



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

Scuola di Alta formazione Dottorale

Corso di Dottorato in Studi Umanistici Interculturali

Ciclo XXX

Settore scientifico disciplinare: M-STO/02 - Storia Moderna

M-DEA/01 - Discipline Demoetnoantropologiche

**PUTRIDARIA E PRATICHE DI SCOLATURA DEI CORPI.
ANTROPOLOGIA DELLA MORTE IN EPOCA
MODERNA**

Supervisore:

Chiar.mo Prof. Marco Pellegrini

Tesi di Dottorato

Roberta Fusco

Matricola n.006243

Anno Accademico 2016/17

Sommario

1 LA MORTE COME PASSAGGIO	11
1.1 <i>Le teorie di Hertz e Van Geenep</i>	11
1.2 <i>Separare l'anima dal corpo</i>	17
1.3 <i>Il Purgatorio come fase liminare</i>	21
1.4 <i>Il viaggio dell'anima</i>	23
2 LUOGHI DEI VIVI E LUOGHI DEI MORTI	26
2.1 <i>Prima di St. Cloude</i>	26
2.2 <i>L'intervento dello Stato, la legislazione mortuaria</i>	28
2.3 <i>Fissare i tempi e i modi del lutto, le leggi Suntuarie</i>	33
2.3 <i>Eccessi di entusiasmo e mal regolata devozione</i>	36
2.4 <i>Alla gente comune spettava il cimitero, i cimiteri nel XVIII secolo</i>	42
3 CONCEZIONE DELLA MORTE COME DURATA	46
3.1 <i>Concessioni regie in materia di sepolture</i>	46
3.2 <i>S. Radegonda, Milano</i>	48
3.3 <i>S. Giuseppe e S. Teresa in Porta Nuova, Milano</i>	52
3.4 <i>S. Agnese in Porta Vercellina, Milano</i>	55
3.5 <i>S. Agostino Bianco, Milano</i>	58
3.6 <i>Duomo di Milano</i>	61
3.7 <i>S. Bernardino, Milano</i>	65
3.8 <i>S. Primo, Milano</i>	75
3.9 <i>S. Assunta, Cairate</i>	79
3.10 <i>S. Antonio da Padova, Azzio</i>	85
3.11 <i>S. Lorenzo, Cuvio</i>	90
3.12 <i>S. Abbondio, Cremona</i>	97
3.13 <i>S. Stefano, Mazzo di Valtellina</i>	105
3.14 <i>S. Pietro Martire, Vigevano</i>	108
3.15 <i>S. Annunziata, Valenza</i>	111
3.16 <i>S. Agnese, Novara</i>	116
3.17 <i>Alcune considerazioni sui sedili colatoio</i>	118
3.18 <i>Una pratica di tanatometamorfosi volta alla conservazione</i>	125
3.19 <i>Metamorfosi del corpo , manipolazione de corpo</i>	127
4 UN ALTRO PUNTO DI VISTA	134
4.1 <i>«La sensibilità del cadavere» nel XVII e XVIII secolo.</i>	134
4.2 <i>«Un coro di defunti»</i>	140

CONCLUSIONI	144
DOCUMENTAZIONE ARCHIVISTICA COSULTATA	151
<i>Tavola Abbreviazioni.....</i>	<i>151</i>
<i>Archivio di Stato di Milano</i>	<i>152</i>
<i>Archivio di stato di Como</i>	<i>156</i>
<i>Archivio di Stato di Novara.....</i>	<i>156</i>
<i>Archivio di Stato di Alessandria.....</i>	<i>156</i>
<i>Archivio Storico e Civico e Biblioteca Trivulziana</i>	<i>156</i>
<i>Archivio Storico Diocesano, Chiesa di Milano.....</i>	<i>157</i>
<i>Archivio Capitolare Santa Maria di Novara.....</i>	<i>157</i>
<i>Archivio Storico Diocesano Pavia</i>	<i>157</i>
<i>Archivio Storico di Vigevano</i>	<i>157</i>
<i>Archivio della Soporaintendenza dei Beni Archeologici del Piemonte</i> <i>.....</i>	<i>157</i>
BIBLIOGRAFIA	158

-

--

INTRODUZIONE

Fra tutti i monumenti, le tombe sono quelle che offrono il campo di ricerca più vasto per l'archeologo, l'etnologo, lo storico, l'artista e persino il filosofo. Le civiltà a qualsiasi livello manifestano la loro credenza. in un'altra vita attraverso la maniera in cui trattano morti¹.

Tema di questo progetto di ricerca è lo studio di alcune pratiche funerarie diffuse in Italia tra il XVIII e il XIX secolo. Tali usanze erano associate ad apposite strutture materiali che permettevano di intervenire sui processi di decomposizione. Queste strutture, collocate in ipogei sottostanti le chiese e deputate a sepolcro, forniscono la prova materiale della diffusione e del perdurare, fino alle soglie dell'età contemporanea, di pratiche legate alla "seconda sepoltura". Tali architetture sono denominate, nella letteratura critica, *putridaria* o sedili colatoio e sono legati alla pratica della «scolatura» dei corpi.

A oggi non esistono studi specifici sull'argomento, almeno non per l'Italia settentrionale. L'unica indagine esistente su tali strutture è stata svolta da un gruppo di ricercatori dell'Università di Pisa nel 2005. Questa *équipe* ha condotto una ricerca mirata alla componente materiale di tali strutture, concentrandosi su quelle presenti nella Sicilia centro-orientale, in particolare nella zona di Messina². Tale ricerca ha permesso di portare alla luce una pratica tutt'altro che inconsueta e di redigere una prima mappatura delle suddette strutture. Nel corso di questo studio è stato osservato come i *putridaria* permettessero di intervenire sui processi di decomposizione fisica, rinviando il momento della sepoltura definitiva. I defunti venivano provvisoriamente collocati seduti su queste aventi la forma di un sedile (dotato di un sistema di deflusso per i liquidi dovuti alla corruzione cadaverica) e vi restavano fino a quando tutte le componenti molli del corpo fossero sparite. In seguito alla completa decomposizione, i

¹ E. E. VIOLLET LE DUC, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI au XVI siècle*, p. 1868, t. IX, V. A. Morel & C., Paris 1870.

² La ricerca è stata promossa dalla Divisione di Paleopatologia, dell'Università di Pisa in collaborazione con la Scuola Normale Superiore e si è svolta nel 2005-2006. Cfr. A. FORNACIARI, *Processi di tanatometamorfosi: pratiche di scolatura dei corpi e mummificazione nel Regno delle Due Sicilie* in "Archeologia Postmedievale" XI, (2007), pp. 11- 49.

-

corpi, che a questo punto si presentavano sotto forma di scheletro o mummia, subivano una seconda sistemazione in un sepolcro definitivo, accompagnata da nuovi funerali o celebrazioni particolari.

Diversi *putridaria* sono stati individuati anche in Italia Settentrionale, a riprova che i costumi funebri presenti nel Meridione facevano parte di una cultura sepolcrale ben più estesa, ma non essendo state svolte ricerche analoghe a quelle siciliane anche per quest'area non era possibile stabilire la portata del fenomeno.

Nel presente studio si è cercato quindi di comprendere l'uso e la destinazione di queste strutture riflettendo sul concetto di morte in termini di durata e seconda sepoltura, tematiche sviluppate dagli studiosi Hertz e Van Gennep³. «Oggi la morte nella nostra società si consuma in un istante»⁴, ma non è sempre stata sentita in questo modo ed in tutte le società. Hertz fu il primo ad accorgersi che in alcune culture il periodo di lutto coincideva con il tempo necessario alla decomposizione del corpo del defunto. Aveva osservato come in alcune popolazioni del Borneo, il passaggio dell'anima del defunto presso il regno dei morti fosse accompagnato da una serie di cure particolari rivolte al corpo. Lo studioso dimostrava come su un evento naturale la società aveva costruito un'elaborazione culturale complessa. Il corpo, in una dinamica identica a quella dei *putridaria* che saranno analizzati, riceveva una prima sistemazione provvisoria indicante l'inizio di una fase liminale in cui il defunto non era più né vivo né morto. Come il corpo anche l'anima non raggiungeva immediatamente la destinazione finale. Riti di questo tipo prevedono varianti secondo il contesto culturale, ma nella maggior parte dei casi l'anima, ancora legata alla terra, era percepita come una presenza minacciosa ed inquieta. Solo quando la decomposizione era completata e i resti divenivano inalterabili, l'anima poteva abbandonare la terra e il corpo ricevere sepoltura definitiva⁵.

La conclusione di Hertz fu che la morte ha ritmi e durate diverse: il tempo rapido dell'evento naturale non andava alla stessa velocità del lavoro interiore della coscienza

³ R. HERTZ, *La preminenza della mano destra e altri saggi*, a cura di Adriano Prosperi, Einaudi Torino, 1994, A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, P. Boringhieri, Torino 1981.

⁴ HERTZ, *La preminenza ...*, cit., p. 57.

⁵ Ibidem. p. 60.

-
che doveva assimilare quel fatto. La morte era un lungo, lento processo, con una sua durata⁶

Dalla ricerca condotta è emerso come questi rituali, che sembravano essere stati sradicati dalla chiesa cattolica, hanno invece resistito in epoca moderna in alcune aree d'Europa⁷. La Controriforma cercò di eliminare la credenza che ci fosse un periodo di transizione tra la morte fisica e il definitivo arrivo della persona nel regno dei morti. Questo fu fatto intervenendo sui riti di passaggio, cercando di aggregare in un unico tempo contratto quello che prima era un lungo processo caratterizzato da diverse fasi. Così la Chiesa agì sul concetto di durata, imponendo che i riti che scandivano le tappe principali dell'esistenza fossero celebrati subito dopo il verificarsi dell'evento naturale e al cambiamento di *status*. Tutti i riti perdevano la durata e le fasi preparatorie per diventare un'azione che si consumava in un tempo puntuale, quello necessario alla celebrazione del sacramento⁸.

Circa la possibilità di intervenire in favore dell'anima dei defunti, la Chiesa cattolica fu più conciliante di quella protestante, la quale eliminò ogni rapporto tra vivi e morti. Tentò comunque di disciplinare il rito della doppia sepoltura che, nonostante gli interventi volti ad eliminarlo, continuò a sussistere in alcune sacche di resistenza come testimoniato dalle numerose strutture archeologiche ancora oggi visibili⁹.

Uno degli strumenti utilizzati dalla Chiesa cattolica per sopprimere la credenza di un viaggio intrapreso dall'anima fu il concetto di Purgatorio¹⁰. Questo concetto fortemente riaffermato durante il concilio tridentino inglobò l'antica credenza per la quale l'anima non arrivasse subito alla destinazione finale. Hertz vedeva nel Purgatorio un'elaborazione storica del concetto di doppia sepoltura¹¹.

Punto di partenza della ricerca è stato il censimento dei *putridaria* situati in Italia settentrionale, quindi delle pratiche funebri a essi associate, operazioni necessarie per valutare la diffusione e la portata del fenomeno. Parallelamente, si è cercato di

⁶ HERTZ, *La preminenza ...*, cit., p. 65.

⁷ FORNACIARI, *Processi di tanatometamorfosi ...*, cit., p.13.

⁸ La chiesa post tridentina non intervenne solo sui riti di passaggio legati alla morte, ma anche sul matrimonio e la nascita. In particolare per quanto riguarda il battesimo essa tentò di ridurre la distanza tra la nascita e il sacramento, imponendo che questo fosse celebrato subito dopo l'evento. Cfr. PROSPERI, *Tribunali della coscienza, inquisitori, confessori, missionari*, p. 650- 62, Edizioni CDE, Milano1996.

⁹ PROSPERI, *Tribunali della coscienza ...*, cit., p. 663.

¹⁰ J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1996.

¹¹ HERTZ, *La preminenza ...*, cit., p. 45.

-

individuare le istituzioni religiose o para-religiose che ebbero in uso queste forme di manipolazione dei cadaveri.

All'inizio della ricerca, i *putridaria* identificati con esattezza erano cinque, di cui tre collocati in Lombardia e due in Piemonte. Tra i *putridaria* lombardi ve ne sono due milanesi: quello del Santuario di S. Bernardino alle Ossa, gestito dalla confraternita dei Disciplini e quello di S. Primo, rinvenuto durante recenti scavi condotti sotto l'Archivio di Stato di Milano. Un'altra struttura si trova a Cairate, nella chiesa "vecchia" del monastero di S. Maria Assunta. I *putridaria* piemontesi sono collocati rispettivamente sotto l'attuale tribunale di Novara e nella chiesa della SS. Annunziata di Valenza Po, un tempo parte del complesso monasteriale di un gruppo di suore agostiniane.

La seguente ricerca ha permesso di portare a quindici il numero dei siti individuati: le strutture presentano vari gradi di conservazione, alcune sono state obliterate da costruzioni successive e hanno lasciato traccia solo nella documentazione archivistica, altre hanno perso il loro assetto originario, mentre alcuni si sono conservati in ottime condizioni e risultano esser ancora oggi fruibili. Nonostante l'indagine sia geograficamente e cronologicamente circoscritta, permettere di estendere la nostra visione ad alcuni modi di intendere la morte che vanno oltre i confini dell'Italia settentrionale, e che attraversano alcune delle rappresentazioni del mondo funebre in epoca preindustriale.

Un altro obiettivo è stato capire quali pratiche fossero realizzate intorno alle sepolture e attraverso quali canali questa pratica, diffusa soprattutto nel Regno di Napoli, si sia estesa nel Nord Italia. Si è tentato di fissarne i limiti temporali; infatti, nel XVII secolo, periodo al quale risale la documentazione materiale dei *putridaria*, il processo funerario si mostra ben caratterizzato e definito nei suoi elementi. È quindi possibile ipotizzare la sua esistenza prima del '600, ma non era possibile definirne una precisa cronologia iniziale e conoscerne i mutamenti e l'evoluzione materiale nel corso del tempo, mentre è piuttosto chiaro che la fine della pratica vada situata nella seconda metà del XIX secolo. In seguito si è valutata l'incidenza sociale del fenomeno con lo scopo di comprendere a chi era riservato tale trattamento. Per quanto riguarda il Sud, la pratica ha interessato solo membri di associazioni religiose ed esponenti delle classi benestanti, caratterizzandosi come un trattamento privilegiato e comunitario. Un altro obiettivo era di approfondire la discussione antropologica sulla sopravvivenza di tendenze arcaiche

-

legate alla concezione della sepoltura differita fin dopo l'Unità. Per fare ciò è stato necessario comprendere che rapporto s'instaurò fra una determinata visione della morte e la realizzazione di questo rituale. Altro elemento di analisi è stato il rapporto con la dottrina cattolica, quale fu l'atteggiamento della chiesa di fronte a questa pratica e che rapporto intercorreva tra la religione ufficiale e le istituzioni che la praticavano.

Il quadro privilegiato della ricerca sono state le fonti documentarie, conservate negli archivi parrocchiali, comunali e di provincia delle suddette località piemontesi e lombarde, a cominciare dalle visite pastorali con le inchieste che le accompagnano. Sono inoltre analizzate le cronache urbane, i testi normativi, i dibattiti medici, le letterature teologica, le cronache di viaggio e i resoconti antropologici. La consistenza di questo materiale non è omogenea ma vasta e variegata. Particolarmente significative risultano le relazioni dei magistrati di sanità. In alcuni dei casi analizzati le forme di trattamento dei corpi fanno la loro comparsa nella documentazione scritta solo quando un'autorità esterna si intromette per normalizzarne l'uso: si tratta delle magistrature sanitarie che già a fine Settecento cercavano di limitare danni alla salute e di intervenire contro questa pratica, tollerata dalla chiesa, ma da loro considerata insalubre e superstiziosa¹².

Le vicende istituzionali e storiche del periodo hanno influito sulla conservazione dei documenti pertinenti le chiese, i monasteri e le confraternite coinvolte, che si presentano incompleti o frammentari. Inoltre, nel periodo della Repubblica Cisalpina, le carte delle confraternite, delle collegiate e dei monasteri soppressi, furono requisite e fatte confluire all'Archivio di Stato di Milano, contribuendo a rendere ancora più frammentaria la documentazione¹³.

In realtà i riti funebri spesso non trovavano posto nell'interesse dei visitatori. Nelle ricerche sistematiche condotte sino ad oggi appare piuttosto inconsueto che si faccia menzione ai riti connessi alla morte, che risultano essere quasi del tutto assenti. Inusuale ma non del tutto, poiché in questo campo vigevano consuetudini ormai pienamente assorbite, tanto da non meritare di essere menzionate: questo vale per i funerali come per le messe di suffragio. Per rispondere a tale domanda è necessario

¹² F. PEZZINI, *Rane topi e morti, i Paralipomeni della Batracomiomachia di Giacomo Leopardi e la doppia sepoltura*, in "Riti di passaggio e storie di giustizia per Adriano Prosperi" Vol. III, a cura di V. Lavenia, G. Paolin, Edizioni della Normale, Pisa 2001, pp. 329- 45.

¹³ V. MONACHINO, E. BOAGA, L. OSBAT, S. PALESE, a cura di, *Guida degli Archivi diocesani d'Italia*, p. 197, Ministero BB CC, Roma 1990.

-

compiere una visita a testimonianze di diverso tipo, in particolare ad alcuni scritti dell'epoca: *L'apparecchio alla morte*¹⁴ di sant'Alfonso Maria de Liguori e *Sul momento in cui l'anima si divide dal corpo*¹⁵ del medico Ermenegildo Maria Pistelli. Questi scritti consentono di farsi un'idea su come alcune pratiche mortuarie fossero percepite dai contemporanei, sia dal punto di vista ecclesiastico sia da quello scientifico.

Non si è indagato analiticamente soltanto il patrimonio documentario; si è altresì esaminata attentamente anche l'archeologia dei *putridaria*, dal punto di vista delle fondazioni, della continuità d'uso, della morfologia e della decorazione scolpita.

Viste tali premesse si è strutturato il lavoro con il seguente percorso: il primo capitolo, riporta un'analisi della letteratura antropologica esistente, facendo particolare riferimento alla percezione della morte all'interno della società moderna, al senso della putrefazione cadaverica e al destino dell'anima dopo la morte. Tale scelta ha portato a utilizzare materiali provenienti da diverse epoche storiche e contesti culturali, senza che siano stati chiariti fino in fondo i meccanismi della loro trasmissione, procedimento che normalmente non piace allo storico, nonostante i consolidati studi di storia della mentalità. Questa procedura ha però un senso in campo antropologico, dove il concetto di rappresentazione culturale consente di seguire liberamente il destino di certi elementi lungo un asse diacronico. Avvicinando i dati antichi alle odierne rappresentazioni non si è cercato di individuare sopravvivenze del passato, ma uno strumento interpretativo per rendere più comprensibili le manipolazioni dei defunti settecenteschi.

Nel secondo capitolo: è analizzata la legislazione vigente in materia di sepolture in epoca moderna. Facendo particolare riferimento al ruolo dell'amministrazione asburgica nell'esiliare i morti fuori dalle chiese. Oggi il sistema di smaltimento dei cadaveri tramite *putridaria* può sembrare anomalo, ma è necessario fare lo sforzo di ricostruire la situazione cimiteriale di allora senza trasportare l'idea moderna di cimitero che oggi abbiamo.

Nel terzo capitolo: attraverso l'esame della documentazione archivistica, sono state indagate le camere sepolcrali ed è fornita una prima ricostruzione storica delle vicende delle cripte, soffermandosi in particolare sulle sepolture dei loro membri.

¹⁴ A. M. LIGUORI, *Apparecchio alla morte: operetta divota*, Presso Giuseppe di Domenico, Napoli 1767.

¹⁵ E. M. PISTELLI, *Sul momento in cui l'anima si divide dal corpo*, Ducale Tipografia Bertini, Lucca 1878.

-

Nel quarto capitolo, sono analizzate alcune fonti a stampa dell'epoca. La ricerca ha seguito la traccia lasciata nella letteratura ispirata a devozione e medica cercando di comprendere lo sfondo culturale in cui si è diffusa la pratica. Nell'ultimo capitolo si è approfondita la conoscenza e la comprensione della colatura dei cadaveri, intesi come strumento rituale atto a produrre una particolare trasformazione nel corpo di un defunto. L'importanza di uno studio sui *putridaria* ha motivazioni del tutto particolari, per le quali all'origine e alla chiusura di tali impianti vi sono aspetti contraddittori della modernità che devono ancora essere chiariti. S'inseriscono, infatti, in un periodo storico in cui le sepolture non sono ancora state espulse dalla città, ma in cui il ruolo dell'amministrazione asburgica anticipa le fasi d'esilio dei morti extraurbani, che si era tentato di attribuire alla sola invasione francese¹⁶. Questo processo si attua dunque, sullo spartiacque della modernità, sul confine tra XVIII XIX secolo che ha segnato in seguito alla rivoluzione francese un passaggio di non ritorno.

