturale del disgusto. Al centro dell'attenzione sta il corpo morto o morente e di lì si dipanano gli assetti di ogni società, svelando le risorse messe in campo per superare la cesura, elaborare il lutto, ricordare e dimenticare insieme. Che il tema della morte sia un osservatorio privilegiato da cui studiare «i valori culturali più importanti»<sup>20</sup>, non è una scoperta degli antropologi d'oggi. Ecco allora, in Giraldi, gli agonizzanti abbandonati ai «cani sepolcrali» e agli uccelli da Parti, Ircani e Massageti di Scizia («considerando infelice la sorte di chi moriva di malattia, lo lasciavano divorare») o gettati in mare dai Lotofagi d'Africa<sup>21</sup>. Mai si parla di infedeli, e «barbari» è un raro automatismo linguistico. Esso non impedisce all'occhio di seguire affascinato le cerimonie di popoli come gli Sciti riferite da Erodoto. Sono formazioni culturali fra le più dense, nelle quali oggi l'antropologo storico rintraccia l'ombra sciamanica del volo estatico nel mondo dei morti<sup>22</sup>. Giraldi non vede così in profondità, ma intanto ci mostra gli Sciti che «divorano in banchetti i corpi dei defunti» oppure «li sospendono a tronchi fra i ghiacci dei monti»; e organizzano viaggi «su un carro, di tribù in tribù» del cadavere imbalsamato dei loro re, da cui tutti «tagliano via» qualche pezzo<sup>23</sup>.

Anche i Galli, e soprattutto i «colti» marsigliesi «di origine greca», istituiscono funerali «magnifici e sontuosi», gettando nel fuoco «tutto ciò che il defunto amava, anche gli animali e, fino all'arrivo di Cesare, i servi»; convinti dai Druidi dell'eternità dell'anima, alcuni «si lanciano spontaneamente sul rogo dei loro cari per continuare a vivere insieme». All'altro capo del mondo, i «sapiienti Bramini indiani

<sup>19</sup> J. LEMAIRE DE BELGES, *Des anciennes pompes funerales*, a cura di M.M. Fontaine, Paris 2001.

<sup>20</sup> Cfr. R. HUNTINGTON, P. METCALF, *Celebrazioni della morte. Antropologia dei rituali funerari*, (Cambridge 1979) Bologna 1985, p. 52.

<sup>21</sup> GIRALDI, *De sepulchris*, pp. 56-61.

<sup>22</sup> Cfr. C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989, pp. 187-193.

<sup>23</sup> GIRALDI, *De sepulchris*, pp. 7, 42-45.

disprezzano mirabilmente la morte», come attesta Strabone, e se la procurano quando ritengono di «aver vissuto abbastanza». Invece gli Eruli del Danubio, a sentire Procopio, «non considerano lecito sopravvivere nella decrepitezza o malattia», e perciò immolano su roghi coloro che siano ormai in tale condizione. Ma anche sull'isola greca di Coo (teste Pomponio Mela) «i sessantenni erano costretti a morire per non sottrarre cibo agli uomini nel vigore delle forze»<sup>24</sup>. Qui la genealogia culturale europea disvela la sua comparabilità planetaria, mentre da Coo emerge un filone inatteso che contraddice lo spirito, se non la lettera, del giuramento del concittadino Ippocrate («E non darò un farmaco mortale a nessuno») <sup>25</sup>. Va ricordato che anche Tommaso Moro, ispirato dalle medesime fonti classiche, concedeva ai malati incurabili di Utopia l'assunzione di un mortale narcotico: purché fosse scelta volontaria, e la differenza non è da poco rispetto a quanto riferito da Pomponio Mela <sup>26</sup>.

Eutanasia, eugenetica, antropofagia, putrefazione, perdita dei margini e dell'unità: nessuna infrazione ai più consolidati tabù corporei spaventa Giraldi tanatologo, che tutto riesce a superare in chiave erudita e ritualistica. La cosiddetta ansia liminale primaria connessa con lo smembramento <sup>27</sup> non fa presa su di lui, che pur vive in un'epoca in cui quell'ansia si manifesta in numerosi contesti sociali, dalle esecuzioni capitali alla tortura e alle dissezioni anatomiche <sup>28</sup>. Né scattano le strategie verbali di evitamento che impregnano i resoconti dei viaggiatori messi a confronto con le alterità radicali dei nuovi mondi (nudità, sessualità sregolata, modifiche decorative del corpo) <sup>29</sup>. Pur non teorizzato, traspare in Giraldi lo sforzo di riflettere sull'uomo

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 50, 56, 59, 64-65.

<sup>25</sup> *Testi di medicina greca / Ippocrate*, a cura di A. Lami, Milano 1983, pp. 259-259.

<sup>26</sup> Cfr. A. TENENTI, *Il sogno della morte serena fra '400 e '500*, in *Perfezione e finitudine. La concezione della morte nell'utopia in età moderna e contemporanea*, a cura di V. Fortunati, M. Sozzi e P. Spinozzi, Torino 2004, in part. pp. 86-88.

<sup>27</sup> Cfr. C. SEGAL, *Lucrezio. Angoscia e morte nel De Rerum Natura*, (Princeton 1990) Bologna 1998, pp. 33-35, 113-114, 135-174.

<sup>28</sup> Cfr. *Bodily Extremities. Preoccupations with the Human Body in Early Modern European Culture*, a cura di F. Egmond, R. Zwiijnenberg, Aldershot 2003; L. MARTINES, *La congiura dei Pazzi. Intrighi, politica, sangue e vendetta nella Firenze dei Medici*, (New York 2003) Milano 2004, pp. 142-153.

<sup>29</sup> Cfr. P. CARILE, *Huguenots sans frontières. Voyage et écriture à la Renaissance et à l'Âge classique*, Paris 2001, pp. 187-189.

indipendentemente dalle religioni particolari, per rintracciare l'unità celata che sottostà alle manifestazioni plurali. In questa chiave, anche le gerarchie sociali perdono di intensità, cosicché l'erudito guarda alle tradizioni popolari con lo stesso rispetto riservato alle apoteosi dei Grandi<sup>30</sup>. I principi dell'irenismo erasmiano guidano a sufficienza Giraldi verso approdi quasi agnostici, che trascurano più di una dottrina cristiana, dalla resurrezione della carne al culto delle reliquie corporali dei santi.

Manca però in Giraldi un passo ulteriore e decisivo sulla strada del relativismo, e non dobbiamo stupircene, data anche la sua scarsa attenzione ai nuovi mondi scoperti. Solo Montaigne avrà la capacità di rovesciare la prospettiva per osservare gli usi cristiani (anche funerari) con l'occhio degli altri; al punto da sapersi immedesimare nei popoli che «mangiano il padre ... rigenerandolo per trasmutazione nella loro carne viva»; e con quei cannibali rituali, «considerare un crudele abominio ... gettare le spoglie dei genitori alla corruzione della terra e ai vermi». Caso di scuola, esercizio estremo di spaesamento da parte dello speciale cultore di Giraldi chiamato Montaigne, che concluderà così il suo spettacolare ragionamento: «I problemi hanno diversi aspetti e diversi punti di vista: di qui deriva principalmente la diversità delle opinioni»<sup>31</sup>.

Senza raggiungere tali vette scetticiste<sup>32</sup>, e con fraseggio più paludato, le pagine giraldiane trasmettono un'immagine dell'uomo affettuosa e dolorosa. Il medesimo atteggiamento si manifesta nei confronti dei turchi, il più esotico fra i popoli vicini, il più simile fra i popoli lontani. Incarnazione di un paradigma misto di estraneità e familiarità, i turchi erano un caso difficile. Perché un conto era discettare di genti remote nello spazio e nel tempo, e magari estinte, un conto avere a che fare col primo nemico della cristianità. Eppure Giraldi ne tratta col medesimo rispetto e anche con qualche competenza. In-

<sup>30</sup> Cfr. M.M. FONTAINE, *Antiquaires et rites funéraires*, in *Les funérailles à la Renaissance*, a cura di J. Balsamo, Genève 2002, in part. pp. 338-340.

<sup>31</sup> MONTAIGNE, *Essais*, p. 581 (II 12). Cfr. F. LESTRINGANT, *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1996, pp. 265-267 e più in generale C. GINZBURG, *Montaigne, Cannibals and Grottoes*, «History and Anthropology», 6 (1993), pp. 125-155; F. LESTRINGANT, *Le cannibale. Grandeur et décadence*, Paris 1994; N. ZEMON DAVIS, *Cannibalism and Knowledge*, «Historein», 2 (2000), pp. 13-30.

<sup>32</sup> Cfr. M.-L. DEMONET, A. LEGROS, *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, Genève 2004.

contriamo dunque la forma dei sepolcri ottomani, con i «monumenti degli ottomati» e i «cimiteri popolari»; le modalità di trasporto dei cadaveri, «per la testa come gli ebrei e non per i piedi come noi»; e poi i cortei e le altre manifestazioni pubbliche del lutto, le orazioni funebri e i nitriti strappati ai cavalli, i turbanti e i panni apposti al feretro, i platani piantati in memoria, l'uso delicato di «viole e altri fiori profumati»<sup>33</sup>. All'interno della cultura ufficiale, non erano in molti, all'epoca, a parlare dei turchi così, senza obblighi di deprecazione. Persino Montaigne darà voce nelle sue pagine a tutti gli equivoci, le incertezze di giudizio e i paradossi del discorso corrente sui turchi<sup>34</sup>.

3. Nel vasto affresco dove nessun dettaglio è casuale e ciascuno merita di venire approfondito, ci attraggono ancora due temi rilevanti per i contemporanei dell'autore e poi cancellati dall'evoluzione storica. Si tratta del funerale regale in effigie e della moda della mummia terapeutica. Qui lo storico incontra una precipua ragione che giustifica la sua professione: dare senso alla relatività del tempo senza rinunciare ai piaceri dell'esotismo culturale. Anche se, a ben guardare, entrambe quelle antiche costumanze appaiono lontane soprattutto per ragioni di coloritura stilistica. A proposito del funerale in effigie, come negare che esista anche oggi una sacralità del corpo dei potenti, che le occasioni funerarie esaltano visibilmente<sup>35</sup>? Quanto alla credenza nei miracoli terapeutici, essa si dispiega rigogliosa ogni giorno sotto i nostri occhi.

Nella sua complessità antropologica e psicologica<sup>36</sup>, il punto delle esequie regali è centrale anche per stabilire come i recuperi antiquari abbiano influito sulle pratiche dei moderni. A ciò puntava lo sforzo nobilitante degli umanisti soprattutto francesi, dal momento che la cerimonialità funeraria affondava le sue radici in un poco apprezzato passato feudale<sup>37</sup>. La stessa teoria dei due corpi del re creata dai giu-

<sup>33</sup> GIRALDI, *De sepulchris*, pp. 67-68.

<sup>34</sup> Cfr. J. BALSAMO, *Montaigne et le paradoxe turc*, in *L'Europa e il Levante nel Cinquecento. Cose turchesche*, a cura di L. Zilli, Padova 2001, pp. 65-78.

<sup>35</sup> Cfr. F. BONI, *Il corpo mediale del leader. Ritualità del potere e sacralità del corpo nell'epoca della comunicazione globale*, Roma 2002, pp. 54-55.

<sup>36</sup> Cfr. G. RICCI, *Il principe e la morte. Corpo, cuore, effigie nel Rinascimento*, Bologna 1998, pp. 25-33.

<sup>37</sup> Cfr. R. GIESEY, *Le Roi ne meurt jamais*, (Genève 1975) Paris 1987, pp. 224-243, 259-266; E.A.R. BROWN, *Royal Bodies, Effigies, Funeral Meals and Office in sixteenth-century France*, «Micrologus», 7 (1999), pp. 437-508; M. GAUDE-FER-



risti inglesi di epoca Tudor andò a innestarsi su comportamenti già rielaborati. Se da quei giuristi venne la più organica significazione in termini di teologia politica, gli umanisti avevano contribuito a modificare la forma delle cerimonie basandosi su fonti classiche da poco valorizzate<sup>38</sup>. È in questo quadro che il trattato giraldiano si volge alle apoteosi imperiali romane. Viene ripreso quasi alla lettera «dalla versione latina di Poliziano» (di cui esisteva un'edizione aldina, dopo il primo incunabolo bolognese)<sup>39</sup> il capitolo di Erodiano sulla morte di Settimio Severo avvenuta l'anno 211. Accanto a dettagli più scontati relativi alle scene del lutto, al protocollo processionale e alle simbologie religiose, si segnalano un paio di passi che dovettero impressionare gli organizzatori dei funerali regali del tempo. Eccoli. «Formano un'immagine in cera del defunto il più possibile somigliante, e la pongono nel vestibolo della reggia sopra un letto d'avorio alto e sontuoso, coperto di panni d'oro; l'effigie è pallida e riversa a somiglianza d'un malato»; «Per sette giorni i medici la visitano, e poi dichiarano che le sue condizioni peggiorano»<sup>40</sup>. Nessuna riserva religiosa viene espressa contro l'uso dell'effigie che presto, in età tridentina, classificato come superstizioso, andrà incontro al sospetto ecclesiastico<sup>41</sup>. Lungi dal sospettare, Giraldi confronta l'apoteosi romana alle cerimonie di beatificazione cui aveva assistito: per Francesco da Paola sotto Leone X e per Antonino da Firenze sotto Adriano VI<sup>42</sup>. Due rari riferimenti all'attualità in un trattato di impianto quasi solo antiquario.

Non è comunque facile sciogliere il nodo dei rapporti fra testi e pratiche, nodo che qui si impone in termini da laboratorio. Al tempo

RAGU, *I funerali reali in Francia tra XIV e XV secolo*, in *Cangrande della Scala. La morte e il corredo di un principe nel medioevo europeo*, catalogo della mostra a cura di P. Marini, E. Napione, G.M. Varanini, Venezia 2004, pp. 217-222.

<sup>38</sup> Cfr. J. LEMAIRE DE BELGES, *Des anciennes pompes*, pp. LXII-LXVII, LXXVIII-LXXXV dell'*Introduzione* di M.M. FONTAINE; E.A.R. BROWN, *Refreshment of the Dead: Post mortem Meals, Anne de Bretagne, Jean Lemaire de Belges, and the Influence of Antiquity on Royal Ceremonial*, in *Les funérailles*, pp. 113-130; M.A. VISCEGLIA, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma 2002, pp. 53-117.

<sup>39</sup> HERODIANI *Historiae*, Bononiae, De Benedictis, 1493; HERODIANI *Historiarum libri*, Venetiis, Aldus, 1524.

<sup>40</sup> GIRALDI, *De sepulchris*, pp. 32-33 (Erodiano IV II 1). Cfr. E. BICKERMAN, *Die Römische Kaiserapotheose*, «Archiv für Religionswissenschaft», 27 (1929), pp. 1-34.

<sup>41</sup> Cfr. RICCI, *Il principe*, pp. 168-170.

<sup>42</sup> GIRALDI, *De sepulchris*, pp. 35-36.

di Giraldi è in corso un rimodellamento del rito eternizzante dell'effigie alla luce delle apoteosi imperiali antiche. Iniziato nel 1515 alla morte di Luigi XII di Francia, il processo di romanizzazione si compì nel 1547 ai funerali di Francesco I, otto anni dopo l'uscita del *De sepulchris*. Data l'autorevolezza subito raggiunta dal trattato giraldiano, diffuso dalla piazza internazionale di Basilea, è facile supporre che esso abbia contribuito a questa osmosi dell'antico nel moderno. Su scala più ridotta, le pagine del ferrarese dovettero anche concorrere alla genesi del funerale in effigie che andrà in scena a Ferrara nel 1559, alla morte di Ercole II d'Este.

4. La mummia terapeutica: triturrata o bruciata, quella carne rinsecchita veniva spalmata o ingerita per sanare ferite e traumi. Al di là della farmacopea, erano i rapporti stessi fra i corpi degli uomini – e fra corpi vivi e corpi morti – che si intrecciavano diversamente da oggi. Sul tema Giraldi interviene all'interno della sua sofisticata classificazione dei sepolcri, dove la tecnicità aristotelico-tomistica sfuma esteticamente nel barocco<sup>43</sup>. Come sempre, la premessa è intelligente: «Al modo che fu vario e diverso il modo di seppellire presso le genti e nei diversi tempi, così fu varia e diversa la materia di cui ci si servì». Ma limitiamoci a quanto ci interessa qui: «I sepolcri possono essere o inanimati o animati ... poiché gli uomini stessi hanno funto da sepolcri (*sepulchra fuere*) ad altri uomini; infatti fu costume (*mos fuit*) presso i cosiddetti Antropofagi di divorare i morti o di cibarsi di carne umana; e c'è anche il caso di coloro che assorbono (*hauriunt*) con bevande le ceneri dei morti»<sup>44</sup>.

Una semplice inversione di segno lega fra loro il cannibalismo ostile e il cannibalismo rituale con la sua variante attenuata, l'ingestione delle ceneri per incorporazione affettiva o benefica. Qui l'anticipazione di certe posizioni di Montaigne che l'etnologia più tardi confermerà è sorprendente. Le terapie a base di mummia non sono nominate esplicitamente, eppure non deve sfuggire l'impiego dei tempi verbali: di rigore il passato per il cannibalismo, il presente per le bevande di ceneri. Dietro la differenziazione si intravede un'allusione implicita alla mummia terapeutica, che all'epoca di Giraldi furoreggiava. Ma l'oggetto è sfuggente perché si ha a che fare con una tradizione morbosamente florida e poco controllata, basata soprattutto su resoconti

<sup>43</sup> Cfr. F. LESTRINGANT, *Anti-funérailles ou la guerre des cimetières (1594-1598)*, in *Les funérailles*, in part. pp. 295-296.

<sup>44</sup> GIRALDI, *De sepulchris*, p. 6.

di viaggiatori in Oriente. Grazie a loro, la dimensione atemporale della festa totemica, incentrata sull'idea di cibarsi del morto<sup>45</sup>, si cristallizza in qualche appuntamento storico, dopo aver attraversato il medioevo nella forma del tema letterario del «cuore mangiato»<sup>46</sup>.

Pare dunque che dall'Egitto originasse verso Venezia e Lisbona un flusso di mummie antiche e regali, quelle che avevano acquisito le migliori proprietà grazie a costosi processi di imbalsamazione<sup>47</sup>. Spesso si trattava di falsi, quanto all'antichità e alla regalità. Ma intanto Francesco I di Valois, che amava cavalcare e temeva le cadute, mai si separava da un sacchetto di pronto soccorso con polvere di mummia egizia mista a rabarbaro. Evidentemente questa polvere – come ogni polvere – agevola la coagulazione sanguigna; per analogia, si sperava che anche l'ingestione diretta di polvere o cenere di mummia favorisse la cicatrizzazione delle lesioni interne, oltre a sanare molti altri mali<sup>48</sup>. Ma fin dal 1564 la sentenza su queste pratiche era stata emessa da Ambroise Paré, il chirurgo autodidatta dei re di Francia. Era capace di ogni vanteria anche in materia di imbalsamazioni, maestro Ambroise, eppure derideva «la maggior parte» dei medici che curavano le contusioni con «la mummia data da bere». «Non è che carne marcita di uomini morti, di cattivo gusto e odore; non vi ho trovato altro effetto che di provocare vomito e ferire lo stomaco; per questo non posso in coscienza prescriverla»<sup>49</sup>. Per quanto afflitto da molte malattie, è possibile che il sobrio Giraldo la pensasse come il meno sobrio Paré. Non temeva i riti cruenti, Giraldo, quando la lontananza spazio-temporale li rendeva inoffensivi. Ma alimentare le illusioni del presente, questo no. A meno che anch'egli, come noi, non si trovasse a corto di informazioni attendibili e decidesse soltanto di sorvolare.

<sup>45</sup> Cfr. S. FREUD, *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in *Opere*, a cura di C.L. Musatti, VIII, Torino 1975, pp. 136-158.

<sup>46</sup> Cfr. M. DI MAIO, *Il cuore mangiato. Storia di un tema letterario dal Medioevo all'Ottocento*, Milano 1996; L. ROSSI, *Suggestion métaphorique et réalité historique dans la légende du coeur mangé*, «Micrologus», XI (2003), pp. 469-500.

<sup>47</sup> Cfr. F.J. GÓMEZ ESPELOSIN, A. PEREZ LAGARCHA, *Egiptomania*, Madrid 1997, pp. 175-178; S. WALKER, M. BIERBRIER, *Fayum. Misteriosi volti dall'Egitto*, Roma 1997, p. 29.

<sup>48</sup> Cfr. K.H. DANNENFELDT, *Egyptian Mumia: the Sixteenth Century Experience and Debate*, «The Sixteenth Century Journal», XVI (1985), pp. 163-180; M. CAMILLE, *The Corpse in the Garden. Mumia in Medieval Herbal Illustrations*, «Micrologus», VII (1999), pp. 297-318.

<sup>49</sup> A. PARÉ, *Oeuvres complètes*, a cura di J.-F. Malgaigne, II, Paris 1840, pp. 202; III, Paris 1841, pp. 479.

5. Una dimostrazione dell'influenza raggiunta da Giralaldi, ma anche un suo rilancio, si ebbe con una curiosa operazione tipografica realizzata a Lione nel 1556; curiosa per i contenuti e per il piccolo formato oblungo. L'editore Clément Boaudin incaricò il loreno Pierre Woeiriot di incidere nove tavole etniche sui «riti di seppellimento»: tre tavole per i Romani e una per Greci, Indiani (dell'India), Eruli e popoli del Danubio, Egizi, Sciti, barbari. Le accompagnavano corposi frammenti testuali estratti «ex Lilio Gregorio», e l'omissione del cognome indica quanto l'autore fosse rinomato in Francia. Questo *Pinax iconicus antiquorum ac variorum in sepulturis rituum*<sup>50</sup> riuscì così bello da essere ripreso nell'*Opera omnia* seicentesca di Giralaldi uscita a Leida. Grazie all'iconografia, l'influsso degli antichi sui funerali del Rinascimento si rafforzò ancora. Per contro, a noi è concesso di cogliere alcuni tratti dei funerali del tempo grazie al filtro attualizzante con cui l'antiquaria lesse le fonti e le restituì visivamente: il carro funebre degli Sciti richiama quelli in uso nelle celebri pompe funebri dei duchi di Lorena<sup>51</sup>. Poco timoroso di anacronismi o assemblaggi casuali, Woeiriot appose riconoscibili fondali lionesi ai funerali degli Egizi, degli Sciti e dei popoli del Danubio<sup>52</sup>. La necessità di lusingare i sottoscrittori locali prevalse, producendo immagini seducenti proprio perché intrise di sogno e invenzione. Dopo l'impresa lionese Woeiriot venne in Italia, per soggiornare a Bologna presso Achille Bocchi; e solo allora conobbe alcune delle vestigia su cui Giralaldi aveva lavorato.

A dire la verità, qualche anno prima era uscito a Lione un altro album illustrato dedicato alla morte: *Les simulachres et historiées faces de la mort*<sup>53</sup>. Era un misto fra una di quelle *Artes moriendi* fiorenti in Francia<sup>54</sup> e una consolazione degli infermi, infarcito di passi religiosi

<sup>50</sup> Cfr. *Pinax iconicus antiquorum ac variorum in sepulturis rituum ex Lilio Gregorio excerpta*, Lugduni 1556.

<sup>51</sup> Cfr. P. MAROT, *La Lorraine et la mort*, Nancy 1991.

<sup>52</sup> Cfr. M.M. FONTAINE, *Dédicaces lyonnaises aux Guise-Lorraines (1517-1570)*, in *Le Mécénat et l'influence des Guises*, a cura di Y. Bellenger, Paris 1997, in part. pp. 41-43, 66-67, 77-79; Id., *Antiquaires*, in part. pp. 340-342, 346-355 (riproduzione delle tavole).

<sup>53</sup> *Les simulachres et historiées faces de la mort, autant elegamment pourtraictes que artificiellement imaginées*, Lyon, Escu de Coloigne, 1538. Cfr. E. PICOT, *Les Français italianisants au XVI<sup>e</sup> siècle*, I, Paris 1906, pp. 126-134; N. ZEMON DAVIS, *Holbein's «Pictures of Death» and the Reformation in Lyons*, «Studies in the Renaissance», III (1956), pp. 97-130.

<sup>54</sup> Cfr. A. TENENTI, *Humana Fragilitas. I temi della morte in Europa tra Duecento e Settecento*, Clusone 2000, in part. pp. 122-127.

commentati dall'umanista italianizzante Jean de Vauzelles. Tutto ruotava attorno a quarantuno splendide tavole tratte da disegni di Hans Holbein, che per l'occasione aveva attenuato i tratti più terrifici delle sue precedenti danze macabre. Questo monumento dell'arte tipografica conobbe poi numerose riedizioni in francese, latino, tedesco, italiano. Ma una sostanziale differenza di genere separa *Les simulachres* dal *Pinax*. Il primo è un manuale di devozione, per quanto sontuoso; il secondo un atlante spregiudicato delle culture umane nel cui lungo titolo risuona la parola chiave: *varius*. Come nell'ispiratore Girdaldi, anche nel *Pinax* le varietà rilevate dall'erudizione sono la palestra ove si va formando lo sguardo plurale alle prese con i nuovi mondi: l'etnografia come estensione dell'antiquaria, insomma.

E a proposito di libri figurati, la linea Girdaldi-Woeiriot riaffiorerà non citata in un altro famoso trattato funerario del tardo Rinascimento. Si tratta dei *Funerali antichi* del poligrafo aretino Tommaso Porcacchi, apparsi a Venezia nel 1574 con incisioni di Girolamo Porro<sup>55</sup>. Come autore, due anni prima, di un lussuoso isolario (*L'isole più famose del mondo*), Porcacchi già aveva solleticato la curiosità di un pubblico facoltoso esaltato dalla vittoria di Lepanto<sup>56</sup>. Ora ripete l'operazione commerciale ispirandosi al trattato girdaldiano, mentre Porro riutilizza almeno otto incisioni del *Pinax iconicus*. Soffocata dalle digressioni e dagli sfoggi, dalla ricerca del bizzarro accompagnata da finti stupori, l'opera si ridurrebbe a un guazzabuglio semierudito se non fosse per i piaceri dell'occhio che suscita. Ma chi la fa l'aspetti, è il caso di dire. Plagiario raffinato di Woeiriot, Porro sarà rozzamente plagiato da Alberto Ronco, l'illustratore di un altro trattato seicentesco, le *Pompe funebri* di Francesco Perucci<sup>57</sup>. All'interno della costellazione dei testi di genere, questo è il più compiaciuto e aproblematico, in attesa che il gesuita francese Claude-François Ménestrier riduca tutto a una faccenda barocca di «decorazioni»<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> T. PORCACCHI, *Funerali antichi di diversi popoli et nationi*, Venetia, Galinani, 1574. Cfr. C. LASTRAIOLI, *Les Funerali antichi de Tommaso Porcacchi*, in *Les funéraires*, pp. 357-388.

<sup>56</sup> Cfr. M. DONATTINI, *Spazio e modernità. Libri, carte, isolari nell'età delle scoperte*, Bologna 2000, pp. 158-159, 168-170; F. LESTRINGANT, *Le livre des îles. Atlas et récits insulaires de la Genèse à Jules Verne*, Genève 2002, pp. 92-93.

<sup>57</sup> F. PERUCCI, *Pompe funebri di tutte le nationi del mondo*, Verona, Rossi, 1639.

<sup>58</sup> Cfr. C.-F. MÉNESTRIER, *Des décorations funèbres*, Paris, Pepie, 1687.

6. Di fronte alla ricchezza della tanatologia giraldiana, il successivo scritto tematico prodotto nel medesimo ambiente mostra uno scadimento. L'autore è Alessandro Sardi, un nobiluomo legato ai centri del potere ben più di quanto non fosse Giraldo. Il padre, Gasparo Sardi, aveva ricevuto l'incarico di comporre la storia ufficiale degli Este, nell'ambito della disputa per la precedenza che opponeva i signori di Ferrara ai Medici; ma la storia fu rifiutata da una commissione ducale di esperti, provocando risentimenti e ripicche. Gli interessi cosmografici di Gasparo trovarono poi sfogo nella *Toponomazia*, un repertorio di concordanze fra toponimi antichi e moderni in cui passione per l'antiquaria e per la geografia si sposavano. Su questa strada si pose anche il figlio Alessandro, nato verso il 1530-35 e morto nel 1588 a Ferrara, ove era quasi sempre vissuto<sup>59</sup>. In lui la prospettiva etno-geografica paterna si arricchì, depositandosi in un'opera uscita a Venezia nel 1557 e riedita quattro volte fra Italia e Germania sino al 1726: *De moribus ac ritibus gentium*. Si tratta di un tranquillo lavoro enciclopedico coerente con l'eterogeneità degli interessi dell'autore, il quale scrisse – ma non sempre pubblicò – di ogni scienza e arte: la bellezza, la nobiltà<sup>60</sup>, la poesia di Dante, il terremoto, il perfetto condottiero, i precetti storici, le monete greche e romane, gli inventori delle cose, le origini degli dei e degli eroi, oltre agli immancabili centoni biblici e patristici. Quanto al *De moribus*, esso ha per unico scopo l'utilità morale, la proposizione di esempi da imitare. La materia non è nuova, confessa Sardi, anzi si ricava tutta dall'autorità degli scrittori precedenti («non ho detto nulla che non abbia trovato prima altrove»); d'altra parte, suo intento secondario è di confrontare i costumi del presente col passato, per valutare progressi o regressi<sup>61</sup>. Vengono citate anche fonti sulle scoperte moderne, seppur con parsimonia (nulla su America e Giappone) e di conseguenza si affacciano modi di vita estranei alla tradizione greco-romana. Privati di rilevanza etico-politica, questi sono assunti senza prospettiva storica, in una gerarchia di valore che appiattisce tutto sul modello normativo prescelto<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Cfr. L. BAROTTI, *Memorie istoriche di letterati ferraresi*, II, Ferrara 1793, pp. 199-203 (con imprecisioni).

<sup>60</sup> Cfr. C. DONATI, *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Roma-Bari 1988, pp. 173-174.

<sup>61</sup> A. SARDI, *De moribus ac ritibus gentium libri*, Venetiis, Ziletti, 1557, s.p.

<sup>62</sup> Cfr. DONATTINI, *Spazio*, pp. 143-157.

L'impostazione generale si rispecchia puntualmente nelle quindici pagine tanatologiche, cui si giunge dopo aver toccato alla rinfusa usi e istituzioni d'ogni tipo. Si parla dunque di testamenti, di suicidio di vedove, malati e vecchi, ma anche di omicidio eugenetico, di antropofagia rituale e di modalità di rimozione dei cadaveri. Gli esempi sono ricavati da popoli grandi e piccoli, antichi e moderni, e con qualche frequenza ricorre l'appellativo «barbari». E ancora, si incontrano effigi funebri di re, roghi di servi e di cavalli, giochi funerari, stranezze varie di Persiani, Spartani ed Ebrei, complessità di riti greci e romani<sup>63</sup>. Lo zibaldone si chiude con un capitolo specifico sui «funerali dei turchi», in cui traspare forte l'influenza di Giraldo (mai però menzionato). Dei turchi si descrive la durata del lutto, il comportamento delle vedove, il lavaggio dei cadaveri ad opera di sacerdoti «che questi barbari di costumi e di lingua chiamano talismanlar»; e qui viene usato correttamente il suffisso *-lar* che denota il plurale in turco. Infine, «seppellisco fuori città, dopo aver coperto il sepolcro di drappi»<sup>64</sup>.

Un programma imponente, questo di Sardi, anche troppo per essere risolto in poche pagine. Di fatto, il suo è il registro del manualista che non tenta neppure analisi approfondite. «Conformandosi al proposito del padre, aspira a occuparsi di storia, e compila giornalmente fogli e fogli con passi scelti da scrittori di ogni genere, per far credere di conoscere tutto quello che in realtà copia da altri»: difficile immaginare stroncatura più radicale di questa riservatagli da Giraldo<sup>65</sup>. Eppure un pregio si può riconoscere alla piatta accumulazione: mancano gli ammiccamenti che rendono volgari certi trattati illustrati del tempo quando siano alle prese con riti imbarazzanti. Abbandonato a se stesso, il lettore è costretto fare i conti con la scoperta che il mondo è davvero plurale, nello spazio e nel tempo, e che l'occasione della morte esalta enormemente la pluralità. Se poi l'immersione senza guida nell'oceano dell'alterità generi comprensione accogliente o rifiuto difensivo, è un'altra questione.

7. Di fatto, nel passaggio da Giraldo a Sardi – e anche sulla filiera degli epigoni di Giraldo – è evidente l'affievolirsi dell'indipendenza intellettuale. Essa viene sostituita da omaggi rituali al linguaggio religioso dominante e sempre più stringente. Il fenomeno riguarda ogni

<sup>63</sup> Cfr. SARDI, *De moribus*, pp. 59-72.

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 73-74.

<sup>65</sup> GIRALDI, *Due dialoghi*, pp. 242-243.

ambito della cultura, ma i discorsi sulla morte sono fra le prime vittime di tali atmosfere, essendo quelli ove il pensiero libero è già di per sé faticoso e incline a forme di autocensura o autoconsolazione. Inoltre, proprio mentre il mondo si fa vario e sterminato, lo sguardo si impregna di moralistico etnocentrico. Una volta di più verificiamo il declino generale dell'Italia, oltre che lo specifico declino della cultura ferrarese del Rinascimento cui i due tanatologi appartengono. Forse essi aspiravano a qualcosa di più, implicitamente o meno, con i loro discorsi sulla morte. Ma anche quando è più ricca o accanita, la loro dottrina – come ogni dottrina – riesce ad aggredire il mistero solo su margini quasi irrilevanti; e lo scandalo centrale della vita umana non viene granché attenuato da tanta applicazione.



ANTONIO RIGON

PADOVA

## TESTAMENTI E CERIMONIALI DI MORTE

L'interesse manifestato dalla storiografia italiana agli inizi degli anni Ottanta del secolo scorso per i temi tanatologici, per i testamenti come fonte della storia sociale e religiosa, per le questioni di metodo relative alla storia della morte<sup>1</sup> torna ad affacciarsi nei recenti studi di storici dell'alto medioevo che hanno sollevato problemi e indicato linee di ricerca capaci di coinvolgere anche gli studiosi dei secoli successivi<sup>2</sup>. Il superamento degli schemi puramente giuridici nell'analisi degli atti di ultima volontà, l'attenzione prestata ad altre forme di devoluzione dei beni, assimilabili ai testamenti,

<sup>1</sup> Particolarmente significativi al riguardo sono i contributi raccolti nel volume «*Nolens intestatus decedere*». *Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*. Atti dell'incontro di studio, Perugia 3 maggio 1983, Perugia 1985. Partendo da questo volume, tracciò un'esautiva rassegna critica della storiografia italiana relativa ai testamenti M. BERTRAM, *Mittelalterliche Testamente. Zur Entdeckung einer Quellengattung in Italien*, «*Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*», 68 (1988), pp. 509-544; una ricca bibliografia, fino agli anni Ottanta del Novecento, si può trovare anche nell'articolo di D. GIRGENSOHN, *Il testamento di Pietro Miani («Emilianus») vescovo di Vicenza*, «*Archivio veneto*», s.V, 167 (1989), pp. 5-60.

<sup>2</sup> Cfr. in particolare gli studi di M.C. LA ROCCA, *I testamenti del gruppo familiare di Totone di Campione*, in *Carte di famiglia. Strategie, rappresentazione e memoria del gruppo familiare di Totone di Campione (721-877)*, a cura di S. Gasparri e M.C. La Rocca, Roma 2005, pp. 209-221; EAD., *Rituali di famiglia: pratiche funerarie nell'Italia longobarda*, in *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, a cura di F. Bougard, C. La Rocca e R. Le Jan, Rome 2005 (Collection de l'École française de Rome, 351), pp. 431-457; M.C. LA ROCCA, L. PROVERO, *The dead and their gifts. The Will of Eberhard, count of Friuli, and his wife Gisela daughter of Louis the Pious (863-864)*, in *Rituals of power from late antiquity to the early middle ages*, a cura di F. Theuvs e J.L. Nelson, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 225-280; di grande importanza sono anche i contributi presentati al citato convegno internazionale sulla trasmissione del patrimonio e sulla memoria nell'alto medioevo (cfr. *Sauver son âme et se perpétuer*).

l'investigazione sul loro uso sociale si possono ritenere acquisizioni comuni e ormai da tempo consolidate nella ricerca storica; più innovativi e fecondi di possibili risultati sembrano essere i tentativi di intrecciare, mettere a confronto e far reagire tra loro i dati ricavabili dall'indagine archeologica su tombe e sepolture con quelli risultanti dai testamenti.

Lo studio parallelo dei rituali funebri, ricostruibili attraverso l'esame dei reperti funerari di età longobarda, e degli atti scritti di ultima volontà ha permesso per esempio a Cristina La Rocca di ipotizzare che la scomparsa del corredo funebre nelle tombe a partire dall'VIII secolo non sia riconducibile soltanto ad una generica cristianizzazione delle pratiche funerarie. La decisione di rinunciare alla deposizione di preziosi oggetti nella tomba corrisponde alla volontà di rimarcare differenze sociali e specificità di stili di vita. La scelta dell'umiltà nella morte costituisce un segno di aristocratica distinzione.

La scomparsa dell'investimento sociale sui beni funerari fu però bilanciata dall'attenzione posta, nei rituali di morte, sugli elementi che precedono e seguono il funerale, soprattutto assicurando un permanente ricordo del morto con l'aiuto della parola scritta. Testamento, epitaffi, iscrizioni funebri, sostituendosi agli oggetti sepolti assieme al cadavere, documentano il valore e lo status sociale dei defunti e delle loro famiglie e ne perpetuano la memoria<sup>3</sup>. Il testamento in sé si configurava come trascrizione scritta di un rito di passaggio, nel quale reminiscenza del passato terreno e speranza del futuro celeste, ricerca di un'oculata disposizione dei beni e desiderio di salvezza si mescolavano.

Ancora significativamente assente nell'*Ordo in agenda mortuorum*, contenuto nel Sacramentario del vescovo Warmondo di Ivrea dell'inizio dell'XI secolo, nel quale in dieci scene si rappresentavano iconograficamente i momenti essenziali delle ritualità che accompagnano la morte (veglia funebre, pianto rituale, la morte stessa e poi il lavaggio del corpo, la vestizione del cadavere, il corteo funebre, la lamentazione durante il corteo, la preparazione della fossa, la tumulazione)<sup>4</sup>, il testamento diventa elemento di primo piano dei riti

<sup>3</sup> Cfr. i lavori di Cristina La Rocca citati nella nota precedente.

<sup>4</sup> Biblioteca Capitolare di Ivrea, ms 31 (LXXXVI), ff. 191r-206v, e cfr. J.-C. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990, pp. 223-224; P. GEARY, *Phantoms of remembrance. Memory and oblivion at the end of the First Millenium*, Princeton 1994, pp. 54-63, figg. 1-10.

di trapasso con la rinascita in forme romane del XII secolo e la successiva diffusione. In questa chiave è presentato nei testi giuridici, nelle cronache del basso medioevo, nelle *artes moriendi* dei secoli XV-XVII<sup>5</sup>.

Rito in sé, quando dal XII secolo comincia a diffondersi, diventando pratica non esclusiva delle *élites* sociali, esso fornisce però assai scarse indicazioni su funerali e ritualità funerarie. A Verona, su 100 documenti, dal 1200 al 1259, 72 contengono lasciti *pro anima* con varia destinazione (chiese, ospedali, poveri, sacerdoti), ma solo in due si rinvencono, mescolate alle altre, disposizioni circa il luogo di sepoltura, e soltanto in 12 si destinano somme modeste *pro obitu* con vaghi accenni, in due casi, alla consuetudine del banchetto funebre<sup>6</sup>. A Padova, solo a partire dalla seconda metà del XIII secolo cominciano ad affiorare nelle scritture testamentarie clausole sui funerali e volontà di ostentazione funebre<sup>7</sup>. Tra i cinquanta testamenti trentini dal 1199 al 1447, recentemente pubblicati, i lasciti «circa funeralia in exequiis et aliis funeralibus et expensis sepulture, septessimi et tricessimi» si trovano solo negli atti del XIV secolo<sup>8</sup>. Nelle città dell'Italia centrale studiate da Samuel Cohn (Arezzo, Siena, Firenze, Pisa, Perugia, Assisi) tra la metà del Duecento e il primo quarto del Quattrocento i testatori non orchestrano regolarmente i propri cortei funebri<sup>9</sup>. Di fatto secondo il Cohn nei testamenti senesi prima della fine del Quattrocento difficilmente si menziona il funerale<sup>10</sup>. E se dalla città ci spostiamo alla campagna, sulle orme del volume di Simona Ricci dedicato alla pratica testamentaria nel Valdarno superiore all'indo-

<sup>5</sup> A. PARAVICINI BAGLIANI, *I testamenti dei cardinali del Duecento*, Roma 1980, pp. LXIX-LXXIII; LA ROCCA, PROVERO, *Dead and their gifts*, p. 251.

<sup>6</sup> Cfr. S. GIULIETTI, *Testamenti veronesi del Duecento. Con l'edizione di 100 documenti (1200-1259)*, tesi di laurea, Università degli Studi di Verona, Facoltà di Magistero, a.a. 1987-1988, rel. G. De Sandre Gasparini.

<sup>7</sup> A. RIGON, *Orientamenti religiosi e pratica testamentaria a Padova nei secoli XII-XV (prime ricerche)*, in «*Nolens intestatus decedere*», pp. 55-56.

<sup>8</sup> L. MAINO, *50 testamenti medioevali nell'Archivio capitolare di Trento (secoli XII-XV)*, Ferrara 2001, doc. XX (16 agosto 1339), pp. 92-95; e cfr. doc. XII (15 aprile 1323), pp. 74-76; doc. XV (24 luglio 1332), pp. 79-81.

<sup>9</sup> S. COHN, *Burial in the Early Renaissance: six cities in central Italy*, in *Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di J. Chiffolleau, L. Martines e A. Paravicini Bagliani, Spoleto 1994, p. 43; l'autore riprende quanto già pubblicato nel capitolo IV del suo volume dedicato a *The Cult of Remembrance and the Black Death. Six Renaissance cities in Central Italy*, Baltimore-London 1992.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

mani della peste nera, troviamo negli atti di ultima volontà debolissime tracce di organizzazione della pompa funebre<sup>11</sup>.

Insomma, allo stato attuale delle ricerche, anche se non si può in nessun modo indulgere a generalizzazioni e anche se esistono eccezioni (il Cohn ricorda che a Pisa sin dalle prime attestazioni i notai specificano le spese funerarie e la loro destinazione)<sup>12</sup>, si può affermare che solo a partire dal tardo Duecento si sviluppa nei testamenti una qualche attenzione per tempi e modalità di svolgimento delle esequie e per i riti di garanzia della salvezza eterna e per i modi di salvaguardia della memoria del testatore. Resta però sempre il problema della rappresentatività degli atti testamentari giunti sino a noi, da intendere non soltanto nei termini numerici di percentuale dei testamenti rispetto ai morti intestati, ma anche in riferimento al rapporto fra libertà individuale e consuetudini sociali e religiose nel determinare la scelta di ritualità funerarie. La volontà del mercante Tobia del fu Bartolomeo che, testando ad Udine il 29 marzo 1338, chiede di essere sepolto nella chiesa di San Francesco e sembra disporre che le sue spoglie vengano riesumate dai frati ogni anno, con ripetizione ossessiva del rito della tumulazione, rimanda ad un documentabile protagonismo in vita del testatore che si ripropone, con l'esaltazione della moglie e dei due figli, anche dopo la morte<sup>13</sup>. Ma quanto corrisponde ad una più generalizzabile tradizione locale estensibile ad altri?

Casi come questo sono in realtà da considerare eccezioni. Le lontane considerazioni del Prospero circa la possibilità di intravedere dietro la figura di un singolo testatore il profilo, le idee, i legami interni al gruppo di appartenenza, e la convinzione dello studioso che le ricerche per campione «siano tanto più ricche e convincenti quanto più la campionatura prescelta corrisponde a gruppi sociali ristretti

<sup>11</sup> S. RICCI, «*De hac vita transire*». *La pratica testamentaria nel Valdarno superiore all'indomani della peste nera*, Figline Valdarno (Firenze) 1998, pp. 21-27.

<sup>12</sup> COHN, *Burial*, pp. 43-44.

<sup>13</sup> «Fratres et conventus prefati teneantur annuatim in die sue depositionis predictorum anniversaria ccelebrare solempniter cum cereis et funere sive cadavere apponendo in ecclesia ac si ea die tumulari deberet, prout est in diebus depositionis fieri consultum» (Biblioteca comunale V. Joppi di Udine, ms *Fondo Principale*, 1226, I, *Pergamene S. Francesco di Udine*, n. 27; per altre presenze e attività di Tobia cfr. Archivio di Stato di Udine, *Notarile antico*, b. 5121, vacchetta 4 (1331) e 7 (1333-1334), *passim*. Ringrazio l'amico Andrea Tilatti per queste segnalazioni e per quella riportata più avanti alla nota 26.

ed elevati oppure di tipo marginale», mantengono la loro validità<sup>14</sup>. Sono del resto i testatori stessi a voler essere sepolti, come nel 1341 il trentino Giovanni da Gardumo, «secundum decentiam sui status»<sup>15</sup>; e sono, talora, le leggi suntuarie delle città italiane dal Duecento in poi a stabilire stretti legami tra condizione sociale del defunto e modalità di celebrazione dei funerali<sup>16</sup>. Gli statuti di Faenza del 1410-1413 distinguono quattro categorie: alla prima appartengono i magnati, i nobili, i *milites*, i prelati, i dottori, i licenziati o giurisperiti; vengono poi le famiglie di tradizione militare, i professionisti e il clero; al terzo posto troviamo i membri delle arti; al quarto il resto della popolazione. Per ciascuna di queste categorie si indicano prerogative e si fissano limiti nella gestione delle esequie dei propri morti in relazione ad abiti, numero dei partecipanti, quantità di ceri, candele, doppiieri, croci, campane autorizzate a suonare a morto. Tutto – comportamenti e riti – viene minuziosamente regolarizzato<sup>17</sup>.

Che poi le norme fossero rispettate davvero e finisse coll'istaurarsi un reale regime di sobrietà nelle manifestazioni del lutto non si può certo affermare. A Padova sin dal 1287 le leggi contro il lusso colpivano coloro che «pro morte alicuius» andavano «ad ecclesiam seu ad sepulturam ... clamando cum clamore et manibus verberando»<sup>18</sup>; tuttavia Francesco Petrarca nel *De republica optime administranda*, dedicato nel 1373 a Francesco il Vecchio da Carrara, si lamentava che nella città euganea, come altrove, persistesse la consuetudine del chiassoso lamento funebre delle donne:

Muore qualcuno, plebeo o nobile ..., subito, appena spirato, si manifesta un dolore smisurato e scoppia il pianto ..., si fa il funerale, le matrone a frotte si riversano in pubblico e riempiono vicoli e piazze di alti e scomposti clamori, tanto che se qualcuno, non sapendo di che si tratta, ci capitasse in mezzo, potrebbe facilmente sospettare che siano colte da un raptus di furore o che la città sia presa dai nemici. E poi giunti alle porte del tempio, il fragore raddoppia e lì dove si dovrebbero cantare lodi a Cristo o, a voce bassa oppure

<sup>14</sup> A. PROSPERI, *Premessa*, in *I vivi e i morti*, «Quaderni storici», 50 (1982), p. 403.

<sup>15</sup> MAINO, *50 testamenti*, doc. XXIII (22 luglio 1341), pp. 98-100.

<sup>16</sup> Cfr., a questo proposito, i testi raccolti in *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia Romagna*, a cura di M.G. Muzzarelli, Roma 2002.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 529-538.

<sup>18</sup> *Statutorum Paduae codex Carrariensis*, Padova, Biblioteca del Museo civico, ms B.P. 1237, f. 111r; cfr. RIGON, *Orientamenti religiosi*, p. 56.

in silenzio, rivolgere devote preghiere per l'anima del defunto, proprio lì rimbombano i mesti lamenti e i sacri altari sono scossi dagli ululati delle donne. Non soltanto ti consiglio ma, se mi è permesso, ti scongiuro di correggere questo costume<sup>19</sup>.

Parole vane! La forza della consuetudine – che nel lamento funebre esorcizzava la morte e placava l'angoscia del distacco – le ambizioni di individui e gruppi familiari, tesi a trasformare la manifestazione del dolore in occasione di autocelebrazione, e, non ultimi anche se spesso dimenticati, gli interessi economici collegati alla pompa funebre contribuivano a mantenere in vita, al di là di ogni proibizione di governi e biasimi di letterati, usi funerari fastosi e teatrali. Tutto un mondo di «artifices in talibus mercedes suas expedientia» (così negli statuti faentini)<sup>20</sup> viveva dell'indotto della morte. Testamenti, libri di conti, registri di spese, inventari aprono spiragli di grande interesse sulle attività lavorative che sostenevano l'allestimento e la messa in opera dei rituali funerari. La lista delle spese sostenute nel 1398 per i funerali di Bartolomeo Brazolo, personaggio noto della Padova cararese, è in questo senso istruttiva, anche se ci si limita a spulciare tra le spese non relative a messe, elemosine, opere di carità.

Item ave maistro Albertin Zoto depentore per factura de fare e de depen-  
zere le dite bandire e scudi, fo per la dita sepoltura, lire vintioto.

Item ave maistro Albertin predito per uno elmo e per III scudi per la dita  
sepoltura ducato uno d'oro.

Item ave buo marangon per III aste de le dite bandire e per soa faiga da  
picarle e de ficarle a la clisia de i Rumitani sora la dita sepoltura lire quattro.

Item per zivanza de i pani che fusinu vestì nuy e tuta la nostra fameia lire  
cinque e meza, fo per la dita sepoltura, ave Yacomelo zimaore ...

<sup>19</sup> «Moritur aliquis, seu plebeius ille seu nobilis ... mox, ut is spiritum emisit, dolor immodicus atque fletus exoritur ... effertur funus, matronae cervatim prodeunt in publicum vicosque et plateas altis complent inconditisque clamoribus ut si quis, rei nescius interveniat, facile possit aut in furorem versas aut urbem captam ab hostibus suspicari. Inde ubi ad templi fores est perventum, geminatur fragor honisonus et ubi Christo laudes cani, sive pro defuncti anima devotae preces vel submissa voce, vel in silentio fundi debent, illic moestae reboant querelae, et foemineis ululatibus altaria sacra pulsantur ... Hunc morem ... ut emendes nun tantum consulo sed, si licet, obsecro» (N. TAMASSIA, *Francesco Petrarca e gli statuti padovani*, in ID., *Scritti di storia giuridica*, a cura della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova, II/XXX, Padova 1967, p. 533).

<sup>20</sup> *La legislazione suntuaria*, p. 529.

Item per far tenzere in [...] una pelanda de la Madona.

Item per braza X de pano negro per fare una [...] a nostro pare quando el fo portà a la clisia [...] lire vintisetete.

Item per braza VII e mezo de pano negro fo tolesto per cobrire la sbarra su qual el fo portà a la clisia lib. XVIII.

Item per braza XVIII de pano negro fo per fare uno gaban e uno mantelo a la Madona quando morì nostro pare fo cumprà da Antonio Salvego drapiro per lire IIII<sup>or</sup> el brazo monta lire setantadò.

Item per braza XLV de pano negro ... fo per vestire Zelemya de Brazulo nostro barba e nuy sete fradeli e quattro famili nostri fo a la dita sepoltura fo cumprà da Alberto da Ponte per lire V e soldi VIII, monta lire zento e oto.

Item per braza VI e mezo de pano negro fo per fare calze e capuzi a Prodozimo e a messer Francesco a la dita sepoltura, monta lire deseoto, solidi quatro.

Item ave Otonelo spciale per la cera de nostro pare tolesta a la soa sepoltura, per confizion, aque, sirupi, medesine e per molte altre cose toleste per la soa malatia, che el stete a mala cerea mese VII, monta lire dosento XI, soldi II.

Item ave Olibizo Lenguazo in M.III.LXXXXVIII<sup>or</sup> adi XXII de Zenaro per fare el testamento de nostro pare, presente messer Alesandro, ducati sete d'oro<sup>21</sup>.

Alle spese necessarie per la sepoltura e a quelle destinate ad acquistare meriti per la salvezza eterna del defunto si aggiungono dunque consistenti uscite per assicurare fasto e solennità alle esequie. La morte e i funerali davano lavoro a sarti, drappieri, cappellai, pittori armieri, falegnami, macellai, fornai, vinai, orefici, musici, notai oltre che (è un lavoro speciale) a preti, frati, membri di confraternite, prefiche.

Il gruppo familiare non bada a spese per mettere in mostra le proprie capacità di distinzione sociale, segnalando lo stato di eccellenza del congiunto, all'interno di un cerimoniale ricco di simboli di appartenenza e richiami alla condizione sociale del morto. Bartolomeo Brazolo era un uomo d'armi e dunque bandiere, scudi, pezzi di armatura lo accompagnano nell'ultimo viaggio e ne dichiarano lo status.

Allo stesso modo nel 1348 un condottiero di Arezzo chiedeva nel testamento che il suo elmo restasse sopra la tomba nella chiesa dei Servi di Maria assieme alle altre sue insegne<sup>22</sup>, e nel 1374 un altro aretino, Francesco di Giovanni *de Acceptatibus*, dottore *in utroque*,

<sup>21</sup> Cfr. A. GLORIA, *Diploma del solenne dottorato di Francesco Brazolo*, Padova 1875, pp. 17-20.

<sup>22</sup> COHN, *Burial*, p. 46.

stabiliva nelle ultime volontà che nel suo monumento sepolcrale fosse scolpito il suo stemma e, se possibile, fosse deposto sulla tomba il proprio cuscino di pelliccia recante le insegne del suo dottorato<sup>23</sup>.

Esempi simili si possono trovare facilmente un po' ovunque. Trofei e oggetti personali erano liberamente appesi nelle tombe di famiglie arredate con armature, stoffe pregiate, stemmi, stendardi<sup>24</sup>. A sottolineare la propria grandezza ed appartenenza di ceto si esibiva all'esterno quello che nell'alto medioevo, fino al VII secolo, era deposto dentro la tomba.

Vero è che proprio nel Trecento sembrano tornare in auge pratiche forse mai definitivamente scomparse, ma di cui non si hanno testimonianze sicure: le aste con bandiera conficcate presso la tomba di Bartolomeo Brazolo nella chiesa degli Eremitani di Padova richiamano antichissimi usi attestati per via archeologica già nella Pannonia dell'alto medioevo<sup>25</sup>.

E se la notizia, trasmessa da un erudito friulano dell'Ottocento, secondo la quale dopo la metà del secolo XIV, e prima ancora, era in uso tra la nobiltà del Friuli, di seppellire onoratamente il cadavere assieme al suo cavallo e alle armi, mi sembra frutto di un'errata interpretazione delle disposizioni testamentarie di un nobile udinese, che dettò le ultime volontà il 2 febbraio 1371<sup>26</sup>, l'idea che nel Trecento rinverdissero antiche usanze come quella del corredo funebre non è del tutto peregrina. Mi riferisco, ad esempio, alla spada e alle stoffe preziose rinvenute nel 1921 a Verona nella tomba di Cangrande della

<sup>23</sup> Ivi, p. 53.

<sup>24</sup> Per la tipologia e l'evoluzione delle tombe cfr. PH. ARIÈS, *L'uomo e la morte dal medioevo a oggi*, (Paris 1975) Roma-Bari 1979, pp. 231-337 e *passim*.

<sup>25</sup> Cfr. I. BARBIERA, *Changing Lands in Changing Memoires. Migration and Identity during the Lombard Invasions*, Firenze 2005, pp. 24, 132 e *passim*.

<sup>26</sup> Si tratta di Nicolussio del fu Federico Orbitti che ordina nel testamento di seppellire il suo corpo nella chiesa di San Francesco dei frati minori di Udine: «cuius corpus mandavit honoriffice sepelliri ut decet per heredes eius infrascriptos cum equis et armis iuxta morem nobilium, secundum quod videbitur infrascriptis suis heredibus»: Biblioteca comunale V. Joppi di Udine, ms *Fondo principale*, 1226, I, *Pergamene S. Francesco di Udine*, n. 78. Mi pare che il riferimento sia al tradizionale accompagnamento del feretro con cavalli e armi in occasione del funerale di un nobile; F. DI MANZANO, *Annali del Friuli ossia raccolta delle cose storiche appartenenti a questa regione*, Udine 1865, p. 61, da questa disposizione testamentaria di Nicolussio trasse la convinzione che «dopo la metà del secolo XIV, e prima ancora, era in uso in Friuli tra la nobiltà, di seppellire onoratamente il cadavere in unione al suo cavallo ed alle armi».



Scala, restaurate nel 1982 e oggetto di una mostra svoltasi nella città scaligera nel 2004<sup>27</sup>. E mi riferisco anche alle notizie ricavabili dalla descrizione dei grandiosi funerali di Francesco il Vecchio da Carrara, signore di Padova, contenute nella cronaca di Galeazzo e Bartolomeo Gatari<sup>28</sup>. Morto il 7 ottobre 1393 a Monza, ove era tenuto in ostaggio da Giangaleazzo Visconti, ebbe da questi solenni onoranze funebri con cavalli, bandiere, imponente corteo, fiammeggiante di ceri e rutilante dell'oro del baldacchino e dei panni che rivestivano la salma scoperta, in contrasto con il nero degli abiti a lutto di quanti seguivano la processione. Successivamente, su richiesta di Francesco Novello, il corpo fu traslato a Padova con nuove grandiose cerimonie simili ai convogli funebri e all'ultima itineranza dei dinasti europei del XIV-XV secolo<sup>29</sup>. Nell'occasione il Visconti fece deporre nella cassa il cadavere ornato «d'uno pano d'oro con molte anelle d'oro in mane de prexio e con i spiron d'oro e tute quele altre cose intorno che richiedea aver principio alcuno»<sup>30</sup>. Dunque, a gloria del defunto, si recuperava l'antica consuetudine del corredo: con il corpo del principe scendevano nella tomba non solo gli speroni d'oro e panni a fili d'oro, ma assieme a non specificati ornamenti (atti peraltro a dichiarare l'alto rango del defunto) anche anelli preziosi, classico strumento di ostentazione funeraria aristocratica in uso nell'alto medioevo<sup>31</sup>.

Come ho suggerito altrove, funerali e corredo funebre del Carrarese sono forse da ricollegare ai progetti politici di Visconti, interessati a valorizzare le tradizioni regie di Monza, celebrata come sede dell'incoronazione e della sepoltura di re ed imperatori, in funzione

<sup>27</sup> Cfr. i saggi e le schede in *Cangrande della Scala. La morte e il corredo di un principe nel medioevo europeo*, catalogo della mostra a cura di P. Marini, E. Napione e G.M. Varanini, Venezia 2004.

<sup>28</sup> GALEAZZO e BARTOLOMEO GATARI, *Cronaca carrarese, confrontata con la redazione di Andrea Gatari (aa. 1318-1407)*, a cura di A. Medin e G. Tolomei, in *RIS*<sup>2</sup>, t. XVII, pt. I, Città di Castello-Bologna 1920-1931, pp. 440-444.

<sup>29</sup> Cfr., per questo aspetto, B. ANDENMATTEN, L. RIPART, *Ultimes itinérances. Les sépultures des princes de la maison de Savoie entre Moyen Âge et Renaissance*, in *L'itinérance des seigneurs (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Actes du colloque international de Lausanne et Romainmôtier, 29 novembre-1<sup>er</sup> décembre 2001, a cura di A. Paravicini Bagliani, E. Pibiri e D. Reynard, Lausanne 2003, pp. 193-248 (e bibliografia ivi citata).

<sup>30</sup> GATARI, *Cronaca carrarese*, p. 441.

<sup>31</sup> Cfr. M.C. LA ROCCA, *L'archeologia e i Longobardi in Italia. Orientamenti, metodi, linee di ricerca*, in *Il regno dei Longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, a cura di S. Gasparri, Spoleto 2004, pp. 217-233.

delle loro aspirazioni regali<sup>32</sup>. Ma quel che ora mi preme far notare è il duplice funerale, degno di un sovrano, riservato a Francesco il Vecchio, prima a Monza e poi a Padova, che potrebbe far pensare al funerale doppio radicato nella storia tardomedievale delle monarchie nazionali di Inghilterra e di Francia<sup>33</sup>. Il caso dei riti funebri in onore del signore di Padova è però diverso poiché le esequie, nell'una e nell'altra città, si svolsero con il cadavere presente. I funerali doppi propriamente detti si caratterizzano invece per lo svolgimento, a distanza di tempo, dopo le prime esequie e la sepoltura, di un secondo funerale con soltanto l'effigie del morto<sup>34</sup>.

Sul significato simbolico e transculturale della doppia sepoltura, presente anche nelle società primitive, e su quello politico-ideologico si è scritto molto, sulla scia dello Hertz<sup>35</sup>, del Kantorowicz, del Giesey, ma l'attenzione è stata posta sul corpo del sovrano e sulla sua sacralizzazione e su ritualità funerarie proprie di ristrette aristocrazie. Non mi pare invece (ma potrebbe essere difetto di mia informazione) che si sia posto il problema dell'esistenza di simili usanze anche al di fuori dei vertici e delle élites sociali e nelle società urbane dell'Italia basso-medievale.

A Padova, in data anteriore al 1395 il *decretorum doctor* Galvano da Bologna, attivo anche a Bologna e in Ungheria nella seconda metà del XIV secolo, fu consultato a proposito di una controversia sorta tra il clero parrocchiale e i frati predicatori, originata dall'uso invalso di celebrare doppi funerali<sup>36</sup>. Alla morte di un fiorentino della famiglia *de Bechis*, residente a Padova nella parrocchia di San Bartolomeo, e

<sup>32</sup> A. RIGON, «Echo la bona memoria dil signor». I funerali carraresi nella cronachistica, in *Cangrande della Scala. La morte e il corredo di un principe*, pp. 193-200, in part. pp. 195-196, ripubblicato in *Padova carrarese*, a cura di O. Longo, Padova 2005, pp. 285-298, in part. pp. 291-292.

<sup>33</sup> Cfr. G. RICCI, *Il principe e la morte*, Bologna 1998, pp. 11-12, 25-31, 119, 159.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 11-12, 25-29.

<sup>35</sup> R. HERTZ, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* (1907), in ID., *Sociologie religieuse et folklore*, Paris 1970, pp. 1-18; E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, (Princeton 1957) Torino 1989; R.E. GIESEY, *Le roi ne meurt jamais*, Genève 1975.