¹⁶ M. CANELLA, *Paesaggi della morte. Riti, sepolture e luoghi funerari tra Settecento e Ottocento*, p. 17, Carocci, Roma 2010.

1 LA MORTE COME PASSAGGIO

1.1 Le teorie di Hertz e Van Geenep

I primi importanti studi sulle credenze concernenti la morte e i riti funerari furono tracciati a inizio secolo da Robert Hertz e Van Geenep, due studiosi della Scuola francese che, anche se da prospettive diverse, si occuparono in maniera approfondita dei riti funebri.

Hertz, per le sue riflessioni, prese spunto dalle relazioni riportate dai numerosi missionari gesuiti di ritorno dalle loro missioni. In particolare le relazioni di un gesuita francese, padre Joseph Francois Lafitau, esercitarono grande influenza sullo studioso¹. Il missionario nelle sue relazioni aveva lasciato preziose testimonianze dei riti funebri che aveva avuto modo di osservare nei suoi viaggi:

Presso la maggior parte delle popolazioni selvagge, i corpi dei defunti rimangono come in deposito nella sepoltura in cui sono stati inizialmente collocati. Dopo un certo tempo, vengono loro tributate nuove esequie e si finisce di sdebitarsi di ciò che è loro dovuto con nuovi obblighi funerali².

Riguardo ad alcuni riti funebri che aveva osservato nei Caraibi, il religioso aggiungeva: «essi sono convinti [che i morti] vadano nel mondo delle anime soltanto se spogliati della carne»³.

Riflettendo sui racconti di padre Lafitau, Hertz osservò come nella maggior parte dei casi la morte era sentita come un lungo processo trasformativo. Mentre, al contrario,

¹ Fu lo scrittore scozzese Robert Louis Stevenson il primo a lanciare un sfida ai «teorici» riguardo i rituali funebri che si celebravano nelle isole dei mari del Sud, dove si era trasferito per migliorare le sue condizioni di salute e scrivere il romanzo «In the South Seas». Nelle pagine di questa raccolta di saggi, Stevenson racconta come tra gli abitanti delle isole Paumotu il lutto coincidesse con il tempo necessario al corpo per decomporsi e che in questo periodo il morto rappresentava una minaccia; il pericolo cessava solo con la fine della decomposizione. Stevenson dichiarò che questo era un argomento allettante per i teorici. Hertz colse la sfida, riconoscendo in seguito il suo debito nei riguardi dello scrittore citando l'esempio dei Paumotu narrato da Stevenson nel suo libro.

² HERTZ, *Sulla rappresentazione ...*, cit., p. 54. Un rituale analogo era stato osservato dai gesuiti in missione nelle campagne Italiane; si ripeteva lo stesso modello: «un ingresso nella nuova condizione con rituali semplificati, una durata e un rito solenne conclusivo»; lo stesso schema si ripeteva nei riti per il matrimonio, per la nascita e per la morte. Cfr. PROSPERI, *Tribunali della coscienza ...*, cit. p. 661.

³ A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, p. 130, Boringhieri, Torino 1981.

-

nella nostra società era “opinione diffusa che la morte si compiva in un istante”; infatti, il tempo trascorso tra il decesso e l’inumazione serviva solo per compiere i preparativi materiali, non era legato alle sorti dell’anima.

Nelle società dell’Indonesia che Hertz studiò, lo schema differiva dalla nostra società industrializzata. Lo studioso osservò che il cadavere inizialmente riceveva una sepoltura provvisoria, per un periodo che poteva andare da pochi mesi a qualche anno. Di solito la norma prevedeva di aspettare che il cadavere si fosse totalmente decomposto fino al momento in cui non restavano che le ossa. Una volta conclusa l’essiccazione, i resti subivano una seconda sepoltura che ospitava le ossa liberate dalla carne in maniera definitiva. La fase di decomposizione del corpo era legata al destino dell’anima che subiva una sorte parallela: con la liberazione progressiva dello scheletro dalla carne l’anima viaggiava verso il regno dei morti che sarebbe stato raggiunto solo alla fine della decomposizione; la seconda sepoltura serviva a sancire il nuovo status⁴. Durante la fase di decomposizione, così come il cadavere si presentava repellente e privo di forma, anche l’anima era senza dimora e fonte di paura. La putrefazione aveva degli effetti anche sui vivi, le sue diverse fasi sancivano concretamente i momenti del lutto, all’interno del quale i superstiti erano soggetti a una serie di norme e proibizioni.

Dunque la morte non rappresentava la fine della vita; non era concepita come un taglio, piuttosto come l’inizio di un percorso che portava a un passaggio dal gruppo dei vivi a quello dei morti⁵.

Il risultato delle osservazioni di Hertz fu la rivelazione di una legge di validità generale sulla rappresentazione della coscienza collettiva che doveva assimilare un fatto come la morte. Secondo Hertz il tempo naturale della morte, evento rapido e improvviso non coincideva con il tempo interiore della coscienza che doveva assimilare quel fatto.

Per la coscienza collettiva, la morte è un’esclusione temporanea dell’individuo dalla comunione umana, esclusione che gli permette di passare dalla società dei vivi a quella invisibile degli avi. Il lutto coincide all’origine nella partecipazione dei familiari allo stato mortuario del loro parente e ne ha la stessa durata. In ultima analisi, la morte in quanto fenomeno sociale è un duplice penoso

⁴ HERTZ, *Sulla rappresentazione ...*, cit., pp. 53-136.

⁵ W. FUCHS, *Le immagini delle morte nella società moderna, sopravvivenze arcaiche e influenze attuali*, p. 39, Einaudi, Torino 1974.

-

lavoro di disgregazione e di sintesi mentali; solo quando esso è compiuto la società, ritornata alla sua pace, può trionfare sulla morte⁶.

Il cambiamento di stato dell'individuo, nel passaggio dal gruppo sociale dei vivi a quello dei morti, comportava una modificazione nell'atteggiamento mentale della comunità nei suoi riguardi, ma tale cambiamento aveva bisogno di tempo. Il defunto faceva ancora parte del mondo terreno e se ne sarebbe distaccato lentamente attraverso degli strappi interiori. Non era possibile pensare subito al defunto come perduto per sempre, i legami creati con lui durante la vita non si spezzavano immediatamente. L'evidenza della morte, negata dai ricordi e dalle speranze, si sarebbe imposta gradualmente alla fine di questo conflitto con l'accettazione del distacco come reale. Ed è questo processo mentale che si affermava nella credenza che l'anima si distaccasse gradualmente dal mondo dei vivi.

Un'altra importante osservazione di Hertz fu che la morte rappresentava un fenomeno sociale e non solo naturale. La morte non poneva fine alla mera esistenza corporea di un individuo, ma anche al suo essere sociale. Hertz aveva analizzato come la morte, nelle società che non avevano ancora ideato un sistema cognitivo per "neutralizzarla", rappresentasse un evento terribile in grado di lacerare il tessuto connettivo della società stessa e colpire l'individuo mettendo alla prova le sue categorie cognitive⁷. Distruggendo il legame dell'individuo con il gruppo di cui faceva parte, la morte minacciava la coesione del gruppo che, allo stesso modo delle persone, doveva risolvere il trauma della scomparsa di un suo membro cercando di ristabilire l'equilibrio. Questo richiedeva un periodo che variava secondo la struttura e l'organizzazione della società, in cui l'individuo attraverso una serie di riti veniva lentamente distaccato dal gruppo dei vivi, e integrato in quella dei defunti. Tale periodo si concludeva con la seconda sepoltura, che sanciva l'ingresso definitivo del defunto nell'aldilà-mondo dei morti diventando, a seconda dei casi, un antenato, uno spirito etc.⁸. Se, in questa fase di «elaborazione sociale e individuale del lutto»⁹, tutto si compiva secondo le regole rituali socialmente accettate, il corpo si decomponeva, affrancandosi dall'impurità e dal

⁶ HERTZ, *Sulla rappresentazione ...*, cit., p. 104.

⁷ HERTZ, *Sulla rappresentazione ...*, cit., p. 100.

⁸ HUNTINGTON, METCALF, *Celebrazioni delle morte ...*, cit., p. 15.

⁹ I. PARDO, *L'elaborazione del lutto in un quartiere tradizionale di Napoli*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", IV (1981), pp. 53-69.

-

disordine della carne, lasciando il suo posto allo scheletro pulito e ordinato. L'anima iniziava così il suo viaggio verso l'aldilà mentre la società e i sopravvissuti si riprendevano riorganizzando le relazioni interpersonali¹⁰.

Quello che emerge con forza da queste osservazioni è l'esigenza da parte delle diverse società di controllare la morte e tale necessità veniva attuata attraverso la sua trasformazione in un evento sociale¹¹. Tuttavia, il controllo sociale sulla morte poteva venire meno quando questa sfuggiva alle regole respingendo l'impianto simbolico e rituale che faceva di una morte una buona morte. A tal proposito, per mantenere la coerenza del sistema, subentrava l'esigenza di costruzioni cognitive che permettevano di fare di ogni morte un evento socialmente controllato e ideologicamente spiegato.

Ovviamente, la necessità di attuare un controllo differiva in relazione al tipo di struttura sociale e alle sue caratteristiche. Ogni morte costituiva uno sconvolgimento, soprattutto nelle piccole società, tuttavia l'intensità del trauma dipendeva dall'importanza sociale del defunto. Tutti i decessi dovevano essere controllati, ma l'intensità di questo controllo obbediva a una scala di valori che teneva conto dello *status* del defunto; per tale ragione in diverse società, in relazione alla posizione del defunto, vi era una maggior attenzione nei confronti di una morte improvvisa. Per esempio in alcune società tradizionali, indirizzate in senso maschile, la morte di una donna o di un bambino coinvolgeva la società in maniera meno penetrante, poiché tali soggetti ricoprivano un minor numero d'incarichi e doveri sociali.

Un altro modo per controllare la morte poteva realizzarsi mediante la sua determinazione simbolica, questo avveniva nei casi in cui questa evenienza «era decisa». A tal proposito si può pensare all'esempio delle società industriali che nei riguardi della morte dei loro membri produttivi prendono delle precauzioni per neutralizzare il vuoto economico e sociale che ne conseguirebbe. In questo senso il pensionamento rappresenta la «morte sociale»¹². L'incrementato disimpegno sociale è la chiave per comprendere la mancanza di riti funebri collettivi nelle società industrializzate; il modello è lo studio di Gorer sulla società inglese. In questo tipo di

¹⁰ PARDO, *L'elaborazione del lutto ...*, cit., pp. 53-69.

¹¹ Ad esempio nella società napoletana studiata da Pardo, alla morte sociale viene attribuita una priorità temporale su quella biologica. Cfr. *Ibidem*.

¹² HUNTINGTON, METCALF, *Celebrazioni delle morte ...*, cit., pp. 14-17.

-
società non era sentita l'esigenza di riti lunghi ed elaborati, che spesso terminavano in doppi riti funebri¹³.

Come precedentemente accennato, mediante la diluizione nel tempo del lutto, le piccole società sperimentavano un controllo sull'amputazione sociale trasformando la morte da un evento naturale ad uno sociale, inserita in un lungo ed elaborato passaggio con precise regole¹⁴.

Alla luce degli studi di Hertz, qualche anno dopo, Arnold Van Geenep situò i riti funebri tra i riti di passaggio. Secondo Van Geenep le società erano paragonabili a uno spazio organizzato internamente da un certo numero di scompartimenti secondo precise linee di demarcazione. Dal giorno della nascita fino a quello della morte ogni individuo era costretto a sottomettersi a cerimonie spesso diverse nella forma, ma analoghe nelle finalità, con l'obiettivo di passare da un gruppo ad un altro, al fine di riuscire ad aggregarsi a individui classificati in compartimenti diversi.

All'interno di queste classificazioni i riti di passaggio rappresentavano i dispositivi cerimoniali che conducevano e disciplinavano i cambiamenti e la loro funzione sociale era quella di «facilitare i mutamenti di stato senza scosse violente per la società, né bruschi arresti della vita individuale e collettiva»¹⁵.

La grande intuizione di Van Geenep fu quella di aver individuato all'interno dei riti di passaggio una struttura che li tripartiva simbolicamente: vi era una prima fase di separazione, cui seguiva una fase intermedia detta di margine o liminare, infine vi era una fase di aggregazione o post liminare. I riti di separazione agevolavano il distacco di un individuo da una situazione di partenza, i riti liminari lo collocavano in uno stato temporaneo di sospensione e i riti di aggregazione lo reintroducevano nel nuovo gruppo sociale¹⁶.

Secondo lo studioso, il processo di metamorfosi del defunto e il conseguente stato di lutto rappresentavano un periodo liminare e solo la seconda sepoltura indicava il momento in cui il morto si aggregava al mondo dei defunti e il vivo era riaggregato nella comunità. Materialmente la fase liminale corrispondeva al periodo di permanenza

¹³ G. GORER, *Death, Grief, and Mourning in contemporary Britain*, Ayer, Salem 1987.

¹⁴ HUNTINGTON, METCALF, *Celebrazioni delle morte ...*, cit., pp. 14-17.

¹⁵ VAN GEENEP, *I riti ...*, cit., p. 42.

¹⁶ Apparentemente, in questa nozione vi è una semplicità ingannevole; a prima vista sembra che si riduca ad enunciare che i riti di passaggio hanno un inizio, una fase intermedia e una fine. Tuttavia, Van Geenep fu il primo ad accorgersi che queste fasi erano simili in un numero incredibilmente elevato di riti, non si trattava di semplici analogie, ma di un fenomeno generale. VAN GEENEP, *I riti ...*, cit., pp. 3-12.

-

del defunto nella camera ardente che coincideva con il viaggio intrapreso dalla sua anima verso il mondo dei morti¹⁷. Questa fase rappresentava un momento carico di tensione perché sentito come cruciale e pericoloso: il morto non aveva ancora sciolto i suoi legami sociali ed era in una posizione intermedia tra i due mondi, otteneva l'ingresso nel regno dei morti solo con la seconda sepoltura¹⁸.

Sebbene le linee di pensiero tracciate dai due autori, Hertz e Van Gennep, s'inseriscano all'interno di precisi contesti empirici, resta fermo il comune punto di fondo: nonostante assuma forme diverse in società differenti, la necessità umana di controllare la perdita ha uno *status* di validità generale¹⁹.

In una delle sue opere più celebri, Prosperi osservò come, all'interno di una vasta opera di riforma portata avanti dalla chiesa post-tridentina, i missionari interferirono su tutti i momenti importanti della vita degli individui, quelli che i succitati studi avevano individuato come i più soggetti ai riti di passaggio (riti funebri, riti legati alla nascita e al matrimonio). L'incarico di normalizzare gli usi e le tradizioni diffuse tra la popolazione fu affidato ai missionari che avevano l'obiettivo di ricondurli al nuovo modello ecclesiastico, sostituendo il rito religioso all'insieme di riti e gesti che erano diffusi nella pratica sociale. Questa lotta contro i costumi tradizionali fu più accesa sul fronte di usi e costumi che sul fronte dottrinale e giuridico, più nelle aree periferiche che in quelle centrali²⁰.

Il passaggio da un gruppo sociale ad un altro era un momento di tensione e rischio e il rito aveva la funzione di difendere dal pericolo e far sì che il passaggio avvenisse senza minacce. L'intervento dei missionari puntò ad abolire nei limiti del possibile ogni durata, facendo coincidere il passaggio con il tempo necessario per l'amministrazione del sacramento da parte dell'autorità ecclesiastica. Fu portato avanti anche un tentativo di depotenziare il corpo sociale costituito dalla comunità, dalla famiglia etc. ponendo tutta l'attenzione sul singolo individuo. Infatti, i sacramenti dovevano scandire un percorso individuale e non il ciclico ripetersi della vita collettiva; al valore della sopravvivenza della società si sostituiva quello della salvezza dell'anima del singolo. Sulla base di una nuova nozione di religione, fortemente intellettualizzata dall'uso della

¹⁷ VAN GEENEP, *I riti ...*, cit., pp. 127- 44.

¹⁸ FUCHS, *Le immagini delle morte ...*, cit., p. 39.

¹⁹ HUNTINGTON, METCALF, *Celebrazioni delle morte ...*, cit., p. 8.

²⁰ PROSPERI, *Tribunali della coscienza ...*, cit., p. 653.

-

stampa, i vecchi riti vennero visti come abusi e aberrazioni²¹. Tuttavia, rispetto alla riforma protestante, il cattolicesimo post-tridentino fu più moderato: non eliminò completamente la durata ma si limitò a concentrarla, imponendo dei riti immediatamente successivi all'evento naturale e al cambiamento sociale²². All'interno dei riti funebri fu eliminata la nozione di un lungo passaggio tra la morte fisica e il definitivo arrivo del defunto nell'aldilà; sul piano pratico questo comportò lo sradicamento della pratica della doppia sepoltura e l'abolizione del compianto pubblico²³.

1.2 Separare l'anima dal corpo

Gli studi di Hertz e Van Geenep si concentrano su specifiche situazioni geografiche e sociali; gli autori stessi sottolinearono l'importanza di inquadrare il dato empirico nel suo contesto. Tuttavia, alcune delle questioni evidenziate dai due studiosi emergono in molti altri contesti. Nello specifico, per quanto riguarda le pratiche relative al trattamento del cadavere e al «viaggio» che l'anima compiva, si possono riscontrare numerose situazioni analoghe a quelle studiate da Hertz in molte aree d'Europa, anche in periodi di tempo relativamente vicini a noi²⁴. Analizzando le censure applicate dalla Chiesa post-tridentina sui riti di passaggio praticati tra le popolazioni rurali, Prospero riferisce che pratiche legate alle doppie esequie sono state rilevate per lungo tempo anche in Europa tra «la plebi del mondo cristiano»²⁵. Lo studioso descrive come, in quelle che definisce «le nostre Indie», i missionari gesuiti furono impegnati in una lotta per l'abolizione di questi riti funebri considerati contrari alla visione cristiana. Nelle loro relazioni i missionari riportarono alcuni aspetti di quelle pratiche che tentarono di

²¹ PROSPERI, *Tribunali della coscienza* ..., cit., p. 661.

²² Si può pensare all'esempio del battesimo: inizialmente, a causa della lunga scelta del padrino, il sacramento veniva somministrato dopo un periodo di tempo così lungo che il bambino nel frattempo rischiava di morire senza averlo ricevuto. Venne così imposto che fosse celebrato nel minor tempo possibile dopo la nascita. Allo stesso modo il tempo d'impurità connesso alla madre dopo il parto venne abbreviato.

²³ In seguito al Concilio di Trento i lamenti funebri vennero presi di mira dagli editti ecclesiastici. In alcuni casi le autorità arrivarono a imporre il divieto alle donne di uscire di casa durante il funerale. Cfr. PROSPERI ..., *Tribunali della coscienza* ..., cit., p. 665-66.

²⁴ Sull'applicazione delle teorie di Hertz; Cfr. HUNTINGTON, METCALF, *Celebrazioni delle morte...*, cit.

²⁵ PROSPERI, *Tribunali della coscienza* ..., cit., p. 666.

-

modificare; tra queste ve ne era una basata sul modello della doppia sepoltura, configurata come un lungo rito di passaggio in cui le regole sociali del lutto funzionavano come nelle «culture primitive» studiate da Hertz. Nel 1627 durante una missione svolta in Svizzera nella Valmaggia i gesuiti osservarono:

Quando portano il morto fuori casa, accendono un poco di paglia, e gridano per le strade: «dove v'è il corpo v'è anche lo spirito». Fanno un certo trentesimo per l'anima dei defonti, e vanno al luogo del defonto, gionti pigliano la testa in mano e cominciano a piangere dirottamente, con tanti gridi che è cosa da ridere. Tengono tutti i morti esposti in cataste, e le teste in certe cassette, e ben spesso vanno le donne, le pigliano, le lavano, e poi si mettono a gridare che sembrano pazze²⁶.