<sup>36</sup> Cfr. Appendice e A. RIGON, *Clero e città. «Fratalea cappellanorum», parroci, cura d'anime in Padova dal XII al XV secolo*, Padova 1988, pp. 134-136, ove collocazione archivistica del documento (297 e non 197) e datazione (ante 1395 e non 1431) sono da correggere. Il consulto fu in realtà ripresentato in giudizio il 27 giugno 1431 da Daniele da Porciglia, segno che nel Quattrocento la questione del

ivi defunto, parenti e amici avevano predisposto il funerale di sera, sul far della notte. Il corteo funebre, con ceri, croce, cadavere, *more solito* coperto di panno e preceduto da frati e chierici, si era recato nel *locus* di Sant'Agostino dei frati predicatori dove, celebrato l'ufficio e sepolto il corpo, il clero parrocchiale intervenuto e i frati del convento si erano spartiti *ex equali* i *funeralia* (doni funebri), secondo l'antica consuetudine locale risalente al XII secolo, che prescindeva dalle disposizioni della *Super cathedram* di Bonifacio VIII sulla *portio canonica* riservata ai sacerdoti in cura d'anime (la *quarta pars*)<sup>37</sup>. Il giorno dopo, però, i parenti del morto, volendo onorare ancor più il loro congiunto «*unam capsam vacuum, set eodem panno cooperatam, de domo dicti mortui cum maiori copia cereorum et pluribus aliis clericis convocatis precedentibus, dictam capsam ad conventum fratrum predictorum cum honore debito portaverunt, et more defuncti in ecclesia sepedicta celebraverunt exquias super ipsam*»<sup>38</sup>. Si organizzò insomma un doppio funerale con la cassa vuota, al termine del quale il clero parrocchiale intervenuto reclamò la metà di quanto era stato trasportato assieme alla bara; questa volta però i frati si opposero e Galvano da Bologna diede loro ragione. La consuetudine prevedeva che si ripartissero a metà le offerte portate *cum funere*; la cassa vuota «*non est funus*» – ragionava l'illustre dottore di decreti – né le oblazioni «*sunt cum funere, licet veniant occasione vel ratione funeris*»<sup>39</sup>.

Non si dice in questo consulto se fosse stata trasportata sulla bara un'effigie del morto né mi pare probabile. Non siamo di fronte, credo, ad un funerale doppio con effigie che in casi come questi costituisce la parte essenziale del rituale funebre e svolge una funzione di sostituzione e di evocazione mimetica del corpo del morto. Tuttavia occorre riflettere e indagare su una realtà cittadina italiana ove le ritualità funerarie presentavano caratteristiche simili a quelle di altri paesi, ma talora forse, come a Padova, con variazioni significative per quel che riguarda i protagonisti: non nobili o sovrani, ma borghesi e

doppio funerale era ancora viva. Su Galvano da Bologna cfr. A. GLORIA, *Monumenti della Università di Padova (1318-1405)*, I, Padova 1888, n. 617, pp. 313-314.

<sup>37</sup> Per la *Super cathedram* cfr. *Corpus iuris canonici*, a cura di E. Friedberg, Lipsia 1879 (rist. anast. Graz 1955), Extravag. Commun. 3, 6, 2 e Clement. 3, 7, 2; e per la consuetudine padovana di ripartizione dei doni funebri cfr. RIGON, *Clero e città*, pp. 133-134.

<sup>38</sup> Cfr. Appendice.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

cittadini di non elevatissimo livello sociale. Oltre a quello qui segnalato si conoscono a Padova, per il Trecento, almeno altri due casi di funerale doppio nella forma ora ricordata: quello di un *campsor* (Pietro *de Letis*) e quello di un *teothonicus* non altrimenti identificabile<sup>40</sup>.

In questo contesto il ricorso al duplice funerale non è certo da interpretare in senso ideologico e di teologia politica (il doppio corpo del sovrano) né mi pongo qui nella prospettiva antropologica. Il tempo ravvicinato (dalla sera alla mattina) esclude pure che si tratti di necessità funzionali (seppellire il corpo in fretta, prima della decomposizione). Si deve piuttosto considerare fondamentale la spinta familiare all'ostentazione funeraria, finalizzata ad esaltare, con il morto, il suo casato e il suo clan. Parenti ed amici si affrettano ad organizzare degnamente il primo funerale del fiorentino morto a Padova. I suoi *parentes* allestiscono il secondo con fasto maggiore «volentes defunctum altius honorare».

La reiterazione e il prolungamento dei riti di morte, molto spesso richiesta dai testatori (settimo, trigesimo, anniversario, traslazione, doppio funerale, anche se nel caso ora descritto non c'era forse a fondamento una disposizione testamentaria) sono indubbiamente da interpretare come manifestazione del desiderio di salvarsi l'anima e come espressioni significative di atteggiamenti mentali verso il corpo e la morte, ma sono altresì forme di propaganda attraverso le quali individui e gruppi familiari mantengono viva la memoria di sé e affermano la continuità del proprio status e del proprio prestigio.

Anche gli oggetti offerti nel corso delle esequie e spettacolarmente esibiti assolvevano la stessa funzione. Un accordo risalente alla prima metà del Quattrocento tra gli Eremitani del convento di Santa Margherita di Treviso e i parroci della diocesi a proposito della solita questione della ripartizione delle offerte funerarie, offre un quadro eloquente delle principali componenti della scenografia e dell'apparato teatrale approntato per i rituali funebri. Clero parrocchiale e frati si dividono abiti a lutto, pallii, baldacchini, catafalchi, oggetti d'argento, panni di seta, corone e copricapo, anelli, *iocalia*, ceri, cavalli e loro gualdrappe di cuoio e di seta, selle, freni, bardature, armi di offesa (spade, gladii, lance) e di difesa (corazze, guanti, gambali), sopravvesti dell'armatura e altri imprecisati oggetti in gran quantità adoperati «propter funus vel occasione funeris». I frati rinunciavano alle elemosine raccolte durante la messa e ai vessilli, agli scudi, ai

<sup>40</sup> *Ibidem*.

cimieri, ai rostri, alle creste appese «ad spectaculum pro memoria defuncti», mentre i preti non pretendevano diritti su lasciti testamentari e donazioni *causa mortis* in favore degli Eremitani<sup>41</sup>.

«Spectaculum pro memoria defuncti»: scenografia che permetteva al morto di essere nel tempo presente tra i vivi. E i riti di morte, spettacolo di luci (ceri e candele accese) e di suoni (campane, lamenti, musiche), scioglievano l'angoscia con manifestazioni di vita. Facendo testamento in Padova il 1° febbraio 1412 il dottore giurista Ludovico Cortusi disponeva di essere accompagnato alla tomba da chierici e religiosi, escludendo quelli vestiti di nero, e ordinava di reclutare «pulsatores seu musici» sino al numero di cinquanta affinché precedessero il suo corpo «cum tubis, zaramellis, arpis, liutis, citharis, organis, timpanis et aliis generibus instrumentorum, pulsantes et canentes» (tutto – si sa – finisce in gloria) *Gloria in excelsis Deo*<sup>42</sup>.

## APPENDICE

*Ante 1395*

*Estratto dal consulto del decretorum doctor Galvano da Bologna su un caso di funerale doppio svoltosi a Padova.*

[Archivio di Stato di Padova, *Corporazioni soppresse, S. Agostino*, 297, fasc. 3507 (12)]

Requisitus ego Galvanus de Bononia, decretorum doctor, Padue decretales ordinarie actu legens, consulere super articulo infrascripto ad literam sic mihi exhibito. “Coram vobis domino Galvano de Bononia decretorum doctore eximio quoddam dubium proponitur sub hac forma. Non obstante ‘Super cathedram’ decretali, clerus Paduanus et conventus fratrum Predicatorum de Padua de comuni concordia super facto funeralium quedam pacta ad invicem statuerunt, quorum noticiam et copiam vos habetis hiis suppositis, accidit talis casus: dominus S. de Bechis de Florencia, habitans Padue, in parochia Sancti Bartolamei et in ipsa defunctus, procurantibus eius parentibus et amicis, de sero, circa primam noctis horam, cum accensis cereis atque cruce parochiali

<sup>41</sup> Il documento dell'accordo è pubblicato da L. PESCE, *La Chiesa di Treviso nel primo Quattrocento*, II, Roma 1987 (Italia Sacra, 38), pp. 500-501.

<sup>42</sup> F.M. COLLE, *Storia scientifico-letteraria dello Studio di Padova*, Padova 1824-1825 (rist. anast. Bologna 1972), III, pp. 84-85.

more solito super funere, precedentibus aliquibus fratribus atque clericis, ad locum Sancti Augustini fratrum dicti ordinis est delatus et, facto super corpus offitio, est sepultus, et statim inter parochialem dicte parochie et fratres dicti conventus, secundum pacta predicta, ex equali funeralia sunt divisa, data cui-libet sua parte. In crastino autem parentes dicti defuncti, volentes defunctum alcius honorare, unam capsam vacuum, set eodem pano coopertam, de domo dicti mortui, cum maiori copia cereorum et pluribus aliis clericis convocatis precedentibus dictam capsam, ad conventum fratrum Predicatorum cum honore debito portaverunt et more defuncti in ecclesia sepedicta celebraverunt exequias super ipsam. Qui casus per omnia similis de Petro campore de Letis de parochia Sancte Lucie et quodam theotonico de parochia Sancti Thome infra asseritur accidisse. Cum igitur venerabiles viri presbiter Servadeus primicerius capellanorum civitatis Padue et parochialis predicti Sancti Bartolomei et presbiter Blancius et presbiter Franciscus rectores ecclesie Sancte Lucie ac Iacobus clericus dicte ecclesie et presbiter Floravancius parochialis ecclesie Sancti Thome medietatem omnium que cum dictis capsis delata sunt postulent a dictis fratribus sibi dare, et dicti fratres asserant, cum non sint delata cum funere, non debere, nolentes inter se habere materiam discidii sive litis, de plana concordia et amicabile compositione vos, doctorem lucidum et famosum, consulere decreverunt ut, secundum pacta inter dictum conventum fratrum predictorum et dominos sacerdotes solempniter stabilita, quod tenendum sit de iure in scriptis et cum allegationibus consulatis, parati dicti domini sacerdotes et fratres dicti ordinis et conventus tenere simpliciter et servare in hiis et similibus prout in vestro consilio decernetis”. Ipsis pactis manentibus firmis et hoc semper presupposito, frater Aldovrandinus de Feraria prior loci et conventus Sancti Augustini de Padua ordinis fratrum Predicatorum, frater Dominicus de Heste syndicus loci et conventus Sancti Augustini de Padua ordinis Predicatorum, presbiter Servadeus primicerius capellanorum<sup>a</sup> civitatis Padue, per se et suis sociis superius nominatis se subscriberunt.

Dei patris nomine invocato, consulo et dico quod de iure non tenentur predicti fratres dare medietatem eorum que<sup>b</sup> cum tali capsula deferuntur quia per pactum quod presupponunt firmum debent dare medietatem eorum que cum funere deferuntur, que iam habuerant, set capsula non est funus nec ista sunt cum funere, licet veniant occasione vel ratione funeris et istud plus est quam cum funere.

<sup>a</sup> *Segue Pad. depennato.*

<sup>b</sup> *Segue cum funere deferuntur que iam habuerant set capsula non est funus depennato.*

## CONCLUSIONI





OTTAVIA NICCOLI\*

TRENTO

*I vivi e i morti.* «Sono i vivi a fare della morte un fatto che si può raccontare». Possiamo partire da queste parole della relazione di Giuseppina Gasparini De Sandre per enunciare fin dall'inizio uno dei fili conduttori di questo convegno, e cioè la consapevolezza ormai definitivamente maturata fra gli storici che ciò che rende il tema storiograficamente fruttuoso è soprattutto, paradossalmente, il suo legame forte con la vita e con i vivi: sono i vivi ad entrare in colloquio con i morti e anche a utilizzarne proficuamente il ricordo e la celebrazione. Dunque la morte come un momento della vita, il momento finale se si vuole, ma non il suo contrario.

L'attenzione al tema, come è noto, era sorta invece da premesse diverse, radicate in ipotesi di storia della sensibilità e della mentalità. Ricordiamo che agli inizi c'è il primo libro di Alberto Tenenti, uscito nel 1952, *La vie et la mort à travers l'art du XV<sup>e</sup> siècle*, che però non a caso già nel titolo metteva la vita accanto alla morte, e dal quale poi sono derivati nel 1957 *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento* (ancora) e, nel 2000, il volume curato dallo stesso Tenenti *Humana fragilitas. I temi della morte in Europa tra Duecento e Settecento*<sup>1</sup>; ma senza dubbio l'attenzione al macabro, al senso della morte, era già molto viva, prima ancora che negli scritti di Tenenti e nel prezioso libro di Erwin Panofski *Tomb Sculpture* (che risale al 1954), in Johan Huizinga e in Émile Mâle<sup>2</sup>. Inoltre, come ha ricordato Giorgio Chittolini in un suo intervento in questo stesso convegno, se l'argomento in quanto tale è relativamente recente, non lo sono certo i temi correlati, legati ad una tradizione antiquaria di lungo periodo. Tuttavia le ricerche di Philippe Ariès e soprattutto il suo più ampio libro uscito nel 1977<sup>3</sup> *L'homme de-*

\* Testo redatto nell'autunno 2004 sulla base delle relazioni presentate al convegno, con minime integrazioni bibliografiche.

<sup>1</sup> Paris 1952; Torino 1957; Clusone 2000.

<sup>2</sup> E. PANOFSKI, *Tomb Sculpture*, London 1954; J. HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo*, (Leiden 1919) Firenze 1984; É. MÂLE, *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France*, Paris 1931.

<sup>3</sup> PH. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Paris 1977.

*vant la mort* hanno indubbiamente precisato le caratteristiche di questo ambito di ricerca indirizzandole in un senso molto definito. Come ha osservato Alberto Tenenti nell'introduzione da lui scritta nello stesso anno 1977 (prima però della pubblicazione del libro maggiore di Ariès) per la ristampa de *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, fino ad Ariès «le varie manifestazioni del senso della morte sono state studiate nel loro inquadarsi nella vita: la morte, cioè, *nella* vita e non *di fronte* alla vita; presa, cioè, anch'essa – come ogni cosa umana – nel vortice della vita e non erigentesi di fronte a lei come un'istanza a sé o un dominio eterogeneo. Questo non sembra essere il caso in Ariès», che «non si è peritato d'evocare la “natura metafisica della morte”», pretendendo insomma di creare «un nuovo dominio del sapere» nel quale gli interrogativi sulla vita oltre la morte finivano con l'aver uno spazio privilegiato<sup>4</sup>.

Sta di fatto che, come è stato detto nel corso del convegno, il nome di Ariès ha sovrinteso al tema per lungo tempo, ma ha cessato ormai di vitalizzarlo. Siamo peraltro all'interno di un più generale *turnover*: la storia della sensibilità e della/e mentalità di origine francese sembra avere esaurito il suo corso. È quanto del resto nella sua relazione introduttiva ha suggerito Adriano Prosperi con la sua consueta eleganza, discutendo il recente volume curato da Alberto Tenenti. Lo stesso Prosperi già nel 1982 aveva impostato in questo senso, ribellandosi ad una immota storia della morte, la sua premessa ad un ricco numero di «Quaderni storici» intitolato per l'appunto *I vivi e i morti*: in esso, e in un ulteriore gruppo di quattro articoli sullo stesso tema pubblicati nel numero successivo<sup>5</sup>, erano stati affrontati numerosi argomenti tutti ricchi di concretezza, tali da non sperdersi nelle nebbie della mentalità collettiva: i testamenti e con essi la gestione dei patrimoni e dell'onore della casata, le sepolture, la paura dei vivi per il ritorno dei morti, la preoccupazione di stabilire con certezza la morte per evitare la sepoltura dei viventi, il cannibalismo – inteso come il contatto più intimo tra il morto e il vivo. Erano scelte anticipatrici, tanto che anche nella sua relazione introduttiva al presente convegno Prosperi ha insistito almeno in parte su questi stessi ambiti, che sono lontani dall'aver esaurito la loro ricchezza: le sepolture e in particolare quelle di coloro

<sup>4</sup> A. TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino 1977, pp. XIX-XX (Prefazione all'edizione "Reprint").

<sup>5</sup> *I vivi e i morti*, «Quaderni storici», XVII (1982), fasc. 50; *Ancora i vivi e i morti*, «Quaderni storici», XVII (1982), fasc. 51, pp. 903-1026.

che la Chiesa non accoglie in terra consacrata (i suicidi, gli eretici); i cimiteri luterani e in generale acattolici; le forme delle esequie e del lutto; gli spettri, intesi per l'appunto come morti insepolti o privi di sepoltura benedetta perché non battezzati e quindi senza pace.

*Sentimenti o comportamenti?* Il tema generale dei cimiteri (delle 'città dei morti' strettamente legate a quelle dei vivi, come ne ha tracciato la storia e la struttura Francesca Bocchi nella sua splendida sintesi), dei funerali, delle sepolture è ritornato con molta frequenza nelle relazioni del convegno, proprio perché si prestava molto bene nella sua concretezza a rispondere alle proposte fatte in apertura da Gian Maria Varanini, che aveva chiesto appunto «di fare il punto su situazioni specifiche, definire contesti, effettuare accertamenti concreti». Si tratta di una richiesta di concretezza che si coglie anche nella domanda forse retorica, che è emersa nel corso dei lavori, se nella ricerca occorresse privilegiare «sentimenti o comportamenti». Nelle relazioni presentate al convegno i comportamenti hanno avuto certamente la meglio, e si è trattato con evidenza di una scelta consapevole. Bisogna però ricordare che l'alternativa, così come è stata proposta, è forse troppo rigida. Dobbiamo ad Antonio Hespaña alcune acute osservazioni sulle modalità stereotipe di vivere i sentimenti in antico regime, e sul fatto che essi non si manifestano con reazioni spontanee, ma si esprimono attraverso comportamenti prefissati:

There was a relation of necessity between external attitudes and emotions. Emotional life were supposed to have a rigid architecture. Feelings and emotions were not to be dependent on individual mood. On the contrary, they should be inner dispositions, a kind of psychological commonplace, as they had been identified and evaluated by moral theologians ... The existence of this natural order of emotions turned affections into objective entities with external and prescribed dimensions ... Due affections were to be paid with external behaviours, prescribed by objective patterns which were inscribed in the nature of things<sup>6</sup>.

In breve, in ricerche dedicate ad aspetti dell'antico regime l'alternativa sentimenti/comportamenti non può esistere, in quanto vi è un appiattimento pressoché completo degli uni sugli altri, e studiare

<sup>6</sup> A.M. HESPAÑA, *Early Modern Law and the Anthropological Imagination of Old European Culture*, in *Early Modern History and the Social Sciences. Testing the Limits of Braudel's Mediterranean*, a cura di J.A. Marino, Kirksville 2002, p. 195.

i comportamenti è l'unico modo per entrare in contatto con una vita affettiva che segue in maniera tendenzialmente passiva gli «objective patterns» previsti. In questo senso il richiamo di Giorgio Chittolini ai diversi linguaggi dei sentimenti dovrà essere inteso come richiamo ai diversi livelli di stereotipia con cui essi possono essere espressi: emozioni spontanee che possono sorgere al di fuori dello schema prefissato sconcertano chi le prova, e lo spingono a uno sforzo di razionalizzazione per ricollocare il sentimento sperimentato all'interno della «rigid architecture» emotiva prevista dalla teologia morale.

Ciò emerge con evidenza proprio in situazioni di lutto. La morte di un figlio bambino non prevedeva lo strazio che oggi considereremmo 'naturale' in una simile situazione: come sappiamo, si trattava di figure aventi un modestissimo ruolo sociale (non a caso Giuseppina De Sandre ha citato il funerale di un bambino di sei mesi sepolto senza alcuna solennità, addirittura senza preti) e inoltre era impensabile un forte investimento affettivo su delle creature così facilmente destinate a morte precoce. Infine, si poteva ragionevolmente contare sulla salvezza eterna di un piccolo che aveva avuto troppo poco tempo per peccare gravemente. A patto, naturalmente, che fosse stato battezzato: senza battesimo, come ha ricordato Ludwig Schmutge, non vi poteva essere *visio beatifica*, e i canoni proibivano il battesimo del feto *in utero*. Questi dati di fatto a partire dalla seconda metà del Cinquecento spingeranno Carlo Borromeo e poi papa Paolo V a sollecitare parenti e ostetriche a sezionare il corpo delle donne morte in stato di gravidanza per estrarre e battezzare il feto<sup>7</sup>; per i bambini nati morti, sin dalla metà del XV secolo la soluzione era quella miracolosa, i santuari *à répit* sparsi in tutto l'arco alpino nei quali, prodigiosamente, i neonati morti sembravano dar segno di vita agli occhi degli astanti, potendo dunque essere battezzati e sepolti in appositi cimiteri che alla verifica archeologica – come è stato ricordato durante il convegno – hanno rivelato centinaia di corpicini. Altrimenti poteva accadere nelle campagne che i feti non battezzati venissero sepolti «sotto lo stillicidio», in una ingenua mimesi del lavacro battesimale, o che falsi pellegrini ricevessero elemosine perché grazie alle loro orazioni una

<sup>7</sup> N.M. FILIPPINI, *La nascita straordinaria. Tra madre e figlio la rivoluzione del parto cesareo (sec. XVIII-XIX)*, Milano 1995, pp. 41-47 e specialmente pp. 42-43. Sui temi indicati rimando inoltre a A. PROSPERI, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino 2005, che non era stato ancora pubblicato quando sono state scritte queste pagine.

«putina piccola che era morta» potesse vedere la faccia di Dio<sup>8</sup>: tanto grande era la preoccupazione per la salvezza dell'anima dei piccoli. Ma di fronte alla morte di un bambino battezzato un atteggiamento di rassegnazione alla volontà divina appariva il più confacente e di fatto quello che è possibile constatare più di frequente nelle fonti.

Tuttavia un padre poteva riconoscere in se stesso una sofferenza imprevista di fronte ad un evento del genere; doveva allora motivarla in qualche modo, perché rientrasse nell'architettura emotiva a lui nota. Quando Alberto, un bambino di nove anni, muore agli inizi del giugno 1406 dopo una malattia contrassegnata da atroci sofferenze, suo padre, Giovanni di Pagolo Morelli, descrive il «dolore inistimabile» da lui provato non senza meraviglia:

Non arei mai potuto istimare che l'aver Idio doviso da me il mio so-praiscritto figliuolo, passando di questa vita ad altra, mi fusse suto e mi sia sì gravoso coltello. Pognamo che molti mesi sieno già passati dall'ora della sua morte, non si può per me né eziandio pella madre dimenticare; ma ... in ogni forma che noi istiamo e' ci tiene un coltello che ci passa il cuore<sup>9</sup>.

A tanto strazio imprevisto c'è tuttavia una giustificazione nelle eccezionali qualità del bambino:

Da se istessi, nel tempo d'anni quattro, volle ire a bottega, in sei seppe il Saltero, in otto il Donadello; e seppe iscrivere per modo mandava lettere di sua mano a' nipoti o alla madre quando erano in villa; in nove anni fece latini e apparò di leggere lettere mercatantesche. Aveva buona memoria, buona lingua, buona ritenitiva, buono aspetto e gentile e costumato<sup>10</sup>.

Allo stesso modo gli scritti di conforto indirizzati al padre per la morte del piccolo Valerio Marcello nella Venezia rinascimentale si giustificano con l'eccellenza di questo fanciullo superiore all'età sua, vero *puer senex*<sup>11</sup>. Il dolore duraturo e non superficiale per la morte di un bambino ha insomma bisogno di essere spiegato e motivato, in

<sup>8</sup> A. PROSPERI, *Croci nei campi, anime alla porta. Religione popolare e disciplina tridentina nelle campagne padane del '500*, in *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, a cura di A. Prosperi, M. Donattini e G.P. Brizzi, Roma 2001, p. 109.

<sup>9</sup> GIOVANNI DI PAGOLO MORELLI, *Ricordi*, in *Mercanti scrittori. Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di V. Branca, Milano 1986, pp. 294-295.

<sup>10</sup> Ivi, p. 294.

<sup>11</sup> M.L. KING, *The Death of the Child Valerio Marcello*, Chicago-London 1994.

quanto sostanzialmente estraneo alla struttura prevista del rapporto affettivo fra genitori e figli.

*Consuetudini e disciplina.* Nel convegno si è parlato molto e ripetutamente di sepolture; direi anzi che l'attenzione alle forme della sepoltura ha costituito il fulcro dell'incontro, dalla relazione introduttiva di Adriano Prosperi a quella finale di Giovanni Ricci. Sepellire i morti è una delle sette opere di misericordia corporale, e dunque è una prescrizione religiosa che va adempiuta, oltre che una triste necessità e una occasione di esibizione e di fasto. Ma è anche molto di più, trattandosi di quello che può essere, paradossalmente, il momento supremo della vita di un uomo e il momento in cui i rapporti interpersonali – all'interno di una famiglia, di una comunità, di uno stato – vengono apparentemente sciolti, in realtà ridefiniti e rinsaldati. Le norme in base alle quali questa complessa operazione veniva condotta erano molteplici; le sepolture erano regolate dal diritto canonico, come ha ricordato Schmutge, ma anche dalle consuetudini, dagli statuti, dai bandi. E vi è una tensione continua tra il loro significato ostentativo, continuamente ricercato soprattutto – ma non solo – nel mondo aristocratico, e le limitazioni delle leggi suntuarie ed ecclesiastiche. Inoltre la tomba è in qualche modo l'estensione della dimora della famiglia, e in essa sono vistosi i segni del prestigio della stirpe, trofei, bandiere appese alle tombe o drappaggi di stoffe preziose conservate al loro interno, come nell'arca veronese di Cangrande della Scala<sup>12</sup>. Ma anche i segni dei legami famigliari sono presenti, come quella treccia recisa legata da un nastro rosa trovata in una tomba napoletana di cui ha parlato Giuliana Vitale: forse eco di sapore umanistico della chioma tagliata e sacrificata agli dei da Berenice, e insieme sublimazione elegante del rito (vietato, a Napoli come altrove, ma certamente praticato) della *decapillatio*: un atto largamente attestato sino nel mondo antico e praticato ancora negli anni Cinquanta, come dimostrato da Ernesto De Martino<sup>13</sup>, all'interno del più complesso rituale del lamento funebre.

<sup>12</sup> *Cangrande della Scala. La morte e il corredo di un principe nel medioevo europeo*, catalogo della mostra a cura di P. Marini, E. Napione e G.M. Varanini, Venezia 2004.

<sup>13</sup> E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1983, p. 84, 94. Sul lamento funebre nel mondo etrusco cfr. ora C. PASTORE, *Di alcuni riti funebri nel mondo etrusco: l'esposizione del cadavere e il lamento*, «Studi tanatologici», 1 (2005), pp. 177-204.

In effetti, nel momento in cui riconosciamo che a sentimenti prevedibili corrispondono comportamenti prefissati, e che quindi l'attenzione ai comportamenti rituali è obbligata, dobbiamo anche percepire il ruolo che le metodologie antropologiche possono avere per lo storico che si occupa di questi temi. Le forme del rituale funebre si prestano particolarmente ad essere considerate in quest'ottica, e in effetti le relazioni di Giuseppina Gasparini De Sandre e di Anna Esposito hanno dato largo spazio alla descrizione delle consuetudini funebri nell'Italia fra tardo medioevo e prima età moderna. Emergono dalle fonti i tratti di un funerale onorevole, diversificati a seconda della zona: alla veglia in chiesa fa seguito, al suono della campana, il corteo funebre accompagnato dai preti e dal pubblico (in genere solo maschile), sino al luogo della sepoltura, contiguo alla chiesa per la maggioranza dei fedeli, dentro l'edificio sacro per alcuni eletti. Oppure la veglia può aver luogo in casa, alla presenza non solo di parenti e vicini, ma anche di gridatrici professionali; il volto del morto può essere visibile o meno durante le esequie, a seconda della località. Nel Lazio la consuetudine era quella della bara aperta; ma la giovane Isabella Colonna, uccisa nella rocca di Castelnuovo dal fratello Sciarra perché sorpresa assieme ad un servitore<sup>14</sup>, viene portata a seppellire il 13 maggio 1559 accompagnata dai sacerdoti della chiesa del paese, prima dell'alba e in una cassa chiusa. Questa insolita scelta favorisce la supposizione che la bara fosse vuota, e durante il processo che segue la vicenda viene richiesta ed eseguita una ispezione del cadavere: proprio perché l'alterazione delle procedure consuete viene percepita come impensabile, segno dunque quanto meno di un inganno.

Ma tutto ciò, come hanno ricordato con parole diverse entrambe le studiose, può essere occasione di «incontro e scontro fra consuetudini e disciplina». E questa mi sembra la sigla conclusiva con la quale possiamo definire i lavori del convegno. Sono i legislatori cittadini che tentano di mettere ordine fra le pratiche comuni fin dal XIII secolo; è il mondo ecclesiastico che cerca di evitare situazioni di eccessiva tensione emotiva (graffi in faccia, grida, *decapillatio*), che potrebbero generare tumulti o faide. Il tentativo è quello di declassare anche socialmente il lamento funebre: una pratica di cui abbiamo una messe di attestazioni figurate<sup>15</sup>,

<sup>14</sup> Archivio di Stato di Roma, *Tribunale del Governatore, Processi criminali, secolo XVI*, n. 104. Cfr. O. NICCOLI, *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira tra Quattro e Cinquecento*, Roma-Bari 2005, pp. 139-143.

<sup>15</sup> M. BARASCH, *Gestures of Despair in Medieval and Early Renaissance Art*, New York 1976, soprattutto pp. 57-86.

ma giudicato «acto all'omo molto disdicente» e biasimato anche dal Petrarca. Da tutte le parti si cerca poi di contenere lo sfarzo eccessivo, anche se le esenzioni sono richieste e ottenute di continuo. Ma era difficile limitare comportamenti che agli occhi dei contemporanei rivestivano un significato sociale così profondo, e fra essi il numero delle candele accese, simbolo di quella *lux perpetua* che dai tempi di Ambrogio, che l'aveva tratta dal libro apocrifo di Esdra, veniva invocata per i defunti nel rituale funebre. E invano ai nostri occhi i pasti funebri cercano di nascondersi sotto il nome di *caritates*: sono elargizioni che non concernono solo i poveri, bensì tutti i capifamiglia, a cui i cibi vengono portati di casa in casa oppure sono distribuiti in chiesa o nella casa dell'erede.

La lotta per contenere i rituali funebri, per disciplinarli e dar loro un senso unicamente religioso, sarà uno degli scopi principali dei gesuiti che operavano nelle «Indie di quaggiù». Soprattutto le lettere spedite dalle missioni compiute in Sicilia tra il 1554 e il 1556 appaiono ricche di indicazioni in questo senso. «Molte gentile donne hanno lasciato il costume che qua avevano di gridar et scapilarse nella morte delli soi parenti», scrive da Messina Annibal Condret a Ignazio di Loyola il 13 settembre 1554<sup>16</sup>. Ma si trattava forse di una valutazione troppo ottimistica; due anni dopo infatti le cose non sembrano molto cambiate. Altre lettere del maggio e del giugno 1556 descrivono con minuzia e precisione il rituale del lamento funebre, che si manifesta «in luctu funebri, evulsione capillorum, unglulationibus, muliebri eiulatu, praeficarum convocazione atqua aliis id genus idolatriis»<sup>17</sup>:

omnes qui morto sanguine coniuncti erant, voces diversas emittebant, viri barbam, mulieres vero, mortum circumstantes, comam evellebant; insanire omnes putasses. Mortum quidam ad ecclesiam deferebant, sed ut quisque morto magis sanguine erat coniunctus, eo diutius ecclesiam fugiebat, non sacrum audiens, non orationem dominicam dicens<sup>18</sup>.

Alla ricchezza del rituale funebre corrispondeva dunque il rifiuto della chiesa e addirittura dell'orazione; il significato di un tale comportamento stava ovviamente nella volontà di segnalare alla comunità, e al morto stesso, come l'onore reso alla sua persona attraverso l'esibizione di un dolore che spingeva a rifuggire i luoghi pubblici doveva sopravanzare di gran lunga le esigenze connesse al culto e

<sup>16</sup> *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis ... Romanam missae*, III, 1554-1555, Madrid 1896, p. 145.