Nel 1954 l'«Institut za Slovensko Norodpisje» presso l'accademia Slovena delle Scienze di Lubiana avviò un'inchiesta volta a verificare le forme e la frequenza del costume delle doppie esequie. Il questionario fu diramato in 224 esemplari in tutte le regioni di lingua slovena; emerse che in ottantacinque località della Slovenia, di cui una in territorio italiano e diciotto in territorio austriaco, l'uso di lavare le ossa dei riesumati e di avvolgerle in un tovagliolo bianco e nuovo, o era ancora in vigore, o se ne conservava memoria nella persone viventi²⁷. Nelle popolazioni Balcaniche, secondo Harva, i rapporti delle anime con gli esseri viventi terminano solo con la completa decomposizione. Presso i Mordvin, un gruppo etnico della Mordovia, lo spirito dei defunti rimaneva in strettissima associazione con il corpo, fino a che durava il cadavere. A tal proposito era lasciato un buco nella tomba per permettere l'uscita dell'anima, che non partiva immediatamente dopo la morte, ma solo dopo che il corpo posto nella tomba fosse stabilizzato²⁸. Schneeweis fece osservazioni analoghe presso i serbi croati²⁹, e Cozzanet fra gli zingari³⁰. I Blum scrissero che in Grecia l'anima non lasciava immediatamente il corpo, ma svolazzava intorno alla casa per quaranta giorni, fino a

²⁶ I missionari intervennero subito: «Mandarono subito a levar le dette teste e ossa de morti e ci pregarono che parlassimo alle donne, nelle quali pareva essere maggior difficoltà. Le parlassimo, e tanta fu la stima che fanno di noi che sentendo dir da noi, che questi abusi dovevansi levare, e che cosa dovevano fare per suffragiare le anime de' loro parenti, si guardavano l'un l'altra per meraviglia». Cfr. PROSPERI, *Tribunali della coscienza ...*, cit. p. 666.

²⁷ P. BARBER, *Vampiri, Sepoltura e morte*, p. 8, Nuove Pratiche Editrice, Parma 1994.

²⁸ U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen.*, p. 65, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1952.

²⁹ E. SCHNEEWEIS, *SerboKroatische Volkskunde*, p. 103, de Gruyter Verlag, Berlino 1962.

³⁰ F. COZZANET, *Zingari. Miti e usanze religiose*, p. 179, Jaka book, Milano 1975; E. B. TRIGG, *Gypsy Demons and Divinities: The Magic and Religion of the Gypsies*, p. 123, Citadel Press, Secaucus 1973.

-
che il corpo fosse disciolto, solo a quel punto lo spirito era libero di abbandonare la terra³¹.

Per quanto riguarda l'Italia, segni di usanze funebri legate alla doppia sepoltura sono stati riscontrati in epoca moderna in una vasta area dell'Italia meridionale che va dalla Puglia alla Campania, comprendendo anche la Calabria e la Sicilia. In particolare, una ricerca etnografica condotta da Pardo negli anni Ottanta mostra come questa pratica fosse ancora presente nella Napoli contemporanea³². La rappresentazione della morte tra gli abitanti di Borgo, un rione storico di Napoli, metteva in evidenza un'idea di morte in contrasto con l'idea moderno razionale di morte caratterizzata dallo sforzo di circoscriverla all'attimo naturale³³. Nella zona studiata da Pardo la morte era sentita come un passaggio progressivo, che durava due anni e coincideva con il tempo della putrefazione. In questo passaggio, tra i vivi e i morti si stabilivano delle relazioni intense che si concludevano solo con la seconda sepoltura, che sanciva l'ammissione del defunto nell'aldilà. In questa fase i vivi erano soggetti a una serie di obblighi e doveri, sia nei confronti del defunto sia in quelli della comunità; a garantire questa dilatazione temporale interveniva una normativa rituale con divieti e limitazioni; in questo modo l'evento naturale veniva mutato in un evento sociale³⁴. Trascorsi i due anni avveniva la riesumazione della bara e gli addetti del cimitero controllavano che le ossa fossero disseccate; questo era un momento di tensione, se il corpo non si fosse presentato «pulito», si sarebbe dovuta rinviare la sepoltura definitiva impedendo la conclusione del lutto³⁵. Se il corpo si presentava «asciutto» veniva deposto su un tavolino, dove parenti e amici potevano pulirlo da eventuali residui della putrefazione e dai brandelli dei vecchi vestiti. La pulizia prevedeva una prima passata con acqua e sapone cui seguiva una disinfezione con stracci impregnati di alcol e naftalina. Il corpo veniva in seguito avvolto in un lenzuolo che era cambiato periodicamente. Una volta pulito, lo scheletro poteva essere considerato come un oggetto sacro e veniva portato nella nuova area sepolcrale, che normalmente era distante dalla prima, con un rito di passaggio che

³¹ R. BLUM, E. BLUM, *The Dangerous Hour: The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, p. 314, Chatto & Windus, London 1970, in BARBER, *Vampiri ... cit.*, p. 276.

³² La ricerca è stata condotta tra il 1979 e il 1980.

³³ Il Borgo di S. Antonio Abate detto anche "Bùvero" è un rione storico di Napoli che si trova nel quartiere S. Lorenzo.

³⁴ PARDO, *L'esperienza popolare ...*, cit., p. 114.

³⁵ Prima dell'apertura della bara vi era una fase in cui i parenti più stretti si auguravano di non dover partecipare alla visione dello «sarpetuo», il corpo non totalmente pulito.

-

richiamava quello del corteo funebre che era seguito al decesso. Una volta che il defunto aveva effettuato il passaggio di stato, e gli equilibri sociali erano stati ristabiliti, cessava di essere avvertito come un pericolo per la comunità ed iniziava ad essere considerato come un «anima vicina» a cui i vivi si rivolgevano per ricevere aiuti ed intercessioni in cambio di suffragi per la sua anima. Le ossa erano pulite periodicamente, dietro il pagamento di un compenso, dai «terrasantieri» per far sì che i defunti conservassero una buona disposizione nei confronti dei vivi. I defunti diventavano così un punto di riferimento concreto all'interno di una relazione con i vivi che comportava reciproci vantaggi; entrambi richiedevano interventi capaci di alleviare le rispettive pene legate alla precarietà dell'esistenza. Le messe in suffragio, iniziate subito dopo il decesso, diminuivano con il trascorrere del tempo, fino a cessare del tutto dopo qualche anno, quando si riteneva che il defunto avesse scontato il periodo di permanenza in Purgatorio. Secondo Pardo, l'idea cattolica di Purgatorio come luogo intermedio di purificazione risponde alla necessità della persona di una mediazione tra inferno e paradiso, due condizioni definitive e radicali; ciò permette di risolvere le angosce legate all'idea di fine dell'esistenza dell'individuo; inoltre permette di rispondere al bisogno delle persone di un rapporto immediato con il sacro che dia la speranza di un'intercessione nei problemi della vita quotidiana³⁶.

In tutti i casi citati qualunque fosse il meccanismo in atto, la decomposizione era vista come una delle chiavi della pacificazione del cadavere. Poiché era tanto importante che il cadavere si decomponesse, non sorprende che siano stati elaborati dei metodi per determinare tale condizione senza ricorrere all'esumazione. In Svizzera si racconta che il panno con il quale il defunto veniva lavato fosse appeso ad un albero e tenuto sotto osservazione; si riteneva che la sua decomposizione andasse di pari passo con quella del cadavere. Nella Boemia tedesca si credeva in maniera analoga che mentre la paglia su cui aveva giaciuto il cadavere si disintegrava, si disintegrasse anche il cadavere nella tomba. La paglia poteva essere bruciata per accelerare il processo mediante il quale il morto raggiungeva la pace³⁷. Stora, alla medesima credenza collega la rottura degli oggetti tombali, «il procedimento di rottura degli oggetti tombali fa sì che si dissolvano più in fretta»³⁸. Una simile convinzione può spiegare l'usanza di sacrificare un animale

³⁶ PARDO, *L'elaborazione del lutto ...*, cit., pp. 114-116.

³⁷ K. RANKE, *Indogermanische Totenverehrung*, p. 347, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1951.

³⁸ N. STORA, *Burial Customs of the Skolt Lapps*, p.183, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1971.

-

come elemento del rituale funebre, mentre la sua carne è strappata via, si stacca anche quella del defunto. Allo stesso modo fra i Lapponi Skolt vige l'usanza di imporre il nome del defunto a una renna e quindi di macellarla durante un banchetto commemorativo che si teneva in occasione della sepoltura, la renna era associata al defunto sia attraverso il nome, sia mediante il sesso dell'esemplare, come per assecondare, attraverso la magia simpatica, un evento d'importanza capitale, la disintegrazione del corpo³⁹. Lo stesso Hertz per elaborare la sua teoria prese le mosse dal saggio di Mauss sul dono, secondo il quale un oggetto per passare al regno di morti andava distrutto in questo mondo⁴⁰.

1.3 Il Purgatorio come fase liminare

L'istituzione del Purgatorio si insediò definitivamente nella dottrina cristiana solo tra la metà del XV e l'inizio del XVII secolo. Si sviluppò in particolare in una prima fase in opposizione ai greci nel concilio di Firenze del 1439, in seguito ai protestanti durante il concilio di Trento nel 1562; entrambi periodi storici che vedevano le strutture ecclesiastiche in piena espansione con un aumento della pressione clericale⁴¹.

L'affermarsi del Purgatorio concedeva ai fedeli la possibilità di conciliare la memoria del defunto con il problema della salvezza dell'individuo e del suo destino nell'aldilà, si tratta di una riflessione a cui si giungeva attraverso una lunga elaborazione fatta di idee, immagini, credenze, atti e dispute teologiche; perché il Purgatorio si affermasse fu necessario l'istaurarsi di una particolare realtà mentale e sociale⁴². Infatti, nonostante si trovino già nozioni veterotestamentarie sulla possibilità di eseguire dei suffragi per i defunti (Maccabei 12, 36-46)⁴³, fu necessario il consolidarsi della nozione di luogo intermedio per permettere la nascita del Purgatorio. Ed è ai cambiamenti che avvennero

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Cfr. M. MAUSS, *The gift : the form and reason for exchange in archaic societies*, Routledge, London 1989.

⁴¹ P. SCARAMELLA, *Le madonne del Purgatorio, iconografia e religione in Campania tra Rinascimento e Controriforma*, p. 248, Marietti, Genova 1991.

⁴² SCARAMELLA, *Le Madonne ...*, cit., p. 248.

⁴³ «Perché se non avesse avuto ferma fiducia che i caduti sarebbero risuscitati, sarebbe stato superfluo e vano pregare per i morti. Ma se egli considerava la magnifica ricompensa riservata a coloro che si addormentano nella morte con sentimenti di pietà, la sua considerazione era santa e devota. Perciò egli fece offrire il sacrificio espiatorio per i morti, perché fossero assolti dal peccato.» Maccabei 12- 44,45.

-
nel medioevo che Le Goff fa risalire le origini della nozione di «intermedio» e quindi la nascita del Purgatorio⁴⁴.

Il Purgatorio si configurò come un aldilà intermedio nel quale alcuni defunti subivano una prova che poteva essere abbreviata grazie all'aiuto dei suffragi da parte dei viventi. Tali suffragi presupponevano strette relazioni tra i vivi e i morti e l'esistenza tra gli uni e gli altri d'istituti di collegamento che finanziavano i suffragi, come i testamenti, o che li rendevano una pratica obbligatoria come le confraternite⁴⁵.

Diversamente dalla Chiesa protestante, che negando il Purgatorio negò anche la possibilità di continuare un rapporto con i propri defunti, la Chiesa cattolica fu più conciliante, individuando nel Purgatorio uno stato di mediazione⁴⁶. È proprio a causa di questa caratteristica d'intermediazione che il Purgatorio, rappresenta un'istituzione ricca di contraddizioni tra le necessità della cultura popolare e quelle del cattolicesimo ufficiale. Da un lato vi era la necessità da parte dei vivi di mantenere un dialogo con i propri morti e la possibilità di ricevere delle intercessioni in contrasto con le azioni ecclesiastiche che tentavano di rinchiudere i defunti in un'altra dimensione. Dall'altro, per le gerarchie ecclesiastiche, le concezioni arcaiche della religione popolare trovavano dei riferimenti ammissibili. In questo modo la credenza nel Purgatorio rispondeva a una necessità concreta dei vivi, di continuare la loro relazione con i morti, in uno schema legittimato a livello dottrinale e istituzionale⁴⁷.

Hertz individuò nell'istituzione cattolica del Purgatorio «un'elaborazione storica della doppia sepoltura»⁴⁸. Per lo studioso, l'idea di Purgatorio rappresentava la trascrizione in linguaggio etico della nozione di un periodo preparatorio che precedeva la liberazione conclusiva. I supplizi dell'anima durante il periodo intermedio si presentavano dapprima come la conseguenza della condizione di passaggio in cui essa si trovava; in seguito, in uno stadio successivo dell'evoluzione religiosa, tali pene vennero concepite come il proseguimento della necessaria espiazione dei peccati commessi durante l'esistenza terrena. Anche Le Goff, seguendo la teoria di Van Geenep lo inserisce tra i riti liminari⁴⁹. All'interno dei rituali funebri la credenza nel Purgatorio evidenzia lo iato

⁴⁴ J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, p.17, Einaudi, Torino 1996.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ PROSPERI, *Tribunali della coscienza ...*, cit., p. 665.

⁴⁷ PARDO, *L'esperienza popolare ...*, cit., p. 120.

⁴⁸ HERTZ, *La preminenza ...*, cit., pp. 133-34.

⁴⁹ LE GOFF, *La nascita del Purgatorio ...*, cit., p. 17.

-

tra sistemi teologici, credenze popolari e pratiche culturali. Scaramella in accordo con la riflessione di Hertz e Le Goff, sostennero che il rito delle doppie esequie si può mettere in relazione con la credenza nelle anime del Purgatorio. In ambedue i casi si assiste alla seguente scansione temporale: il momento della morte, un periodo transitorio di purificazione nel quale, al periodo di permanenza dell'anima nel Purgatorio, coincide la decomposizione del corpo nel sepolcro momentaneo e la sepoltura definitiva a processo biologico terminato, cui corrisponde il passaggio dell'anima in Paradiso⁵⁰. Nei rituali napoletani, osservati da Pardo, le ossa venivano pulite regolarmente perché si credeva che l'anima continuasse a vivere nella seconda sepoltura e di conseguenza avesse bisogno dell'intervento da parte dei vivi⁵¹. Questo comportamento è condizionato dalla credenza nel Purgatorio ma, soprattutto, dal rituale liturgico e dall'interdipendenza tra raffigurazione del defunto e devozione, così come accadeva durante le prediche ecclesiastiche con l'impiego del teschio come metafora dell'anima nel Purgatorio⁵².

1.4 Il viaggio dell'anima

In seguito alla nascita del Purgatorio lo spazio dinamico del viaggio dell'anima venne inquadrato in questa istituzione. All'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso, Meligrana e Lombardi Satriani hanno riscontrato che credenze di questo tipo erano ancora ampiamente diffuse in Meridione. Secondo gli studiosi, l'immagine della morte come viaggio fissa una trasformazione decisiva, per questa ragione viene sentita la necessità di dividere i piani esistenziali, di rappresentarne l'itinerario, di assicurarne la percorribilità elaborando particolari procedure. Facilitando il viaggio dell'anima, si tende a ridefinire la vita e a delimitare la morte⁵³.

Il tema del viaggio dell'anima è stato affrontato anche da Gri in uno studio sul confine tra vivi e morti nella montagna friulana. Secondo lo studioso, il tema del viaggio dell'anima permette di risolvere l'ambiguità del rapporto esistente nelle diverse culture

⁵⁰ SCARAMELLA, *Le Madonne ...*, cit., p. 296.

⁵¹ PARDO, *L'esperienza popolare ...*, cit., p. 114.

⁵² SCARAMELLA, *Le Madonne ...*, cit., p. 296.

⁵³ L. M. LOMBARDI SATRIANI, M. MELIGRANA, *Il ponte di San Giacomo: l'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, pp. 161-2, Rizzoli, Milano 1982.

con la morte e con i morti, legata ai desideri di attaccamento e timore, affetto e paura, voglia di continuità e bisogno di rottura. Infatti, la metafora del viaggio sottintende una partenza e, allo stesso tempo, assicura un carattere progressivo all'allontanamento, permettendo di sovrapporre i tempi della morte fisica e del processo di consumazione del corpo con i tempi psichici e mentali del lutto⁵⁴.

Il viaggio e l'ingresso nell'aldilà rappresentano una concezione del morire che si ritrova frequentemente in tempi diversi in molte culture⁵⁵. Gli studi di Meligrana e Gri delineano un confine tra vivi e morti caratterizzato da una certa permeabilità, in cui accade spesso che i defunti si ripresentino ai vivi; il viaggio, infatti, può includere anche un ritorno. Questo ritorno può arrivare a una vera e propria possessione dei vivi da parte dei morti. In uno schema in cui vivi e i morti convivevano con la possibilità di un ritorno da parte di questi, il cristianesimo ha sostituito la prospettiva che l'anima vada a seconda dei suoi meriti in paradiso o all'inferno fino al giorno del giudizio universale. Il Purgatorio può essere inteso come il luogo in cui la chiesa cattolica «rinchiuse i morti» per impedire il loro ritorno⁵⁶. È proprio a Cluny, all'interno di un ordine monastico particolarmente attento al culto dei morti, che si deve l'istituzione del giorno dei morti nel calendario cristiano. All'interno dell'abbazia di Cluny erano, infatti, frequenti gli avvistamenti di «revenants»⁵⁷.

Il problema dei *revenants* impone di fare una distinzione tra morti nocivi e morti benigni, entrambi presenti nel patrimonio folklorico dell'Europa occidentale. Scaramella ci informa che in Sicilia le anime delle persone morte assassinate sono ritenute spiriti maligni, mentre le anime dei condannati a morte sono ritenute spiriti benigni e le loro spoglie sono conservate come reliquie⁵⁸.

All'interno di questo sistema di credenze, che confidano in una forma di sopravvivenza dell'individuo dopo il suo decesso, il tema della buona morte rappresenta un concetto fondamentale. La buona morte è quella prevista, accettata dal defunto che ne è colto nel

⁵⁴ G. P. GRI, *IL viaggio dell'anima. Riflessi della più antica storia mai raccontata*, in *L'incerto confine: vivi e morti, incontri, luoghi e percorsi di religiosità nella montagna friulana*, a cura di, P. MORO, G. MARTINA, G.P. GRI, Quaderni dell'associazione della Carnia Amici dei Musei e dell'Arte, Tolmezzo 2000, vol. VII, pp. 5-15.

⁵⁵ VAN GEENEP ..., cit., p. 134.

⁵⁶ FAVOLE, *Resti di umanità* ..., cit., pp. 6-7.

⁵⁷ LE GOFF, *La nascita del Purgatorio* ..., cit., p. 17-20.

⁵⁸ SCARAMELLA, *Le Madonne* ..., cit., p. 288.

proprio letto circondato dalla propria famiglia. In questa maniera, quello che è concepito come l'inizio di una fase di passaggio, è avviato sotto i migliori auspici⁵⁹.

La buona morte assume la funzione di ridurre il senso di afflizione contenuto nella morte percepita come fine dell'esistenza. La centralità del tema della buona morte è evidente anche in alcune confraternite che ne tennero conto nella propria intitolazione, come la confraternita di S. Maria della Buona morte di Napoli. Perché la buona morte si realizzi, secondo Huntington, sono necessari alcuni riti che nella maggior parte dei casi prevedono la seconda sepoltura e servono a indicare il comportamento ai superstiti; se tali riti non vengono eseguiti correttamente, o se il defunto è morto prima di aver assolto il proprio compito nella vita, si verifica una mala morte⁶⁰. La mala morte è spesso violenta ed immotivata; in diverse società può causare l'eterna liminarietà del defunto che sarà costretto a vagare senza pace sottraendosi ad ogni controllo da parte dei vivi⁶¹.

Uno degli esempi più celebri in questo senso è quello napoletano studiato da Pardo. Le numerose ossa insepolti trovate nelle catacombe della città vengono ritenute appartenenti a anime costrette a rimanere in Purgatorio; questo poiché solo le anime le cui ossa sono state sepolte possono arrivare in Paradiso⁶². Altri esempi di questa credenza sono le morti premature: i bambini non battezzati e i giustiziati; persone che non hanno potuto beneficiare dei corretti rituali funebri e il cui viaggio è stato di conseguenza interrotto. Credenze di questo tipo erano molto diffuse sia durante il Medioevo sia in età moderna e hanno contribuito ad alimentare le credenze della «caccia selvaggia» e dell'«esercito furioso», eserciti di anime il cui passaggio all'aldilà era stato impedito dalla mancanza di un corretto rituale⁶³.

⁵⁹ FUCHS, *Le immagini delle morte ...*, cit. p. 35.

⁶⁰ I superstiti del lutto per la loro pericolosa vicinanza alla morte sono virtualmente emarginati per un periodo che varia a seconda delle loro funzioni sociali. La loro reintegrazione nel gruppo avviene in concomitanza della cerimonia finale. Cfr. HUNTINGTON, METCALF, *Celebrazioni delle morte ...*, cit., pp. 24-27.

⁶¹ Sulla «mala morte» e il ruolo degli spiriti Cfr. J. G. FRAZER, *The fear of the Dead in Primitive Religion*, Macmillan, London 1934; PARDO, *L'elaborazione del lutto...*, cit.; LOMBARDI SATRIANI, MELIGRANA, *Il ponte ...*, cit.

⁶² PARDO, *L'elaborazione del lutto ...*, cit., pp. 53-69.

⁶³ C. GINZBURG, *Chiari vari, associazioni giovanili, caccia selvaggia*, in *“Quaderni storici”*, XVII (1982), pp. 164-177.

2 LUOGHI DEI VIVI E LUOGHI DEI MORTI

2.1 *Prima di St. Cloude*

Oggi, il sistema di smaltimento dei cadaveri tramite *putridaria* può sembrare anomalo, ma è necessario fare lo sforzo di ricostruire la situazione cimiteriale di allora senza trasportare la nostra idea moderna di cimitero.

La ripugnanza per la morte è un elemento proprio della sensibilità ottocentesca, prima dell'editto di St. Cloude il contatto tra vivi e morti faceva parte della quotidianità, in tutti i centri abitati vi era commistione tra spazi dei vivi e spazi dei morti. Originata dal progressivo processo di cristianizzazione della società, la morte era costantemente presente, nelle chiese e negli spazi addicenti, con esiti spesso nocivi per la cittadinanza¹. È noto che il moderno impianto razionalmente organizzato dei cimiteri e l'ordinamento delle sepolture sono opera dell'amministrazione napoleonica e in particolare dell'emanazione dell'editto di St. Cloude, con la quale i morti uscirono per sempre dalla città. Anche se sono innegabili i successi ottenuti da tale editto, è possibile affermare che la tendenza alla razionalizzazione delle leggi in questo ambito fosse cominciata già anni prima, con le normative austriache, in particolare negli anni Sessanta e Settanta, del Settecento. Infatti, l'editto promulgato da Napoleone il 12 giugno 1804, esteso al regno d'Italia dall'editto di Polizia Medica il 5 settembre 1806, raccoglie tutte le precedenti leggi in materia di sepolture.

Le condizioni degli spazi sepolcrali cittadini a partire dal XIV secolo sono state ampiamente descritte nella vasta bibliografia sulla morte che, mediante l'utilizzo dell'iconografia, dei documenti, e delle testimonianze letterarie, ci ha restituito un quadro abbastanza dettagliato². Tuttavia, nonostante le forti analogie, la situazione non può essere descritta in modo uniforme, a causa delle differenze locali. Essa era il frutto di un processo organico iniziato nel Trecento e concluso nel Settecento con l'intervento legislativo austriaco che, dopo decenni di gestione priva di controllo e soprattutto di una

¹ M. CANELLA, *Paesaggi della morte. Riti, sepolture e luoghi funerari tra Settecento e Ottocento*, p. 17, Carocci, Roma 2010.

² G. TOMMASI, *Per salvare i viventi: le origini settecentesche del cimitero extraurbano*, p. 24, Olschki, Firenze 2002.

-
legge univoca che disciplinasse le sepolture, fu costretto a intervenire su una situazione che si presentava così grave da richiedere un intervento esterno.

Le prime operazioni furono dei censimenti conoscitivi, tali indagini restituirono un quadro suggestivo e dettagliato del panorama cimiteriale dell'area milanese, ed è in questo quadro che s'inserirono alcune delle relazioni condotte nei monasteri che saranno oggetto di questa ricerca³.

Sappiamo, attraverso l'esame delle visite pastorali, che solo in un ristretto numero di pievi si manteneva l'uso di seppellire i cadaveri nei cimiteri adiacenti le chiese e che più spesso, anche quando quest'usanza era mantenuta, si era affermato l'uso parallelo di seppellire in chiesa. Tale costume era usato anche dalla popolazione, nonostante le prescrizioni del concilio di Trento, secondo le quali tale privilegio doveva essere ad appannaggio esclusivo dei religiosi: il capitolo XXVII, intitolato «sepulcri e cimiteri» sanciva che i laici non potevano essere sepolti in chiesa, gli unici che potevano godere di tale privilegio erano vescovi, presbiteri e altri ecclesiastici: «È stato decretato che gli altri sepulcri, quelli dei laici, non devono aver posto in chiesa se non per concessione del Vescovo»⁴. In una tale situazione il solo uso del cimitero era così raro che, quando veniva rivelato nelle visite, veniva lodato con l'auspicio che anche le altre pievi ne seguissero l'esempio⁵.

Il sistema di sepoltura sotto la pavimentazione delle chiese, escluse le élite, spesso avveniva in ipogei comuni, dove il corpo era calato fasciato nel sudario e in rarissimi esempi, chiuso in una cassa⁶. Di solito c'erano almeno un sepolcro destinato ai preti e uno al popolo, quest'ultimo era spesso separato per sesso, divisione fortemente consigliata nelle relazioni pastorali. Oltre a questa esistevano diverse distinzioni, vi erano sepolcri distinti per parroci, ecclesiastici, clerici minori, confraternite, nobili, celibi, bambini, rustici, ignobili, o semplici parrocchiani, persone disposte a pagare pur di non finire in un sepolcro comunitario; veniva raccomandata la distinzione dei sepolcri maschili da quelli femminili, in alcuni casi distinti in vergini e non vergini, coniugati e

³ Archivio di Stato di Milano, (d'ora in poi ASMi), *Atti di governo*, (d'ora in poi AG), *Sanità P.A., Cimiteri, Parrocchie, Monasteri, Porta Occ.*, b. 127, «Spiegazione dei tipi annessi, riguardanti li monasteri urbani, 14 giugno 1788».

⁴ C. BORROMEO, *Instructionum fabricae et supellectilis e cclesiasticae libri duo*, pp. 140-2, a cura di, S. DELLA TORRE, M. MARINELLI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.

⁵ CANELLA, *Paesaggi della...*, cit., p. 40.

⁶ ARIES, *L'uomo e la morte ...*, cit. pp. 33- 45.

-

non coniugati. Esistevano, ovviamente, anche le tombe singole, ma la polemica contro le sepolture nelle città iniziò da quelle comuni, che ponevano lampanti problemi di riaperture frequenti quando addirittura non venivano lasciate sempre aperte sino al raggiungimento del limite massimo⁷. Il numero di questi sepolcri poteva variare dai tre a cinque con picchi di dieci in alcuni casi. Si presentavano come cripte poste sotto la pavimentazione della chiesa, normalmente in corrispondenza delle cappelle laterali, all'ingresso delle quali poteva trovarsi l'apertura del sepolcro stesso. I sepolcri delle confraternite, invece, si trovavano di fronte alla propria cappella. L'ingresso alla camera era chiuso da una doppia lastra di pietra o da due strati, uno in legno e l'altro in pietra. La copertura aveva un anello di metallo che serviva a sollevarla, e spesso questo, soprattutto quando la camera era aperta, poteva essere causa di incidenti per i fedeli. Le lastre di chiusura potevano recare delle scritte, in particolare quelle riservate a ecclesiastici e alle confraternite, ma nella maggioranza dei casi erano anonime.

Nelle visite pastorali veniva segnalata l'esigenza di un ossario nel quale evacuare le ossa, non solo per problemi di spazio, ma principalmente per la funzione morale e psicologicamente inibitoria che si attribuiva a questi. In tali documenti, emerge la grande attenzione che è rivolta agli ossari, alla loro costruzione furono dedicate attenzioni superiori rispetto a quelle rivolte ai cimiteri e alle camere sepolcrali, dovevano rispecchiare l'importanza e la dignità della chiesa come se «la cura negata alla carne viene riservata alle ossa»⁸. Spesso erano collocati in luoghi strategici, vicino alla chiesa, all'ingresso del cimitero, all'uscita delle pievi, erano così importanti che l'inadempimento ai requisiti prescritti per queste strutture veniva condannata con maggior rigore rispetto alle insufficienze strutturali e igieniche.

2.2 L'intervento dello Stato, la legislazione mortuaria

Nel 1784 l'amministrazione austriaca, sotto iniziativa della Magistratura Camerale, effettua una prima indagine volta a conoscere lo stato generale delle sepolture nello Stato di Milano. Furono così fatti due censimenti uno nel 1784, l'altro nel 1786, quello

⁷ CANELLA, *Paesaggi della...* cit., p. 23.

⁸ Ivi, p. 35.

-

che ne emerge è un quadro eterogeneo. Il primo dato da osservare è la frantumazione dei cimiteri, ogni comunità, anche la più piccola era provvista di un proprio spazio per i defunti. Il secondo dato riguarda una differenza tra la fascia meridionale e quella settentrionale delle comunità esaminate. Nel comasco e nel milanese le persone prediligevano la sepoltura in chiesa, smentendo l'immagine, genericamente accolta dagli storici, secondo cui tale trattamento era riservato ai soli religiosi o alle confraternite⁹. Il sistema di sepolture interno alle chiese era frequentemente soggetto a saturazione, per questo erano spesso accostati altri spazi destinati alle sepolture, come il sagrato e altri spazi fuori dall'abitato, privi di sepolcri veri e propri. È quindi possibile affermare che fino alla metà del Settecento le sepolture avvenissero nei sagrati e all'interno delle chiese per mezzo di fosse comuni, senza sistemi di controllo o difesa del sepolcro stesso. Accanto a queste solo una piccola parte aveva destinato a cimitero uno spazio vero e proprio e spesso tale spazio a cielo aperto e in fosse comuni era raramente schermato e spesso pubblicamente frequentato. La morte quindi, anche nei suoi aspetti più terribili, era una presenza familiare nella società Lombarda del periodo. Nella fascia meridionale, nonostante le tipologie cimiteriali fossero simili a quelle della fascia settentrionale, nelle zone di Pavia, Cremona e Lodi e Casamaggiore, si aveva una distribuzione percentuale differente. A fronte di un maggior sviluppo economico e di una differente morfologia urbana, la percentuale della pratica di seppellire in chiesa è qui ribaltata, forse a causa anche degli effetti del clima sulla decomposizione¹⁰. Al contrario di quanto avveniva a Milano e Como, le poche parrocchie che ospitavano i morti all'interno delle chiese riservavano tale privilegio a un numero esiguo di persone: parroci, rosoli, feudatari, sacerdoti.

In seguito a questa indagine voluta dal governo austriaco, la legislazione in materia di sepolture avrebbe continuamente e incessantemente tentato di normalizzare e regolare un processo che sfuggiva ai decreti di contenimento.

Non c'era mai stata una normativa in materia di defunti e la loro gestione urbana era sempre stata protratta secondo un regime di emergenza, senza una politica radicata, né il controllo di organi responsabili, ma con il solo intento di tamponare la situazione con provvedimenti limitati agli abusi più gravi.

⁹ CANELLA, *Paesaggi della...* cit., pp. 56-7.

¹⁰ D. SELLA, *L'economia lombarda durante la dominazione spagnola*, p. 23, Il Mulino, Bologna 1982.

I tentativi dell'autorità di realizzare i cimiteri fuori delle città implicavano l'intervento dello Stato in un settore della vita associata fino allora di esclusiva competenza ecclesiastica, secondo un progetto di disciplinamento sociale che fondava l'azione dei governi sulla nozione di bene pubblico come giustificazione per i fini dell'autorità¹¹.

L'autorità investita del compito di controllare i sepolcri era il Magistrato di Sanità ma la gestione della pratica era affidata agli anziani delle parrocchie i cui compiti erano regolamentati nell'«Istruzione, ed Ordini per gli anziani di questa città, suoi Borghi, e Corpi Santi», emanata a Milano per tutto lo Stato in data 3 ottobre 1753¹². Uno dei primi editti risale al 1729, emanato a Milano dal Magistrato della Sanità, e riaffermava l'esclusiva competenza del magistrato in materia di sepolture e il divieto modificare qualunque sito adibito a esse per qualunque operazione che non fosse seppellire i cadaveri, compreso quindi lo spurgo o lo spostamento delle ossa¹³.

All'interno dell'area di pertinenza dello Stato di Milano si seppelliva da secoli all'interno di ospedali, ricoveri, monasteri, conventi, chiese, con sepolcri scavato sotto gli edifici e utilizzando le aree adiacenti solo per lo smaltimento delle ossa al fine di riutilizzare le aree liberate. Questa gestione aveva portato nel corso del Settecento a una grave situazione di crisi causata dall'aumento demografico e dalla saturazione dei sepolcri. Dalle visite pastorali emerge che a metà del settecento questi sepolcri, pur subendo regolari spurghi, erano saturi, e iniziavano a rappresentare un problema rispetto alla insorgente mentalità illuminista e igienista. Cominciarono da parte dei ceti dirigenti le prime proposte di espulsione dei morti dalle chiese, fortemente ostacolate dalla volontà popolare che continuava a prediligere la sepoltura in chiesa anche laddove vi era un cimitero ben strutturato. I sepolcri subirono così un lento smantellamento che per primo coinvolse quelli comuni, soprattutto laddove non era seguita la raccomandazione di mantenere separati i due sessi. Presto anche i sepolcri privati iniziarono ad avere delle difficoltà, diventò necessario esporre un documento di diritto per l'uso di tali sepolture, e raramente queste famiglie potevano esibire atti di proprietà. A metà Settecento anche i sepolcri privati, normalmente collocati negli oratori, e soggetti a minor controllo pubblico, iniziarono a essere chiusi per le stesse ragioni.

¹¹ TOMMASI, *Per salvare i viventi...* cit., p.24.

¹² ASMi, *Sanità P. A, Latrine, Cisterne, Pozzi neri, P.G.*, b. 140, «Grida chiusura sepolcri».

¹³ ASMi, *Sanità P.A., Campi santi P.G.*, b. 92, «Editto emanato a Milano il 3 ottobre 1729».

-

La politica religiosa iniziata con Maria Teresa subì un'accelerazione con Giuseppe II. Che la faccenda fosse di attinenza della Chiesa lo dimostra il fatto che ad occuparsene nella Lombardia austriaca non fu il Magistrato di Sanità¹⁴, ma la Giunta Economale per le materie ecclesiastiche e miste, strumento di offensiva contro i poteri e privilegi della Chiesa. Fu istituita nel 1765 ma non fu dotata di poteri giurisdizionali sino al 1767, anno in cui vietò che fossero statuiti nuovi capitoli, collegi, case o comunità, e di edificare chiese o oratori senza un permesso dell'autorità sovrana¹⁵. L'editto poi terminava imponendo norme rigide che sottoponevano l'amministrazione delle chiese, delle confraternite e dei consorzi al controllo dei deputati dell'estimo, del cancelliere del censo e soprattutto alla stessa Giunta. L'editto ebbe negli anni successivi sviluppi importanti rispetto al problema delle sepolture; la Giunta cercò sempre di spingere le parrocchie a costruire cimiteri adiacenti alle chiese usando i ricavati delle questue. Tale intento si concretizzò nel 1768 con una circolare diretta ai Cancellieri del Censo, che prescriveva il ripristino dell'uso di seppellire fuori dalle chiese, per sanità e per maggior decenza di queste, e che il sito fosse aperto e lontano dall'abitato¹⁶. È in questo senso che si muove «l'istruzione generale ai consoli, e in lor mancanza ai sindaci delle Comunità in materia di salute pubblica», emanata dal Magistrato di Sanità nel 1774. A riprova della resistenza dimostrata nell'accettare e applicare la normativa imposta, nell'*istruzione generale* si ripetono le normative affrontate nei testi precedenti, inoltre, viene ricordato il divieto di evacuare i sepolcri senza licenza e, soprattutto, si chiede ai sindaci e ai consoli di promuovere l'inumazione fuori dalle chiese¹⁷.

In una circolare della Giunta Economale del 1776 diretta ai Cancellieri del Censo oltre ad essere ribadite le vecchie prescrizioni si ordina per la prima volta di «far chiudere i sepolcri privati delle famiglie esistenti nelle altre Chiese e negli Oratori di qualsivoglia ragione, tanto del clero secolare, che regolare, ed ancora quelli esistenti nelle chiese

¹⁴ A. LIVA, *La «Nuova Pianta» del Magistrato di Sanità*, in "Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa" vol III, pp. 701-720, a cura di, A. DE MADDALENA, E. ROTELL, BARBARISI G., Il Mulino, Bologna 1982.

¹⁵ P. CORSINI, D. MONTANARI, *Aspetti delle riforme ecclesiastiche nella Lombardia austriaca*, in "Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo", Morcelliana, Brescia, 1993, pp. 31-41.

¹⁶ C. CAPRA, *Il Ducato di Milano*, p. 392, F. M. RICCI, Milano 1995.

¹⁷ Biblioteca Nazionale Braidense, *Istruzione generale ai consoli, e in lor mancanza ai sindaci delle Comunità in materia di salute pubblica, Raccolta di gride, editti, avvisi concernenti materie diverse dal 1754 al 1763 e dal 1772 al 1795*, Gridari 20.

-

esterne delle monache ritenute le iscrizioni, le lapidi e le memorie delle famiglie»¹⁸. A questo punto è importante osservare come la grave crisi igienica portò la Giunta Economale a imporre sepolture esterne anche al clero e alla nobiltà che dovette rinunciare alle proprie tombe private.

Di nuovo nel 1778 si affermano le stesse norme ma per la prima volta si parla di cimiteri pubblici, tuttavia organizzati in modo da mantenere una suddivisione gerarchica tra sepolcri privati e fosse comuni. Numerose furono le resistenze incontrate da questi provvedimenti, opposizioni spinte da motivi diversi che coinvolgevano tutti i livelli sociali della popolazione, riluttanti a lasciare le proprie sepolture private e le stesse fosse comuni poste all'interno delle chiese, per spostare i propri defunti in un terreno esterno all'abitato, lontano dalla protezione dei santi. Vi era poi il timore della gerarchia ecclesiastica di perdere il controllo sul momento del trapasso e di quello dei religiosi di grado inferiore di perdere i ricavi provenienti dai rituali funebri.

Nel 1786 di nuovo s'impone alla Lombardia austriaca di provvedere all'otturazione di tutti i sepolcri con coperture voltate in muratura, sia nelle chiese sia fuori, sia per i sepolcri pubblici sia quelli privati di famiglie ed ecclesiastici¹⁹.

Così dai primi anni Cinquanta del Settecento occorre un lento cambiamento, si affermò una formula ripresa da tutti i decreti generali che augurava la reintroduzione dell'«*antiquus mos tantopere a Patribus comprobatus sepeliendi in Coemeteriis* » secondo l'idea che tornare alle vecchie consuetudini avrebbe giovato alla parrocchia. In seguito i parroci iniziarono a essere sollecitati ad accelerare le pratiche fino a quando gli fu imposto di chiudere i sepolcri interni e aprire luoghi di sepoltura esterni separati dalla chiesa²⁰. Si giunse così alla fine del Settecento a un'accelerazione di quel processo che vedeva dapprima la creazione di spazi urbani, morfologicamente strutturati, escludendo così definitivamente ospedali, monasteri e istituti assistenziali che giungerà nell'Ottocento alla creazione di una vera e propria tipologia cimiteriale, esterna al centro abitato e collegata ad esso mediante un viale alberato.

¹⁸ ASMi, *Sanità p.a., Campi Santi P.G.*, b. 92,, «Circolare emanata dalla Giunta Economale a Milano il 18 gennaio 1776».

¹⁹ Biblioteca Nazionale Braidense *Raccolta di regolamenti, tariffe, progetti, leggi, decreti, principalmente delle Lombardia dal 1751 al 1851*, Gridari 45. «Avviso emanato dall'Intendenza Provinciale di Milano il 29 aprile 1786».

²⁰ CANELLA, *Paesaggi della...* cit., p. 71.

2.3 Fissare i tempi e i modi del lutto, le leggi Suntuarie

La normativa sulle sepolture procedeva su due strade diverse e parallele, da un lato si cercava di imporre l'utilizzo del cimitero, dall'altro si tentava di regolamentare le varie fasi legate alla morte, di conseguenza anche i riti funebri e la devozione subirono una regolamentazione. Nel tentativo di controllare le spese, le cerimonie e le manifestazioni legate al lutto, vennero introdotte le leggi suntuarie, una produzione di leggi immensa, emanata da consigli cittadini, signori feudali, da re pontefici e i loro vicari.