<sup>17</sup> *Ivi*, IV, 1556, Madrid 1897, p. 319.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 385.



alla ritualità religiosa. Anche in questo caso lo scrivente si affanna ad assicurare che si è provveduto, ottenendo che persino la moglie entri in chiesa dopo la morte del marito, e addirittura partecipi ai funerali, «quod ante apud illos inauditum erat»<sup>19</sup>. Erano probabilmente le «gentile donne» menzionate sopra, appartenenti all'*élite* cittadina, ad aver acconsentito alle insistenze dei padri. Ma che quello sforzo tenace, quella contrattazione continua, non avessero necessariamente avuto un successo definitivo, lo cogliamo bene confrontando con altra documentazione una lettera inviata ad Ignazio dalla località di Bibona, anch'essa in Sicilia, il 21 maggio 1556:

Oltra di questo habbiamo visitato molte fameglie, le quale non facevano nessun fine di pianger li loro morti, et habbiamo fatto che ponessino fine al lor dolore, benché difficilmente. Con quali pianti le donne siciliane piangano li loro morti, non sarà fuor di proposito brevemente dichiararlo. Morendo alchuno, lo sogliono vestire con veste preciosissime, o sue o imprestateci dalli vicini, et porlo a sedere in una sedia molto alto, come il simulacro di Jupiter, intorno del quale molte donne cantano un certo canto scioccho et tutto puerile, stendendo le mani verso il morto, empiono la casa de pianti, stirandosi li capelli, et con le ungue sgrafignandosi la faccia, et questo non per un giorno, ma per cinquanta, et molte per insino a dui et tre anni, et in questo tempo non odeno mai la messa, né vanno alli sacramenti. Et il resto del tempo della loro vita per qualsivoglia cosa non anderebbono a quella chiesa dove quello morto è sepolto; la qual consuetudine il Viceré, zeloso del honor de Dio, volendola levare del tutto, con grandi bandi non ha potuto, benché in alcuni lochi si è un pocho diminuito<sup>20</sup>.

Accanto alla consueta descrizione del lamento funebre cogliamo qui altri elementi: i vani tentativi dell'autorità politica di associarsi con la pressione dei bandi allo sforzo dei gesuiti per clericalizzare la morte, e le singolari forme dell'esposizione del cadavere, delle quali i padri pensavano di avere ottenuto, sia pure con difficoltà, l'abbandono. Ma nel 1830 Salvatore Salomone-Marino ebbe ad assistere a Palermo ad una scena del tutto analoga a quella descritta quasi trecento anni prima:

Il cadavere di un uomo sui trent'anni stava accomodato in una sedia a braccioli, vestito di tutto punto, con le mani conserte al petto e il rosario fra le dita ...; a destra e a sinistra di lui due donne accoccolate sur un panchetto, con le chiome disciolte, le braccia pendenti, immobili, gli occhi fissi a terra.

<sup>19</sup> Ivi, p. 319.

<sup>20</sup> Ivi, p. 306.

Ad un tratto, come spinte da una forza, entrambe levano in alto le mani e si percuotono il viso con un miserevole grido: indi, palma a palma giungendo, intuonano alternativamente una mesta cantilena ritmica<sup>21</sup>.

Un disciplinamento, anzi una cristianizzazione delle consuetudini funebri è stata dunque ottenuta, ma davvero limitata: la possiamo cogliere in quel rosario posto nelle mani del morto, che rappresenta apparentemente l'unica novità in questa descrizione, altrimenti identica all'altra in maniera impressionante. Non dovremo tuttavia limitarci a sottolineare le obbiettive continuità della tradizione; sarà importante piuttosto mettere in evidenza come questo sia uno di quei momenti di tensione e di lotta fra consuetudini e disciplina, che segnalano certamente le fasi di una più importante strutturazione della società. I rituali funebri si prestano assai bene ad una riflessione in questo senso; essi infatti presentano certamente una continuità significativa, apparentemente inerte, anche su tempi lunghi. «Rien n'est plus tenace que les idées relatives au culte des morts», scriveva nel 1949 Franz Cumont; «comparables à ces organes atrophiés qui subsistent dans des corps évolués sans y remplir aucune fonction, les gestes traditionnels se réduisent à n'être plus que survivances dont la valeur première s'est perdue»<sup>22</sup>.

Quei gesti hanno dunque il valore di fossili guida che ci aiutano a comprendere l'origine di un comportamento il cui senso profondo si è tuttavia perduto. Ma in questo come in altri casi possiamo scorgere come all'interno della meccanica del rituale si siano insinuate piccole o anche grandi modifiche, che probabilmente riflettono non solo e non tanto dei cambiamenti della 'mentalità collettiva' quanto piuttosto delle trasformazioni della realtà sociale e del suo assetto. Riflettere su questo elemento potrà forse essere un buon punto di partenza per ulteriori indagini e approfondimenti.

<sup>21</sup> S. SALOMONE-MARINO, *Le reputatrici nell'età di mezzo e moderna*, Palermo 1886, p. 39, riportato in DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, p. 118. Al De Martino la lettera del 1556 non era invece nota.

<sup>22</sup> F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris 1949, p. 11.

MARIA ANTONIETTA VISCEGLIA\*

ROMA

Nel tentare di ordinare in qualche riflessione conclusiva gli stimoli e le suggestioni indotte dall'ascolto delle relazioni e della discussione vorrei anzitutto dire che presentare nuove ricerche sul tema *La morte e i suoi riti tra medioevo e prima età moderna* ha significato per i relatori e anche per gli organizzatori del convegno un ripensamento di un ricco filone della storiografia internazionale soprattutto francese che ha avuto un suo peculiare sviluppo nella seconda metà del secolo scorso.

Era stato del resto proprio uno degli autori più importanti di quella storiografia, cioè Alberto Tenenti, a porla per così dire in prospettiva nella lucida postfazione alla edizione del 1989 de *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento* (la prima edizione era apparsa nel 1957) scrivendo come, nonostante già nella prima metà del Novecento storici come Johan Huizinga o Émile Mâle<sup>1</sup> si fossero confrontati con il tema della morte e della sua rappresentazione letteraria e artistica, era stato nella seconda metà dello stesso secolo che il terreno degli studi sulla morte si era ampliato ed era divenuto più fecondo, ma anche irto di implicazioni, perché «in esso si sono ripercosse inquietudini esistenziali e riversati turbamenti anche profondi sul senso da dare alla propria civiltà»<sup>2</sup>. La riflessione storica sulla morte, forse proprio perché è potuta sembrare la chiave per penetrare nelle forme più profonde dell'essere e dell'agire degli uomini, è stata investita da problematiche tra loro molto diverse ed è stata affrontata con approcci e metodologie assai varie. Al di là dello studio pionieristico di Tenenti, Ph. Ariès, P. Chaunu, M. Vovelle e J. Chiffolleau, che pubblicavano i loro lavori più significativi proprio negli stessi anni, guardavano allo studio della morte nel passato con un questionario

\* Testo redatto nell'estate 2007.

<sup>1</sup> É. MÂLE, *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration*, Paris 1908; ID., *L'art religieux après le Concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du XVI<sup>e</sup>, du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles (Italie-France-Espagne-Flandres)*, Paris 1932.

<sup>2</sup> A. TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Postfazione)*, (1957), Torino 1989, pp. 489-490.

non analogo. Philippe Ariès, che era giunto agli studi storici quasi per caso con un tormentato itinerario intellettuale che lo aveva portato dalla militanza in *Action Française* alla simpatia per lo spontaneismo e il comunitarismo dei movimenti degli anni Sessanta, si interrogava sulla solitudine nella morte dell'uomo contemporaneo e cercava nel passato testimonianze di un altro modo di vivere la morte non solo più solidale e socialmente partecipato, ma anche più aderente alla «frontiera del biologico», a quella «zona oscura e affascinante collocata tra natura e cultura»<sup>3</sup>. Altri storici, negli stessi anni, più che sulla categoria di *inconscient collectif* così cara a Ariès, avrebbero tentato di porre in relazione comportamenti collettivi e sistemi di credenze. Pierre Chaunu avrebbe così premesso alla mastodontica indagine sui testamenti parigini, un'ampia premessa sulla teologia patristica<sup>4</sup>. Michel Vovelle, storico di formazione marxista, avrebbe focalizzato il problema delle «attitudes devant la mort» cercandovi tracce «anticipatrici» della decristianizzazione della Francia rivoluzionaria e prove dell'impatto del movimento dei Lumi e del progresso scientifico sul modo di vivere le morte<sup>5</sup>. Jacques Chiffoleau, ponendosi da una prospettiva di storia sociale, elaborava la nozione di «piété flamboyante» come risposta ad un sentimento di accresciuta fragilità davanti alla morte che sembrava contraddistinguere le origini della modernità, ma che aveva le sue radici profonde nella svolta del XII secolo. Da Mâle, Huizinga a Tenenti e successivamente a Ariès, Vovelle, Lebrun, Chiffoleau, il ventaglio delle fonti si era arricchito e articolato: alle

<sup>3</sup> È quanto afferma lo stesso Ariès nella sua autobiografia: PH. ARIÈS, *Uno storico della domenica*, trad. it. a cura di M.A. Visceglia, Bari 1992, pp. 201, 208. La sua opera principale sul tema, *L'homme devant la mort*, fu pubblicata da Seuil a Parigi nel 1977, ma nel 1975 erano apparsi, già con Seuil, gli *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen âge à nos jours*, che sono fondamentali per comprendere la genesi dell'opera maggiore. In entrambi i volumi Ariès distingueva quattro modi di percepire la morte: la morte addomesticata (*apprivoisée*), vissuta nello spazio sociale pieno della comunità e del lignaggio, la morte propria, percepita con angoscia devastante, la morte dell'altro accompagnata dai sentimenti di offrire conforto e di risentire dolore, la morte rimossa, espulsa come vergognosa e oscena.

<sup>4</sup> P. CHAUNU, *La mort à Paris 16<sup>e</sup>, 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles*, Paris 1978.

<sup>5</sup> M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1973 e ID., *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1974. Cfr. anche la lucida rassegna di Vovelle sul dibattito storiografico di quegli anni su questo tema: *Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes*, «Annales ESC», 31 (1976), pp. 120-132.

fonti iconografiche e letterarie si era affiancato lo spoglio sistematico dei testamenti, utilizzati come fonte seriale dalla quale dedurre regolarità, comportamenti prevalenti, scelte devozionali vincenti, delle fonti demografiche<sup>6</sup>, delle visite pastorali.

Rispetto a questa storiografia le relazioni di questo convegno sono significative di un contesto storiografico assai diverso: in esse si fa riferimento ai testamenti, ma non in modo seriale e quantitativo, bensì collegando il documento a situazioni e a figure sociali precise: così ad esempio il testamento del mercante nella relazione di Philippe Braunstein o quello del condottiero nel contributo di Hannelore Zug Tucci. Accanto ai testamenti è preso in considerazione un ventaglio di fonti ampio e articolato: dal diritto canonico all'elaborazione statutaria, dalla contabilità alla trattatistica tanatologica...

Inoltre la categoria di mentalità collettiva, che aveva del resto trovato un'accoglienza sospettosa nella storiografia italiana già negli anni Ottanta, non è stata qui evocata se non nello sguardo storiografico retrospettivo. I relatori hanno messo a fuoco temi attinenti alla quotidianità della morte, hanno studiato l'impatto di questo evento, necessario e conclusivo di ogni vicenda individuale umana, sui diversi gruppi sociali; si sono chiesti come il vivere in città o in campagna mutasse l'attitudine dei superstiti rispetto ai loro morti o quali conseguenze avesse nelle pratiche dell'accompagnamento alla morte e del trattamento del corpo morto l'appartenere ad una comunità religiosa minoritaria o non tollerata. Una storiografia attenta quindi alle differenze più che alle regolarità, che sembra collocarsi piuttosto sulla linea indicata da Prosperi alcuni decenni fa in un importante numero di «Quaderni storici», centrato più che sul sentimento della morte sulla trama complessa di scambi tra vivi e morti<sup>7</sup>.

*Le modalità della morte.* Affrontare lo studio di questo aspetto per il medioevo e la prima età moderna significa considerare, come ci ha ricordato Ludwig Schmugge, in modo incrociato un doppio registro: quello della morte del corpo e quello della salvezza dell'anima.

La morte, in una società caratterizzata da una demografia con altissimi tassi di mortalità, coglie, anche al di fuori delle crisi epidemiche, uomini, donne e bambini con rapidità e brutalità. Una diagnosti-

<sup>6</sup> Così ad esempio in Lebrun che incrocia approccio demografico e socio-religioso: F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècle*, Paris 1971.

<sup>7</sup> *I vivi e i morti*, a cura di A. Prospero, «Quaderni storici», XVII (1982), fasc. 50. La *Premessa* di Prospero è alle pp. 391-410.

ca delle cause di morte, un obiettivo pure ben presente alla medicina rinascimentale anche in rapporto alla pratica giuridico-legale<sup>8</sup>, è difficile da elaborare<sup>9</sup>. Del resto la figura del medico, che negli ambienti urbani acquista un nuovo rilievo e soprattutto diviene importante nel medioevo negli ambienti cortigiani<sup>10</sup> è, come ha qui ribadito Giuseppina De Sandre, quasi sconosciuta alle campagne dove antiche pratiche magiche veicolano saperi ancestrali ai quali si affidano le speranze dei malati.

Se nel convegno la questione della medicalizzazione della morte è rimasta un po' in ombra, l'intervento di Marco Gentile ha posto in primo piano il tema della morte violenta e in particolare quella per vendetta di sangue. L'omicidio per faida non necessariamente esprimeva una dimensione rituale che diveniva però visibile e formalizzata quando la vendetta era l'esito di un conflitto 'pubblico' e di una contrapposizione politica. In questo caso il luogo (spesso la chiesa), il momento dell'omicidio (l'elevazione dell'ostia), le violenze sul cadavere scandivano gesti rituali che solennizzavano la violenza, imprimendo il marchio di nemico pubblico a colui che era oggetto dell'azione di vendetta. Esibire come trofei le teste imbalsamate dei nemici era un uso degli Sciti che Erodoto riporta come «barbaro»<sup>11</sup> ma, come è noto, esporre sulle mura o in luoghi simbolici della città le teste e parti del corpo dei giustiziati era pratica corrente ancora in età moderna, dalla Roma dei papi alla Istanbul del Gran Signore.

Recentemente Éric Rebillard ci ha ricordato come Plinio il Vecchio considerasse non antica l'incinerazione presso i romani precisando come essa si fosse imposta sia in conseguenza delle notizie che giungevano dalle lontane province di frontiera di disseppellimento

<sup>8</sup> A titolo di esempio il trattato del chirurgo di Filippo II: J. FRAGOSO, *Declaraciones que han de hacer los cirujanos acerca de muchas enfermedades y muchas maneras de muertes que suceden*, Madrid 1581.

<sup>9</sup> Cfr. il numero monografico *Expresiones diagnósticas y causas de muerte*, «Boletín de la Asociación de Demografía histórica», 11 (1993), fasc. 3.

<sup>10</sup> Presso la corte romana è con Innocenzo III, «il primo papa ad aver parlato così frequentemente in prima persona delle proprie malattie e dei limiti della sua condizione umana», che si può attestare con sicurezza la figura del medico del papa (Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il corpo del papa*, Torino 1994, pp. 279-299 e in particolare p. 280). Per un altro contesto cortigiano cfr. M.-CH. PULCELLE, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge. Savoir et imaginaire du corps chez Henry de Modeville, médecin de Philippe le Bel*, Paris 1983.

<sup>11</sup> F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (1980), Paris 1991, pp. 270-271.

di soldati morti sia, durante le guerre civili, per timore appunto della profanazione dei corpi dei nemici<sup>12</sup>.

Lo scempio del cadavere del nemico o del condannato evidenzia un uso estremo del corpo come linguaggio e risorsa simbolica. Ma in generale nella società cristiana, superato quel definitivo, sconosciuto confine dello spegnersi della vita, che cosa era il corpo morto, intatto o no, per i viventi? I padri della Chiesa avevano lasciato un consolante legato intellettuale: la credenza nella resurrezione dei corpi, anche i corpi mutilati, come quelli dei martiri, o lasciati senza sepoltura o dispersi. La resurrezione dei morti in corpi incorruttibili non dipendeva dalla integrità di questi ultimi, ma al contrario la ricostituiva, ove fosse stata violata, poiché in ogni caso il corpo dell'uomo era una sorta di tempio di Dio. Argomenti che tendevano a rafforzare i credenti nella fede del ritorno a Dio, ma che costituivano una cesura con le forme pagane del culto dei morti e che attenuavano l'idea dell'impurità dei corpi morti e della contaminazione trasmissibile attraverso il cadavere. D'altra parte nell'età imperiale, mentre l'inumazione si andava riaffermando nella società romana, la legislazione civile aveva inasprito le pene sulla violazione di sepoltura che divenne un *crimen*, quindi un delitto pubblico. Un'evoluzione legislativa rispetto alle pratiche legate al culto dei martiri e alle reliquie<sup>13</sup> o piuttosto, come suggerisce Rebillard, un mutamento più generale di attitudine rispetto alla sepoltura che investe tutta la società tardo-antica?<sup>14</sup>

Nel medioevo Tommaso d'Aquino riprende le proposizioni dei padri della Chiesa e allo stesso tempo afferma l'idea della inviolabilità del corpo, un principio che Bonifacio VIII pone al centro della famosa bolla *Detestande feritatis* (27 settembre 1299), un intervento da interpretare in relazione soprattutto alla pratica nobiliare – che il morire in guerra rendeva non infrequente – di smembrare il corpo e di scarnificarlo per recuperare le ossa destinate al luogo di sepoltura solenne. Quest'uso, di origine germanica, detto *mos teutonicus*, già attestato nell'età carolingia, si era coniugato con la scelta di tumulazioni multiple per seppellire in più luoghi i corpi di uomini importanti: re e cavalieri. Come è stato anche recentemente precisato, la decretale di papa Caetani era pure una risposta contestuale al com-

<sup>12</sup> É. REBILLARD, *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris 2003, p. 95.

<sup>13</sup> L. CANETTI, *Culto dei santi e dissezione dei corpi tra antichità e medioevo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 35 (1999), pp. 241-278.

<sup>14</sup> REBILLARD, *Religion et sépulture*, p. 83.

portamento di Filippo il Bello che, alla morte del padre Filippo III a Perpignan (1285), aveva disposto, in contrasto con le disposizioni paterne, lo smembramento e la scarnificazione del corpo del defunto e tre sepolture: il corpo e le viscere a Narbonne, il cuore nella chiesa dei domenicani a Parigi, le ossa a Saint-Denis: un episodio che, anche per la statura dei personaggi coinvolti, aveva provocato un fitto dibattito nella facoltà di teologia di Parigi<sup>15</sup>. La pratica della sepoltura multipla continuò anche dopo la bolla pontificia tra XIV e XV secolo: Carlo V di Valois nel suo testamento divise il corpo tra Saint-Denis, il cuore alla cattedrale di Rouen nella Normandia che aveva governato da giovane, le viscere nell'abbazia di Maubuisson dove riposava sua madre Bonne di Boemia<sup>16</sup>.

Non possiamo affermare che l'intervento papale abbia originato una posizione della Chiesa contraria alle pratiche mediche di dissezione e di studio anatomico dei corpi<sup>17</sup> anche in considerazione del fatto che gli stessi corpi dei papi, conservati con l'istituzione del tempo rituale delle novendiali almeno per nove giorni prima di essere interrati, erano sottoposti a pratiche di svuotamento e di imbalsamazione e, almeno in età moderna, a vere autopsie mediche, ma la bolla aveva certamente affermato una idea 'moderna' della preservazione della unità e individualità del corpo umano.

Se lo smembramento dei cadaveri era funzionale al trasporto da luoghi lontani verso la patria di origine, il ricorso a più luoghi di sepoltura per singole parti del corpo ricalcava l'ambizione di re e grandi personaggi a emulare il destino dei corpi santi le cui reliquie si 'disseminavano' sacralizzando i luoghi che le custodivano.

Lo ha dimostrato in questo convegno anche Giuliana Vitale a proposito delle contorte e oscure vicende del corpo di Alfonso il Magna-

<sup>15</sup> R. MANDRASSI, *Le regard de l'anatomiste. Dissections et invention du corps en Occident*, Paris 2003, pp. 19-35.

<sup>16</sup> É. MÂLE, *L'art religieux du XII au XVIII siècle*, Paris 1945, p. 136. Mâle cita anche il caso del cardinale Lagrange (m. 1402) per il quale furono erette due tombe: una per le ossa a Avignone con un bassorilievo che rappresenta, secondo i moduli artistici di realismo macabro dell'epoca, il cadavere disseccato, l'altra per il resto del corpo a Amiens.

<sup>17</sup> MANDRASSI, *Le regard de l'anatomiste*, p. 42, ove si nota che prima del XV secolo non si delinea in positivo o in negativo alcuna attitudine esplicita della chiesa sull'anatomia. Sull'importanza dell'insegnamento dell'anatomia nella Roma cinquecentesca cfr. A. CARLINO, *La fabbrica del corpo. Libri e dissezione nel Rinascimento*, Torino 1994, pp. 67-132.



nimo che aveva espresso nel testamento la volontà di essere deposto temporaneamente nel convento di San Pietro Martire per poi essere trasferito nel monastero cistercense di Poblet in Catalogna, pantheon della dinastia. Il cuore fu estratto e in un reliquiario d'argento sospeso in un luogo simbolico del potere aragonese, qual era l'arco di trionfo di Castel Nuovo. Durante le vicende belliche che accompagnarono la successione il corpo del re fu misteriosamente trafugato; all'inizio del Cinquecento la sua testa probabilmente traslata in Sicilia e il trasferimento del corpo a Poblet fu realizzato soltanto nella seconda metà del Seicento (1667), quando un discendente del sovrano, Pedro Antonio de Aragona, divenuto vicerè di Napoli, orchestrò la cerimonia anche per enfatizzare la sua appartenenza ad una stirpe reale<sup>18</sup>.

Queste pratiche di divisione-appropriazione simbolica del corpo perdurano d'altronde ancora in età moderna non solo per re e regine<sup>19</sup> ma, come ci dimostra Hannelore Zug Tucci, citando l'esempio di Nicolò Orsini (1510) conte di Pitigliano, anche per i condottieri.

Al di là del problema del trattamento del cadavere e della rappresentazione del corpo ad esso connessa, la grande innovazione che il cristianesimo introduce nel rapporto tra vivi e morti è la creazione di un rituale funerario cristiano in cui la chiesa svolge un ruolo centrale e di responsabilità collettiva. Non dobbiamo però pensare che la dimensione sacramentale che diviene poi familiare nell'età moderna sia un tratto originario della morte del cristiano. La celebrazione della eucaristia durante il funerale si è svolta probabilmente dapprima presso la tomba del defunto, in un'epoca in cui i fedeli potevano conservare le sante specie presso di loro e la sacramentalizzazione della morte è un processo le cui tappe fondamentali si scandiscono nel medioevo e non nella prima età cristiana. Il *Memento* dei morti del canone della messa romana, pronunciato dal celebrante dopo la consacrazione, è un'introduzione tardiva posteriore all'VIII secolo<sup>20</sup>. L'istituzione della festa dei morti nel calendario liturgico – come ci ha ricordato Giulia Barone – data all'inizio del XI secolo per iniziativa di Odilon di Cluny, mentre la confessione auricolare fu introdotta nel 1214 (IV Concilio Latera-

<sup>18</sup> La cerimonia seicentesca della traslazione è ora studiata da D. CARRIÓ-INVERNIZZI, *El gobierno de los símbolos. La construcción de la imagen de los Austrias en la Italia española en tiempos de decadencia*, Barcelona 2007 (in corso di stampa).

<sup>19</sup> Cfr. anche G. RICCI, *Il principe e la morte. Corpo, cuore e effigie nel Rinascimento*, Bologna 1998.

<sup>20</sup> REBILLARD, *Religion et sépulture*, p. 178.

nense) e l'*extrema unctio* che appare negli atti del concilio di Lione 1274, è scarsamente presente nei testi del diritto canonico prima del Concilio di Trento (vedi Schmugge). Coerente a questa cronologia è anche una delle conclusioni dell'intervento di Antonio Rigon che nota come «solo a partire dal tardo Duecento si sviluppa nei testamenti una qualche attenzione per tempi e modalità di svolgimento delle esequie e per riti di garanzia della salvezza eterna e per i modi di salvaguardia della memoria del testatore». Nel corso del medioevo, comunque, l'affermarsi di un *ordo* del rituale funebre ecclesiastico, il prevalere dell'idea del giudizio individuale su quello ultimo, l'invenzione del purgatorio permetteranno alla chiesa di assestare un colpo alle concezioni arcaiche secondo le quali le anime dei defunti tornavano a minacciare le chiese e i cimiteri perturbando i vivi e di stringere un legame fortissimo tra chiesa e gestione della morte<sup>21</sup>.

Alla fine del medioevo, ha notato Giuseppina De Sandre, il viatico è entrato nella pratica del mondo contadino e l'assistenza ai moribondi è centrale nello sforzo da parte delle istituzioni ecclesiastiche di catechizzazione delle campagne. La sacramentalizzazione della morte non cancella però le pratiche tradizionali come l'uso nobiliare di seppellire il cavaliere con armi e cavallo (Rigon). Generalmente, accanto ai lasciti per messe e elemosine persiste l'usanza di destinare una somma monetaria al convito funebre e la pratica del compianto continua ad accomunare tra medioevo e prima età moderna popolazioni rurali e cittadine e persino ambienti cortigiani, come si vede nella Napoli aragonese dove essa è accompagnata dal taglio rituale da parte delle regine delle loro chiome. E giustamente, come suggerisce Prospero nel suo intervento al convegno, occorrerebbe ridiscutere le ragioni della persistenza di queste forme antiche del lutto che attraversano Controriforma e controllo inquisitoriale restando indenni, almeno nelle società contadine del Mediterraneo, fino a tempi a noi non lontani. La resistenza di residui arcaici in questo tipo di pratiche è evidentemente cosa diversa dall'interesse colto che attraverso l'antiquaria nel rinascimento si accende per gli usi funerari degli antichi, ma questo ricco filone culturale come ha richiamato Giovanni Ricci, non è senza influenza nelle cerimonie moderne, almeno quelle regali e anche quelle ecclesiastiche.

<sup>21</sup> A. VAUCHEZ (en collaboration avec J. CHIFFOLEAU, G. HASENOHR et M. SOT), *Histoire des mentalités religieuses*, in *L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, Préface de G. DUBY, Paris 1991, pp.151-175.

L'apoteosi imperiale offre il modello all'organizzazione dei funerali dei sovrani della potente monarchia di Francia e gli apparati funerari con l'uso del catafalco o della castellana, riproducono la struttura della classica pira funebre. E non casualmente proprio la Roma papale è uno dei centri di elaborazione più vivaci di questo sapere antiquario volto a indagare, anche con l'ausilio dell'archeologia, gli usi funebri del mondo romano precristiano per poi, nella Controriforma, volgersi allo studio delle prime tombe dei martiri, alla scoperta di quella Roma sotterranea alla cui santità la nuova Roma moderna doveva idealmente collegarsi.

*Lo spazio della morte.* La morte non solo è legata allo spazio – spazio sociale e spazio fisico – ma lo configura e diventa fattore di rappresentazione dello spazio stesso. Nella Grecia antica la regola era di non interrare i morti all'interno della città, ma con molte eccezioni. Soprattutto si faceva una differenza per l'eroe che la città onorava seppellendolo nell'agorà o, con evidente funzione protettiva, sulle mura o alle frontiere del territorio della città<sup>22</sup>. La città medievale, terminato il lungo processo di abbandono delle necropoli antiche<sup>23</sup>, recupera i suoi morti, anzi, come ha illustrato in questo convegno Francesca Bocchi, tombe venerate possono diventare punto nodale di urbanizzazione e l'habitat si concentra intorno a chiesa e cimitero. Le dimore dei morti nelle campagne ma anche nelle città (a Parigi il cimitero degli Innocenti non lontano da Nôtre-Dame<sup>24</sup>) divengono cornice familiare e accettata della vita quotidiana e della attività dei vivi.

La regola della sepoltura nella chiesa parrocchiale – ricordiamo che un cimitero si dice tale solo dopo la benedizione ecclesiastica – può essere derogata da una diversa indicazione contenuta nel dettato testamentario. Di fatto una aperta competizione si crea tra istituzioni ecclesiastiche intorno alla scelta del luogo di sepoltura che comportava, come la storiografia ha dimostrato da tempo, l'attivazione di un non insignificante circuito economico: messe private, preghiere,

<sup>22</sup> HARTOG, *Le miroir d'Herodote*, p. 232.

<sup>23</sup> M. LAUWERS, *Le cimetière dans le Moyen-Âge latin: lieu sacré, saint et religieux*, «Annales», 54 (1999), pp. 1047-1072.

<sup>24</sup> Alla fine del Settecento problemi sanitari e, come è noto, un diverso approccio rispetto alla geografia dei cimiteri spinsero le autorità pubbliche a ripensare il sistema dei cimiteri parigini: quello degli Innocenti fu distrutto nel 1785 e al suo posto sorsero i mercati delle Halles.

in cambio di rendite, una vera e propria economia della morte i cui costi, come si evince anche dalla relazione di Ivana Ait, potevano cambiare radicalmente da caso a caso, sancendo pure nella morte quelle situazioni di disuguaglianza che avevano segnato la vita degli individui.

Le dinamiche economiche secondano e danno spessore materiale ai movimenti di spiritualità, esprimono bisogni generalmente e profondamente sentiti.

Gli ordini mendicanti, che sono stati il tema dell'intervento di Giulia Barone, con la loro struttura centralizzata e sopranazionale, l'uso più consapevole della memoria scritta, «l'articolato sistema di preghiera memoriale», si fanno interpreti più attenti e innovativi di questa esigenza di solidarietà spirituale: la loro presenza come destinatari di donativi nei testamenti si infittisce e «molto precocemente» appare la richiesta che il corpo del defunto trovi accoglienza «nella chiesa mendicante frequentata da vivo». Una fitta dialettica che è anzitutto religiosa, ma anche giuridica e economica si attiva nella società medievale e moderna tra istituzioni ecclesiastiche (clero secolare, ordini), famiglie e individui.

La dimensione familiare del lutto è un'altra costante di lunghissimo periodo, diversamente modulata e vissuta secondo i contesti: la chiesa dei primi secoli aveva ostacolato le persistenze profane di un culto pagano dei morti che era essenzialmente culto familiare: i banchetti funerari (*refrigeria*) sono un tipo di sacrificio pagano che i cristiani devono evitare e Ambrogio in quanto vescovo di Milano aveva proibito i *parentalia*, cioè quei riti in onore dei defunti che di fatto anteponevano i legami familiari alla pietà religiosa<sup>25</sup>.

La lunga elaborazione dottrinale e canonistica successiva, l'intreccio di dinamiche politiche e religiose portarono però la chiesa ad assumere la dimensione familiare della morte. Le ricerche sui testamenti hanno evidenziato in tutta Europa, già tra fine XIII-XIV secolo, l'incremento abbastanza generale delle clausole che concernevano la fondazione e la dotazione di una cappella di famiglia, istituto che comportava la facoltà di designare un rettore che avrebbe officiato servizi religiosi. La cappellania sarebbe stata dotata di un beneficio e il fondatore avrebbe avuto l'onere della manutenzione della cappella, nonché la facoltà di trasmetterla alla discendenza. Richiamando l'importanza del fenomeno della istituzione delle cappelle gentilizie,

<sup>25</sup> REBILLARD, *Religion et sépulture*, pp. 163-174.

Igor Mineo ne ha focalizzato la dimensione di investimento simbolico oltre che materiale, funzionale ad un progetto di configurazione della parentela: «la morte come strumento di costruzione delle famiglie» che attraverso le tombe e le cappelle visualizza la composizione del lignaggio ma ne fissa anche i limiti e la struttura (prevalentemente una memoria familiare di tipo patrilineare).

Consentendo, secondo le possibilità economiche e il prestigio delle famiglie, il lievitare di oblazioni per la celebrazione di messe, favorendo la distribuzione delle tradizionali elemosine, consentendo l'edificazione di spettacolari monumenti funebri individuali negli edifici di culto e permettendone la privatizzazione dello spazio con l'erezione di cappelle familiari – aspetti sui quali le relazioni di Ivana Ait, Anna Esposito, Tiziana Franco e quello appena richiamato di Mineo hanno offerto un'ampia casistica – la Chiesa nell'età tardo medioevale non ostacola significativamente un processo che tende a fare della morte uno specchio che rinvia una visione duplicata delle gerarchie del sangue e del denaro osservabili nella società<sup>26</sup>.

Rispetto a questo intreccio nodale è il significato da attribuire all'evoluzione le leggi suntuarie che, come ha sottolineato Anna Esposito, «da strumento di repressione del lusso si trasformano in forme di manifestazione di rango» attraverso la monetizzazione delle infrazioni, la concessione di deroghe e lo stesso dettato statutario. Il che non esclude scelte individuali dettate dall'umiltà, dal rifiuto delle pompe e da una devozione profondamente interiorizzata, ma l'evoluzione dei sistemi normativi nelle due declinazioni – signorile e cittadina – politiche prevalenti in Italia sembra obbedire ad una logica in cui la regolamentazione delle pratiche funerarie moltiplica anziché ridurre le articolazioni gerarchiche.

La morte, sia rispetto alla parentela sia rispetto alla comunità religiosa o politica dominante, attiva dunque dinamiche di inclusione-esclusione che tendono a esaltare la memoria o a marginalizzare dal lignaggio, ma anche dalla comunità.

La lista delle esclusioni dovrebbe iniziare anzitutto dalle donne. Nel suo splendido saggio *Les Mères en deuil* Nicole Loraux<sup>27</sup> evidenziava dinamiche diverse nella Grecia classica e nella Roma antica. La cerimonia funebre greca, ritmata dai tre riti della esposizione

<sup>26</sup> M. RAGON, *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires*, Paris 1981.

<sup>27</sup> N. LORAUX, *Les Mères en deuil*, Paris 1990.

(*próthesis*), del corteo e della deposizione del corpo prevede la presenza delle donne, un gruppo ridotto di parenti, solo in quest'ultima fase quando le loro lacrime sono autorizzate, ma sotto forma di lamento codificato<sup>28</sup>. Nella Grecia delle *poleis*, dove i riti funebri sono uno dei fattori di costruzione di identità politica, il lutto delle donne rappresenta un rischio per una collettività ben organizzata; nell'orazione funebre, che è il momento più 'politico' del funerale, il compianto è perciò assolutamente vietato<sup>29</sup>. Nella Roma repubblicana e imperiale, le donne purché *matronae* hanno il loro ruolo nella *publica maestitia*, cioè nel lutto pubblico<sup>30</sup>: uno scarto che spinge la Loraux a prendere le distanze dal *topos* della «continuità del vecchio fondo mediterraneo» per un comparativismo più giocato sulla distanza.

Molte relazioni (Ait, Barone, Esposito, Falcón Pérez e García Herrero, Mineo, Prosperi) hanno affrontato, sia pure all'interno di altre tematiche, il rapporto donne-morte che implica due tipi di problema oltre a quello, beninteso, della mortalità differenziata. Da un lato quello della specificità delle scelte, in materia devozionale e di luogo di sepoltura: uno degli spazi di 'libertà' delle donne che testavano e che avevano la concreta possibilità della scelta era, come è noto, l'indicazione di un luogo di sepoltura che fosse veramente consona ai legami affettivi e alle preferenze devozionali<sup>31</sup>, ma la moglie, «non electa sepoltura», doveva essere tumulata nel sepolcro del marito<sup>32</sup>. Dall'altro il ruolo delle donne nella gestione del rituale: come nelle società antiche erano le donne che preparavano il corpo per l'esposizione (Falcón Pérez e García Herrero) e anche la normativa delle città medievali individuava nel lutto delle donne il pericolo dell'eccesso e tentava di escluderle «dapprima dal corteo e quindi anche dalla sepoltura» (Esposito). L'esito trecentesco di questa doppia tensione al disciplinamento del *patos* femminile da parte delle autorità

<sup>28</sup> Ivi, p. 28.

<sup>29</sup> Ivi, p. 34.

<sup>30</sup> Ivi, p. 54.

<sup>31</sup> Mi permetto di rinviare a M.A. VISCEGLIA, *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Napoli 1988. Per Roma si veda il bel saggio di C. FRANCESCHINI, *Ricerche sulle cappelle di famiglia a Roma in età moderna. Memoria familiare e istituzioni intercessorie nel mondo cattolico in età moderna: primi risultati di una ricerca in corso*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 14 (2002), pp. 345-413.

<sup>32</sup> *Tractatus de sepulturis, capillis, staturis, epitaphijs et defunctorum monumentis*, auctore Floriano Dulpho, Bononiae 1641, p. 37.

civili e religiose fu una forte mascolinizzazione e clericalizzazione del rituale funebre.

Disegnando lo spazio della morte emerge dunque una vivace dialettica di continuità/discontinuità tra società tardo-antica e mondo cristiano-medievale. Il contributo di Prosperi si proietta invece in avanti cronologicamente ponendo il problema della incidenza nel mondo occidentale, a livello dei riti funebri, della rottura rappresentata dalla riforma protestante.

Nel *De cura pro mortuis* Agostino aveva fissato i limiti di quello che possono fare i vivi per i morti nella comunione della appartenenza alla Chiesa, spiegando come i morti sarebbero stati giudicati per i loro atti e che non avrebbero acquistato meriti per le opere dei vivi<sup>33</sup>, ma lo sviluppo ipertrofico delle pratiche intercessorie era andato nel medioevo in tutt'altra direzione. Sul piano dottrinale la negazione luterana delle messe private, l'eliminazione delle indulgenze e la cancellazione del purgatorio smantellavano tutto l'edificio sul quale Chiesa e famiglia avevano stabilito una stretta relazione di reciprocità. Che cosa avvenne nella pratica è più complesso e sfumato e il determinarlo attraverso studi analitici costituisce oggi un campo di ricerca molto vivo della modernistica 'europea', tesa a individuare non solo fratture, ma anche scambi tra mondi confessionalmente distinti.

Nella Germania luterana solo alla fine del Cinquecento cessò la pratica delle sepolture in chiesa e i riti funebri, pur drasticamente semplificati, continuarono a rispecchiare le differenziazioni sociali<sup>34</sup>. Studiando i riti funebri nell'Inghilterra Tudor e Stuart, David Cressy considera che «a picture emerges of a hybrid religious culture, in which reformed and unreformed elements intermingled while were pressured towards conformity»<sup>35</sup> e che a metà Seicento vi fu una ripresa di funerali elaborati da parte di nobili e ricchi, che lasciarono da parte i richiami della religione riformata contro la pompa<sup>36</sup>.

La riforma rivide radicalmente la geografia concettuale della salvezza, svalutò i funerali come solo conforto ai vivi più che aiuto ai morti, allontanò le tombe dalle chiese che assunsero un aspetto severo

<sup>33</sup> REBILLARD, *Religion et sépulture*, pp. 163-174.

<sup>34</sup> S. KARANT-NUNN, *The reformation of ritual. An interpretation of early modern Germany*, London-New York 1997.

<sup>35</sup> D. CRESSY, *Birth, Marriage and Death Ritual, Religion, and the life-cycle in Tudor and Stuart England*, Oxford 1999, pp. 401-402.

<sup>36</sup> Ivi, p. 416.

e disadorno; però questi elementi di cesura convivessero, soprattutto in Inghilterra, con resistenze ad abbandonare le antiche pratiche e anche con la continuità di queste ultime, a cominciare dai funerali reali<sup>37</sup>.

La rottura dell'unità religiosa dell'Europa non fu senza conseguenze anche in campo cattolico. Certamente, come ha notato Prosperi, il rifiuto della sepoltura dell'eretico nel cimitero benedetto si fece più rigida: ove essa fosse avvenuta era legittimo disseppellire l'eretico, a meno che i suoi resti non si fossero mescolati a quelli dei cattolici: «poterit extumulari nisi ossa ipsius cum ossibus non excommunicatorum fuerint ut nequeant separari»<sup>38</sup>. Ma non meno importante è valutare le conseguenze nelle modalità dei funerali e nell'ordine delle sepolture della riaffermazione tridentina della dottrina negata del Purgatorio e della validità di preghiere e pratiche intercessorie. Non si possono certamente sottovalutare l'importanza degli interventi papali e vescovili tesi a rimuovere i corpi dagli altari di culto e a ribadire l'imprescindibilità del consenso del vescovo nella costruzione dei sepolcri, i richiami alla prudenza nell'uso dei ritratti e stemmi, ma, come ha opportunamente osservato Chiara Franceschini in un saggio recente al quale abbiamo già fatto riferimento in queste pagine, «la ricchezza decorativa che già contraddistingueva la gran parte degli spazi ecclesiastici di giuspatronato privato nel tardo medioevo, lungi dall'essere smorzata, continuò ad essere una delle caratteristiche principali delle chiese del tardo Cinquecento, del Seicento e del Settecento. La questione è di capire fino a che punto le disposizioni tridentine e post-tridentine riorganizzarono e diressero effettivamente la produzione oggettuale ed iconica destinata ad arredare gli spazi di giuspatronato privato, e d'altra parte come i patroni vi si adattarono»<sup>39</sup>. Cioè avere maggiori elementi di conoscenza storica su come tra Sei e Settecento, sapere liturgico e antiquario, nuova sensibilità nello studio della storia ecclesiastica, rilancio dei poteri vescovili, intereagirono nel riconfigurare – prima della svolta tardo-settecentesca e napoleonica –, rispetto ai riti della morte, il plurisecolare e non facile rapporto tra Chiesa, famiglia e società.

<sup>37</sup> M.A. VISCEGLIA, *A comparative historiographic reflection on sovereignty in early modern Europe: interregnum rites and papal funerals*, a cura di H. Schilling e I.G. Tóth, Cambridge 2007 («Cultural Exchange in Early Modern Europe», a cura di R. Muchembled e W. Monter), p. 188.

<sup>38</sup> *Tractatus de sepulturis*, p. 19.

<sup>39</sup> FRANCESCHINI, *Ricerche sulle cappelle di famiglia*, p. 382.



INDICI DEI NOMI DI PERSONA E DI LUOGO



INDICE DEI NOMI DI PERSONA  
a cura di Anna Zangarini

- Acceptatibus (de)* Francesco di Giovanni 463  
Acciaiuoli Lorenzo 159, 164, 304  
Acciaiuoli Niccolò 164, 304  
Accursio Accursio 144, 145  
Accursio Francesco 144  
Acerbi, famiglia 223  
Açet (de) Domingo 365  
ACETO F. 160  
ACORDON A. 195  
Acuto Giovanni *vedi* Hawkwood John  
Adam (de) Bandino 164  
Adam (de) Enrico 162  
Adam (de) Giovanni Bandino 162  
ADEVA MARTÍN I. 338  
Adoldo Marco 268  
ADORNI G. 115  
Adriano, imperatore 444  
Adriano VI, papa 449  
Afeltro (d') Antonio 393, 407  
AGAMBEN G. 215  
AGOSTINI G. 441  
Agostino, santo 45, 215, 495  
Ágreda (de) Martín 367, 368  
AIT I. 101, 285, 288, 293, 298, 310, 492, 493  
Alagno (d') Lucrezia 385  
Alarcón (de) Ferando 370  
Alarico, re dei Goti 136  
ALBANESE G. 246, 247  
Albanese Giovanni 292  
Albani, famiglia 228  
ALBERIGO G. 17, 36  
Alberti (degli) Nicolò di Jacopo 304  
Alberti Leon Battista 125, 129  
Albizzi (degli) Giovanni 316  
Alciato Andrea 443  
*Aldovrandinus de Feraria*, frate 470  
*Alessandro* 463  
*Alessandro di Uxnago* 274  
Alessandro IV, papa 58  
Alessandro VI, papa 291, 307  
Alessandro di Firenze, frate 293  
*Alexandrinis (de)* Mariano *magistri Alexandri* 285, 286, 296  
Alfonso I d'Aragona, re di Napoli 377, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 400, 403, 422, 423, 438, 488  
Alfonso II d'Aragona, re di Napoli 378, 381, 382, 383, 385, 389, 394, 398, 406, 407, 418, 440 *e vedi* Sforza Ippolita, moglie  
Alfonso Mayor 355, 362, 363  
Algaraví (de) Johan 359  
Algaraví (de) Violant 335, 359, 361  
ALIBERTI GAUDIOSO F.M. 183  
Alighieri Dante 22, 212, 264, 454  
ALLEGREZZA F. 283  
ALTAMURA A. 432  
Altichiero 187, 188, 191  
Altieri Marco Antonio 109, 110, 123  
Alviano (d') Bartolomeo 249, 253  
AMABILE L. 389  
Amador, santo 356, 357, 358, 364  
Amateschi (degli) Oddo 281  
Ambrogio, santo 480, 492  
AMELANG J. 25, 26  
Amicis (de) Stefano 313  
Anagni (d') Stefano 283, 285  
ANDEMMATTEN B. 103, 176, 465  
ANDENNA G. 213  
Andrea *ungarus* 289, 292  
Andrea di Bonanno, mercante 259  
Andrea da Isernia, giurista 233  
ANDREOZZI D. 240  
ANDRÉS-GALLEGO J. 327  
*Angello* 211  
Angelo da Rieti, auditore ducale 222  
Angelo da Sant'Elia 380  
Angiò, dinastia *vedi* Carlo I, re di Napoli; Carlo II, re di Napoli; Gio-

- vanna, regina di Napoli; Renato, re di Napoli; Roberto, re di Napoli
- Angiò (d') Carlo 160
- ANGLÈS H. 324
- Anguillara Costanza 281
- Anguillara Giovanni Battista 313
- Anguillara Pandolfo 286, 303, 313, 317
- Anibalis (de)* Aniballi 289
- Anibalis (de)* Tancia, vedova di Annibaldo *de Stephanescis* 289
- Anna di Bretagna 383
- Annibaldi Giovanni *Cole Andree* 313
- Annibale 255
- Antequera (de) Fernando/Ferdinando 328, 404
- Antillón (d') Maria 344
- Antonello da Milano, frate 312
- Antonina *de Valle*, moglie *domini Quinti Marcellini* 292
- Antonino da Firenze, santo 380, 449
- Antonio, santo 82, 83, 193
- Antonio di Cagnuolo 319
- Aquino, famiglia 165
- Aragona (d'), dinastia 383, 394, 400, 404, 406, 411, 417, 420, 433 *e vedi* Alfonso I, re di Napoli; Alfonso II, re di Napoli; Federico I, re di Napoli; Federico III, re di Sicilia; Ferrante I, re di Napoli; Giovanni II, re d'Aragona; Ferdinando il Cattolico, re d'Aragona; Ludovico, re di Sicilia; Martín I, re d'Aragona
- Aragona (d') Beatrice, moglie di Mattia Corvino re d'Ungheria 391, 413, 417
- Aragona (d') Carlo, principe di Viana 381, 403
- Aragona (d') Eleonora, moglie di Ercole d'Este 399
- Aragona (d') Eleonora, moglie di Marino Marzano 400, 413
- Aragona (d') Eleonora, regina madre di Portogallo 377
- Aragona (d') Federico, figlio di Ferrante I 398, 418, 419
- Aragona (d') Francesco 419
- Aragona (d') Giovanna, moglie di Ferrante I, re di Napoli 412, 413, 419, 421, 439
- Aragona (d') Giovanna, moglie di Ferrante II, re di Napoli 391, 401, 413, 419
- Aragona (d') Giovanni 399, 412, 413, 419
- Aragona (d') Maria, moglie di Antonio Piccolomini 421
- Aragona (d') Maria, moglie di Giovanni II re di Castiglia 377
- Aragona (d') Pietro 377, 378, 408, 422
- Aragona (d') Pietro Antonio 390, 489
- Aranz (de) Migel 369
- Araus (de) Martin 403
- Arbussico, nipote di Violante de Algaravi 359
- Arca (dell') Niccolò 28, 147
- ARCANGELI L. 209, 218, 228, 232, 233, 236, 241
- Arcipreste de Talavera 325
- ARENA M.S. 136
- Arian Marco 269, 284, 312
- ARIAS P.E. 140
- ARIES PH. 3, 5, 12, 25, 66, 137, 146, 264, 266, 275, 326, 464, 473, 474, 483, 484
- Armellini Pietro 288
- Arnolfo di Cambio 147
- ARTIFONI E. 107
- Ascara (de) Gilia 361
- Ascarra (de) Johan 369
- ASCHERI M. 108, 113, 114, 123
- Asensio Pedro 339
- ASSMANN J. 29
- Astalli Mariano 299
- Astalli Sigismonda 109
- ASTUR B. 249, 253
- Attendolo Sforza Muzio 245
- AUGENTI A. 136
- AURELL J. 338
- AURELL M. 221
- AURIGEMMA M.G. 4, 7
- AVAGNINA M.E. 186
- Avalos (d') Alfonso 435

- Avalos (d') Inigo 384  
 Avanzi Jacopo 191  
 Aviniella (d') Pedro 365  
 AVRAY (D') D. 59, 165  
 AVRIL J. 37  
 AZNAR GIL F.R. 332
- BACCHELLI F. 443  
 BACCI M. 66, 129  
 BADINI G. 237  
 BAGGIO L. 185, 187  
 Baglione Braccio 250  
 BALDELLI I. 50  
 BALDINI V. 305  
 BALDISSIN MOLLI G. 196  
 BALMAS E. 443  
 BALSAMO J. 448  
 Balzarino Melchione 225  
 Bandello Matteo 215, 216, 237  
 BANKER J.R. 104  
 BANZATO D. 189  
 BARACCHINI C. 140  
 BARASCH M. 479  
 Barati, famiglia 225  
 Barato Lanzaloto 224  
 Barbarigo Andrea 301  
 Barbaro Ermolao 70, 72, 73, 74, 81, 84  
 BARBAVARA T. 195, 196  
 BARBIERA I. 464  
 BARBINI P.M. 134  
 BARGELLINI P. 121  
 Baroncelli Nicolò 189, 190, 191, 193  
 BARONE G. 52, 55, 60, 63, 64  
 BARONE N. 387, 392, 399, 400, 419, 420, 421, 428, 489, 492  
 BARONIO P. 222  
 BAROTTI G. 442  
 BAROTTI L. 454  
 Barozzi Pietro 85, 94  
 BARTOLETTI D. 187  
 BARTOLI LANGELI A. 53, 74  
 Bartolomeo, santo 90, 299, 430  
 Bartolomeo di Antonio di Fiore, condannato a morte 309  
 Bartolomeo di Cambio, mercante 259
- Bartolomeo da Recanati, ambasciatore aragonese a Milano 380, 383, 384  
*Barzalona (de)* Tommaso di Giovanni 320  
 Baschenis Simone II 4  
 BASSETT S. 136  
 Bayo (del) Toda 343, 344  
 Bebbi, famiglia 228, 229, 230  
 Bebbi Antonio 229  
 Bebbi Gian Battista 229, 230  
 Bebbi Paolo 230  
 BEC CH. 264  
 BECHIS (DE) S. 469  
*Bechis (de)*, famiglia 466  
 BEJARANO RUBIO A. 344, 356, 361  
 BELFANTI C.M. 106, 166  
 BELLABARBA M. 210, 213, 214, 218, 219, 227, 240  
 BELLENGER Y. 452  
 Bellorato Guglielmo 389, 390  
 BELOTTI B. 226, 228  
 Benedetti Piero 265  
 Benedetto da Norcia, medico 304  
 Benedetto Piero 263, 268, 318  
 BENETTAZZO M. 185  
 BENTINI J. 441  
 BENVENUTI PAPI A. 55, 282  
 Benvenuto, testatore 82  
 Beost (de) Vernat 369  
 BERENGO M. 139  
 BERGER K. 215  
 BÉRIOU N. 59  
 Berlanga (de) Juan 352  
 Bernardino da Siena, santo 121, 262, 333, 337  
 Bernardo, francescano 52  
 Bernardo di Betto, setaiolo 305  
 Bernardo Pietro 294, 313  
 Bernazzoni Alessandro detto Corazzino 235  
 BERNINI R. 181  
 Bernoulli Jacob 8  
 Bertalia (da) Michele 144  
 BERTELLI S. 424  
 BERTI L. 116  
 Bertini Giovanni 160

- BERTINI GUIDETTI S. 50, 51  
 Bertini Pacio 160  
 Berto, abitante di Farra 69  
 BERTRAM M. 45, 147, 457  
 Bessarione Giovanni 116, 170  
 BETTINI S. 193  
 BEVERE R. 421  
 Biagio *Iacobi Masci* 290 *e vedi De Capo*  
     Perna di Stefano, moglie  
 BIANCHI S.A. 76  
 Bianchi Sergio 312  
 BIANCO FIORIN M. 133  
 Bicci Giovanni 306  
 BICEGO M. 185  
 BICKERMAN E. 449  
 BIERBRIER M. 451  
 BIHL M. 58  
 BILINBACHOVA T. 4  
 BILLANOVICH M.C. 114, 192  
 BINOCCHI I. 114  
 BINSKI P.B. 181, 340, 342  
 BIONDI C. 61  
 Biondo (del) Giovanni 182  
 Biondo Flavio 444  
 BLACK-MICHAUD J. 209  
 Blancas (de) Jerónimo 328, 329  
*Blancius*, prete 470  
 BLASON BERTON M. 196  
 BLECUA J.M. 336  
 Boaudin Clément 452  
 Boccaccio Giovanni 75, 111, 164  
 BOCCASSINI D. 443  
 Bocchi Achille 452  
 BOCCHI F. 145, 475, 491  
 BOCK N. 158  
 BOEHM C. 209  
 Boemondo di Taranto 146  
 BOHOLM A. 276  
 Boinebroke Jehan 262  
 Boldrino da Panicale 252  
 Boldù Battista 269  
 Bonandrei (de') Bonandrea 144  
 Bonaparte Napoleone 7  
 Bonaventura da Bagnoregio 58, 60, 94  
 BONAZZI G. 211  
 Boncompagno da Signa 156  
 BONI F. 448  
 Bonifacio VIII, papa 63, 467, 487  
 Bonne di Boemia 488  
 Boquet Pere 380  
 Bordalba Ángel 358  
 Bordalba Antón 358  
 Bordalba (de) Johan 373  
 Bordalba Pedro 358  
 Bordera Jaime 347, 358  
 BORELLI G. 90, 263, 279  
 Borges, cardinale 427  
 BORGIA L. 116  
 Borgia Lucrezia 22  
 Borgo (de) Andolfo 261  
 BORRÁS GUALÍS G. 342  
 BORRELLI C. 380  
 Borromeo Carlo 476  
 BORST A. 33  
 BORTOLAMI S. 81  
 BORTOLAN D. 312  
 BOSCO U. 212  
 Bossi Egidio 233  
 Bossi Gaspare 225  
 BOSSOLA A. 232  
 BOSSY J. 214, 220  
 BOUGARD F. 54, 457  
 BOURDUA L. 187, 190, 191, 192  
 BOWSKY W. 251  
 BOYER J.P. 165  
 Brabante, duchi di 56  
 Braccio da Montone 245, 252, 253  
 Bracciolini Poggio 179  
 BRAET H. 37, 275  
 Bragadin Bartolomeo 312, 316  
 Brambati, famiglia 228  
 Brambati Achille 226, 228  
 BRANCA V. 75, 111, 259, 477  
 Brancaccio, famiglia 161  
 Brancaccio Giovan Tommaso 250  
 Brancaccio Sarro 250  
 BRANDENBURG H. 134  
 Brandis Hennig 266  
 BRANDOLISIO E. 283  
 Brati Nicolò 316  
 BRAUDEL F. 25  
 BRAUNSTEIN PH. 485  
 Brazolo Bartolomeo 462, 463, 464

- Brazolo (de)/*Brazulo (de)* Geremia/*Zelemya* 463  
 Brendi Battista 122, 123  
 BREVEGLIERI B. 146, 147  
 BRIAN TATE R. 336  
 BRIZZI G.P. 477  
 BROGIOLO G.P. 134  
 BROWE P. 16  
 BROWN E.A.R. 448, 449  
 BROWN K.M. 213  
 BRUFANI S. 50  
 BRUGNOLI P. 90  
 Brun Anthón/Antón 359, 361  
 Bruna (della) Antonio 309  
 Bruni Leonardo 254, 255  
 BRUSCALUPI G. 250  
 Bruto 22  
*Buccabellis (de) Marcarus* 295  
 BUENO DE MESQUITA D.M. 247  
 Buffono 74  
 BULST N. 177  
 Buoncompagno da Signa 250  
 Burcardo di Worms 44  
 Burcardo Giovanni 101, 393, 440  
 Busti, famiglia 225  
 BUTAZZI G. 126
- Cabra (de la) Pedro 375  
 Caccia Tommaso 219  
 Caesarius von Heisterbach 262  
 Caetani, famiglia 158  
 Cagnola Giovanni Andrea 231, 232  
 Caimi, famiglia 218  
 Caimi Pietro 219  
 Caio Cestio 18  
 Calcagnini Celio 441, 442  
 Calco Bartolomeo 232  
 Calder Françes 350  
 CALECA A. 140  
 Calvelli Giovanni 162  
 CALVI G. 441  
 Calvino Italo 8  
 CAMERANO A. 110  
 CAMILLE M. 451  
 CAMINITI G. 107  
 Camino (da) Rizzardo Novello 184 e  
   *vedi* Della Scala Verde, moglie
- CAMMARATA I. 217, 223, 224, 226, 232  
 CAMMAROSANO P. 55, 112, 157, 234  
 CAMPANINI A. 97  
 CAMPBELL J.K. 220  
 Canale Carlo 291  
 CANETTI L. 487  
 CANOBBIO E. 70  
 CANTARELLA G. 53  
 Cantelmo Ferrando 420  
 Cantelmo Pietro Giovanni Paolo 420  
 Cantelmo Sigismondo 420  
 CANTERA MONTENEGRO M. 335  
 CANTINO WATAGHIN G. 134  
 CAPASSO B. 413, 433  
 CAPISTEGUI F.J. 327  
*Capizucchi (de)* Cristoforo *Lelli Cincii*  
   289  
*Capizucchi (de)* Ludovica di Cristoforo  
   *Lelli Cincii* 289  
*Capo (de)* Perna figlia di Stefano *de*  
   *Capo* e moglie di Biagio *Iacobi*  
   *Masci* 290, 293, 300, 316  
*Capo (de)*, famiglia 316  
*Capo (de)* Stefano 290, 316  
 CAPODILISTA G.F. 196  
*Capozucchis (de)* Battista *Petri Ludovici*  
   288, 289  
 Capponi Gino di Neri 163  
 Capranica Domenico 128  
 Caputi Ottavio 412  
 Caracciolo Francesco detto Greco 421  
 Caracciolo Giacomo 383  
 CARACCILO T. 381, 382, 389, 391, 393,  
   394, 401, 402, 404, 405, 406, 409,  
   410, 416, 417, 425, 426, 431, 434,  
   435, 436, 439  
 CARACCILO ARICÒ A. 247  
 CARAFA F. 283, 285  
 Carafa, famiglia 429  
 Carafa Antonia, moglie di Franceschel-  
   lo Carafa 439  
 Carafa Diomede 397, 412  
 Carafa Ettore 383  
 Carafa Franceschello 430, 439  
 Carafa Paolo 430  
 Carafa Petrillo 439

- Carafa Verritella, moglie di Franceschello Guindazzo 430
- CARAVALE M. 114
- Carbonesi, famiglia 147
- Carbonesi Giuditta 147
- Carcano Giovanni Ambrogio 225, 226
- Carcano Pietro Martire 225
- CARDINI F. 67, 69, 71, 146
- CARDUCCI G. 238
- CARILE P. 446
- CARLINO A. 320, 488
- Carlo I, re di Napoli 160
- Carlo II, re di Napoli 160
- Carlo V, re di Francia 488
- Carlo VIII, re di Francia 406, 414, 420, 426
- Carmagnola Francesco 247
- CAROCCI S. 115, 126, 129, 157, 169, 282, 284, 292, 296, 310
- Carrara (da), famiglia 192, 251
- Carrara (da) Francesco il Vecchio 461, 465, 466
- Carrara (da) Francesco Novello 465
- Carrara (da) Marsilio 191 *e vedi* Scroveni Bartolomea, moglie
- CARRIÓ-INVERNIZZI D. 489
- CARROLL S. 210, 212, 214
- Casale Pietro 319
- Casato (de) Francesco 425
- CASINI M. 304, 306
- CASTAGNETTI A. 191
- CASTELLAZZI L. 195
- CASTELLI P. 442
- Castello Sebastiano 443
- Castellon, famiglia 373
- Castellón (de) Condesa 343
- Castellón (de) Oriá 370
- CASTELNUOVO E. 140
- CASTELNUOVO G. 177
- Castiglia, dinastia *vedi* Giovanni II, re di Castiglia; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia e Aragona
- Castiglioni, famiglia 218, 240, 241
- Castiglioni Gian Battista 240, 241
- Castiglioni Gian Giacomo 240
- Castracani Castruccio 245
- Cataldo, santo 396
- Catanei Vannoza 291, 307
- CATEDRA P.M. 339
- Caterina, santa 187, 355, 414
- Caterina, *famula* di Simone Malabranca *de Malabranchiis* 317
- Cattabriga Antonio 221
- Cattabriga Giacomo 238
- Cattabriga Pietro Paolo 221, 238
- CAVAGNA A.G. 126
- CAVALIERI G.M. 389
- CAVALLAR O. 114
- CAVALLARI V. 75
- Cavalli, famiglia 188
- Cavalli Federico 186
- CAVAZZINI L. 185
- Cavero Caterina 332
- CAVINA M. 217
- CECCHETTI B. 284, 294, 297, 312, 316, 317
- CECCHINI G. 252
- CELAMI E. 393
- CELANI E. 101
- Celano Carlo 390
- Celestini (de') Paolo 310
- Cellini Paolo 290 *e vedi* Imperia, vedova
- CENCI C. 57, 58, 190
- CEPPARI RIDOLFI M.A. 100, 102, 103, 120, 121, 124, 167, 176
- CERBO A. 380
- Cerchi, famiglia 158
- Cerdán Galaciana 368, 370, 372
- Cermenato Giulio Cesare 225, 226
- Cerniti Pietro 144
- Cervera Catalina 330
- Cervini Marcello 19
- Cesano Giovanni Ambrosio 240
- Cesare 237, 445
- Cesarini Gabriele 319, 320
- Cesario di Heisterbach 261
- CHABOT I. 118, 119
- Chalvi (de)* Francesco 320
- CHAMBERS D.S. 217
- Champagne (de) Thibaut 245
- CHAUNU P. 10, 16, 483, 484
- CHERRYSON A.K. 138
- CHERUBINI G. 66, 67, 297, 298