Grazie a una fortunata stagione di studi tra fine Ottocento e i primi del Novecento, è nota l'onnipresenza di tali leggi nel panorama legislativo Italiano²¹. I legislatori, le cui preoccupazioni erano di natura politica, morale, economica e sociale, avevano cercato di ordinare una materia che sino a quel momento era stata lasciata alle pratiche consuetudinarie. Grazie delle disposizioni più dettagliate relative a questo periodo e ad un confronto con altre fonti più coeve possiamo sapere come si sarebbe dovuto svolgere un funerale cittadino secondo le norme²². Nel XIV secolo, durante il funerale vero e proprio, il defunto era trasportato in una bara chiusa o su una lettiga coperta da lenzuolo portata a braccia. In alcune località, come Roma, il cadavere doveva avere il viso scoperto, ma il più delle volte non doveva esser visibile. Il corteo accompagnava il defunto fino alla chiesa, che spesso coincideva con il luogo di sepoltura, dove era celebrata una messa a cui poteva seguire una predica o, nel caso di personaggi illustri, un'orazione funebre. È importante sottolineare che non tutti potevano permettersi il lusso di far celebrare delle esequie con officio: ancora a metà del Settecento uffici e funerali erano prerogativa di una minoranza signorile. Infine, avveniva l'inumazione in chiesa, in convento o nel cimitero adiacente, quando presente. In questa fase i familiari erano assenti, gli unici presenti erano i portatori del feretro o i becchini. Dopo il compianto, il corteo doveva sciogliersi obbligatoriamente e solo i parenti stretti potevano far ritorno a casa del defunto, dove poteva avvenire il banchetto funebre, riservato ai parenti stretti e in alcuni casi ai vicini, con il tempo le autorità ecclesiastiche cercarono di trasformare il banchetto in un momento commemorativo caratterizzato da

²¹ C. KOVESI KILLERBY, *Sumptuary law in Italy, 1200-1500*, p.143, Clarendon Press, Oxford 2002.

²² Cfr.: G. MUZZARELLI, A. CAMPANINI, a cura di, *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età moderna*, Carocci, Roma 2003.

-

gesti caritativi²³. Così si concludeva la parte centrale delle cerimonie funebri, che continuavano i giorni successivi con la celebrazione di funzioni destinate a dare sollievo all'anima del defunto, caratterizzati dagli anniversari detti «seconda», a due giorni dal decesso, «settima», dopo una settimana, «nona» dopo nove giorni, «trigesimo» dopo trenta giorni, dopo un anno seguiva l'anniversario che sanciva il definitivo congedo del defunto²⁴. Chiaramente anche questi anniversari furono soggetti al disciplinamento suntuario.

Nel periodo successivo e quindi nel XV secolo, le autorità pubbliche tornarono a legiferare in materia di funerali per definirne alcuni aspetti particolari ma senza mutarne l'impianto che aveva rivoluzionato gli antichi riti, inglobando manifestazioni del lutto estranee alla liturgia funebre cristiana. Ciò che colpisce delle cerimonie del Quattrocento e Cinquecento è la sovrabbondante presenza del clero, secolare e regolare, delle confraternite che con il tempo iniziarono ad occuparsi dei funerali e della celebrazione dei suffragi, attività di rendita e forte entrate, essendo tali cerimonie esenti da provvedimenti suntuari. Con il tempo, nel XVI-XVII secolo, faranno parte del corteo anche gruppi di orfanelli e di poveri, e prefiche, cioè donne pagate per piangere; il funerale, soprattutto per i ceti abbienti, diventò un evento sempre più spettacolare, nonostante i tentativi delle autorità civili di ridimensionare costi e presenze²⁵.

La paura del disordine sociale e di possibili sommosse politiche portò le autorità prendere provvedimenti anti magnatizi in materia suntuaria per garantire l'ordine pubblico²⁶. Controllavano tutte le situazioni che potevano degenerare in sommossa o vendetta, e le cerimonie funebri rappresentavano una delle forme più simboliche di riconoscimento sociale nella vita comunitaria. Numerosi furono i divieti di assembramento di uomini, con l'esclusione dei parenti entro il quarto grado e i vicini²⁷. A questa spinta non era estranea la Chiesa che già da tempo aveva una sua legislazione.

²³ O. D. HUGERS, *Riti di passaggio nell'Occidente medievale*, in "Storia d'Europa", p.1029, vol. III, "Il Medioevo", a cura di, G. ORTALLI, Einaudi, Torino 1994.

²⁴ M. A. CEPPARI, *Il Mulino delle vanità, lusso e cerimonie nella Siena medievale*, p.57, Il Leccio, Siena 1996.

²⁵ A. ESPOSITO, *La società urbana e la morte; le leggi suntuarie*, in "La morte in Italia tra Medioevo e prima Età moderna", p.110, a cura di, F. SALVESTRINI, G. M. VARANINI, A. ZANGARINI, University Press, Firenze, 2008, pp. 100-29.

²⁶ M. G. MUZZARELLI, *Le leggi suntuarie*, p. 118, in "Storia d'Italia". Annali 19, a cura di, C. BELFANTI, M. GIUSBERTI, Einaudi, Torino 2004, pp. 115- 125.

²⁷ M. ASCHERI, *Tra storia giuridica e storia "costituzionale": funzioni della legislazione suntuaria*, in "Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo e Età Moderna", a cura di, M. G. MUZZARELLI, A. CAMPANINI, Carocci, Roma 2003, pp. 199-211.

-

Cerava contemporaneamente di reprimere le manifestazioni più violente e teatrali, sentite come residui pagani e ritenute un segno di sfiducia nella salvezza dell'anima, se non addirittura una negazione della vita eterna, sia di rendere obbligatoria la presenza del clero durante il funerale, e favorire la moralità separando i due sessi nelle situazioni emotivamente più coinvolgenti. Cercarono quindi, prima di diversificare i comportamenti maschili e femminili per controllare le reazioni eccessive delle donne, limitandole all'ambiente domestico, e al contempo di dar minor visibilità al gruppo parentale limitando la partecipazione dei parenti. Tuttavia, nel primo Cinquecento le leggi suntuarie da strumento di repressione si trasformarono in forme di manifestazione di rango, assumendo chiaramente lo scopo di «fare discernenza tra le persone» e stabilire la legittimità e la nobiltà. In alcune città anziché dei divieti generali vigevano forme di accettazione per alcune ristrette categorie sociali, secondo una scala gerarchica dell'intera società²⁸. Nella pragmatica emanata da Amedeo VIII di Savoia vi erano quattro rubriche che elencano le spese per le esequie di *barnum*, *banneretorum*, *valvasorum*, *omnioaliorum inferiorum*. La morte li eguagliava tutti, ma le candele li diversificavano. Uno dei privilegi consisteva soprattutto nella possibilità di usare torce e candele in misura maggiore rispetto a quelle concesse ad altri cittadini. E' noto che ceri e candele erano un segno di distinzione sociale oltre a essere salutari per l'anima poiché di buon auspicio²⁹.

Un'altra voce rilevante fu quella concernente le vesti, che più di altri aspetti contribuivano a segnare le differenze tra le categorie sociali, prime fra tutte le vesti del defunto, sfarzose per alcune categorie. Questa esigenza era avvertita anche per i parenti quando appartenevano a tali categorie, in particolare era un rito d'onore per la vedova al quale i parenti non potevano sottrarsi. Tale usanza era talmente scontata che non era menzionata nel testamento, ma era ben presente nella legislazione per rilevare l'esclusivo diritto della vedova di indossare abiti nuovi, non solo per moderare la qualità delle vesti e degli accessori ma anche per stabilire la durata del lutto che di solito era un anno.

Le leggi suntuarie disciplinavano anche il numero dei banditori, delle croci per il defunto e quelle per il corteo, dei rintocchi delle campane, e della qualità dei drappi per

²⁸ ESPOSITO, *La società...* cit., p. 116.

²⁹ C. VINCENT, *Fiat, lux: Lumière et luminaires dans le vie religieuse en Occident du XIIIe siècle au début du XVI siècle*, p. 520, Les éditions du Cerf, Paris 2004.

-

la salma. Era sempre possibile ottenere una deroga, oppure chi desiderava esequie onorevoli poteva pagare la contravvenzione. I numerosi processi e le condanne pecuniarie documentati testimoniano come tale pratica fosse divenuta usuale, le multe erano una sorte di tassa sul lusso. E la stessa reiterazione delle norme mostra come seppure molto sentita in una sfera ideale questa legislazione fosse poco rispettata.

2.3 Eccessi di entusiasmo e mal regolata devozione

Il Settecento fu un periodo in cui anche da parte della popolazione urbana si manifestava una religiosità popolare mediata da una cultura legata agli eventi naturali e alle stagioni del lavoro, che arrivava in città dalla campagna, dando vita a contaminazioni che venivano etichettate come «eccessi devozionali»³⁰. Uno dei primi obiettivi della riforma asburgica in campo religioso si concentrava nella lotta contro tale tipo devozione, viva e diffusa. Pietà intrisa di fattori estranei alla tradizione cristiana che riemergeva principalmente nelle campagne, dove la presenza istituzionale era carente

I primi proclami in quest'ambito puntavano a placare alcuni fenomeni di massa che tendevano a sottrarsi al controllo dello Stato e della Chiesa³¹. Tra questi, le funzioni penitenziali collettive si svolgevano per lo più di notte per accentuare il clima di timore ed erano organizzate dalle missioni urbane dei Gesuiti, che della morte facevano spettacolo, e dalle numerose confraternite, la cui spiritualità verteva principalmente sul problema della morte³². L'orchestrazione devozionale nel periodo preso in esame era ricca e particolare accento veniva posto sulla grandiosità delle manifestazioni collettive, anche a causa delle richieste del popolo che voleva lo spettacolare e il sorprendente, persino la morte diventava spettacolo. Le processioni, erano il segno di una forma organizzata data dal desiderio del singolo individuo di far esplodere il proprio impeto devozionale a livello collettivo. L'obiettivo era la conquista della folla attraverso azioni

³⁰ G. V. SIGNOROTTO, *Un eccesso di devozione. Preghiere pubbliche ai morti nella Milano del XVIII secolo*, in "Società e Storia", VI n. 20, (1983), pp. 306-36.

³¹ P. VISMARA CHIAPPA, *Forme della pietà barocca nelle campagne lombarde tra Sei e Settecento* in "Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa", vol II a cura di, A. De Maddalena et al, Il Mulino, Bologna, 1982, pp. 813-23.

³² R. BOTTONI, *Le confraternite milanesi nell'età di Maria Teresa: aspetti e problemi*, in "Economia, istituzioni..." cit., vol III, pp. 595-607.

-

di sostegno alla pastorale ordinaria. In questo senso emotività e affettività rivestivano un'importanza strategica. Il fedele doveva farsi partecipe mediante un coinvolgimento personale che riguardava soprattutto la sfera affettiva, a questo si doveva il tono esclamativo usato nelle predicazioni e i tentativi di colpire l'immaginario. A tali scopi rispondevano l'esposizione di determinati oggetti, la potenza evocativa del linguaggio, l'uso del canto. Tuttavia, vi erano anche spontanee partecipazioni di popolo al culto dei morti, a questa situazione si riconduce l'ordine emanato nel 1767 pertinente alle processioni che si svolgevano la notte durante il trasporto dei cadaveri dall'Ospedale Maggiore al proprio frappone³³. Frequenti erano i raduni presso gli ossari e i corpi santi che avevano lo scopo di invocare i morti per chiedere intercessioni, per cessare la siccità e la fine delle pestilenze. La Giunta Economale il 28 maggio 1767 proibì la «unione rischiosa e sconvenevole» della «Pia adunanza», abolì le devozioni notturne e nello stesso anno, anche le missioni urbane³⁴.

Una particolare intensità sia per la frequenza, sia per le forme che assunse era raggiunta dalla devozione popolare per le anime del purgatorio. Dalla gazzetta ecclesiastica del 1779 si apprende che i vescovi della Lombardia autorizzavano la devozione delle anime purganti incoraggiando a pregarle per ottenere la pioggia³⁵. Il Kaunits in una lettera destinata al Firmian denunciava la chiesa di S. Decollato che permetteva le sepolture dei cadaveri dei giustiziati dentro l'edificio di culto, accompagnate da iscrizioni fastose sopra la lapide della tomba con lo scopo di suffragare messe per le loro anime. Significativo un passo della stessa lettera in cui raccontava le pratiche superstiziose che avvenivano intorno ai cadaveri di S. Decollato:

Non può negarsi che in Italia e molto più in Ispagna, da dove forse n'è passato il maggior abuso nel milanese, la pietà Cristiana per li defunti è viziata da varie pratiche superstiziose, e poco consentanee alla dottrina dogmatica della chiesa, o almeno di mal regolata divozione, preso il popolo, ne pubblici e suoi privati bisogni si scorge generalmente in Italia, una maggior confidenza nell'invocazione delle anime del Purgatorio che né Santi e fra quelle si preferiscono anzi quelle de puniti di morte dalla giustizia. In Ispagna si sogliono anzi bacciare da ogni cetto di persone divote i piedi degli impiccati la giornata in cui rimangono i loro cadaveri appesi al patibolo, finché siano

³³ SIGNOROTTO, *Un eccesso...cit.*, pp. 306-36.

³⁴ P. VISMARA CHIAPPA, *L'abolizione delle missioni urbane dei Gesuiti a Milano (1767)*, p. 563, in "Nuova Rivista Storica", LXII (1978), pp. 549-571.

³⁵ ASMi, *AG Culto P. A., Funzioni Sacre P. G.*, b. 2084, «Su alcune pratiche superstiziose».

-

portato con grande cerimonia alla sepoltura. Ne mancano nella Lombardia e nella stessa chiesa di S. Giovanni Decollato munumenti e saggi di privata superstizione. E generalmente il clero se non l'approva la fomenta, almeno non vi s'opponne perché vi trova il proprio interesse colla celebrazione di tante messe in suffragio de defunti³⁶.

Mancanza di senso del limite e di discrezione caratterizzano soprattutto il mondo rurale, descritto dai Gesuiti come privo di consistenza e sostegno spirituale. Durante le manifestazioni, crani e ossa abbondavano, portati tra le mani, a volte persino in bocca:

[...]camminavano con ossa di cadaveri mezzo fracidi alle mani, altri se li avevano stretti al seno a dispetto della morbidezza che con nausea continua gli assaltava. Altri non trovando più a prender in prestito dalla morte le squallide suppellettili de i cimiteri tutto distribuite a penitenti, arrivarono con la loro compunzione perfino ne i sepolcri inalberando per trofei di mortificazione che braccia intiere, chi stinchi ancora coperti di carne verminosa, e chi alcun piccolo scheletro intero, che pure bolliva fetori et inorridita certo anche i più coraggiosi al solo vederlo³⁷.

Un giudizio negativo era esteso da parte delle autorità austriache a queste pratiche etichettate come superstiziose. Non poteva esserci contenuto al di sotto di quello che appariva, alcune azioni erano pura esteriosità, prive di un vero sentimento religioso. La pietà emotiva non poteva corrispondere a uno spirito religioso autentico. Tale posizione riscuoteva adesioni, ma essenzialmente a livello delle *élite* escludendo la mentalità comune del tessuto religioso popolare, e tal estrazione insieme alla negazione dello spirito di devozione intimorirono molti ambienti ecclesiastici, forse più vicini ai valori popolari. La Chiesa quindi non si comportò come un corpo compatto, da un lato incoraggiava e dall'altro condannava. Temevano che l'intenzione di depurare al massimo religione privandola di tutte le forme esteriori arrivasse a causare l'assenza stessa della religione, e ad allontanare da essa quelli che vi arrivarono attraverso le forme³⁸.

La pietà in quest'epoca era patrimonio comune, si trattava di gente proveniente da ogni estrazione sociale, e i tentativi di ordinamento furono difficili nonostante la significativa opera riformatrice portata avanti sia in campo religioso che ecclesiastico.

³⁶ ASMi, *AG, Culto, Funzioni Sacre P. G.*, b. 2084 «Su alcune pratiche superstiziose».

³⁷ CANELLA, *Paesaggi della...*, cit., p. 70.

³⁸ TOMMASI, *Per salvare...*, cit., p. 24.

I morti erano così presenti nel mondo dei vivi, sia attraverso i loro avanzi portati come strumenti di penitenza che attraverso le devozioni collegate alle anime del purgatorio, che la morte non permetteva al fedele di essere dimenticata³⁹.

Tutta questa ritualità dedicata al suffragio delle anime e alle pratiche funerarie attesta l'angoscia profonda che le persone avevano nei confronti dell'aldilà⁴⁰.

I testamenti di questo periodo erano sempre divisi in tre parti: la prima parte manteneva sempre la stessa intestazione formale, che dichiarava come fosse meglio vivere sapendo di morire che morire sperando di vivere⁴¹. Seguiva la raccomandazione per la propria anima a Dio, alla corte celeste, alla Madonna ed anche all'angelo custode, cui seguiva la riparazione dei torti e dei debiti. Il testamento continuava con la scelta della sepoltura e delle indicazioni molto dettagliate riguardanti i funerali, le candele, i servizi, il numero di sacerdoti, di confratelli e la distribuzione delle elemosine ai poveri. A questo punto intervenivano i legati pii: era dovere degli eredi vigilare sull'osservanza scrupolosa di tali legati da parte delle istituzioni religiose o laiche; per fare ciò erano messi a disposizione dei registri indicanti le messe da celebrarsi per i benefattori. Nelle carte d'archivio, numerosi sono i documenti che certificano contrasti tra gli eredi del defunto e i monasteri o le confraternite, colpevoli di non aver osservato i loro obblighi⁴². Per comprendere il senso di questi legati, è necessario pensare che i testatori, attraverso questi, associavano la loro ricchezza all'opera di salvezza della loro anima. Rappresentavano un contratto tra l'uomo e Dio con la Chiesa come mediatore, «un passaporto per il cielo»⁴³.

In genere il testatore lasciava solo una piccola parte della propria eredità ai parenti, il restante andava agli ordini religiosi o ai confratelli. Per capire quest'atteggiamento è necessario comprendere la paura dell'inferno che animava questi uomini⁴⁴. Il benestante, tramite la sua ricchezza, poteva godere di un privilegio precluso ai poveri, l'acquisizione di meriti davanti a Dio. L'escatologia dell'epoca esaltava la rinuncia, la ricchezza non aveva valore negativo, ma poteva rappresentare un mezzo privilegiato per il paradiso. Al povero, che non poteva compiere atti analoghi, non restava che pregare

³⁹ MATTEIS, NIOLA, *Antropologia delle anime...*, cit., p. 42.

⁴⁰ BERTOLDI LENOCI, *L'istituzione confraternitale...*, cit., p. 40.

⁴¹ ARIES, *L'uomo e la morte...*, cit., pp. 350-53.

⁴² ASMi, AG., *Culto P. A., Confraternite Comuni Milano Bam-Br*, b. 1500, f. 3 «San Bernardino».

⁴³ ARIES, *L'uomo e la morte...* cit., pp. 187-97.

⁴⁴ Ivi, pp. 159-72.

-

per l'anima del ricco, il suo benefattore. A volte i più abbienti lasciavano un legato in favore dei poveri che avrebbero partecipato al loro funerale o alle ragazze bisognose per comprarsi una dote, assicurandosi così le preghiere dei beneficiari. La tomba in questo caso non è più commemorativa, ma fa parte, insieme al testamento, del sistema di assicurazione dell'anima sull'aldilà⁴⁵. Le istituzioni che avevano come scopo precipuo la preghiera per il bene dei defunti e dei vivi, beneficiavano sovente di cospicui lasciti, trasformandosi così in una ricca impresa. I lasciti constavano solitamente in somme di denaro o proprietà immobiliari. Spesso nei testamenti compare la richiesta di investire tali eredità in operazioni sicure, in modo che avrebbero continuato a produrre ricavi che sarebbero stati spesi per celebrare delle messe in suffragio del donatore. Nei documenti d'archivio emerge come tra gli investimenti per ottenere degli utili fossero contemplati anche il prestito di denaro dietro interesse e l'affitto di proprietà immobiliari. L'impressione che si ha, leggendo tali documenti, è che i vantaggi materiali di tali testamenti confluissero più a vantaggio delle istituzioni che degli eredi naturali. Per comprendere scelte di questo tipo è necessario tenere presente che l'elemento che induce i devoti a scelte di questo tipo risulta essere la paura della morte⁴⁶. Tale angoscia è allontanata attraverso le preghiere, le messe e i suffragi. Dal momento che la devozione non permetteva di superare questa paura, sembra che tutto si concentrasse nel cerimoniale del funerale e nella garanzia della tomba; in quest'ottica le disposizioni in materia di funerali diventavano importanti.