- CHIABÒ M. 64, 116, 302  
 CHIAPPA MAURI L. 86  
 Chiaromonte (di) Isabella, moglie di Ferrante I d'Aragona 378, 398, 391, 399, 400, 420  
 Chiesi Sergio 277  
 CHIFFOLEAU J. 15, 37, 41, 64, 81, 84, 97, 153, 222, 258, 266, 275, 280, 285, 286, 306, 307, 308, 310, 351, 355, 356, 428, 459, 483, 484, 490  
 Chigi Agostino 316  
 CHIHAIA P. 181, 183  
 CHITTOLINI G. 213, 217, 230, 473, 476  
 Chovass Rigo 261  
 CIAMPOLI D. 111  
 CICCARELLI D. 62  
 Cicinello Boffillo 421  
 CIOLI G. 182  
 Cipolla Bartolomeo 227  
 CIPOLLA C. 187  
 CIPOLLA F. 187  
 CIPRIANI M. 91, 92  
 Ciruelo Pedro 357  
 CISOTTO NALON M. 187  
 Cit Bertholomeu 334  
 Claro Giovanni Antonio 232  
 Clemente da Osimo 60  
 Clemente IV, papa 60, 157  
 Clemente VII, papa 99  
 COBELLI L. 238  
 COHEN K. 181  
 COHN S.K. 129, 154, 155, 158, 163, 459, 460, 463  
 COHN S.K. jr 155  
 COLALUCCI G. 187  
 Colla, famiglia 227  
 Colla Giovanni Andrea 227  
 Collalto, famiglia 191  
 COLLE F.M. 469  
 Colleoni Bartolomeo 250, 256  
 Colonna Ascanio 415  
 Colonna Fabrizio 413, 415, 421  
 Colonna Isabella 479  
 Colonna Prospero 418  
 Colonna Sciarra 479  
 Colonna Stefano 288  
 COLUCCI S. 98, 185, 186  
 COLUCCIA R. 384  
 Coluzza *Maxei*, speciale 287  
 COMBA R. 102, 103, 176, 177, 277  
*Comitibus (de)* Giacomina, moglie di Orsino Orsini 302  
 Comitissa, testatrice 318  
 Compostellis (de) Petrus 271  
 Condret Annibal 480  
 Contamina (de) Francisco 335  
 Contarini Giovanni *quondam* Alvise 267  
 CONTE E. 114  
 COPLE F. 267  
 Coppola Francesco 434  
 Coppola Loise 412  
 CORAZZOL G. 222, 232, 237  
 CORBERA C.L. 403  
 CORBO A.M. 289, 313  
 CORIO B. 224  
 CORRAIN C. 86, 74, 77  
 CORRAO P. 161  
 Correggio, famiglia 233, 238  
 CORTESI A. 182  
 CORTIJO OCAÑA A. 346  
 CORTINA A. 327  
 Cortusi Ludovico 469  
*Cosciariis (de)*, famiglia 311  
*Cosciariis (de)* Giacomello 311  
 Coscon Beltrán 367  
 Coscón Dionís 370, 372, 374  
 Coscón (de) Juan/Johan 337, 360, 346, 361, 366, 368, 375  
 Coscón Leander 373  
 Coscón (de) María 370, 372, 374  
 Coscón (de) Violant 370, 374  
*Cosme (de)* Antonia 301  
 Cossa *Iobannella*, contessa di Tagliacozzo 308  
 Cossa Maria, figlia di *Iobannella* 308  
 Costantino, imperatore 132, 133, 135  
 Costerbosa, famiglia 217  
 COULET N. 165  
 COVINI N. 218, 222  
 CRACCO G. 61, 75  
 CREMASCOLI G. 50  
 Crespi Giuseppe Maria 17  
 CRESSY D. 10, 11, 495

- CRISTIANI E. 140  
 Cristóbal, santo 363  
 Cristoforo 229  
 Cristoforo, santo 83  
 Cristoforo di Filippo *de Castro Falfi*  
     279 e *vedi* Berti Caterina di Ni-  
     cola Lappi, moglie  
 Crivelli, famiglia 226  
 Crivelli Carlo 217  
 Crivelli Fabrizio 225  
 Crivelli Giacomo Filippo 218  
 Crivelli Girolamo 225  
 CROCE B. 426  
 Croce Giorgio 291  
 CROSATTI G. 92  
 CROUZET-PAVAN E. 222, 226  
 CUGNONI G. 316  
 CULLMANN O. 215  
 CUMONT F. 482  
 Cusani, famiglia 211  
 CUTINI C. 53  
  
 D'ALESSANDRO G. 64, 116, 302  
 D'ARBITRIO N. 391  
 Dal Forno, famiglia 217  
 Dal Legname Francesco 70, 71, 77  
 Dal Verme Alberto 244, 248, 254  
 Dal Verme Alvise 246  
 Dal Verme Jacopo 250  
 DALARUN J. 51, 52  
 DALLA ROSA S. 183  
 Dalla Torre Domenico 192  
 DALLA VESTRA G. 181  
 Dalmiano 211  
 DAN N. 252  
 Dandolo Fantino 68  
 Daniele, santo 83  
 DANNENFELDT K.H. 451  
 DANTI C. 182  
 Daroca Juan 347, 361  
 Datini Francesco di Marco 258, 259,  
     260, 263, 264, 265, 266, 268  
 DAVIDSOHN R. 156, 159, 167  
 DE ANGELIS P. 105  
 DE DIVITIIS B. 429  
 DE FREDE C. 395  
 DE LA VILLE SUR YLLON L. 390  
  
 DE LUCA F. 116  
 DE MARTINO E. 478, 482  
 DE PAOLI BENEDETTI D. 181  
 De Pasquale Giulio 379  
 DE ROSA G. 68  
 DE SANDRE GASPARINI G. 63, 73, 78,  
     86, 88, 93, 105, 197, 459, 473,  
     476, 479, 490  
 DE VINCENTI M. 189  
 DEAN T. 212, 216, 217, 220, 237  
 DEBILLY J. 278  
 Decembrio Pier Candido 384  
 Del Balzo Isabella, moglie di Federico  
     I, re di Napoli 419  
 DEL CAMPO GUTIÉRREZ A. 343, 344,  
     362  
 DEL GIUDICE G. 176, 433, 439  
 DEL TREDICI F. 209  
 DEL TREPPO M. 245, 387  
 DELHAYE P. 212  
 DELLA MISERICORDIA M. 86, 87, 91, 92,  
     209, 218, 223, 233  
 Della Morte Giacomo *vedi* Notar Gia-  
     como  
 Della Rosa, famiglia 218  
 Della Scala/Scaligeri, famiglia 145, 195  
 Della Scala Antonio 195  
 Della Scala Cangrande 184, 196, 465,  
     478  
 Della Scala Cansignorio 196  
 Della Scala Mastino 196  
 Della Scala Mastino II 184  
 Della Scala Verde, moglie di Rizzardo  
     da Camino 184  
 Della Torre Cesare 225  
 DELLE DONNE R. 210  
 DELOGU P. 136, 157, 311  
 DELUMEAU J. 38, 40, 327  
 DEMONET M.-L. 447  
 Dentice Francesca 422  
 DENZINGER H. 37  
 DI BATTISTA R. 388, 392  
 DI CARPEGNA FALCONIERI T. 53  
 DI COSTANZO A. 382  
 DI MAIO M. 237, 451  
 DI MANZANO F. 464  
 DI MEGLIO R. 406, 422

- DI NOTO S. 218  
 DIANICH S. 182  
 Diaz Garlon Pasqual 392  
 DIERKENS A. 302  
 DIESELHORST J. 23  
 Diocleziano, imperatore 132  
 Diotalvi da Foligno, vicario vescovile 68, 70, 77  
 Dolfin Giacomo 312  
 Dolfo Florianio 495  
 Domenico, santo 51, 52, 53, 54, 147, 287  
 Domenico del Giocondo, setaiolo 305  
 Domingo Lorenzo, frate di Sant Lázaro 373, 375  
 Dominici Giovanni 265  
 Dominici L. 258  
 Domper Pascual 349  
 Donatello 256  
 DONATI A. 144  
 DONATI C. 116, 454  
 DONATTINI M. 453, 454, 477  
 Donini Giuliano 21, 22  
 Dormicuolo corso, condannato a morte 319  
 DOSSETTI G. 17, 36  
 DOUAIS C. 56  
 DUBRUCK E.E. 327  
 DUBY G. 112, 490  
 Dugnani Giuliano 225  
 DUMOULIN G. 221  
 Durando Guglielmo 41  
 Durkheim Émile 24  
  
 EDWARDS M.D. 188  
 EGMOND F. 446  
 EISENBICHLER K. 104  
 Elia, ministro generale dei Francescani 51, 52, 57  
 Elias Norbert 3, 25  
 Enbún Antón 372  
 Enbún e Coscón (d') Violant 372  
 ENDERLEIN L. 160  
 Enrico VII, imperatore 252  
 Enzo, re, figlio di Federico II 148  
 EPSTEIN S. 279  
 Erasmo da Rotterdam 17  
  
 Erlin Conrad 181  
 Erminia 311  
 Erode 355  
 Erodiano 449  
 Erodoto 445, 486  
 EROLI G. 243, 244, 246, 250, 252, 253, 254, 255  
 Escudero Fernando 348  
 ESPAÑOL BERTRÁN F. 323, 325, 326, 329  
 ESPINAS G. 262  
 ESPOSITO A. 98, 99, 105, 122, 123, 124, 126, 276, 282, 286, 288, 299, 300, 314, 479, 493, 494  
 Este (d'), famiglia 442, 454  
 Este (d') Domenico 470  
 Este (d') Ercole I 399, 413  
 Este (d') Ercole II 442, 450  
 Este (d') Luigi 442  
 Este (d') Niccolò III 193, 237  
 Estevan Miguel 365  
 Estouteville (d') Guglielmo 321  
 EUBEL C. 389  
 Eugenio IV, papa 98  
 Ezechiele, profeta 37  
  
 FABRICZY (VON) K. 392  
 FAINELLI V. 244, 248, 254  
 FALASCHI P.L. 245  
 Falcón Miguel 363  
 FALCÓN PÉREZ M.I. 344, 349, 494  
 Falconero Juana 344  
 Falduccio, mercante 259  
 FASANI A. 85  
 FASOLI G. 142  
 FEBVRE L. 6, 12  
 Federico Barbarossa 239  
 Federico I d'Aragona, re di Napoli 420, 436 e *vedi* Del Balzo Isabella, moglie  
 Federico II, imperatore 148  
 Federico III, imperatore 399  
 Federico III d'Aragona, re di Sicilia 161, 176, 427, 433  
 FELE G. 221, 222  
 Felice, santo 133  
*Felicibus (de)* Gregorio Pauli Lelli 289  
 [*Felicibus (de)*] Lelli Petrutii 289

- [*Felicibus (de)*] Pauli Lelli 289  
 FERA V. 394  
 Ferdinando il Cattolico, re d'Aragona  
 e di Castiglia 386, 389, 390  
 Fermo, santo 90  
 FERNÁNDEZ E.M. 326, 340  
 FERRAILOLO M. 383, 384, 393, 396, 401,  
 405, 406, 407, 409, 414, 418, 419,  
 426, 432, 435  
 Ferrante/Ferdinando I d'Aragona, re  
 di Napoli 328, 377, 378, 380, 381,  
 382, 383, 385, 386, 387, 391, 393,  
 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400,  
 401, 402, 403, 404, 405, 406, 409,  
 410, 411, 412, 413, 415, 417, 418,  
 419, 420, 425, 428, 438, 439, 440  
*e vedi* Chiaromonte (di) Isabella,  
 moglie; Aragona (d') Giovanna,  
 moglie  
 Ferrante II d'Aragona, re di Napoli  
 378, 387, 389, 391, 400, 401, 404,  
 405, 406, 411, 417, 418, 419, 424,  
 425, 426, 436  
 FERRARESI G. 71  
 Ferrari Attanasio 224  
 Ferrari, famiglia 219, 228  
 FERRÀ G. 394  
 Ferrer Andreu 392  
 Ferruffini Giacomo 224  
 Fieschi, famiglia 217  
 Fieschi Guglielmo 157  
 Fieschi Ibleto 224  
 Fieschi Jacopone 224  
 Fieschi Luca 210  
 Fieschi Sinibaldo (papa Innocenzo IV)  
 58, 157  
 FILANGIERI G. 379, 384, 393, 414, 423  
 Filipensi/Filippeschi, famiglia 120, 168  
 FILIPPINI N.M. 476  
 Filippo Augusto, re di Francia 137  
 Filippo II, re di Francia 380, 411, 412  
 Filippo III, re di Francia 488  
 Filippo il Bello, re di Francia 59, 383,  
 488  
 Filtrera Juana 344  
 Fino Giovanni 315  
 FINZI C. 393  
 FIOCCHI NICOLAI V. 132, 134, 136  
 FIRPO M. 107  
 FLORA F. 216  
 FLORES D'ARCAIS F. 190  
 FOÀ S. 442  
 Fogliani Boccadoro 236  
 Fogliani Niccolò 236  
 Fogliano (da), famiglia 168  
 FOLENA G. 77  
 Fondulo Cabrino 237  
 Fonolleda Arnolfo 379  
 FONTAINE M.M. 445, 447, 449, 452  
 Fontana Domenica 412  
 FONTANA V.M. 389  
 FORCELLA V. 310  
 FORNACIARI G. 391  
 Foscherari Egidio 144, 148  
 FOSI POLVERINI I. 319  
 FRAGOSO J. 486  
 FRAMBA E. 442  
 FRANCESCHI F. 126  
 FRANCESCHINI C. 494, 496  
 Francesco d'Assisi, santo 49, 50, 51,  
 53, 248, 308, 331, 344  
 Francesco da Paola, santo 449  
 Francesco I, re di Francia 450, 451  
 Francigena Rinaldo 300  
 Francisco, scudiero di Juan de Coscón  
 372  
*Franciscus*, prete 470  
 FRANCO T. 155, 181, 183, 184, 185, 191,  
 192, 193, 194, 195, 196, 197, 493  
 Franconi Federico 165  
 FRANCOVICH R. 135  
 FRANK TH. 54  
*Franzesco* 463  
 FRANZONI L. 83  
 FRATI E. 238  
 FRATI L. 141  
 FREUD S. 451  
 FRIEDBERG E. 34, 35, 36, 37, 41, 42, 43,  
 44, 45, 47, 467  
 FRISO N. 84, 86, 91  
 FRUGONI C. 182  
 Fuentes (de) Juana 343  
 Fuertes (de) Miguel 350  
 Fugger Jakob 263

- FUMAGALLI V. 82, 111  
 FURIA M.G. 78, 79, 80, 82, 83, 84, 89
- GABBA E. 140  
 Gabo Antonio 316  
 Gabo Franceschina 316  
 Gaddi Taddeo 191  
 Gaddoni Matteo 144  
 GALASSO G. 181, 213  
 Galilei Galileo 22  
 Gallarati Niccolò 228  
 GALLO G. 394, 408, 419, 420, 435  
 Galluzzi, famiglia 147  
 Galluzzi Bonifacio 144  
 Galvano da Bologna, giurista 466, 467, 469  
 GAMBERINI A. 209, 228, 230, 236, 237  
 GAMS P.B. 389  
 GANGUZZA BILLANOVICH M.C. 192, 193  
 García Bartolomé 354  
 García Catalina 364  
 García Johan 364  
 García Juana 334  
 García Sancho 364  
 García Teresa 364, 365  
 GARCÍA HERRERO M.D.C. 329, 330, 334, 335, 337, 339, 343, 344, 347, 354, 355, 359, 360, 361, 494  
 García de Santa María Goncalbo 373  
 GARDNER J. 158, 181  
 Garimberti, famiglia 218  
 GARMS J. 157  
 Garsi, famiglia 227  
 Garsi Marino 227  
 GARZILLI P. 391  
 Garzon Alvise 309  
 GASPAROLO F. 232  
 GASPARRI S. 457, 465  
 Gatari Bartolomeo 465  
 Gatari Galeazzo 465  
 Gattamelata (Erasmus da Narni) 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256  
 Gattamelata Giovanni Antonio 246, 253, 254  
 GATTO L. 285  
 GAUDE-FERRAGU M. 277, 302, 308, 448
- GAUVARD C. 221  
 Gayán Pero 365  
 GEARY P. 458  
 Gebelin Benedeto 273  
 GEISS E. 260  
 GELICHI S. 146  
 Geminiano, santo, vescovo di Modena 135  
 GEMMA BRENZONI C. 155, 183, 191  
 Gennaro, santo 425, 427  
 GENNARO C. 278  
 GENSINI S. 55  
 GENTILE M. 219, 227, 228, 234, 238, 239  
 GERLI M. 325  
 GERMOVNIK F. 34  
 Gerson Jean 338  
 GEUENICH D. 54  
 GHETTA F. 86  
 GHILINI G. 232  
 Ghiraldo Maria 4  
 Ghirlandaio Domenico 315  
 Giacomo, apostolo 37  
 Giacomo albanese, testatore 292  
 Giacomo del fu Gabriele, testatore 84  
 Giambono Michele 197  
 Giberti Gian Matteo 84, 85  
 GIESEY R. 448, 466  
 Giganti Girolamo 233  
 GIGLIOLI P.P. 221, 222  
 Gil d'Urriés Menga 347  
 Gil de la Sardera Martina 344  
 GILL M.J. 321  
 GILLES H. 35  
 GILLI P. 114  
 GINZBURG C. 25, 215, 445, 447  
 Gioacchino, santo 16  
 Giordano da Pisa 50, 58  
 Giordano di Sassonia, generale dei Domenicani 52  
 Giorgio, santo 90, 187  
 Giorgio Siculo 443  
 GIOS P. 69, 70, 72, 74, 77, 85, 94  
 Giovanna d'Angiò, regina di Napoli 160  
 Giovanni II, re d'Aragona 381, 382  
 Giovanni II, re di Castiglia 377

- Giovanni, converso del convento di San Domenico di Bologna 146, 147, 148  
 Giovanni d'Andrea 144  
 Giovanni di Balduccio, scultore 191  
 Giovanni da Gardumo, testatore 461  
 Giovanni da San Gimignano 59  
 Giovanni Battista, santo 82  
 GIOVÉ MARCHIOLI N. 185  
 Giraldi Lilio Gregorio 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455  
 Girardi Giovanni 319  
 GIRGENSOHN D. 457  
 Girolami (de) Remigio 59  
 GIULIETTI S. 459  
 Giulio II, papa 316  
 GIUNTELLA A.M. 134  
 GIUSBERTI F. 106, 166  
 Giuseppe, santo 16  
 Giustiniano, imperatore 131  
 Glibera Giovanni 287  
 GLORIA A. 463, 467  
 GLORIE F. 134  
 Gluckman Max 221  
 GOFFEN R. 304  
 Goffman Erving 222, 226  
 GOLDTHWAITE R. 159, 180, 314  
 GOLINELLI P. 155, 183  
 Gómez Beatriz 348, 358  
 Gómez Espelosin F.J. 451  
 GÓMEZ NIETO L. 355  
 Goncálbez d'Ucanya Pedro 364  
 Gonzaga, famiglia 168  
 Gonzaga Gian Francesco 237  
 GONZATI B. 188  
 GOODY J. 221  
 Gorbinati Paolo 390  
 Gordo, famiglia 350  
 Gordo María 350  
 GORDON B. 155  
 GORRIS R. 443  
 Gozzadini Giovanni 228, 229, 230, 239  
 GRAEVENITZ (VON) G. 33  
 GRANDI R. 143, 144, 145, 156  
 GRANUZZO R. 76  
*Grassellis (de)* Mariano del fu Dioteaiuti 290  
 Grassi, famiglia 223  
 Grassi Posidonio 226  
 Graziano 33, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 43, 44, 45, 138  
 GREEN L. 245  
 Gregorio, santo 90, 292, 320  
 Gregorio IX, papa 57  
 Gregorio XII, papa 56  
 Gregorio (de) Vito 274  
 GREIFF B. 259  
 Grimani Piero 261  
 GROSSATO L. 186  
 GRUBB J.S.G. 163, 164  
 Guarini Alessandro 441  
 Guarini Battista 441  
 GUARINO S. 393, 402, 403, 406, 408, 419, 426, 438, 439  
 GUARISCO G. 210, 216  
 GUASTI C. 263  
 GUERRINI P. 246  
 GUIANCE A. 326  
 Guicciardini Francesco 230  
 Guidini Cristofano di Gano di Guidino, nipote di Farsotto di Manno di Minuccio Piccolomini 297  
 Guido, imperatore 135  
 Guindazza Maria 430  
 Guindazzo Franceschello 430  
 GUREVIČ A.J. 261, 264, 275, 327, 340  
 Gurra (de) Anton 346  
 GUSICK B.J. 327  
 GUTSCHER D. 46  
 Guzmán Enrique, conte di Olivares 411, 412  
 HALE J.R. 246  
 HARDING V. 9, 10, 11, 12, 15  
 HARRÉ R. 221  
 HARRIES J. 136  
 HARTOG F. 486, 491  
 HASENOHR G. 490  
 Hawkwood John (Giovanni Acuto) 249, 251, 252, 253, 254, 256  
 HEERS J. 107  
 HEGEL C. 260, 270

- HEIN B. 187  
 HELMHOLZ R.H. 46  
 HENDERSON J. 104, 111  
 Heredia (de) Luisa 354, 360, 361  
 HERKLOTZ I. 129, 155, 156, 157, 159, 311  
 HERSEY G.L. 388,  
 HERSPERGER P. 44  
 HERTZ R. 466  
 HESPAÑA A.M. 475  
 HIESTAND R. 146  
 HINARD F. 254  
 HOEVEL L. 262  
 Holbein Hans 453  
 HORDEN P. 25  
 Hoxha Enver 220  
 HUBERT E. 310  
 HUECK I. 158  
 HUGGER P. 8  
 HUIZINGA J. 5, 6, 12, 327, 424, 427, 473, 483, 484  
 HÜLSEN-ESCH (VON) A. 160  
 HUNTINGTON R. 6, 445  
  
 Iacopo da Varagine 51  
 Iacopuccio, guardiano di bufali 319  
 IANNELLA C. 50  
 Ibáñez Bartolomea 353  
 Ignazio di Loyola, santo 480, 481  
 Imperia, vedova di Paolo Cellini 290  
 INFANTES V. 323, 324, 326  
 Innocenzo III, papa 57, 34, 43  
 Innocenzo IV, papa *vedi* Fieschi Sini-  
 baldo  
 Innocenzo VIII, papa 98  
 IOGNA-PRAT D. 55  
 Ippocrate 446  
 IRANZO MUÑO M.T. 403  
 IRSIGLER F. 262, 265  
 Isabella la Cattolica, regina di Castiglia  
 e Aragona 344  
 Isengrin Michel 442  
*Iudicinis (de) Iannotto Nicolai primice-  
 rii* 305  
 Ivo di Chartres 44  
  
*Jacomo de Cesena tentor in Charian* 273  
 JARDINE L. 317  
  
 JEDIN H. 36  
 Jiménez Fernando (Galoz) 354, 360  
*Joannes Andreas sansarius de confinio  
 Sancti Martialis*, testatore 273  
 JOANNOU P.P. 17, 36  
 Jordana, nominata nel testamento di  
 Juan de Coscón 373  
 Juan de Burgos, testatore 357  
 JUDDE DE LARIVIÈRE C. 265, 267, 269  
  
 KADARÉ I. 220  
 KANTOROWICZ E.H. 403, 466  
 KÄPPELI TH. 56, 62  
 KARANT-NUNN S. 495  
 KENT D.V. 107, 178  
 KENT F.W. 107, 163, 164  
 KEYSER R. 280  
 KING M.L. 477  
 KIRSHNER J. 114  
 KLAPISCH-ZUBER CH. 221  
 KOLMER L. 33  
 KOSLOFSKY C.M. 23  
 KOVESI KILLERBY C. 97, 106, 108, 126,  
 166  
 KROGEL W. 18  
 KUNDERA M. 236  
 KURMANN P. 158  
  
 LA CORTE CAILLER G. 379  
 LA ROCCA C. 54, 133, 136, 457, 458,  
 459, 465  
 LA RONCIÈRE (DE) CH.-M. 74, 262, 263,  
 264  
 Lacor Domingo 348  
 Lafoz (de) Juana 348  
 Lagrange (de) Jean 183, 488  
 LAMBERT C. 136  
 Lambertazzi Bonifacio di Guido di  
 Guizzardo 147 *e vedi* Maria,  
 moglie  
 Lambertini, famiglia 147  
 LAMI A. 446  
 Lampugnani Francesco 224  
 Lampugnani Giovanni Andrea 224  
 Lampugnani degli Astolfetti Emanuele  
 224

- Lampugnani degli Astolfetti Francesco 224  
 Lampugnani degli Astolfetti Ottaviano 224  
 Lampugnani degli Astolfetti Paolo 224  
 Lanaja Gracia 345, 352, 356, 359  
 Landolfi Giovanni 318  
 Lanuza (de) Giovanni 388, 389  
 Lappi Berti Caterina di Nicola, moglie di Cristoforo di Filippo *de Castro Falfi* 279  
 Larraz Blasco 360  
 LARTIGAUT J. 356  
 Lasierra Miguela 337, 352  
 LASTRAIOLI C. 453  
 Laurentius, *redditarius* di Cristoforo di Liechtenstein 38  
 LAUWERS M. 14, 491  
 LAVANCHY L. 15, 97  
 LAVARDA S. 16  
 Lavellongo Federico 185, 186  
 Lázaro Domingo 342  
 LÁZARO CARRETER F. 326  
 LE GOFF J. 59, 112, 261, 266, 340  
 LE JAN R. 54, 457  
 Leach Edmund 221  
 LEBRUN F. 484, 485  
 Ledesma (de) Alfonso 364, 365  
 LEGROS A. 443, 447  
 LEMAIRE DE BELGES J. 445, 449  
 Lengua Olibizo 463  
 Leni Luca 101  
 Leni Pietro 101  
 LENZ R. 9  
 Leodoino, vescovo di Modena 135  
 LEONARDI C. 36  
 Leone IV, papa 135  
 Leone X, papa 230, 449  
 Leonessa (da) Gentile 246, 253, 254  
 LEOSTELLO J.P. 423, 440  
 LESTRINGANT F. 447, 450, 453  
 LEVEROTTI F. 222, 240  
 Levi Carlo 24, 25, 26  
 LEVI PISETZKY R. 116  
 Libera del fu Vitale, testatrice 84  
 Liechtenstein (di) Cristoforo 38  
 Lippi Filippo 316  
 Lisón (de) Margarita 360  
 Liuzzi (de') Lucio 144  
 Liuzzi (de') Mondino 144  
 LIVA A. 126  
 LIVA G. 223, 227, 240  
 LIZZI R. 253  
 Lochner, famiglia 39  
 Lochner Conradus 39  
 LOMASTRO F. 61  
 Lombardi *Bartholomeus quondam domini Hermolai* 272  
 LOMBARDINI S. 212, 236  
 Lombardo Giovan Maria 8  
 Lombardo Monica, moglie di Giovan Maria Lombardo 8  
 Longares (de) Juan 332, 343  
 LONGO O. 466  
 LONGO U. 54  
 López de Villanueva Juan 353  
 López López Elvira 335  
 López María 349  
 López Migel 367  
 LORAUX N. 493  
 Lorena, duchi 452  
 Lorenzo, santo 299  
 LORENZONI G. 186, 193  
 LORI SANFILIPPO I. 116, 128, 278, 308, 310, 315, 318, 319  
 LOZITO N. 146  
 LUCCHESI M. 227  
 LUCCO M. 181  
 Lucia, santa 187  
 Ludovico di Tolosa, santo 160  
 Ludovico d'Aragona, re di Sicilia 161  
 LUDWIG W. 442  
 Luesia (de) Antón 347  
 Luigi IX, re di Francia 58, 160  
 Luigi XII, re di Francia 450  
 Luipomano 297  
 LUISETTO G. 188  
 Luna (de) Jaime 352  
 Luna (de) Migel 370  
 Lupi di Soragna, famiglia 188, 190, 191  
 Lupi di Soragna Bonifacio 187, 190, 191, 192  
 Lupi Cristoforo 286  
 Lupi di Soragna Matilde 189



- Lupi di Soragna Raimondino 186, 188, 189, 190  
 Lupi Di Soragna Rolandino 189  
 LUPI S. 396  
 Lussemburgo (di) Beatrice, marchesa di Toscana 140  
 Lutero Martin 7, 11  
 LUZZATI M. 72
- MACCARRONE M. 139  
 MACDONALD M. 24  
 MACPHERSON I.A. 336  
 Madruzzo Ludovico 85  
 MAFFEI A. 114  
 MAGISTER S. 129  
 MAGISTRETTI P. 395, 397, 438  
 MAGRI E. 442  
 Mainardi Arlotto *vedi* Piovano Arlotto  
 Mainardi Giovanni 441  
 MAINO L. 79, 459, 461  
 MAINONI P. 218  
 MAIRE VIGUEUR J.-CL. 55, 61, 279, 297  
 MAJOLI L. 181  
 Malabranca Simone 317  
 Malaspina, famiglia 196, 224  
 Malaspina Galeotto 197  
 Malaspina Spinetta 195, 196, 197  
 Malatesta Carlo 245  
 Malatesta Pandolfo 237  
 MÂLE É. 473, 483, 484, 488  
 MALGAIGNE J.-F. 451  
 MALLETT M. 246  
 Mancini Petruccio di Alessio 279  
 MANDRASSI R. 488  
 Manet Maria 347  
 Manetti Giovanna 318  
 Manetti Giovanni di Stefano 318  
 Manganin Zan Antonio 274  
 MANNI A. 237  
 Manno, mercante 259  
 MANRIQUE J. 327  
 MANSELLI R. 52  
 Mantegna Andrea 256  
 MANUEL D.J. 336, 337  
 MARAZZI F. 135  
*Marcellinis (de)* Lodovico 289  
*Marcellinis (de)* Sabina, vedova di Lodovico 289  
 Marcello Palingenio Stellato 443  
 Marcello Valerio 477  
 Marcén Gracia 345  
 Marco, santo 90  
 Marco Nicolau 369  
 Marco di maestro Simone 320  
 MARCORA C. 84, 85  
 Margano Pietro 110  
 Margherita vedova di Bartolomeo *de Stephano de contrada Merulane* 286, 293, 296  
 Maria, creditrice di un testatore 282  
 Maria, moglie di Bonifacio Lambertazzi 147  
 Maria, regina d'Ungheria, moglie di Carlo II d'Angiò, re di Napoli 160  
 MARIANI CANOVA G. 76, 196  
 Mariano da Viterbo, frate domenicano 101  
 MARINELLI S. 183, 187  
 Maringhi Francesco di Antonio 316  
 MARINI P. 185, 194, 252, 449, 465, 478  
 MARINO J.A. 475  
 Mariqua, domestica di Juan de Coscón 373  
 MAROT P. 452  
 MARSH P. 221  
 MARSHALL P. 155  
 Marsuppini Carlo 113  
 Martelli Carlo 298  
 Martelli Filippo 298  
 Martín I, re d'Aragona 328  
 Martínez Antonia 353  
 MARTINES L. 97, 113, 153, 222, 228, 446, 459  
 Martínez de Moriello Pedro 341, 346, 354  
 MARTÍNEZ DE TOLEDO A. 325  
 MARTÍNEZ GIL F. 325  
 Martino, santo 51, 90, 92, 413  
 Martino V, papa 58, 98, 100, 115  
 Martino di Ghilfuccio, testatore 320  
 Martino del fu Giovanni da Bure, notaio 82

- Martino (de) Ernesto 25, 26  
 MARZ J.-M. 165  
 Marzagaia Antonio 187  
 Marzano Marino 400  
 Masaccio 182  
 MASSETTO G.P. 217, 223  
 Massimi Domenico 290, 301  
 MASSIP BONET F. 404  
 Matteo, vescovo suffraganeo 70, 74, 84  
 Matteo *de Sergio*, giudice 162  
 Mattia tedesco, frate 293  
 Mattia Corvino, re d'Ungheria 399 *e ve-*  
*di Aragona* (d') Beatrice, moglie  
 MAUGAIN G. 223  
 Maurán Antón 375  
 MAUSS M. 214  
 Mazzei Lapo 260, 263, 265  
 MAZZON A. 310  
 MAZZONE U. 68  
 MAZZONI G. 28  
 McMANAMON J.M. 101, 254  
 MECKSEPER C. 262  
 Medici (de'), famiglia 178, 306, 454  
 Medici (de') Contessina, moglie di  
 Cosimo 305  
 Medici (de') Cosimo 304, 305, 306  
 Medici (de') Lorenzo 305  
 Medici (de') Nannina 305  
 Medici (de') Pierfrancesco di Lorenzo  
 305  
 Medici (de') Piero 304, 305, 306  
 Medici (de') Vieri di Cambio 277, 294,  
 296  
 MEDIN A. 249, 252, 254, 465  
 MEERSSEMAN G.G. 53, 55, 56, 59, 62  
 Meiazza Bernardo 225  
 MEISS M. 182  
 MELIS F. 266  
 Melli Pietro 236  
 MENEGHINI R. 136  
 MENESTÒ E. 49, 50, 53  
 MÉNESTRIER C.-F. 453  
 MENNITI IPPOLITO A. 18  
*Mercadanti (de)* Bonaventura 227  
 MERLO E.Z. 4  
 MERLO R. 146  
 METCALF P. 6, 445  
 Mezzovillani, famiglia 144  
 MICELI C. 62  
 MICHALSKY T. 160  
 Michelangelo 147  
 Michele da Firenze, scultore 193  
 Michele [VIII] Paleologo, imperatore  
 37  
 MICHELETTO E. 138  
 Micheli Pietro Antonio 422, 423  
 MIDELFORT H.C.E. 23  
 Migalico, paggio di Juan de Coscón  
 373  
 MIGIEL M. 101  
 MIGLIO M. 109  
 MIGLIORINO F. 34  
 MIKAT P. 46  
 MILIS L. 54  
 MILLET H. 42  
 MILLI P. 78, 80, 82, 84, 87  
 MINEO E.I. 161, 162, 164, 493  
 Minoto, *pulsator pive* 77  
 Minutolo, famiglia 161  
 Minutolo Filippo 161  
 Minutolo Orso 161  
 Miorati Antonio 266  
 Miraballi-Spannocchi, compagnia 298  
 MIRAZITA I. 280  
 MITRE FERNÁNDEZ E. 326  
 MODIGLIANI A. 109, 123, 289, 308, 309,  
 313, 314  
 MODONESI D. 183, 184  
 MOLÀ L. 122  
 MOLETA V. 158  
 MOLHO A. 178, 213, 277  
 MOLINARI C. 304  
 Monaldeschi/Monaldensi, famiglia 120,  
 168  
 MONNET P. 259  
*Montagnis (de)* Antonio 83  
*Montagnis (de)* Giovanni 83  
 Montaigne (de) Michel 443, 447, 448,  
 450  
 Montauro/Montoro (de) Rainaldo 389  
 MONTEL R. 302  
 Montemarte/Montemarti, famiglia 120,  
 168  
 MONTER W. 496

- Monterotondo (da) Orso 245  
 MONTI SABIA L. 386, 387, 394, 431  
 MONTORSI W. 141  
 MOORE S.F. 221  
 MORALES GÓMEZ J.J. 335, 359, 361  
 Morano (da) Barnaba 183, 185  
 Morelli Alberto di Giovanni di Pagolo 259, 477  
 Morelli Giovanni di Pagolo 129, 130, 259, 264, 477  
 MORGANSTERN A.M. 183  
 Moriello (de) Anton 348  
 MORIONDO G.B. 232  
 MORISI GUERRA A. 224  
 Moro Tommaso 446  
 MORREALE M. 324  
 MOTTA E. 230  
 MUCCIARELLI R. 297  
 MUCHEMBLED R. 496  
 MUELLER R.C. 263, 266, 267, 268, 269, 271, 279, 283, 284, 291, 301, 309, 313, 318  
 Muffel Nikolaus 270  
 MUIR E. 209, 212, 214, 221, 234, 235, 239  
 MÜLLER R. 196  
 MÜNTZ E. 98  
 MURPHY T.R. 24  
 MUSATTI C.L. 451  
 MUSCA G. 146  
 Muscettola Michele 386, 389  
 Musciani Giovanni 306  
 MUZZARELLI M.G. 27, 97, 98, 99, 102, 106, 113, 114, 116, 117, 123, 166, 167, 295, 305, 308, 461  
 MYERHOFF B.G. 221  
  
 NADA PATRONE A.M. 102, 277  
 NAPIONE E. 185, 252, 449, 465, 478  
 NARDINI B. 305  
 NARDUCCI E. 98  
 NASELLI C. 427  
 NASO I. 102, 277, 295  
 Naya (de) Xristóval 365  
 Negri, famiglia 192  
 Negri Gabriele 193  
 Negri Gerardo 192, 193  
 Negri Guido 193  
 NEGRI ARNOLDI F. 161  
 NELSON J.L. 457  
 Neroni Nerone Diotalalvi 179  
 NEUKIRCHEN G. 278  
 NEWCOMB A. 215  
 NICCOLI O. 215, 237, 479  
 Niccolò III, papa 58  
 NICO OTTAVIANI M.G. 98, 114, 125, 167, 318  
 Nicola, santo 287  
 Nicola Pisano 147  
 Nicolò di Piero, mercante 259  
 Nicolò da Tolentino, santo 250  
 NIKOLAJEVIC I. 145  
 Nola, moglie di *Andrea ungarus* 292  
 NORMANDO F. 333, 338  
 Normanni Stefano 57  
 NOTAR GIACOMO (Giacomo della Mor-  
 te) 391, 393, 396, 400, 405, 407,  
 412, 413, 417, 419, 424, 426, 427,  
 432, 434, 435  
 NOYÉ G. 135  
 NUBOLA C. 85, 218  
 Nuça (de la) Juan 388  
  
 Obizzi (degli) Lodovico 245  
 OCCARI G. 74  
*Occidimendunis (de) Lorenzo domini  
 Petri* 294  
 Oddi (degli) Giovanna 318  
 Oddolina, figlia *olim Mardonis scrina-  
 rii* 281  
 Odilone, abate di Cluny 54, 489  
 Odofredo 144, 145, 156  
 OEXLE O.G. 53, 54, 160  
 OLABARRI I. 327  
 Olgiate Girolamo 224  
 ONOFRI L. 110  
 Onorio III, papa 57  
 Onorio IV, papa *vedi* Savelli Iacopo  
 Orbitti Nicolussio 464  
 Ordelauffi (degli) Francesco 251  
 Oria (de) Migel 370  
 ORIGO I. 259, 260, 263, 265, 266, 268  
 Orléans (d') Luigi 302, 308  
 Orsi Andrea 238

- Orsini, famiglia 157, 158  
 Orsini Carlo 302  
 Orsini Giordano 283  
 Orsini Giovanni di Francesco 302  
 Orsini Lodovico 249  
 Orsini Napoleone 302  
 Orsini Nicolò 249, 250, 252, 489  
 Orsini Orsino 297, 302 *e vedi Comi-  
 tibus (de)* Giacoma, moglie  
 Orsini Orso 283  
 Orsini Rinaldo 283, 302  
 Orsini Roberto 302  
 ORTALLI G. 102  
 Osset Margarita 357  
*Otonelo*, speciale 463  
 OWEN HUGHES D. 97, 102, 103, 108,  
 110, 112, 123, 130, 153, 166, 167,  
 179  
  
 Pacca Vincenzo 314  
 PACE V. 157  
 PACINI G.P. 53  
 PADE M. 442  
 PADOA SCHIOPPA A. 217  
 PALADINO G. 382  
 PALAZZO E. 55  
 PALERMO L. 98, 302  
 Pallavicini, famiglia 233, 238, 239  
 PANCIROLI G. 228, 229, 230  
 PANDIMIGLIO L. 129  
 Pandolfini Pandolfo 399  
 PANI ERMINI L. 134, 136  
 PANOFSKI E. 473  
 PANVINIO O. 19  
 PAOLAZZI C. 57  
 PAOLI E. 50  
 Paolino di Nola, santo 133  
 Paolo, santo 35, 218, 315  
 Paolo II, papa 98, 105, 109, 124, 288  
 Paolo V, papa 476  
 Paolo Uccello 256  
 PARAVICINI BAGLIANI A. 97, 103, 153,  
 176, 222, 459, 465, 486  
 PARAVY P. 46  
 Pardos Simón 353  
 PARÉ A. 451  
 PAROLI L. 136  
  
 PARRAMÓN I DOLL J.M. 356  
 Passeggeri Rolandino 144, 156  
 PASSERO G. 393, 396, 399, 401, 402,  
 406, 407, 408, 412, 413, 415, 417,  
 419, 420, 421, 426, 435  
 PASSIGLI S. 310, 313  
 PASTORE C. 478  
 Paternoy Sancho 374  
 PATRIA L. 92  
 PATSCHOVSKY A. 33  
 PAUPHILET A. 245  
 PAVAN P. 279, 283  
 PAVÓN J. 338  
 Pazzi, famiglia 228  
 Pedraza (de) García 344  
 Pedro, servitore di Juan de Coscón 373  
 PELLEGRINI F. 189  
 PELLEGRINI L. 50  
 PELLEGRINI M. 94, 126, 281  
 Pellegrini Tommaso 197  
 Penestro (de) Nicola 296  
 Peramón (de) Juan 346  
*Pereriis (de)* Guglielmo 293, 295, 320  
 PERETTI G. 91  
 Pérez Juanico 362  
 Pérez María 362  
 Pérez Violante 345  
 PEREZ LAGARCHA A. 451  
 Pericle 254  
 PERITI G. 218  
 Perna *dello Pintore*, vedova di Giovan-  
 ni Pescante 292, 293  
 PERONI A. 140  
 PERONI G. 91  
 Perot, schiavo di Juan de Coscón 373  
 Perotti Nicolò 112  
 Personis (de) Antonio 314  
 PERUCCI F. 453  
 Pesaro (da) Lorenzo 211  
 Pesaro Benedetto 313  
 Pesaro Pietro 269  
 Pescante Giovanni 293  
 PESCE L. 83, 86, 93, 469  
 Petrarca Francesco 461, 480  
 Petrezani, famiglia 217  
 PETRONIO U. 114  
 PETRUCCI A. 278

- Petrucchiis (de)* Antonello 434  
*Petrus de Letis, campsor* 468, 470  
 PETTENELLA P. 187, 189, 190  
 PEVERADA E. 70, 71, 74, 78  
 PEZZANA A. 237  
 PEZZOLO A. 217  
 Philippe de Chantemilan, santa 46  
 Filippo 211  
 PIACENTINI P. 64, 116, 302  
 PIASTRA W. 196  
 Piattoli Scipione 13  
 PIBIRI E. 465  
 PICASSO G. 139  
 Piccinino Niccolò 247  
 Piccolomini Agnese di Manno, madre  
     di Cristofano Guidini 297  
 Piccolomini Antonio 421 *e vedi* Arago-  
     na (d') Maria, moglie  
 Piccolomini Farsotto di Manno di Mi-  
     nuccio 297  
 Pico Gianfrancesco 442, 444  
 PICOT E. 452  
 PIERI P. 245  
 Pierozzi Antonino 79  
 Pietro, santo 82, 83, 89, 90, 134, 315  
 Pietro da Morrone 285  
 Pietrobono, testatore 91  
 PIETROPOLI F. 183, 186, 193  
 PINCHERA V. 106, 117  
 PINETTI A. 114, 117, 121, 127  
 PINTO G. 304  
 Pio II, papa 421  
 Piovano Arlotto 76  
 PIRRO R. 389  
 Pisani Ermolao 312, 318  
 PISTOIA U. 79  
 PIZZO M. 189  
 Platoni, famiglia 217  
 PLEBANI E. 285, 315  
 Plinio il Vecchio 486  
 POGNON E. 245  
 POLANCO MELERO C. 335, 341, 355,  
     356  
 Policarpi Giorgio 289 *e vedi* *Trabesuntii*  
     Maria, vedova  
 POLIDORO V. 187, 188  
 POLITI G. 214, 221, 222, 223, 227, 228  
 Poliziano Angelo 449  
 Pollaiolo 256  
 POLLINI N. 305  
 Polono Martino 33  
 POLVERIGIANI B. 91  
 Pomponio Mela 446  
 Pongelino Zan Pietro 225  
 Pontano Giovanni 254, 255, 256, 386,  
     387, 393, 394, 396, 398, 399, 416  
 Ponte (da) Alberto 463  
 PONTIERI E. 396  
 Ponziani Francesca 289  
 POPE-HENNESSY J. 195  
 PORCACCHI T. 453  
 Porcari, famiglia 314  
 Porcari Anastasia 289, 291, 292, 295,  
     308  
 Porcari Antonio 291, 295  
 Porcari Cornelio di Battista 313, 314  
 Porcari Francesco 309  
 Porcari Gentilesca 308  
 Porcari Ippolito 295  
 Porcari Marta di Antonio 314  
 Porcari Paolina 309  
 Porciglia (da) Daniele 466  
 Porrina, testatore 284  
 Porro Girolamo 453  
 Porta (della) Giovanni 218  
 PORTA P. 144  
 PORTOGHESI L. 391  
 POVOLO C. 213, 240  
*Principe di Guiana* 382  
 Procopio di Cesarea 446  
 PRODI P. 17, 36  
 Prosdocimo, santo 191  
 PROSPERI A. 12, 19, 23, 26, 111, 215,  
     443, 460, 461, 474, 476, 477, 478,  
     485, 494, 495, 496  
 Proti Giampietro di Tommaso 312  
 PROVERO L. 457, 459  
 Pucci Francesco 394  
 PULCELLE M.-CH. 486  
 PUPPI L. 193  
 PURCELL N. 25  
 Puritate di Cori, frate 293

- Pusterla, famiglia 240, 241  
 Pusterla Andrea 240  
 Pusterla Giovan Angelo 240
- QUARTA D. 442  
 Quatarina, domestica di Juan de Cos-  
 cón 373  
 Querini Lauro 254, 255  
 Quílez Antonio 345, 365  
 Quílez Domingo 365  
 QUINTAVALLE A.C. 155, 160, 183, 184
- Rabelais (de) François 227, 443  
 Radcliffe-Brown Alfred 221  
 Raffaele, oratore 321  
 Raffaele da Volterra 445  
 Raffaello 316  
 RAGGIO O. 213, 235, 236  
 RAGON M. 309, 493, 495  
 Ramponi Lambertino 113, 178  
 RANDO D. 61  
 RANIERI C. 64, 116, 302  
 RAPP F. 351  
*Raptolis (de) Bartolomeo Sabbe* 290  
 Rava Giovanni 211  
 RE C. 116  
 REBILLARD É. 486, 487, 489, 492, 494  
 Redolfi Benedeto 274  
 Regina Giovanni 165  
 REHBERG A. 63, 115  
 REICHERT B.M. 55  
 REINHARD W. 23  
 Rem Berchtold 259  
 Rem Lucas 259  
 Renato d'Angiò, re di Napoli 183  
 RESTA P. 220  
 REUTER T. 34  
 REVEL J. 221  
 REYNARD D. 465  
 Riario Girolamo 238  
 Ribas (de) Bernat 350, 353  
 RICCI G. 15, 383, 403, 410, 448, 449,  
 466, 478, 489, 490  
 RICCI M. 136  
 RICCI S. 74, 80, 81, 459, 460  
 Riccobaldo Ferrarese 145  
 Ridler, famiglia 260  
 Ridler Heinz 260  
 Ridler Jakob 260  
 Ridler Raphael 260  
 RIGHETTI M. 138  
*Rigo de Hostaria Freda*, fattore di ser  
*Andolfo de Borgo* 261  
 RIGOLI P. 183  
 RIGON A. 61, 62, 75, 84, 112, 137, 459,  
 461, 466, 467, 490  
 RIGONI E. 189, 190, 193  
 Rinach (von) Albert 45  
 RINALDI R. 146  
 Rinck Johannes 265  
 Río (del) Estefanía 370  
 Río (del) Johan 373  
 RIPART L. 465  
 RISICATO A. 396  
 Rita, *famula* di Simone Malabranca *de*  
*Malabranchiis* 317  
 Roberto d'Angiò, re di Napoli 160  
 ROBIN F. 183  
 ROCHAIS A. 327  
 Rodaldo di Pipino, cittadino bologne-  
 se 148  
 RODRIGO ESTEVAN M.L. 329, 332, 336,  
 342, 344, 347, 353, 355, 360  
 Rofini Giacomo 281  
 Rohrbach Bernhard 259  
 ROJO ALBORECA P. 359  
 ROMANINI A.M. 157  
 ROMANO S. 157, 158  
 Romans (de) Humbert 50, 58  
 Romanzi (dei) Rolandino 144  
 ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO J.R. 340  
 Ronco Alberto 453  
 RONZANI M. 137, 139, 140  
 RÖRIG F. 263  
 ROSSER E. 221  
 ROSSETTI G. 379  
 Rossi, famiglia 211, 233, 237, 238, 239,  
 286, 300  
 Rossi (de') Agnese 288  
 Rossi (de') Gabriele 126, 294, 296, 299,  
 300  
 Rossi (de') Giovanni 300  
 [Rossi (de')] *Johannes Rubeus* 286  
 Rossi (de') Luca 288, 300, 317

- Rossi (de') Marsilio 191  
 Rossi (de') Pietro 191  
 Rossi (de') Stefano 294, 296, 299, 300  
 Rossi Giacomo 237  
 Rossi Giacomo di Pietro Maria 221  
 Rossi Maddalena 237  
 Rossi Pietro 210, 211, 238  
 Rossi Pietro Maria 234, 238, 239  
 Rossi Rolando 234, 235  
 Rossi Ugolino 234  
 ROSSI L. 451  
 ROSSI M.C. 61, 79  
 ROSSINI G. 174  
 Rosso, venditore di salsicce 319  
 ROULAND N. 214  
 Rubielos (de) Mosén Jaime 353  
 Rubielos Catalina 342, 357  
 RUBINSTEIN N. 178  
 Ruceberg Bertold 263  
 Ruggiero 225  
 Ruiz Juan 330  
 Rusconi Roberto 61  
 RUSSO D. 55  
 Rustico, santo 90  
 RYDER A. 379
- SAGUI L. 136  
 SALA A. 218  
 SALOMONE-MARINO S. 427, 481, 482  
 Salutati Coluccio 251  
 SALVATICO A. 102, 121, 277, 302  
 Salvego Antonio 463  
 SALVEMINI B. 110  
 SAMARITANI A. 76, 79  
 SAMBIN P. 137  
 San Jorge (de) Alfonso 348  
 San Jorge (de) Pedro 348  
 San Julián (de) Martina 344  
 Sánchez de Falces Gracia 343  
 Sánchez del Mayoral Martín 365  
 Sánchez Enyego 358  
 SANCHEZ GARCÍA E. 380  
 Sanguinacci Battista 193, 194  
 Sanguinacci Ilario 193, 194  
*Sanguineis (de)* Adriana 285, 286, 290, 296, 306  
*Sanguineis (de)* Francesco 304  
 Sanseverino Errico, conte di Marsico 161  
 Santa Sofia (di), famiglia 189, 190  
 Santa Sofia (di) Galeazzo 189, 190  
 Santa Sofia (di) Nicolò 189  
 Santacroce Andrea 314, 315  
 SANTANGELI VALENZANI R. 136  
 Santi (de') Andriolo 191  
 Santi (de') Giovanni 191  
 Santi Leonforte 211  
 Santi Modesto 211  
 SANTILLO R. 133  
 Santorquat (de) Antón 342  
 SANUDO M. 123, 247, 387, 401, 411, 418, 424, 426, 427, 435, 437  
 Sanvitale, famiglia 233, 238  
 Sanvitale Stefano 224  
 Sanz Gracia 360  
 SAPORI A. 267  
 Sardi Alessandro 441, 454, 455  
 Sardi Gasparo 454  
 Sarra (de la) François 189  
 SARTORI A. 187, 188, 190, 191  
 SASSATELLI G. 144  
 Sassolini Biagio 284, 288  
 Sassoni, famiglia 310  
 Sassoni Adoardo 309, 310  
 Saugnier 324  
 Savelli, famiglia 157, 159  
 Savelli Iacopo (papa Onorio IV) 160  
 Savelli Luca 159, 160  
 Savelli Pandolfo 159, 160  
 Savelli Paolo 245, 246, 252, 256  
 Savelli Aldobrandeschi Vanna 159  
 Savoia, famiglia 102, 301  
 Savoia (di) Amedeo VIII 102, 116, 176, 121  
 Savonarola Girolamo 129  
 SAVONAROLA M. 189, 190  
 SBRICCOLI M. 212, 233  
 Scaioli, famiglia 228, 229  
 Scaletta (di), famiglia 378  
 SCALIA G. 140  
 Scaligeri, famiglia *vedi* Della Scala  
 SCARAMELLA P. 4, 8

- SCARDUELLI P. 221  
 SCHEEBEN H. 52  
 SCHIERA P. 213  
 SCHIESARI J. 101  
 SCHILLING H. 23, 496  
 SCHMID K. 14, 54  
 SCHMIDT G. 156  
 SCHMITT J.-C. 221, 458  
 SCHMUGGE L. 40, 42, 44, 45, 46, 476, 478, 485, 490  
 Schob Petrus 43  
 SCHRAUT E. 262  
 SCHWERHOFF G. 219  
 SCHWINGES R.C. 46  
 Scico 297  
 SCIUTO I. 212  
 Scrovegni, famiglia 192  
 Scrovegni Bartolomea 191  
 SEDDA F. 52  
 SEGAL C. 446  
 SEHLING E. 8  
 SELLA P. 108, 142  
 SEMPLE S. 138  
 SENATORE F. 378, 379, 383, 386, 387, 395, 412  
 Sercambi Giovanni 239  
 Serego (da), famiglia 196, 197  
 Serego (da) Bonifacio 195  
 Serego (da) Cortesia 194, 195  
 Serego (da) Cortesia II 195  
 SERRANO MARTÍN E. 326  
*Servadeus*, prete 470  
 Settimio Severo, imperatore 449  
 Severi Francesco 443  
 SEVERINO POLICA G. 311  
 Sforza, famiglia 217, 238  
 Sforza Caterina 238  
 Sforza Francesco 224, 237, 238, 384, 399, 412, 421  
 Sforza Gabriele 84  
 Sforza Galeazzo Maria 224, 226, 233  
 Sforza Ippolita Maria, moglie di Alfonso II d'Aragona, re di Napoli 399, 407, 412, 420, 423  
 Sforza Ludovico Maria 397, 438  
 SHATZMILLER J. 34  
 Siano/Syano (de) Simone 120, 168  
 Sierra (de la) Juan 342  
 Signoretti Lorenzo 103  
*Signoretis (de)* Gentile Totti 311  
 SILAGI G. 34  
 SIMEONI L. 185, 75  
 SINICROPI G. 239  
 SINISCALCO P. 136  
 Sisto IV, papa 105, 125  
 SMAGLIATI L. 218, 225  
 Soldani, famiglia 178  
 Soldi Matteo di Federigo 303  
 Solone 254  
 SOMMERLECHNER A. 157  
 Soranzo/Soranzo dal Banco, famiglia 261, 266  
 Soranzo Andrea di Cristofalo 267  
 Soranzo Cristofalo di Gabriele 267  
 Soranzo Elena, moglie di Andrea 267  
 Soranzo Gabriele 266  
 Soranzo Giovanni di Vettor 301  
 Soranzo Maffeo di Gabriele 266  
 SORANZO G. 244, 246  
 Soria (de) Bartolomé 355  
 Soria (de) Juan 348  
*Sorordamor*, moglie di Sebastiano Vituri 272  
 SOT M. 490  
 Soubise (de) Anne 443  
 SOZZI M. 446  
 Spannocchi Ambrogio di Antonio 287  
 Spannocchi Ambrogio di Giacomo 298  
 Spannocchi Ambrogio di Nanni 298  
 Spannocchi Antonio 287  
 SPECIALE G. 34, 164  
 SPIAZZI A.M. 181  
 Spiera Francesco 23  
 SPIESER J.-M. 158  
 Spigarolo 68, 69  
 Spinelli Giovan Battista 418  
 SPINO P. 247, 250, 252  
 Spinola Francesco 196  
 SPINOLA G. 134  
 SPINOSA N. 391  
 SPINOZZI P. 446  
 Stanga Antonio 395, 397, 398, 438



- STANISLAO DA CAMPAGNOLA 50  
 Stefanacci Diotaiuti 292  
 Stefano, santo 299  
*Stephanescis (de) Annibaldo* 289 *e vedi*  
*Anibalis (de) Tancia*, vedova  
*Stephano (de) Bartolomeus* 293  
 STIERLE A. 33  
 STORTI F. 402  
 STOUFF L. 276, 278, 293, 295  
 Strabone 446  
 Stridonio Filippo 85  
 STROCCHIA S.T. 15, 101, 155, 163, 164,  
 178, 304  
 Stromer, famiglia 260  
 Stromer Hans il giovane 260  
 Stromer Konrad IV 260  
 Stromer Ulman 270  
 Strozzi Nanni 254, 255  
 Surburg (di) Gerardo 79  
 SZNURA F. 277
- TABACCO G. 132  
 Tagliavia Bartolomeo 161  
 TALLONE C. 224  
 TAMANTI G. 187  
 TAMASSIA N. 128, 129, 462  
 Tartagni Alessandro 227  
 Tarugo Domingo 337, 352  
 TASSONI G. 29  
 TATEO F. 393, 416  
 Tavelli Giovanni 71  
 TAVILLA C.E. 217  
 TELESKO W. 157  
 TENENTI A. 4, 5, 6, 12, 260, 275, 323,  
 338, 342, 446, 452, 473, 474, 483,  
 484  
 Teoderico, re degli Ostrogoti 132, 444  
 Terenzi Lorenzo 211  
 TERPSTRA N. 104  
 Terra Domingo 342, 357  
 Terzi/*de Terciis*, famiglia 238  
 Terzi Ginevra 238  
 Terzi Otto/Ottobuono 237, 238, 239,  
 245  
 TESTA F. 176, 427  
 TETEL M. 304  
 THEINER A. 98
- THELAMON G. 221  
 THÉRIAULT M. 34  
 THEUWS F. 457  
 Thiene Giovanni 186  
 Thiene Marco 186  
 THIERY C. 245  
 THOMPSON E.P. 233  
 Tibaldeo Antonio 411  
 TIGLER G. 187, 188, 191, 192, 193  
 TILATTI A. 460  
 Tilman, fattore degli Stromer 260  
 Tino di Camaino, scultore 160, 161  
 Tobia del fu Bartolomeo mercante 460  
 TOCCO F.P. 159, 164  
 TOGNETTI G.P. 396  
 Toledo (de) Alfonso 349  
 TOLOMEI G. 465  
 TOMASI G. 12, 13  
 Tommaso d'Aquino, santo 430, 487  
 Tommaso da Celano 51  
 TONIOLO F. 196  
 TONOLLI S. 70  
 Torella Giovanni 385  
 Torella Perrot 428  
 Tornabuoni Francesca, moglie di Gio-  
 vanni 316  
 Tornabuoni Francesco 316  
 Tornabuoni Giovanni di Francesco  
 315, 316  
 Tornabuoni Lorenzo 316  
 Tornabuoni Nanna 316  
 Tornielli Caterina 219  
 Tornielli Maffeo 219  
 Tornielli Tommaso 219  
 Tornielli Zanardo 219  
 TORRE A. 68, 81, 82, 91, 92, 213  
 Torrellas, famiglia 350  
 Torrellas Pedro 349  
 Torrellas Tomás 349  
 TÓTH I.G. 496  
 TOUBERT P. 76  
*Trabesunti* Maria, vedova di Giorgio  
 Policarpi 286, 287, 318  
*Trabesunti* Giorgio 287, 318  
 TRAMONTANA S. 107, 379, 422, 427, 439  
 TRANFAGLIA N. 107

- Trastamara, dinastia *vedi* Aragona, dinastia  
 Trevisan Stefanus 273  
 TREXLER C. 214, 267  
 Trezzo (da) Antonio 380, 384  
 Trivulzio Giacomo 399  
 Tudor, dinastia 449  
 TUGWELL S. 54  
 TURCHINI A. 68  
 TURRINI P. 100, 102, 105, 111, 118, 120, 121, 124, 167, 176  
 Tuscanella Caterina, vedova di *Marcarus de Buccabellis* 295  
 Tuscanella Giovanni *Antonii Iutii* 279, 295  
 Tuscanella Pellegrina, nuora di Giovanni 295  
  
 Ubertini (degli) Biondo 304  
 Ucanya (d') Maria 364  
 ULRICH-BOCHSLER S. 46  
 Urea (d') Isabel 371  
 Uroç (d') Johan 403  
 UTZ TREMP K. 46  
  
 VAGLIENTI F.M. 224  
 Valentini Lucia 281  
 Valentiniano III, imperatore 132  
 VALENZANO G. 186, 191  
 VALERI V. 221  
 Valois, dinastia *vedi* Carlo V, re di Francia; Carlo VIII, re di Francia  
 Valois (di) Maria, moglie di Carlo d'Angiò 160  
 Valois (di) Renata 442, 443  
 Valtuenya Miguel 365  
 VANDERMEERSCH P. 336  
 VAQUERO PIÑEIRO M. 101  
 VARANINI G.M. 61, 76, 78, 86, 92, 185, 186, 187, 191, 194, 197, 219, 252, 294, 449, 465, 475, 478  
 Vassallo Elisabetta, moglie di Antonello de Petrucciis 432, 434  
 VAUCHEZ A. 36, 46, 55, 63, 88, 122, 197, 264, 490  
 Vauzelles (de) Jean 453  
 VECCHIONI M.V. 393  
  
 Velli Nofrio 109  
 VENDITTELLI L. 136  
 VENDITTI A. 161  
 Vendramin Luca 265  
 Vera (de) Galcerán 352  
 VERBEKE W. 37, 275  
 VERDIER R. 214  
 VERDON T. 28, 182  
 VERGA E. 101, 106, 114, 171  
 Vergerio Pier Paolo 255  
 Verrocchio Andrea 256  
 Vespasiano da Bisticci 380  
 Vespucci Pietro 230, 231, 233, 239  
 VETERE B. 146  
 VIAN P. 18  
 Vicente Ferrer, santo 339  
 Vigne (delle) Pier 22  
 Villani Matteo 164  
 VILLANI S. 19  
 Villarasa (di)/Vilarasa (de) Pietro/Petre 380, 383, 384  
 Villarreal (de) Fernando 362, 363  
 Villavecchia, famiglia 231  
 Villavecchia Carrante 231  
 Villehardouin (de) Geoffroi 245  
 VILLEY P. 443  
 VINCENT C. 117  
 Vincenzo, sarto, testatore 295  
 Viniani (da) Paolo 227  
 VIOLANTE C. 137  
 VISCEGLIA M.A. 11, 128, 278, 290, 301, 312, 428, 449, 484, 494, 496  
 Visconti, famiglia 114, 216, 238, 240  
 Visconti Bianca Maria, moglie di Francesco Sforza 219, 399, 400  
 Visconti Carlo 224  
 Visconti Federico, arcivescovo di Pisa 140  
 Visconti Filippo Maria 238  
 Visconti Giacomo 210  
 Visconti Giangaleazzo 465  
 Visconti Giovanni Maria 237  
 Visconti Pier Francesco 240  
 VITALE G. 250, 280, 381, 382, 383, 388, 405, 417, 425, 429, 478, 488  
 Vitelleschi Bartolomeo 128  
 VITI P. 116, 254, 256