La salvezza inoltre dipendeva dallo stato in cui un'anima si trovava nell'ultimo istante e, quindi, l'atto più importante di tutta la vita era il morire e dovere di un cristiano era, dunque, quello di ben prepararsi alla morte. Su questo insegnamento i teologi erano tutti d'accordo. C'era anche la possibilità di convertirsi all'ultimo momento dopo aver trascorso anni di negligenza e senza mai essersi preparato alla morte ma era pericoloso, tanto che i teologi mostravano un certo scetticismo circa la possibilità di una conversione in punto di morte. Si chiedevano quale sincerità potesse esserci un atto così repentino. Così era posto in risalto il significato del singolo e della sua responsabilità personale, mentre si emarginava l'idea rassicurante di una salvezza collettiva, poi era risaltata la condizione del sacerdote per gli uffici che solo lui poteva compiere, si

⁴⁵ ARIES, *L'uomo e la morte...* cit., p. 225.

⁴⁶ BERTOLDI LENOCI, *L'istituzione confraternitale...*, cit., p. 40.

-

garantivano poi contemporaneamente la bontà di Dio, la sua onnipotenza e il libero arbitrio dell'uomo⁴⁷. Molti erano i libri che insegnavano come prepararsi alla morte. Si trattava di una letteratura composta nel Seicento le cui idee provenivano da materiali accumulati dalla teologia e dalla speculazione cristiana⁴⁸. «Moriamo tutti una sola volta», questa era la preposizione di base introno cui i vari manuali svolgevano il discorso. Dunque non si dovevano fare errori, e per questo dovevano fare le prove e compiere una sorta di apprendistato al morire. Era quindi bene non rimandare la preparazione alla vecchiaia, già i fanciulli dovevano esser preparati. La preparazione alla morte doveva essere un esercizio quotidiano⁴⁹.

Vi erano diversi esercizi: pregare ogni ora del giorno recitando un'*Ave Maria*, fare una riflessione sulle ore che restavano da vivere, inamidare le lenzuola come fossero il sudario, trascorrere un giorno o due in ritiro, meditando sul tremendo istante del destino. Scegliere temi di meditazione adatti, come la passione di Cristo o le vite dei santi. Era consigliato far visita a amici e parente malati quando erano vicini alla fine, riportare su un quaderno il primo giorno di ogni anno i deceduti, e volgere la meditazione agli orrori dell'inferno o al buio della tomba. Il Caraccioli insisteva perché con l'immaginazione si discendesse quotidianamente nella tomba per contemplare l'opera della corruzione cadaverica. È doveroso ricordare che gli autori di queste opere non rispecchiano necessariamente l'opinione dei teologi. I teologi più in vista disapprovavano che si desse tanto risalto ai terrore della morte. Nelle opere migliori i temi della speranza prevalevano⁵⁰. Probabilmente era normale che si facesse ricorso alla letteratura, ogni persona che sapesse leggere e che fosse devota aveva necessità di avere un manuale cui ricorrere quando si sentiva turbata, così come ricorreva a un dizionario o a un semplice prontuario di medicina quando serviva. Invece, è lecito supporre che fossero poche le persone intente ad approfondire il tema e a tenersi al corrente delle idee più recenti. Gli autori dei manuali dichiaravano che i loro scritti erano necessari a qualsiasi genere di persona. Tuttavia questi suggerimenti non costituiscono la prova che avessero una larga diffusione. In genere gli autori appartenevano a qualche congregazione, di solito erano Cappuccini o Gesuiti. I libri erano pubblicati in un

⁴⁷ J. McMANNERS, *Morte e illuminismo. Il senso della morte nella Francia del XVIII secolo*, pp. 268-69, Il Mulino, Bologna 1984.

⁴⁸ Ivi, p. 272.

⁴⁹ TENENTI, *Il senso ... cit.*, pp. 140-65.

⁵⁰ McMANNERS, *Morte e ... cit.*, p. 277.

-

formato tascabile di modo che chi volesse potesse portarli sempre con sé, e, infatti, in molti li portavano in tasca. Sicuramente i manuali circolavano: vi furono credenti che fecero della meditazione il tema centrale della loro vita ed altri che provarono un terrore ossessionante per l'aldilà⁵¹. La massa della popolazione era formata da pochi che potevano eventualmente possedere libri di pietà che fossero di un certo livello. Presso queste persone la preparazione alla morte era trasmessa tramite insegnamento orale tenuto da un curato o da un prete. Nel primo Settecento era uno dei doveri del clero pronunciare una predica durante la messa e insegnare il catechismo. Tuttavia il fatto che la gente pensasse di frequente alla morte non è una prova che vi credesse intensamente, anzi, la familiarità con gli oggetti di timore, quali cadaveri e ossa, rendeva la loro carica decisamente meno inquietante⁵².

Nella nostra visione moderna la preparazione alla morte è una questione che riguarda il singolo, una preparazione solitaria, e anche gli autori seicenteschi e settecenteschi la inserirono in una cornice individuale analoga. Ma la mentalità di molte persone era modellata più dai riti ecclesiastici che dalle letture, letture che o non avevano fatto o, se pure c'erano state, suonavano improbabili. In tali riti era presente l'idea di una salvezza collettiva. La processione ai cimiteri durante il giorno dei morti, la domenica delle palme, le messe per i defunti, la ressa intorno al letto dei morenti, tutto questo insinuava la convinzione che i cristiani fossero un corpo solo nella fede e nelle esperienze comuni. Quindi non stupisce che per questa gente, che praticava la religione ma non leggeva nulla riguardo ad essa, la via migliore di prepararsi alla morte fosse quella di celebrare atti collettivi come quelli derivanti dalle iscrizioni a una confraternita. Molte confraternite nascevano in vista del conforto reciproco che i confratelli potevano darsi di fronte alla morte e per pregare insieme per i confratelli defunti⁵³.

2.4 Alla gente comune spettava il cimitero, i cimiteri nel XVIII secolo

All'inizio del Settecento il cimitero di solito si trovava accanto alla chiesa parrocchiale, così i vivi ricordandosi della morte potevano arrivare a Dio, e così alla gente era continuamente ricordato il debito che aveva con i propri antenati. Per un lungo

⁵¹ SCARAMELLA, *Le Madonne ...*, cit., p. 235.

⁵² McMANNERS, *Morte e ...*, cit., pp. 305- 321.

⁵³ Ibidem.

-

intervallo, i credenti, incalzati dai benefici che potevano procurare le preghiere di chi si recava in chiesa e dalla vicinanza alle reliquie, avevano cercato di assicurarsi una sepoltura dentro la chiesa, oppure di avere una tomba in un cimitero il più vicino possibile a questa⁵⁴. I teologi condannarono questa pratica di ottenere una sepoltura nei pressi degli altari, la Chiesa primitiva non aveva conosciuto nulla del genere, S. Agostino, i concili e i capitolari di Carlo Magno avevano espressamente vietato quest'usanza. La causa fu un'interpretazione fuorviante dell'utilità che potevano avere le preghiere dei fedeli e la vicinanza delle reliquie. I posti d'onore dovevano essere riservati a coloro che avevano condotto una vita santa, a coloro che dalla tomba operavano miracoli in risposta alle intercessioni della comunità dei fedeli⁵⁵.

Il parroco e gli esponenti delle famiglie nobili potevano farsi seppellire nel perimetro di questa, i laici che potevano permetterselo avevano posto in una navata in una cappella di famiglia, nella cripta di una confraternita o semplicemente sotto il pavimento della chiesa, nell'anonimato o in un luogo contrassegnato da un'iscrizione su lastra di pietra o in un marmo attaccato alla parete. Alla gente comune spettava il cimitero nel quale le tombe singole erano un numero limitato. La ripugnanza per la sepoltura promiscua non era uno degli elementi fondanti della battaglia settecentesca per l'allontanamento dei cimiteri. L'importante era allora il luogo della sepoltura, il più possibile vicino all'altare, non la difesa individuale della spoglia. Spesso poi, le fosse singole erano riaperte, così come quelle esistenti dentro le chiese e le ossa erano trasportate all'ossario⁵⁶.

I cimiteri non erano ancora luoghi di meditazione spirituale, e non lo furono prima della metà del XVIII secolo. Oltre al fetore che saliva dalle fosse comuni, vi erano altri aspetti che escludevano pensieri sublimi, a volte erano usati come scarico per le immondizie, altri come scorciatoie per far transitare i carri. Gli animali vi entravano liberamente e spesso dissotterravano le ossa, si giocava a carte, erano usati come gabinetti e vi scambiavano merci di ogni tipo. Frequentemente scoppiavano disordini e gli eccessi arrivavano alla massima espressione. Nelle città in cui vi era facoltà di medicina, i cadaveri erano sottratti per esperimenti. Tali disordini andavano contro quanto prescritto da editti reali e ordinanze vescovili, che prescrivevano che i cimiteri

⁵⁴ CANELLA, *Paesaggi della...*, cit., pp.15-19.

⁵⁵ BORROMEIO, *Instructiones fabricae...*, cit., pp.140-2.

⁵⁶ TOMMASI, *Per salvare ...*, cit., pp. 23-5.

-

fossero chiusi da solide muraglie e avessero porte e cancelli con serrature, perseguendo quanti vi andavano a ballare a vendere comprare, trebbiare il grano, pascolare gli animali, giocare a carte, dadi, palla⁵⁷. Per far ciò eliminarono le piante perché, oltre a essere d'intralcio ai fossori, l'ombra poteva fungere da riparo a cattivi intenzionati o a chi si radunava per giocare. Le visite pastorali dalla metà del Settecento prevedevano sempre una visita al cimitero e da tali visite scaturivano ordini di riparazione dei muri, di scacciare gli animali o di rimuovere i mucchi di legna da ardere⁵⁸.

I tentativi dell'autorità di realizzare i cimiteri fuori delle città implicavano l'intervento dello Stato in un settore della vita associata fino ad allora di esclusiva competenza ecclesiastica⁵⁹. Non stupisce che le reazioni che suscitavano fossero talvolta tumultuose, proprio per l'ampiezza e la profondità della questione sottostante: il modo che avevano i vivi di rapportarsi con i morti, e quindi il senso da dare alla vita non solo nella prospettiva della sua fine, ma anche in relazione al passato, alla memoria e alla storia. Le implicazioni religiose erano rilevanti, come fu evidente sia dalle resistenze che l'iniziativa suscitò, sia dalle esigenze di riforma che essa esprimeva. La riforma giuseppina realizzava la totale separazione dei vivi dai morti, ridimensionando al massimo l'aspetto religioso della morte. L'insistenza, giustificata con motivi sanitari, sulle fosse comuni determinava, imponendo l'anonimato, la cancellazione di ogni vicenda individuale. Il corpo morto non aveva più nulla da dire ai vivi, il cadavere era, secondo l'espressione dell'Imperatore, una «puzzolente carogna» da allontanare e far scomparire il più rapidamente possibile. Il culto dei morti, delle loro spoglie, era per Giuseppe II il frutto di elaborazioni materialistiche, espressione di una religione pericolosamente deviata. Egli era convinto della necessità del suo intervento in quanto monarca, incarnazione dello Stato come «supremo tutore e garante della pubblica felicità, responsabile della salute materiale e morale dei sudditi»⁶⁰. Giuseppe II voleva realizzare una radicale riforma dello Stato anche per mezzo dell'introduzione fra tutti i ceti di un cristianesimo illuminato, in modo da far coincidere il buon cristiano con il buon cittadino⁶¹. I cimiteri extraurbani avrebbero provveduto non solo alla salute, ma

⁵⁷ McMANNERS, *Morte e ...*, cit., pp. 461-75.

⁵⁸ ASMi, *AG., Culto P. A., Frati e Monche P.G.*, b. 1544, «Visite».

⁵⁹ TOMMASI, *Per salvare ...*, cit., p. 45.

⁶⁰ C. CAPRA, *Immagine e realtà nel «grande progetto» di Giuseppe II*, p.420, in "Annali della Fondazione Luigi Einaudi", XIX (1985), pp. 419-426.

⁶¹ *Ibidem*.

-

anche alla salvezza dei suoi sudditi. E quindi non contro la religione, ma per intensificarne il valore, per spingere verso la sua interiorizzazione e renderla elemento di razionale crescita spirituale

3 CONCEZIONE DELLA MORTE COME DURATA

Amleto; e quanto tempo ci mette, a corrompersi un uomo sottoterra?

Clown; a esser sincero, se non è già corrotto anche prima di venire a morte che ai nostri giorni c'è tanti cadaveri impostati, ch'è una gran fatica soterrarli, tanto poco le membra si tengono insieme!- ci durerà un otto nove anni. Un conciatore di pelli durerà anche nove anni

Amleto; E perché lui di più?

Clown; mah, la sua pelle è così conciata dal suo mestiere, che resiste all'acqua per parecchio tempo. L'acqua è una gran corruttrice di quel gran bastardo ch'è un cadavere

3.1 Concessioni regie in materia di sepolture

Nel 1788, pochi anni prima dell'avvio delle soppressioni dei monasteri, all'interno dei provvedimenti igienisti, volti a spostare i cimiteri fuori città, venne emessa una sovrana concessione che consentiva ai monasteri di clausura della città di Milano di poter continuare a usare i sepolcri collocati nei loro recinti. Per usufruire di tale concessione ogni monastero avrebbe dovuto adottare alcune cautele, imposte per preservare la pubblica salute¹. Il ragionevole presupposto igienico-sanitario di queste discussioni ricalcava fedelmente i confini di classe della geografia funebre: la disciplina delle sepolture avrebbe colpito le tombe del ceto medio (gli ascritti alle confraternite) e delle plebi povere (i condannati alle «sepolture pubbliche»), trascurando le élite che, per numero e costituzione, non rappresentavano un pericolo. L'espulsione dei morti era una proposta radicale che pur ampliando rispetto al passato i propri obiettivi tendeva ancora a tutelare i cari estinti delle classi più elevate.

Il compito di verificare la presenza di tali requisiti spettò al Regio Cancelliere di Sanità Segretario Graspini. Dopo aver anticipatamente avvisato i protettori dei monasteri, Graspini si recò di persona, o inviò dei colleghi, nei diversi monasteri per eseguire le ispezioni. Per ogni sepolcro venne redatta una breve relazione accompagnata da una pianta. Nella relazione oltre ad indicare il luogo esatto, descriveva il metodo

¹ ASMi, AG, *Sanità P. A., Cimiteri, Parrocchie, Monasteri, Porta Occ*, b. 126, Lettera 31 maggio 1788, intestata alla R. I. P. di Milano.

d'inumazione praticato e la distanza dalle abitazioni². Lo scopo era verificare la presenza di eventuali pericoli, e accordare o meno l'uso dei loro sepolcri.

Furono visitati ventuno monasteri, di cui cinque dotati di *putridarium*, gli ispettori disegnarono la pianta solo per questi ultimi, a giudicare dalle parole che usò Graspini per descriverli «singolar», un tale modo di inumare i corpi doveva apparire inconsueto anche per lui. Gli altri monasteri usarono soluzioni differenti, più consone per il periodo³.



1 Localizzazione *putridaria* Italia settentrionale

² ASMi, AG, *Sanità P. A., Cimiteri, Parrocchie, Monasteri, Porta Occ.*, b. 127, Lettera datata 20 settembre 1788.

³S'individuano tre modi principali: i corpi erano appoggiati sul pavimento della cripta come in S. Filippo Neri, chiusi in una cassa di legno poi deposta in un sotterraneo come in S. Lazzaro, oppure deposti in cripte dotate di due stanze usate in modo alterno, come in S. Maria della Vittoria.

3.2 S. Radegonda, Milano

L'archivio Storico Lombardo la considera una delle più antiche chiese scomparse di Milano⁴. Nel 1874 diede il nome alla via in cui si trovava, creata in occasione delle nozze dell'arciduca Ferdinando d'Austria con Beatrice d'Este. Per favorire il passaggio del corteo ducale la via fu realizzata tagliando in due il convento che era stato soppresso nel 1781 in obbedienza ai decreti giuseppini. Il monastero costituiva insieme all'omonima chiesa un complesso benedettino e fu uno dei primi cenobi femminili di Milano. Fu fondato nel VI secolo ed era intitolato a «Santa Maria di Wigelinda», detto anche «S. Salvatore», nel 1162 l'invasione di Milano da parte di Federico Barbarossa provocò il crollo del campanile. Le benedettine che nel frattempo erano fuggite dalla città, al loro ritorno fecero ricostruire il monastero. Secondo il Bagnoli risale a quel periodo l'intitolazione a Santa Radegonda, regina di Francia, la quale visse santamente promuovendo la diffusione del cristianesimo⁵.

Della chiesa si hanno poche notizie, nel trattato di S. Benedetto del 540 non sono menzionati monasteri femminili, il più antico documento risale all'870⁶. Uno dei primi a menzionarla fu Latuada nel 1737⁷. La chiesa custodiva importanti reliquie: un frammento di legno della croce, una spina della corona di Gesù, un pezzo di velo della Madonna e di quello di Maria Maddalena, e un frammento del cranio di S. Bartolomeo Apostolo. Si trattava quindi di una chiesa in grado di richiamare numerosi fedeli. Il monastero ebbe numerosi privilegi ducali, nel Quattrocento era esente da dazi e imposte e sviluppò una fitta trama di contatti dentro e fuori la città. Ricevette cospicui lasciti testamentari e nel tempo continuò a incorporare aree limitrofe⁸.

Il complesso risultò veramente grandioso, con quattro chiostri che includevano San Raffaele e San Simpliciano. La chiesa era doppia, secondo l'uso monastico, fu ampliata

⁴ M. CACIAGLI, *Milano, le chiese scomparse*, p. 16, vol. III, Civica biblioteca d'arte, Milano, 1997.

⁵ R. BAGNOLI, *Le strade di Milano: storia delle città attraverso la sua toponomastica*, vol. IV, Effeti, Milano 1971, pp. 1388-91.

⁶ C. CATTANEO, *Istituzioni ecclesiastiche milanesi*, p. 604, in "Storia di Milano", Treccani degli Alfieri per la storia di Milano, Milano 1961.

⁷ S. LATUADA, *Descrizione di Milano, ornata con disegni in rame*, p. 250, Casa del libro G. Brenner, Cosenza, 1963.

⁸ M. POGLIANI, *Contributo per una bibliografia delle fondazioni religiose di Milano*, in "Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana", n. XIV, (1985), pp. 157-281.

-
e divisa in due nel 1500, una destinata ai laici e l'altra alle monache di clausura⁹. La fonte è una planimetria redatta da Vincenzo Serenghi¹⁰.

Tra il Seicento e Settecento il monastero era famoso per il canto delle suore, tra queste la più famosa era suor Rosalba Guenzoni, altra voce apprezzata fu quella di suor Chiara Margarita Pozzolana. Nel secolo XVII il prete Filippo Picinelli scriveva:

[...] Le monache di Santa Radegonda di Milano, nel possesso della musica sono dotate di così rara squisitezza, che sono riconosciute per le prime cantatrici d'Italia. Vestono l'abito cassinese del P. S. Benedetto, e pure sotto le nere spoglielie sembrano à chi le ascolta, candidi, armoniosi cigni, che, e riempiono i cuori di meraviglia, e rapiscono le lingue à loro encomij. Fra quelle religiose, merita sommi vanti Donna Chiara Margarita Cozzolani, Chiara di nome, ma più di merito; e Margarita, per nobiltà d'ingegno, rara, ed eccellente, che se nell'anno 1620. Ivi s'indossò quell'habito sacro, fece nell'essercitio della musica riuscite così grandi; che dal 1640. Fino al 1650 hà mandato alle stampe, quattro opere di musica¹¹.