- VITOLO G. 161, 379, 406  
 Vitoria (de) Pedro 346  
 Vitturi Sebastiano 272  
 VIVIANI O. 75  
 VOLPICELLA S. 390, 394, 433  
 VOVELLE M. 5, 66, 275, 327, 483, 484
- WAAGE PETERSON L. 442  
 WALKER S. 451  
 Warmondo, vescovo di Ivrea 458  
 Weber Max 24  
 WEGENER W. 250, 251, 254, 256  
 Wertheim (von) Guotta 45  
 WICKHAM C. 226  
 WIGGENHAUSER B. 44  
 WILLIAMS H. 138  
 WITT R.G. 304  
 Woeiriot Pierre 452, 453  
 Wolf Baltasar *de Gamundia* 39  
 Wolf Henricus *de Gamundia* 39  
 Wolfin Agnes, moglie di Conradus  
 Lochner 39  
 WOLLASCH J. 14, 53, 54  
 WOLTERS W. 185, 186, 188, 189, 191,  
 193  
 WORCESTER T. 327  
 WÜRGLER A. 218
- Yacomelo, zimaor* 462  
 YERUSHALMI Y.H. 14  
 Yvara (de) Martín 369
- Zabarella, famiglia 192  
 Zaboli, famiglia 219  
 Zaboli Filippo 224  
 Zaboli Giovanni 224  
 ZACCARIA R.M. 116  
 ZAFARANA Z. 265  
 ZAMPINI P. 74, 77, 86  
 Zazzi Giorgio 226  
 ZDEKAUER L. 108  
 ZEMON DAVIS N. 226, 233, 447, 452  
 ZENARI F. 78, 80, 81  
 Zenaro 463  
 Zeno, santo 90  
 ZILLI L. 448  
 Zoboli, famiglia 229  
 ZORZI A. 210, 211, 212, 213, 216, 219,  
 229, 232, 234, 235  
 Zoto Albertin 462  
 ZUG TUCCI H. 245, 252, 253, 485, 489  
 ZULIANI F. 188  
 ZURITA J. 385, 386, 388, 389, 390, 391,  
 394  
 ZWIJNENBERG R. 446



INDICE DEI NOMI DI LUOGO  
a cura di Anna Zangarini

- Albania 220  
Alcañiz (Spagna), castello 326  
Alessandria 211, 230, 231, 232  
Alicarnasso (ora Bodrum, Turchia),  
tomba di Mausolo 444  
Alto Vicentino, territorio 69  
Amiens (Francia) 488  
Anagni (Fr) 283, 285; duomo 158  
Angers (Francia), duomo 183  
Aquileia (Ud) 77  
Aragona (Spagna) 325, 326, 327, 329,  
344, 351, 356, 360, 371, 374;  
General de Aragón 369, 372, 373  
Arezzo 129, 459, 463; chiesa dei Servi  
di Maria 463  
Arino (Ve) 70  
Arles (Francia) 295  
Ascoli Piceno 108  
Assisi (Pg) 58, 118, 127, 129, 163, 301,  
459; basilica di San Francesco 63,  
158; Porziuncola 63  
Augusta (Germania) 259  
Austria, duchi 56  
Avignone (Francia) 259, 306, 488; San  
Marziale 183
- Badia Polesine (Ro) 86, 91  
Baganza, fiume 235  
Barbastro (Spagna) 355  
Bárboles (Spagna) 372, 374  
Bardolino (Vr) 92  
Barletta (Ba) 412  
Basilea (Svizzera) 7, 43, 196, 442, 443,  
450  
Baviera, duchi 56  
Beirut (Libano) 269  
Bergamo 114, 117, 121, 127  
Berlino (Germania) 443  
Bivona (Ag)/*Bibona* 481  
Bolea (Spagna) 354, 360  
Bologna 27, 56, 76, 101, 102, 107, 113,  
114, 116, 117, 118, 120, 122, 123,  
127, 141, 142, 145, 147, 169, 193,  
259, 441, 452, 466; borgo (via) di  
San Vitale 142, 143; cappella del-  
la Croce di Porta Ravegnana 145;  
Santi Vitale e Agricola 144; chie-  
sa di San Vitale tomba di Lucio e  
Mondino dei Liuzzi 144; cimitero  
di San Domenico 146; cimitero  
di San Nicolò degli Albari 141;  
mausoleo di Odofredo 156; mau-  
soleo di Rolandino Passeggeri  
156; Museo Civico Medievale  
144; Piazza Maggiore 143; piaz-  
za San Domenico 144; quartiere  
di Porta Piera 143; quartiere di  
Porta Ravegnana 143, 144; San  
Domenico 63, 144, 145, 147, 148;  
San Francesco 144, 145; San Gia-  
como dei Carbonesi 144, 147; San  
Leonardo 142, 143; San Nicolò  
142; Santa Maria 147; San Vito  
147; Strada Maggiore 142; tombe  
dei Glossatori 143, 144; via Broc-  
chindosso 143; via San Vitale 143
- Borgo Tossignano (Bo) 71  
Borgotaro (Pr) 217  
Brentelle (Pd) 195  
Brentino Belluno (Vr) 70  
Brenzono (Vr), San Giovanni 74  
Breonio (Vr) 89  
Bressanone (Bz) 260  
Bruges (Francia) 306  
Büren (Svizzera) 46  
Burgos (Spagna) 335, 356  
Bussolengo (Vr) 87
- Calabria 397, 420  
Calatayud (Spagna) 335, 345, 352,  
355; Santo Domingo 361; San  
Pedro Mártir 345  
Caltana (Santa Maria di Sala, Ve) 69

- Canosa (Ba), mausoleo di Boemondo di Taranto 146, 149  
 Capua (Na) 384, 392  
 Cariñena (Spagna) 355  
 Carisolo (Tn) 4  
 Carpi (Mo) 441  
 Caselle (Campo San Martino, Pd) 69  
 Castelliri (Fr)/Castelluccio 283  
 Castelnuovo di Porto (Rm) 479  
 Castelnuovo Scrvia (Al) 223  
 Castiglia 355, 356  
 Catalogna 356, 380, 388  
 Catania, duomo 161  
 Cavalo (Vr) 80, 89, 90  
 Cefalù (Pa) 388, 389, 390  
 Cellore (Illasi, Vr) 87  
 Cento (Fe) 76  
 Centro (Tregnago, Vr) 82, 87, 88; chiesa dei santi Ermacora e Fortunato 88  
 Cerna (Sant'Anna d'Alfaedo, Vr) 79, 83; San Giovanni 89  
 Cesena 121, 124  
 Chiusi (Si) 444  
 Cimitile (Na), area cimiteriale 133  
 Cisano (Vr), Santa Maria 84  
 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 316; Pinacoteca Vaticana, 182; necropoli pagano-cristiana 134; tomba di Pietro 135  
 Città di Castello (Pg) 101, 115, 127, 128  
 Cittadella (Pd) 193  
 Cluny (Francia), abbazia 53  
 Codiverno (Pd) 74, 77  
 Collalto (Tv), castello di San Salvatore 191  
 Colonia (Germania) 39, 261, 265  
 Como 241, 260  
 Cona (Sant'Anna d'Alfaedo, Vr) 89  
 Concamarise (Vr) 72, 73  
 Coò, isola 446  
 Cornelimünster (Aachen, Germania) 39  
 Cornus (Or), area cimiteriale 133  
 Corrubio di Negarine (Vr), San Martino 90  
 Corsica 220  
 Cosenza 406, 407  
 Costantinopoli *vedi* Istanbul  
 Costanza (Germania) 338  
 Cremona 216, 228  
 Danubio, fiume 446, 452  
 Delfinato 46  
 Denore (Fe) 70  
 Domodossola (No) 218  
 Douai (Francia) 262  
 Egitto 451  
 Emilia-Romagna 98, 99, 167  
 Encinacorba (Spagna) 342  
 Escorial (Spagna) 380; monastero 326  
 Esslingen (Germania) 56  
*Eugubium vedi* Gubbio  
 Faenza (Ra) 174, 175, 177, 461  
 Faleria (Vt)/*Stabia* 286, 303, 313  
 Farra di Soligo (Tv) 69  
 Fassa, valle 86  
*Faventia vedi* Faenza  
 Felino (Pr) 237  
 Ferrara 62, 117, 120, 141, 193, 298, 413, 420, 441, 442, 450, 454; San Giacomo 141  
 Fiandra 269  
 Fiano (Rm), Santo Stefano 249  
 Firenze 59, 75, 79, 129, 155, 158, 163, 164, 167, 178, 193, 216, 249, 250, 251, 253, 255, 259, 263, 279, 295, 340, 443, 459; piazza della Signoria 253; piazza San Celso 319; San Lorenzo 303, 305; Sant'Ambrogio 316; Santa Croce 130, 158, 191; Santa Maria del Fiore 254, 277; Santa Maria Novella 62, 158, 182, 265, 315; Santa Reparata 251; Santo Spirito 163  
 Foligno (Pg) 107, 125, 127  
 Fontanellato (Pr) 224  
 Forlì (Fc) 27, 117, 238  
 Fossalta, battaglia 148  
 Fraga (Spagna), San Pedro 326  
 Francia 4, 24, 92, 184, 451, 452, 466

- Francoforte (Germania) 259  
 Fratte (Pd) 68  
 Friburgo (Germania) 56  
 Friuli 209, 464  
 Fumane di Valpolicella (Vr) 83, 91  
  
 Gaeta (La) 430  
 Galluzzo (Fi) , certosa di San Lorenzo  
 159, 164  
 Garda, lago 76  
 Gargagnano (Sant'Ambrogio di Val-  
 policella, Vr) 83  
 Genova 279; San Francesco 196  
 Germania 45, 454, 495  
 Geronza (Spagna) 356  
 Gerusalemme, Santa Croce 302; Santo  
 Sepolcro 146, 149  
 Ghedi (Bs), convento francescano 249  
 Ginevra (Svizzera) 306, 443; cimitero  
 8  
 Gradizza (Fe) 74  
 Gradizzolo (Fe) 74, 78  
 Gran Bretagna 137  
 Grecia 491, 493  
 Gubbio (Pg) 127, 168, 169, 171  
 Gurzone (Occhiobello, Ro) 78  
  
 Helmstedt (Germania) 442  
 Hildesheim (Germania) 266  
 Huesca (Spagna) 403  
  
 Illasi, valle 80, 82, 84, 86, 89  
 Imola (Bo) 107, 108  
 Inghilterra 4, 10, 11, 249, 466, 495  
 Ischia (Na) 385  
 Istanbul (Turchia)/Costantinopoli, mau-  
 soleo di Costantino 132; quartiere  
 di Pera 260  
  
 Javier (Spagna), oratorio del castello  
 325  
  
 L'Aquila 245  
 Las Cuevas de Cañart (Spagna) 340,  
 357; San Pedro 357  
 Lazio 249, 479  
 Lecce, San Domenico 430  
  
 Legnano (Mi) 224  
 Leida (Olanda) 442, 443, 452  
 León (Spagna), San Isidoro 325  
 Lepanto, battaglia 453  
 Lérida (Spagna), Museo 326  
 Lione (Francia) 37, 260, 443, 452, 490  
 Lisbona (Portogallo) 260, 451  
 Livorno 19  
 Lombardia 86, 92, 213, 217, 220, 236,  
 240  
 Lonate Ceppino (Va) 240  
 Londra (Inghilterra) 9, 10, 11, 149, 195,  
 306; Victoria and Albert Museum  
 195  
 Losanna (Svizzera) 15, 189  
 Lubeca (Germania) 263  
 Lucca, San Francesco 245  
 Lugano (Svizzera) 230  
 Lunigiana, territorio 195  
  
 Malandriano (Pr) 225  
 Malcesine (Vr), 74  
 Maloja, passo 260  
 Mantova 410  
 Marano di Valpolicella (Vr) 79, 83, 89,  
 90  
 Marcemigo (Vr), San Dionigi 87, 88  
 Marsango (Campo San Martino, Pd)  
 69  
 Marsiglia (Francia) 293  
 Maubuisson (Francia), abbazia 488  
 Mazzano (Negrar, Vr) 79  
 Mazzurega (Fumane di Valpolicella,  
 Vr) 90, 89  
 Melfi (Pz) 393  
 Melito (Na) 430  
 Messina 378, 389, 433, 480  
 Miedes (Spagna) 337, 353  
 Milano 84, 106, 114, 139, 172, 173,  
 175, 177, 211, 217, 218, 219, 224,  
 225, 230, 231, 232, 240, 241, 260,  
 306, 312, 380, 383, 391, 441; basi-  
 liche cimiteriali ambrosiane, 134;  
 giurisdizione di San Nàbore, 139;  
 Porta Ticinese 225; Porta Vercel-  
 lina 225; San Francesco 225; San-  
 to Stefano 224

- Mirandola (Mo) 441  
 Modena 13, 103, 119, 135, 441; necropoli 135  
 Monaco di Baviera (Germania) 260  
 Monferrato, marchesato 231  
 Montalto di Castro (Vt) 283  
 Monte (Sant' Ambrogio di Valpolicella, Vr) 90  
 Monte Compatri (Rm) 289  
 Montegrotto Terme (Pd) 248  
 Montserrat (Spagna) 324  
 Monza 465, 466  
 Morella (Spagna), convento francescano 324  
 Münster (Germania) 54  
 Murcia (Spagna) 356
- Nanversa vedi Anversa*
- Napoli 8, 9, 160, 164, 165, 377, 378, 380, 382, 383, 384, 385, 387, 389, 390, 392, 400, 403, 404, 406, 407, 411, 413, 417, 418, 420, 421, 422, 425, 427, 428, 435, 436, 437, 438, 439, 441, 478  
 arcivescovado 431  
 Biblioteca Nazionale 392  
 Capuana 407, 425, 429, 437, 439, 440  
 Castel Capuano 405, 413, 417, 425, 426; Castel Nuovo 380, 381, 382, 383, 388, 392, 395, 401, 402, 403, 405, 406, 408, 410, 419, 421, 423, 432, 438, 489; Castel dell'Ovo 378, 379, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 422  
 Nido 429, 439, 440  
 monastero di Montevergine 431  
*chiese* Sant'Agostino alla Zecca 412, 431, 434; Sant'Angelo 431; dell'Annunziata 426; San Bartolomeo 429, 430; del Carmine 431; Santa Chiara 158, 160, 430, 431; San Domenico Maggiore 158, 161, 165, 380, 381, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 394, 399, 400, 404, 405, 407, 412, 413, 422, 423, 428, 429, 430, 434, 438; duomo 161, 406, 411, 414, 421; San Francesco 411; San Giovanni Maggiore 413, 415, 431; San Giovanni a Carbonara 431; San Lorenzo Maggiore 158, 429, 431; Santa Maria di Donnaregina 160; Santa Maria delle Grazie 431; Santa Maria Maggiore 431; Santa Maria di Monteoliveto 431; Santa Maria la Nova 399, 428, 431; San Pietro ad Aram 431; San Pietro a Maiella 431; San Pietro Martire 380, 381, 384, 385, 399, 400, 420, 422, 423, 430, 489; San Severino 431; Santo Spirito 431; della Trinità 430  
*Seggi* di Capuana 429, 440; di Montagna 421, 429; di Nido 430, 439, 440; di Porto 406, 419  
 Narbonne (Francia)/Narbona 58, 488  
 Narni (Tr) 106, 110, 117, 248, 249, 245; San Giovanni 248; San Giovenale 248  
 Negrar (Vr) 74, 79, 80, 89, 90; San Martino 89; San Pietro 89  
 Nerola (Rm) 310  
 Nola (Na) 133, 134  
 Norimberga (Germania) 23, 260, 270  
 Novara 218, 219  
 Nure, valle 240
- Oberbüren (Svizzera) 46  
 Occhiobello (Ro) 70  
 Ojosnegros (Spagna) 335  
 Ortila (Spagna) 370  
 Orvieto (Tr) 102, 104, 106, 107, 108, 111, 115, 117, 118, 120, 121, 123, 124, 168, 169, 171  
 Orzes (Bl), Santi Pietro e Paolo 181  
 Ossola superiore, territorio 223  
 Ossola, valle 217, 223  
 Ostia (Rm) 299
- Padova 61, 68, 69, 70, 85, 105, 113, 189, 190, 245, 254, 459, 461, 462, 465, 466, 467, 468, 469, 470; Sant'Agostino 467, 470; Sant'Antonio 63, 185, 187, 190,



- 191, 192, 193, 248, 250, 254, 470;  
 San Bartolomeo 466, 469, 470;  
 chiesa degli Eremitani 193, 464;  
 oratorio di San Giorgio al Santo  
 186, 190; Santa Lucia 470; orato-  
 rio di San Tommaso 470
- Palermo 149, 161, 164, 481; San Fran-  
 cesco 162; San Giacomo la Marina  
 162; Santa Maria del Carmelo  
 162; Santa Maria dell'Ammiraglio  
 161
- Pamplona (Spagna), convento di  
 Sant'Eulalia 325
- Parigi (Francia) 9, 10, 11, 58, 302;  
 Beaubourg 137; chiesa dei  
 Domenicani 488; cimitero degli  
 Innocenti 11, 137, 491; merca-  
 to di Champeaux 137; quartiere  
 delle Halles, 137, 491; rue de la  
 Lingerie, 137; Saint-Denis 149,  
 488
- Parma 105, 115, 119, 120, 125, 216,  
 219, 227, 233, 234, 235; abbazia di  
 San Giovanni Evangelista 234
- Parmense, territorio 223
- Passavia (Germania) 38
- Perpignan (Francia) 420, 488
- Perugia 106, 107, 108, 112, 115, 117,  
 118, 120, 121, 122, 123, 125, 128,  
 129, 163, 318, 459; San Francesco  
 245, 250, 318; San Lorenzo 124;  
 San Pietro 124; Santa Maria dei  
 Servi 250
- Pesaro 211
- Pescantina (Vr) 83, 89
- Pescara 435
- Pescara, fiume 245
- Petriolo (Si) 248
- Pianiga (Ve) 74
- Piemonte 92
- Pieve di Cento (Bo) 76
- Pinzolo (Tn) 4
- Pionca (Pd) 70
- Pisa 106, 129, 138, 149, 459, 460; Cam-  
 posanto 139, 140, 149; duomo  
 252; Università 391
- Pistoia 263
- Pitigliano (Gr) , San Pietro 250
- Plano de Fuentes (Saragozza, Spagna)  
 369
- Poblet (Spagna) 390; monastero di  
 Santa Maria 380, 385, 489
- Pol (Bussolengo, Vr) 83, 90
- Polesine, territorio 67, 84
- Ponton (Sant'Ambrogio di Valpolicella,  
 Vr) 79
- Prato 116, 259, 263
- Primiero, valle 79, 86
- Provenza 293
- Prun (Negrar, Vr) 90; San Paolo 89
- Puey Bolea (Spagna) 341, 354
- Puglia 397
- Ravenna, mausoleo di Teoderico 132,  
 444
- Reggio Emilia 27, 100, 103, 106, 109,  
 110, 112, 117, 120, 168, 169, 171,  
 228, 230, 231
- Retascón (Spagna) 332
- Rimini 27, 100
- Rischigliano (Pd) 74
- Roma 18, 22, 59, 63, 64, 98, 100, 109,  
 112, 115, 121, 122, 124, 125, 127,  
 128, 129, 134, 139, 140, 161, 261,  
 279, 280, 281, 282, 283, 286, 287,  
 295, 297, 301, 302, 303, 304, 306,  
 308, 309, 310, 318, 319, 382, 419,  
 441, 493
- Campo dei Fiori 307, 319; campo  
 dei Santi Giovanni e Paolo 313
- castel Sant'Angelo 287
- chiese* Sant'Agostino 290, 293,  
 297, 298, 302, 319, 320; Sant'An-  
 drea 288; Sant'Andrea delle Bot-  
 teghe Oscure 300; Sant'Andrea  
*de Columna* 317; Sant'Andrea  
 delle Fratte 299; Sant'Andrea del  
 Lido 301; Sant'Apollinare 309;  
 Santa Barbara dei librai 319; San  
 Bartolomeo 317; San Biagio 298;  
 chiesa del Campidoglio 310; Santa  
 Caterina da Siena 287; Santa Cecilia  
 287; Santi Celso e Giuliano 279;  
 San Clemente 312; San Cosimato

- 321; Sant'Eusebio 293, 296; San Francesco di Trastevere 303; San Francesco di Capranica 303; San Geronimo 292; San Giacomo 292; San Giovanni in Laterano 282, 286, 292, 300, 308, 320; San Gregorio 300, 308; San Lorenzo in Damaso 311, 312; San Lorenzo in Lucina 306; San Lorenzo fuori le Mura 282; San Lorenzo al Verano 157; San Marcello 289; Santa Maria 293; Santa Maria in Aracoeli 157, 158, 159, 286, 288, 289, 290, 292, 299, 300, 308, 314, 317, 320; Santa Maria *de Caccabariis* 315; Santa Maria in Campitelli 289, 292, 311; Santa Maria *de Capitolio* 310; Santa Maria della Carità 301; Santa Maria della Consolazione 307; Santa Maria della Corte 288, 289, 292; Santa Maria Maggiore 282, 292, 320; Santa Maria sopra Minerva 64, 279, 287, 289, 292, 313, 314, 318, 321; Santa Maria in Monticelli 315; Santa Maria Nova 292, 311; Santa Maria della Pace 309; Santa Maria del Popolo 289, 291, 292, 307, 309, 316, 320; Santa Maria Rotonda 281; Santa Maria in Traspontina 287; Santa Maria in via Lata 290, 319; San Martino 281; San Nicola 289; San Paolo 286, 312; San Pietro 101, 134, 281, 302, 315, 319, 320; San Sebastiano 318; San Sisto 281; Santo Stefano del Cacco 311; Santo Stefano in Piscina 279; San Trifone 281  
circo di Nerone 134  
*Civitas leonina* 135  
colle Vaticano 134  
convento della Trinità 299  
*mausolei* di Costanza 132; di Elena 132  
*monasteri* di San Cosimato 288; di San Lorenzo 286  
monumento di Adriano 444  
Muro Torto/Muro Malo 18  
necropoli del Vaticano 134, 135  
*ospedali* del Campo Santo 303; delle Grazie 289; di San Giovanni 289; di Santa Maria del Popolo 302; di Santa Maria in Portico 289  
del Santissimo Salvatore 279, 285, 286, 288, 289, 290, 299, 302, 307, 308, 311; di Santo Spirito 105  
piazza della Minerva 314  
*porte* Pinciana 317; Portese 18; San Pancrazio 311; San Paolo 285  
*rioni* Arenula 290, 291, 311; Campitelli 289, 290, 292, 295; Ponte, Pizzo Merlo 291; Trastevere 289, 303; Testaccio 18  
*Scholae Saxonum, Frixonum, Francorum, Langobardorum* 135  
sepolcreti 136  
*sepulchrum Neronis* 18  
Taverna della Vacca 307  
tenuta Trefusa 285  
Torre del Campo 287  
Ronchi (Fe) 70  
Rondinara (Scandiano, Re) 236  
Rouen (Francia), cattedrale 488  
Ruesca (Spagna) 339  
Russia 4  
Saint-Cloud, decreto 7  
Sala Baganza (Pr) 235  
Salvaterra Polesine (Badia Polesine, Ro) 91  
San Floriano (San Pietro in Cariano, Vr) 79, 80, 89  
San Gallo (Svizzera) 39  
San Giacomo di Compostella (Spagna), San Giacomo 63  
San Gimignano (Si) 316  
San Giorgio (Sant'Ambrogio di Valpolicella, Vr) 79  
San Giorgio delle Pertiche (Pd) 69  
San Martino (Fe) 78  
San Michele delle Badesse (Borgoricco, Pd) 74  
San Miniato (Pi) 21, 22  
San Pietro in Cariano (Vr) 80

- San Prosdocimo *de Ultra Brenta vedi* Villanova
- Sant'Ambrogio di Valpolicella (Vr) 79, 83, 84, 89, 90, 92
- Santa Crocha (Spagna) 360
- Santa Lucia di Pol (Bussolengo, Vr) 82
- Santa Maria di Non (Curtarolo, Pd) 69
- Santa Maria *de Progno* (Negrar, Vr) 90
- Santolea (Spagna) 354
- Saragozza (Spagna) 260, 328, 341, 346, 354, 358, 361, 363, 365, 366, 375, 404
- Aljaferia 328
- barrio di Almoçarra, al puent de Bolluz 370; barrio di San Pablo 345
- cappella di Santo Tomás de Aquino 361
- carceri 373
- calliço de la Linería 367; carrera Mayor 369; carrera de Montesión 370
- casa detta *la Botiga Fonda* 367
- cimitero di San Pablo 347
- ospedali* di Santa María de Gracia 371, 372; di Santa Marta 344; di San Felipe 343
- conventi e monasteri* di Sant'Agostino 350; di Santa Catalina de las menoretas 373; del Carmen 350, 353; di Santa Fe 354; di San Francesco 348, 350, 354, 360, 363; di San Domenico 348, 350, 358; di Sant Lázaro 373; di Santa María de la Merced 350, 375; di Santa María del Pilar 360; dei Predicatori 348, 360, 373
- chiese* San Antón 349; San Antón de Vianes 352; Santa Cruz 369, 370; Santa Engracia 349; Sant Gil 367; Sant Jayme 366, 367, 368, 369, 370, 371; Santa María de Altabás 360; Santa María de Piedat 361; Santa María del Portillo 364; San Miguel de los Navarros 352; San Pablo 352; Sant Paulo 344, 362, 363, 364, 365, 370
- Seo 350, 353
- Sardegna 220, 356
- Savoia, ducato 177, 217
- Scozia 213, 220
- Seprio, territorio 217, 240
- Serravalle (Vittorio Veneto, Tv), Santa Giustina 184
- Sesia, valle 76
- Sicilia 61, 381, 382, 388, 389, 390, 422, 432, 435, 439, 480, 481, 489
- Siena 100, 102, 103, 105, 120, 121, 124, 129, 167, 175, 251, 298, 422, 459
- Sigena (Spagna)/*Xixena*, monastero di Santa María Regina 372, 374
- Siria 267
- Somma Vesuviana (Na), castello 426
- Soresina (Cr) 222
- Sorrento (Na) 432, 433
- Spagna 4, 26, 184, 259, 381, 385, 386, 388, 389, 419, 421
- Spalato (Croazia), mausoleo di Diocleziano 132
- Spoletto (Pg) 109
- Stabia *vedi* Faleria
- Strasburgo (Francia) 443
- Teggiano (Sa), duomo 161
- Tena (Spagna) 360
- Teruel (Spagna), San Francisco 354
- Teutonia, provincia domenicana di 56
- Tevere, fiume 135
- Tivoli (Rm) 282, 284, 292
- Todi (Pg) 101, 110, 119
- Toledo (Spagna) 35
- Tolentino (Mc) 250
- Tolosa (Francia) 260
- Tonadico (Tn) 86
- Toscana 13, 19, 67, 74, 163, 195, 216, 251, 259
- Tossignano *vedi* Borgo Tossignano
- Tregnago (Vr) 80, 84, 87, 88; Sant'Egidio 80, 84; Santa Maria 84; San Martino 88

- Trentino 70, 86  
 Trento 17, 37, 68, 79, 85, 490  
 Tresigallo (Fe) 70  
 Trevigiano, territorio 191  
 Treviso 184, 191, 266; convento di Santa Margherita 468  
 Tripergole (Na) 395  
 Tullins (Francia), Santa Maria 46  
*Turisclara* 231
- Udine 223, 233, 235, 460; San Francesco 460, 464  
 Umbria 99, 163, 167  
 Ungheria 56, 260, 413, 466  
 Urbino, duca di 419, 421  
 Utrecht (Olanda) 39
- Valconchán (Spagna) 342  
 Valdarno 81, 459  
 Valenza (Spagna) 404  
 Valgatara (Marano di Valpolicella, Vr) 79, 80, 82, 90; Santo Stefano 89  
 Valmaggia (Svizzera) 26  
 Valpolicella 79, 80, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 90, 91, 92  
 Valsquaranto 80  
 Valstagna (Vi) 85  
 Valtellina 86, 92  
 Varzi (Pv) 217, 224  
 Veio (Formello, Rm) 134  
 Venafro (Is) 313, 314  
 Veneto 74, 86, 164, 185  
 Venezia 122, 123, 243, 244, 247, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 265, 268, 272, 282, 284, 306, 312, 383, 387, 418, 429, 451, 453, 454; campo dell'Angelo Raffaele 269; Fondaco dei Tedeschi 261; ospedale di San Giobbe 267; palazzo Ducale 247; piazza San Marco 247; Sant'Apollinare 297; San Francesco 313; San Francesco della Vigna 247, 267; San Geremia 272, 273; San Giorgio Maggiore 317; Santi Giovanni e Paolo 249, 252, 265; Santa Maria dei Frari 252; Santa Maria dei Miracoli 274; San Rocco 274; scuola di San Marco 267
- Verona 61, 70, 84, 87, 91, 164, 186, 194, 196, 197, 244, 250, 254, 459, 464; arche degli Scaligeri 145, 146; Museo di Castelvecchio 183; Piazza delle Erbe 145; Piazza dei Signori 145; Sant'Anastasia 188, 193, 194; San Fermo 155, 183, 191, 192; San Giovanni in Sacco 195; San Lorenzo 83; Santa Maria Antica 145, 196; Santa Maria di Arcarotta 196; Santa Maria Consolatrice 183; Avesa (frazione) 91  
 Vicenza 68, 164, 186; duomo 312  
*vie Cornelia* 134, 135; Emilia 135; *Triumphalis* 134  
 Vienna (Austria) 260; chiesa dei Cappuccini 250; Sant'Agostino 250; Santo Stefano 250  
 Vienne (Francia) 41, 46  
 Vigonza (Pd) 69  
 Villa del Bosco (Pd) 93  
 Villafora (Badia Polesine, Ro) 91  
 Villanova (Pd), San Prosdocimo *de Ultra Brenta* 69  
 Villanova (Spagna) 370  
 Viterbo 157  
 Volargne (Vr) 79, 90
- Winterberg (Germania) 56  
 Wittenberg (Germania) 11
- Xixena *vedi* Sigena
- Zagonara, battaglia 245  
 Zuera (Spagna) 358

## INDICE

GIAN MARIA VARANINI, Parole introduttive .....	pag. VII
ADRIANO PROSPERI, Il volto della Gorgone. Studi e ricerche sul senso della morte e sulla disciplina delle sepolture tra medioevo ed età moderna .....	“ 3
<i>Quadri mentali e ambientali</i>	
LUDWIG SCHMUGGE, Aspetti della morte nel diritto canonico .....	“ 33
GIULIA BARONE, I Mendicanti e la morte .....	“ 49
GIUSEPPINA DE SANDRE GASPARINI, La morte nelle campagne basso-medievali .....	“ 65
ANNA ESPOSITO, La società urbana e la morte: le leggi suntuarie .....	“ 97
FRANCESCA BOCCHI, Cimiteri e sepolture nella città medievale .....	“ 131
<i>Riti, pratiche, testamenti</i>	
E. IGOR MINEO, Morte e aristocrazia in Italia nel tardo Medioevo. Alcuni problemi .....	“ 153
TIZIANA FRANCO, <i>Quid superbitis miseri?</i> Devozione, orgoglio di casta e memorie familiari nei monumenti funebri di ambito veneto fra Tre e Quattrocento .....	“ 181
MARCO GENTILE, La vendetta di sangue come rituale. Qualche osservazione sulla Lombardia fra Quattro e Cinquecento .....	“ 209
HANNELORE ZUG TUCCI, Morte e funerale del condottiero.....	“ 243
PHILIPPE BRAUNSTEIN, Il mercante davanti alla morte .....	“ 257
IVANA AIT, I costi della morte: uno specchio della società cittadina bassomedievale .....	“ 275
MARIA ISABEL FALCÓN PÉREZ, MARIA DEL CARMEN GARCÍA HERRERO, La muerte y los rituales funerarios según los testamentos bajomedievales aragoneses .....	“ 323
GIULIANA VITALE, Pratiche funerarie nella Napoli aragonese.....	“ 377
GIOVANNI RICCI, Tanatologi del principe. Frammenti cinquecenteschi di un discorso sulla morte .....	“ 441
ANTONIO RIGON, Testamenti e cerimoniali di morte.....	“ 457
<i>Conclusioni</i>	
OTTAVIA NICCOLI .....	“ 473
MARIA ANTONIETTA VISCEGLIA.....	“ 483
<i>Indici dei nomi di persona e di luogo</i>	
Indice dei nomi di persona, a cura di ANNA ZANGARINI .....	“ 499
Indice dei nomi di luogo, a cura di ANNA ZANGARINI.....	“ 525