L'accesso alla camera sepolcrale di S. Radegonda non si trovava nella chiesa, ma in un cortile collocato accanto alla chiesa interna. Il segretario Graspini così lo descriveva:

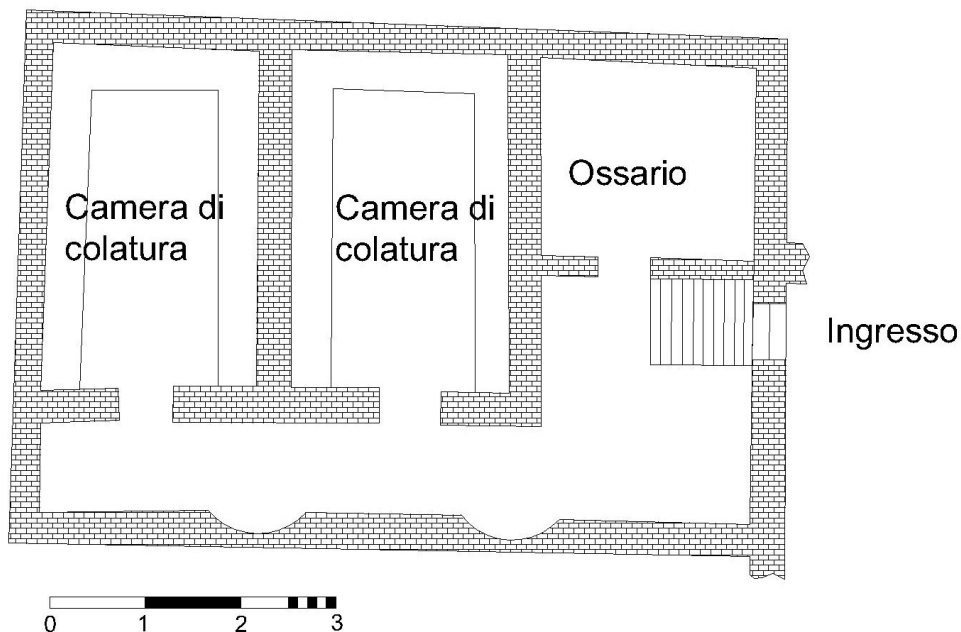
Il vecchio sepolcro è un sito sotterraneo in volto, in cui si scende per scale esistenti in un cortile; ma l'apertura superiore della scala resta murata di mattoni incalcinati. Fatto levare in parte l'otturamento, viedesi la scala di pochi gradini, per cui scendendo si passa prima per un piccolo vestibolo, quindi al sotterraneo luogo, dove i cadaveri delle religiose erano chiusi e murati ciascun nella sua nicchia internata nella parete, la qual singolar maniera di deposito escludeva assolutamente ogni pericolo di esterna esalazione. il detto sotterraneo ha il suolo di mattoni i muri ben rinforzati e stabiliti, e trovandosi tutto coperto di volta senza alcuna apertura. Questo sotterraneo è con suolo di cotto, diviso nei siti marcati colli numeri 13 14 15 16 da muri rimboccati e stabiliti da entrambe le parti e tutto coperto da volta di cotto compito senza nessuna apertura di altezza in serraglia Braccia quattro e once sei¹².

⁹ Le disposizioni connesse ai monasteri femminili di clausura sono trasmesse in BORROMEO, *Instructiones...*, cit., capitolo XII- XXIII.

¹⁰ ASCM, Milano Raccolta Bianconi, Vincenzo Serenghi Planimetria della chiesa e del monastero di Santa Radegonda.

¹¹ F. PICINELLI *Ateneo dei letterati milanesi, adunati dall'abate don Filippo Picinelli milanese nei Canonici Regolari Laternesi teologo*, p.14, stampa di Francesco Vigone, Milano, 1670.

¹² ASMi, AG, Sanità P.A. *Cimiteri, Parrocchie, Monasteri, Porta Occ*, b. 127, «Spiegazione dei tipi annessi, riguardanti li monasteri urbani. Tipo II S. Radegonda altre volte S. Prassede in Porta Orientale».



2: S. Radegonda, cripta del monastero, pianta.

In S. Radegonda c'erano due stanze per il trattamento dei cadaveri, e i corpi erano murati nelle nicchie. La presenza di un ossario «per le ossa essicate» è indicativa del fatto che finito il processo di scheletrizzazione queste nicchie fossero aperte per spostare i corpi così da essere pronte per un nuovo utilizzo (fig.2).

Il documento più recente relativo alle sepolture risale all'8 ottobre 1788, si tratta di una lettera indirizzata alla Regia intendenza Politica di Milano, la badessa del monastero chiede che madre Maria Visconti deceduta improvvisamente possa essere seppellita nel recinto del suo monastero. L'intendenza politica risponde permettendo la tumulazione del cadavere nel sotterraneo entro il recinto già riconosciuto atto per la sicura tumulazione de cadaveri, purché sia riposto e chiuso in cassa ¹³. Il monastero rientrò nelle soppressioni giuseppine, le monache nel 1781 furono trasferite a S. Prassede, altro monastero milanese, dotato anch'esso di *putridarium*, è da rilevare che alla data dell'ultima tumulazione documentata fossero già state trasferite, ciò nonostante continuarono a farsi tumulare in S. Radegonda.

¹³ ASMi, AGF. R., Milano, Conventi, Monasteri, S. Radegonda Benedettine, OO. VV, b. 2221, f. «Lettera datata 8 ottobre 1788».

-

Nel 1781 si aprì la strada che vediamo oggi, in seguito il monastero venne più volte riadattato¹⁴. Nel 1801 fu trasformato in teatro il cui ingresso fu demolito nel 1882 per creare una centrale elettrica, la seconda più grande del mondo dopo quella di New York. L'avvento della centrale segnò la fine dell'antico convento mentre lo stesso stabilimento elettrico scomparve nel 1923; al loro posto nel 1929 furono inaugurate le sale del cinema e del teatro Odeon¹⁵.

¹⁴ F. BARONI, *Le pergamene del sec. XII del monastero di S. Radegonda conservate presso l'Archivio di Stato di Milano*, in "ACME", XIX (1967), p. 175-213.

¹⁵ M. CACIAGLI, *Milano...*, cit., pp.1-18.

3.3 S. Giuseppe e S. Teresa in Porta Nuova, Milano

Nello stradone di S. Teresa ora via Moscovia, sorgevano due conventi di Carmelitani Scalzi di cui uno maschile intitolato a San Carlo, ora scomparso, e uno femminile dedicato a San Giuseppe e Santa Teresa I Carmelitani Scalzi erano dediti principalmente alla vita contemplativa e, secondariamente, alle attività pastorali e al lavoro missionario. Giunsero a Milano durante l'episcopato di ottone Visconti, il quale, il 18 settembre 1267 scriveva al vicario generale di concedere loro un luogo atto alla costruzione di un convento: una tradizione vuole che fossero ospiti presso il Monastero di S. Ambrogio ad Nemus già dal 1250¹⁶. La vita carmelitana si svolse regolarmente fino al 1400 con notevole influenza sulla cittadinanza, sia perché i fedeli erano attratti dalle indulgenze concesse dai romani pontefici¹⁷, sia per l'attività della Scuola del Carmelo, fiorente dalla metà del XIV. Dopo la soppressione avvenuta nel 1783, la chiesa e gli edifici conventuali, divenuti proprietà demaniale, furono adibiti a vari usi e parzialmente demoliti. Buona parte del monastero è andata perduta, ma si sono conservate la chiesa esterna delle monache e alcuni locali annessi a essa¹⁸.

Nel 1788 l'Ufficiale Pietro Vanzi così descriveva il sepolcro:

Sotto la chiesa interiore trovasi il luogo sotterraneo in volto per la tumulazione de cadaveri, a cui si scende per scala ben coperta e chiusa al di sopra. Il serramento di detto luogo è di forte legname, i cadaveri però no si disponevano sul pavimento ma ciascuno si collocava entro una nicchia internata nella parete e subito si chiudeva totalmente con tavolato di muro; come si è detto di S. Prassede. Nella ristrettezza del chiostro vi è un piccolo giardino circondato in parte dall'abitazione delle religiose e in parte da caseggiato esteriore nobile e civile¹⁹(fig. 4).

Sul sepolcro non vi sono altri documenti, non è neppure menzionato nell'inventario dei mobili e suppellettili presenti nel monastero all'atto della soppressione²⁰.

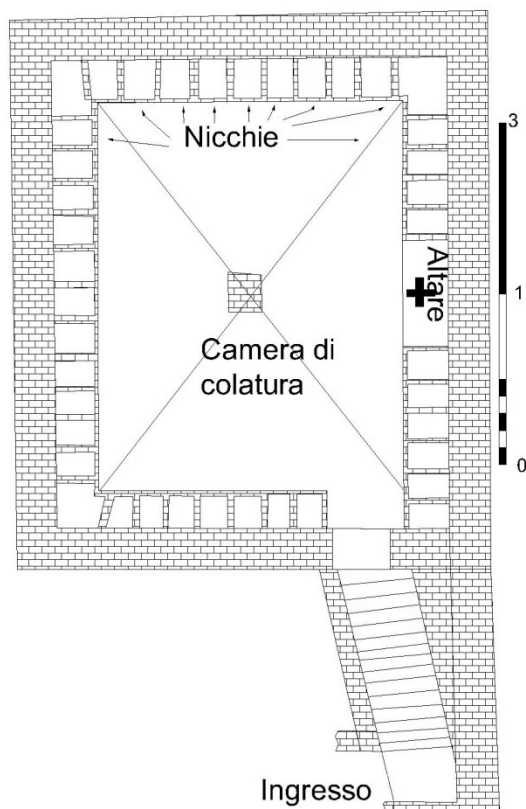
¹⁶ V. MACCA, *Carmelitani scalzi*, in "Dizionario degli Istituti di Perfezione", a cura di, G. PELLICCIA, G. ROCCA, ed. Paoline, Roma 1975, pp.523-580.

¹⁷ POGLIANI, *Contributo...* cit., p. 210.

¹⁸ M. T. FIORIO, a cura di, *Milano nell'arte e nella storia*, p. 180, Electa, Milano 1985.

¹⁹ ASMi, AG., *Sanità P.A. Cimiteri, Parrocchie, Monasteri*, *Porta Occ*, b. 127, «Spiegazione dei tipi annessi, riguardanti li monasteri urbani. Tipo III SS. Giuseppe e Teresa Carmelitane Scalze».

²⁰ ASMi, *Amministrazione Fondo Religione, (d'ora in poi AFR.)*, *Monasteri, Comuni, Milano, SS. Giuseppe e Teresa Carmelitane Scalze*, b. 2452, f. «Inventario».



3S. Giuseppe e Teresa, cripta della chiesa interna, pianta

Purtroppo sono poche le notizie bibliografiche sul monastero e sulla sua chiesa.

Il convento di S. Carlo fu fondato nel primo trentennio del Seicento, durante l'episcopato del cardinale Federico Borromeo e venne soppresso nel 1804; al suo posto sorse la Manifattura Tabacchi, demolita più tardi con la chiesa maschile di San Carlo²¹.

Secondo la Fiorio, il monastero di S. Giuseppe venne fondato nel 1674, mentre secondo una carta d'archivio «intorno l'origine del collegio delle Giuseppine nulla ritrovasi si autentico : da una carta informe però si ricava che la venerabile suor Margarita Costa, la quale per timore del flagello della peste al tempo del glorioso S. Carlo l'anno 1576 si era ritirata in Monza, riceve ivi l'abito dalli Minori Osservanti; cessato il flagello si

²¹ S. DE FRANCESCHI, *Vedute di Milano di Marc'Antonio Dal Re*, p. 53, F. Angeli, Milano 1998.

-
restituì in Milano ed in breve unì molte altre compagne nel collegio al presente abitato da esse²²». È certo che il monastero fu soppresso nel 1782 – 1783.

S. Giuseppe era un conservatorio femminile, le religiose vissero sotto il governo dei R.R, Riformati sino al 1719, anno in cui passano sotto la protezione e direzione del Cardinale Arcivescovo di Milano. Verso la fine del XVIII secolo il numero delle monache presenti era esiguo: 23 velate tre convesse una servente secolare e 25 educande all' anno²³.

La chiesa claustrale usata dalle monache, ora scomparsa, era collocata dietro il presbiterio. La parte centrale e la chiesa sono state acquisite dal Comune di Milano nel 1974. Dal 2003 l'ex chiesa dei Santi Giuseppe Teresa è sede dell'Emeroteca civica²⁴.

²² ASMi, *AG, Culto P.A., Conventi, Monache, Comuni, Milano, S. Giuseppe Diversi*, b. 1910, f. «Quesiti e loro risposte».

²³ ASMi, *AFR., Monasteri, Comuni, Milano, SS. Giuseppe e Teresa Carmelitane Scalze*, b. 2452, f. «Religiose».

²⁴ P. MEZZANOTTE., G. BESCAPE, *Milano nell'arte e nella storia*, p. 477, C. Bestetti Stampa, Milano 1968.

3.4 S. Agnese in Porta Vercellina, Milano

S. Agnese era un Monastero femminile ubicato in Porta Vercellina²⁵. Nacque come casa di umiliate, residenti verosimilmente ad Arcagnago e da cui la designazione di "domus de Arcagnago", anche se la variante denominativa di "domus fratris Petri de Archagnago", fa pensare ad un probabile intento celebrativo per Pietro da Arcagnago, ucciso in Brera per essersi rifiutato di svelare il nome di alcuni eretici²⁶.

Le monache umiliate passarono all'osservanza agostiniana nel 1454, quando vi furono introdotte per riformarlo alcune suore provenienti dal convento di Sant'Agostino in Porta Nuova, (anch'esso dotato di *putridarium*). Dopo qualche anno, nel 1459, su domanda della duchessa Bianca Maria Visconti, l'ordine agostiniano femminile guadagnò la protezione ducale e la comunità venne ampliata con l'aggiunta di altre monache agostiniane provenienti dal monastero di san Pietro martire (altro monastero in cui è attestato un *putridarium*)²⁷. Fu sempre la duchessa nel 1467 a finanziare la costruzione di un nuovo complesso conventuale e di una nuova chiesa in quanto la precedente era ormai inadatta ad accogliere la nuova popolazione religiosa cresciuta nell'area²⁸. La ricchezza del convento fu garantita anche nei secoli successivi a tal punto che nel 1588 la chiesa fu completamente rifatta su progetto del celebre architetto Martino Bassi il quale non riuscì a completare il progetto in vita. I suoi successori terminarono l'opera e la chiesa fu ufficialmente consacrata il 28 luglio 1641. Nel 1472 le monache di Sant'Agnese rifiutarono di accogliere quelle provenienti dal monastero di Santa Maria d'Aurona, temendo un allentamento della rigida osservanza delle regole dell'ordine²⁹. Ricevettero e incorporarono invece quelle del monastero agostiniano dei SS. Nabore e Felice, ossia S. Pietro sopra il Dorso che "[...] era tanto

²⁵ G. GIULINI, *Raccolta di notizie intorno a chiese, a monasteri e ad altri benefici ecclesiastici nello Stato di Milano fondati o ristorati dai sovrani del Medesimo*, p. 824, Cisalpino-Goliardica, Milano 1972.

²⁶ CATTANEO, *Istituzioni...*, cit., p.620.

²⁷ F. TERRACCCIA, *Cronache di vita quotidiana in un monastero femminile del Cinquecento: S. Agnese a Milano*, in "Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici", XVIII, (2001), pp. 125-228.

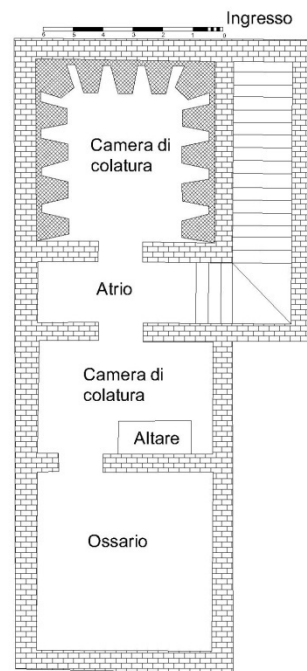
²⁸ P. ROTTA, *Passeggiate storiche, ossia le chiese di Milano dalla loro origine fino al presente*, p.134, Tipografia del Riformatorio Patronato, Milano 1891.

²⁹ ASMi, SCUOLA DI PALOGRAFIA, ARCHIVITICA DIPLOMATICA, *Monastero e chiesa di Santa Agnese di Milano*, in "I Colori della scrittura", catalogo della mostra a cura di, M. F. Baroni, A. L. Brunetti, E. Fortunato, A. Osimo, Milano 2002.

vicino a quello di S. Agnese che quasi gli era contiguo e solamente si dividevano per mezzo di un vicolo poco onesto³⁰».

La visita alla camera sepolcrale venne fatta dall'ufficiale Giulia Gaya Capo che così lo descrive:

Per una scala di molti gradini al di sopra coperta di grosse pietre si scende ad un sotterraneo luogo in volto, ove si disponevano i cadaveri delle defunte monache, al cui ingresso v'è una portina, nel grosso muro con serramento di legname esattamente adattato. Un picciol giardino trovasi tutto circondato da chiostro abitato dalle religiose, v'è contigua un'angusta ortaglia in parte fiancheggiata da stanze parimenti da esse abitate e d'altra banda confinante con caseggiati esteriori, nobili e civili e colla pubblica strada³¹.



4 S. Agnese, cripta del monastero, pianta

³⁰ L. TORELLI, *Secoli agostiniani ouero Historia generale del sacro Ordine eremitano del gran dottore di santa chiesa s. Aurelio Agostino*, p.89, Stamperia di Giacomo Monti, Bologna 1659.

³¹ ASMi, AG, Sanità P.A, *Cimiteri, Parrocchie, Monasteri*, *Porta Occ*, b. 127, «Spiegazione dei tipi annessi, riguardanti li monasteri urbani. Tipo XV, S. Agnese in Porta Vercellina, 16 giugno 1788».

-

Era quindi un ambiente strutturato in quattro stanze differenti, una scala conduceva a un primo ambiente vuoto, alla cui destra si trovava la stanza con i sedili colatoio, cui seguiva un atrio di disimpiego, seguito da un'altra stanza per la colatura alla cui sinistra si trovava l'ossario (*fig.4*). Purtroppo negli archivi non sono presenti altri documenti concernenti la cripta, nemmeno nell'elenco dei mobili e suppellettili realizzato al momento della soppressione da parte degli austriaci³². Non viene specificato se l'ambiente ipogeo fosse in chiesa o all'esterno, ma potrebbe essere stato realizzato nell'ambito dei lavori di rifacimento del complesso iniziati nel 1588.

La chiesa rimase attiva sino al 1798 quando le disposizioni soppressero dapprima il convento e poi la chiesa, per poi demolirli³³.

Mentre della chiesa non rimane oggi nessuna traccia, del convento è sopravvissuta una porzione di 130 m che conserva intatta la struttura originale in mattoni e volte. Questo luogo è ora adibito, nella sua porzione principale, ad abitazione privata mentre la parte più piccola ospita la *Galleria D'Ars*, storica galleria d'arte milanese.

³² ASMi, *AG, Culto P. A., Conventi, monache, comuni Milano, S. Agnese*, b. 1892

³³ LATUADA, *Descrizione di Milano...* cit., p. 408.

3.5 S. Agostino Bianco, Milano

S. Agostino era collocata nel sestiere Porta Ticinese via Monte di Pietà e fa parte delle chiese scomparse di Milano. Termine con cui s'intendono tutte le chiese della città il cui edificio sia stato distrutto o comunque modificato in modo da non rendere utilizzabile e riconoscibile la costruzione. Si conosce poco sulla sua storia e su quella dell'annesso monastero. È noto che erano monache umiliate che seguivano la regola agostiniana. Nel 1303, verosimilmente a causa di importanti conflitti interni, le monache di S. Agostino, denominato anche Casa Superiore o Casa Nuova di Cambiago, si divisero in due comunità distinte. Delle quali una si intitolò a Santa Maria Maggiore, poi mutata in monastero di San Pietro Martire, e l'altra conservò la denominazione originaria di «domus de Cambiago»³⁴. I documenti riportano per quest'ultima dapprima la denominazione di Casa Superiore di Cambiago o Casa Nuova di Cambiago, poi, dalla metà del XIV secolo, quella di monastero di monache umiliate di Sant'Agostino dette di Cambiago, ed infine, dalla metà del XV secolo in poi, quella di monastero di Sant'Agostino³⁵. I due monasteri erano così vicini che in alcuni periodi le monache si univano per il coro³⁶. Per volontà dell'arcivescovo Carlo Borromeo, le due comunità nel 1567 furono riunite e la denominazione finale fu Sant'Agostino e San Pietro Martire. In seguito alla Controriforma, i movimenti come quello degli umiliati, che potevano facilmente adottare idee eretiche, furono scoraggiati. Gli Umiliati in particolare entrarono in conflitto con Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano, perché sospettati di calvinismo, fino a quando un membro dell'ordine, Gerolamo Donato detto il Farina, cercò di assassinarlo con un colpo di archibugio. Borromeo si salvò, accrescendo la sua fama di santità, ma l'attentato provocò una dura oppressione e l'ordine fu abolito nel 1571³⁷. In seguito alla soppressione dell'ordine le monache di S. Agostino che desideravano essere riconosciute ed accettate dalla chiesa, si unirono per la propria guida spirituale ad un altro ordine religioso consolidato, in questo caso quello domenicano, per la precisione ai frati del convento osservante di Sant'Eustorgio³⁸.

³⁴ G. GIULINI, *Raccolta di ...*, cit., p. 824.

³⁵ CATTANEO, *Istituzioni...*, cit., pp. 619-620.

³⁶ POGLIANI, *Contributo...*, cit., p. 194.

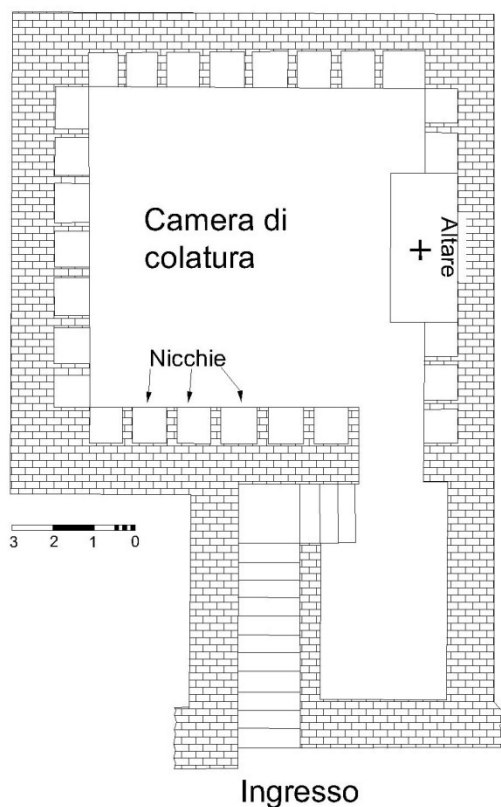
³⁷ M. P. ALBERZONI, A. AMBROSINI, A. LUCIONI, *Sulle tracce degli Umilaiti*, p. 288, Vita e pensiero, Milano 1997.

³⁸ LATUADA, *Descrizione...*, cit., pp. 147-150.

-

La relazione sulla stanza sepolcrale fu effettuata dall'ufficiale Paolo Mari che così descrive il sepolcro:

Per una scala esistente sotto un portico per la quale v'è un serramento di forte legname si scende alla sotterranea stanza mortuaria in volto che ha l'apertura d'ingresso munita di due ante di legname e tavolato intermedio in calcina. V'è una piccola ortaglia ma circondata in parte dalle abitazioni delle monache e nel rimanente delle con terminanti case de vicini abitante e della pubblica strada³⁹.



5 S. Agostino Bianco, cripta del monastero, pianta

Nella descrizione dell'ipogeo il visitatore si limitò a fornire informazioni circa la chiusura del sepolcro e la sua prossimità con le abitazioni, ma a differenza delle altre relazioni qui non descrisse le modalità di tumulazione. Eppure nel disegno si possono chiaramente individuare ventitré nicchie tipiche dell'architettura dei *putridaria*. Mentre sulla parete ovest si nota un altro elemento, che in linea con gli alti ipogei potrebbe

³⁹ ASMi, AG, Sanità P.A, *Cimiteri, Parrocchie, Monasteri*, *Porta Occ*, b. 127, «Spiegazione dei tipi annessi, riguardanti li monasteri urbani. Tipo IV S. Agostino Bianco, 14 giugno 1788».

-
essere identificato con un altare (fig.5). L'assenza di una dettagliata descrizione potrebbe attribuirsi al fatto che la relazione fu effettuata da un altro ufficiale, che non ebbe la stessa precisione dei suoi colleghi.

La documentazione permette di identificare l'anno di costruzione dell'ipogeo nel 1727, data in cui il magistrato di sanità accordò alle monache una licenza per far costruire nella loro chiesa interiore un nuovo sepolcro, e di farvi trasportare i cadaveri dal già esistente cimitero che si trovava nel circondario del monastero⁴⁰.

Prima dell'edificazione del *putridarium*, le monache avevano già un loro cimitero, edificato il 9 agosto 1286, anno a cui risale una bolla di papa Innocenzo, che concedeva loro la facoltà di costruire nel circondario un cimitero.

Nel 1304 a causa della divisione del monastero, il vecchio cimitero fu desinato da Manfredi Litta ordinario della chiesa Milanese al neo nato monastero di S. Pietro Martire .

La vista dell'Ufficiale Mari fu fatta il 14 giugno 1788, ma il 2 settembre la superiora e le monache cercarono di affrettare i tempi, inviando alla regia intendenza di Milano una lettera, firmata da Antonio conte Gambarana nella quale la supplicavano di anticipare la licenza di seppellire nei recinti, giacché la conformità del sepolcro rispetto al decreto era stata approvata⁴¹. Il primo ottobre un decreto della regia intendenza politica di Milano permise alle monache di S. Agostino Bianco di Tumulare entro il proprio recinto il cadavere di una religiosa defunta il giorno antecedente, purché in osservanza agli ordini e che fosse chiuso in cassa con calcina⁴². Il 30 ottobre arrivò finalmente un avviso della regia intendenza politica di Milano che permetteva definitivamente a tutti i monasteri di fare uso dei propri sepolcri, con obbligo però di riporre i cadaveri in casse ben inchiodate e collocarli in un sotterraneo in cui si entrava per due usci con un muro intermedio, il quale doveva rompersi e rifarsi all'evento di ogni tumulazione⁴³.

L'ente monastico fu soppresso nel 1799⁴⁴. Nel 1785 il numero delle religiose era 64⁴⁵

⁴⁰ ASMi, *Archivio Generale del Fondo di Religione, (d'ora in poi AGF. R.)*, Milano, *Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire*, b. 1738, f. «Agostiniane Origine».

⁴¹ ASMi, *Archivio Generale del Fondo di Religione, (d'ora in poi AGF. R.)*, Milano, *Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire*, b. 1738, f. «Regolamenti, coro e cimitero, 2 settembre 1788».

⁴² ASMi, *Archivio Generale del Fondo di Religione, (d'ora in poi AGF. R.)*, Milano, *Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire*, b. 1738, f. «Regolamenti, coro e cimitero. 1 ottobre 1788».

⁴³ ASMi, *Archivio Generale del Fondo di Religione, (d'ora in poi AGF. R.)*, Milano, *Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire*, b. 1738, f. «Regolamenti, coro e cimitero. 30 ottobre 1788».

⁴⁴ N. TAGLIETTI, *La domus milanese delle Umiliate di Cambiagio tra XII e XIV secolo*, in "Archivio Storico Lombardo", CXXIV-CXXV, (1998-1999), pp. 11-111.

3.6 Duomo di Milano

All'interno della documentazione concernente i cimiteri di Milano è inaspettatamente emerso dell'incartamento che attesta la presenza di un *putridarium* nel Duomo di Milano. Il Duomo Situato nell'omonima piazza nel centro di Milano, è dedicato a Santa Maria Nascente. Sulla lapide oggi murata nella parte destra dell'edificio si legge che “il principio del duomo fu nel 1386”, ma oggi si tende ad anticipare la costruzione rispetto alla lapide. L'area su cui sorge era occupata dall'antica basilica di santa Maria Maggiore la cui fondazione è fatta risalire dalle fonti all'836, fu eretta a sua volta sulla basilica *vetus* pre ambrosiana. Prima del 1075 questa chiesa cominciò a chiamarsi Maggiore, o almeno fin dal 1228 le fu attribuita la qualifica di Duomo poiché sede arciepiscopale⁴⁶. La conclusione della Cattedrale giunse come un'imposizione, l'incoronazione di Napoleone in Duomo fu preceduta dall'ordine perentorio di terminare i lavori della facciata⁴⁷.

La camera sepolcrale analizzata era riservata al capitolo maggiore che nella storia della Chiesa milanese ebbe elevata importanza e per lungo tempo esso rappresentò l'organizzazione ecclesiastica di maggior rilievo con una configurazione che andò sempre precisandosi sempre di più con il passare del tempo. Tra i suoi membri era normalmente scelto il Vescovo che, a sua volta, poteva contare tra i canonici i suoi più validi collaboratori. Il “capitolo maggiore”, nominato anche “*ordo maior*” era costituito con riferimento al collegio apostolico da dodici presbiteri appartenenti alle più eminenti famiglie della città che, insieme al vescovo, si occupano del governo ecclesiastico.

Al tale capitolo potevano accedere solo i milanesi nobili⁴⁸.

Secondo i documenti nel 1790 Il capitolo della Metropolitana di Milano, fece ricorso tramite una supplica a Sua Maestà per continuare a usare il suo antico sepolcro.

A tale ricorso il Regio Consiglio di Governo rispose che avrebbe permesso al capitolo tale concessione a patto che il sepolcro fosse stato conforme alle disposizioni attuate per tutelare la pubblica salute. Incaricarono il segretario di Sanità Graspini di portarsi sul posto e fare una relazione, con le medesime istruzioni già avute per i sepolcri delle

⁴⁵ CATTANEO *Istituzioni...*, cit., pp. 619-620.

⁴⁶ G. BESCAPE, P. MEZZANOTTE, *Il Duomo di Milano*, p. 11, Bramante editrice, Milano, 1965.

⁴⁷ P. GATTO, a cura di, *Il Duomo di Milano, Atti del congresso internazionale*, p. 76, Milano 1969.

⁴⁸ CATTANEO *Istituzioni...*, cit., pp. 619-620.

-
monache⁴⁹. Il 4 giugno 1790 il segretario “dopo chiuse le porte del tempio” insieme a due canonici ordinari, Gambaranna e Casati, venne condotto nel sepolcro:

[...]Per arrivarci si scende da due distinte scale che mettono nel primo scruolo sotterraneo, si passa quindi ad altra camera, ossia andito pure sotterraneo, da questo per un uscio chiuso che si apre solo all’occorrenza di qualche tumulazione, si entra in una piccola stanza che serve da vestibolo all’altra stanza sepolcrale. Per entrare in questa si è fatto demolire il tavolato di cotto che chiude la portina del detto sepolcro che si ribatte e rialza solamente all’evento d’ogni tumulazione. Ciò seguito si è aperto un forte uscio che resta immediatamente posto allo stesso tavolato della portina suddetta nella grossa parete che contro chiude il sepolcro quale resta appunto situato in un luogo inaccessibile totalmente separato da ogni uso comune e particolare. Entro di questo si videro all’interno certi sedili di pietra viva sopra i quali venivano collocati i cadaveri sacerdotalmente vestiti ed assicurati al muro con un cerchio di ferro. Le riferite circostanze personalmente riconosciute verificano l’esposto del venerando Capitolo Metropolitano nella menzionata sua supplica e questa è la condizione richiesta dal Real Rescritto e dal Superior decreto di governo per la concessione del supplicato. Qualora però si volesse ritenere le istruzioni già avute per i sepolcri delle regolari di questa città come aggiunge il citato decreto di codesta R.I.C. bisognerebbe che si mettessero in pratica le cautele consistenti nel mettere in cassa ben inchiodata il cadavere e collocarlo in un sotterraneo ben costruito a cui dessero accesso due usci di legno forte fra i quali vi fosse un muro intermedio da rompersi e rifarsi all’evento d’ogni tumulazione come si vede espresso nella rispettiva licenza spedita ai monasteri delle monache di questa città in vigor di decreto governativo 1788|dalla Regia Intendenza Politica di Milano giugno 1790, il Regio Cancelliere di Sanità riferisce il risultatogli dalla visita fatta al sepolcro del capitolo Metropolitano di questa città in esecuzione di decreto della R. I. P. corr.te giugno⁵⁰.

⁴⁹ ASMi, *A. G., Sanità P. A., Campi Santi Porte, A- Z*, b. 126, f. «Atti della Regia Intendenza Politica di Milano riguardanti la concessione Sovrana al Capitolo della Metropolitana di usare il loro vecchio sepolcro, 1790».

⁵⁰ ASMi, *A. G., Sanità P. A., Campi Santi Porte, A- Z*, b. 126, f. «licenza, 4 giugno 1790».

-

Il 13 giugno di quell'anno fu rilasciato il permesso richiesto dal Capitolo Maggiore⁵¹. Le significative eccezioni che ancora si autorizzavano per le élite sociali appaiono irrinunciabili rese, prudenze necessarie alla realizzazione in città del modello cimiteriale settecentesco. Verosimilmente le ragioni della medicina e dell'igiene premevano verso una totale eliminazione della sepoltura urbana ma attente valutazioni di opportunità dovettero richiamarli a una maggiore cautela. L'introduzione di una norma sovvertitrice che aveva una spinta egualitaria, desacralizzava la morte, priva di qualsiasi concessione all'individualità dei defunti ma le élite avrebbero continuato a godere delle loro tradizionali sepolture privilegiate nelle chiese cittadine. Non a caso, la possibilità di aggirare i divieti concessa a taluni privati veniva significativamente contemplata a patto di adeguare le sepolture urbane dei tempi futuri a più rigide cautele e controlli.

Purtroppo la lunga vicenda del Duomo è registrata da un archivio vastissimo non ancora esplorato, che dal 1387 conserva verbali, pagamenti, note. In cui si alternano fasi di stallo e ripresa. Seguire le vicende del *putridarium* significherebbe analizzare centinaia di buste non inventariate, per tale ragione e per motivi di tempo non è stato possibile condurre una ricerca esaustiva sul Duomo. Tuttavia, tramite una richiesta del capitolo della cattedrale di Como, è possibile stabilire che nel 1902 il sepolcro milanese era ancora in funzione. Un ordine della municipalità di Como impose la chiusura di tutti i sepolcri delle chiese, e i canonici del capitolo chiesero che il loro venisse risparmiato così com'era avvenuto per quello di Milano.

[...] i canonici della cattedrale, formando per così dire, il corpo del Vescovo, e la porzione del clero più distinta della diocesi, nonché specialmente contemplato dalle stesse leggi sovrane, pare che anche a senso delle leggi emanate in proposito della tumulazione delle persone distinte, possano avere dal governo qualche contemplazione in proposito della presente istanza, ciò che si vede infatti eseguito nella conservazione del tumulo dei canonici ordinati della metropolitana di Milano, il quale tutt'ora aperto, e il solo conservato in quella superba fabbrica⁵².

⁵¹ ASMi, A.G., *Sanità P. A., Campi Santi Porte, A- Z*, b. 126, f «Per la licenza e il Venerando Capitolo Metropolitano de reverendissimi monsignori canonici ordinari».

⁵² ASCo, *Titolo 25, Sanità*, b. 2360, c. 1232, f. 26, « Dimande e permessi accordati per evacuare i sepolcri delle chiese ed otturazione dei medesimi».

-

L'individuazione di un putridarium all'interno della cattedrale Milanese è estremamente rilevante per chiarire quale fu l'atteggiamento della chiesa ufficiale, che non solo non osteggiò la pratica di colatura dei cadaveri, ma anzi, la riservò ai suoi membri più illustri.

3.7 S. Bernardino, Milano

Il santuario arcivescovile di S. Bernardino, popolarmente conosciuto come S. Bernardino «ai morti» o «alle ossa», si trova in piazza S. Stefano, a pochi passi dal Duomo. La chiesa in stile barocco è conosciuta per l'assetto originale del suo ossario, completamente rivestito da ossa.

All'interno la chiesa è costituita da un ambulacro che precede il corpo centrale a pianta ottagonale, formato da un'unica navata e dotato di due cappelle radiali. La cappella destra è dedicata a S. Maria Maddalena e qui si trova il sepolcro di famiglia dei conti della Puebla, discendenti di Colombo⁵³. La cappella sinistra è invece dedicata a S. Rosalia. A destra dell'entrata un breve corridoio conduce all'ossario cui la chiesa deve la denominazione «ai morti» o «agli ossi». L'ossario è costituito da un piccolo ambiente a pianta quadrata le cui mura sono completamente rivestite da ossa, in particolare da femori e teschi. Alcuni resti sono collocati nelle nicchie lungo le pareti, altri, attraverso un intreccio con nastri dorati, decorano i cornicioni e fregiano le porte. I teschi meglio conservati formano due grandi croci nelle nicchie principali. Durante il periodo della dominazione spagnola, lungo la parete principale sopra l'unico altare dell'ossario, fu collocata in una nicchia la statua di Maria Addolorata. L'ossario rappresenta un modello non isolato della sensibilità macabra del tardo Seicento, di cui sono ulteriori esempi la cripta delle Sante Stimate di S. Francesco e la chiesa di Santa Maria Immacolata dei cappuccini⁵⁴. Lungo il corridoio che porta all'ossario si trova una porta seguita da una scalinata, salendo si accede alla cupola e all'oratorio superiore, dove i confratelli

⁵³ Come testimoniato dalle iscrizioni poste sul monumento funebre: «Pietro Antonio e Giovanni di Portogallo Colon Conti della Puella e della Veragua». Ai lati dell'edicola sono posti gli stemmi della famiglia con il motto: «Colon diede il nuovo mondo - alla Castiglia e al Leon». ASMi, *AGF. R., Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti*, b. 494.

⁵⁴ La chiesa delle S. Stimate di S. Francesco si trova a Roma nel rione Pigna, dove aveva sede l'Arciconfraternita delle S. Stimate di S. Francesco che nel 1752 si associò alla confraternita dei Disciplini di S. Bernardino. È interessante notare che anche questa chiesa presenta un ossario sotterraneo risalente al Cinquecento decorato da ossa umane. Cfr. M. ARMELLINI *Le chiese di Roma dal secolo dal secolo quarto al diciannovesimo*, p.459, Tipografia Vaticana, Roma 1891. La chiesa di Santa Maria Immacolata dei Cappuccini si trova anch'essa a Roma, in Via Veneto. Le decorazioni della sua cripta sono tra le più celebri del genere e sono state realizzate utilizzando le ossa di 4000 frati deceduti tra il XVI e il XIX secolo. Al suo interno sono presenti anche le mummie di alcuni frati che indossano ancora l'abito caratteristico dei cappuccini. ARMELLINI, *Le chiese di Roma...*, cit. pp. 302-3.

-
avevano la propria sede; qui si riunivano per celebrare le liturgie, espiare i peccati per mezzo della flagellazione, condividere i pasti e tenere le riunioni del capitolo⁵⁵.

Per secoli presso i fedeli di S. Bernardino fu diffusa la credenza che le ossa disposte nel suo oratorio appartenessero a martiri cristiani caduti in uno scontro con gli ariani durante il magistrato di S. Ambrogio a Milano. La leggenda narra che alla fine della battaglia fu possibile distinguere i morti ariani da quelli cattolici grazie ad un prodigio: i cattolici erano caduti con il volto rivolto verso il cielo, mentre gli ariani avevano il volto rivolto verso la terra. Nonostante non si trovi riscontro nella documentazione storica, la leggenda dei martiri ebbe sempre grande seguito tra la popolazione, leggenda appoggiata e diffusa con la complicità dei disciplini⁵⁶.

Le ossa della chiesa di S. Bernardino non solo non appartengono né a martiri né a santi, ma dalle ossa esumate dai vicini cimiteri, e addirittura compaiono anche le ossa di alcuni uomini che vennero condannati alla decapitazione. Tali resti sono custoditi in una cassetta a parte posta sopra la porta d'ingresso dell'ossario⁵⁷. Qui furono portati anche i resti dei detenuti delle vicine carceri quando il cimitero di San Michele, che normalmente ne accoglieva le spoglie, fu chiuso⁵⁸. È possibile supporre che tale devozione nei confronti non solo dei resti appartenuti a gente di umili origini, ma anche a detenuti e giustiziati debba aver creato imbarazzo nelle autorità religiose, che nella leggenda dei «poveri martiri cristiani» trovarono una giustificazione⁵⁹.

⁵⁵ ASMi, *AGF. R., Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti*, b. 494.
f. «Oratori».

⁵⁶ NARDI, *Cenni cronologici ...*, cit. p. 4.7 Negli archivi non vi è nulla che appoggiasse tale credenza. Le ossa collocate in S. Bernardino appartenevano ai resti umani riesumati da tre piccoli cimiteri che erano situati anticamente nel Brolo. Il Brolo era un'area verde adibita in parte ad orto ed in parte a bosco che si estendeva da Porta Tosa fino a Porta Romana. Inizialmente di proprietà del Fisco Imperiale nel IX sec. divenne di proprietà degli arcivescovi di Milano e fu identificato nelle fonti come Brolo dell'Arcivescovo. Nonostante fosse di proprietà degli arcivescovi era usato come luogo pubblico. Cfr. F. NARDI *Cenni cronologici ...*, cit., pp.5-7.

⁵⁷ Nel 1785 furono trasportate a S. Bernardino 7 cassette contenenti i resti di persone che erano state condannate alla decapitazione provenienti dalla chiesa di S. Giovanni Decollato alle Case Rotte, dove vi era un'altra scuola di Disciplini che si occupava di assistere i condannati a morte. ASDM S. Bernardino Vol. I, fascicolo S. Giovanni Decollato alle Case Rotte.

⁵⁸ NARDI, *Cenni cronologici ...*, cit. p. 35.

⁵⁹ Ancora oggi all'interno dell'ossario vengono depositate numerose preghiere intitolate alla Madonna e alle «anime sante» proprietarie delle ossa. Tali richieste vengono scritte su foglietti di carta semplice e infilate nelle orbite oculari dei teschi collocati lungo i muri. Il sacrestano riferisce che tra alcuni frequentatori della chiesa vi è persino l'usanza di «adottare un teschio»: i parrocchiani pregano per la sua anima chiedendo in cambio protezione e favori, in un rapporto di reciproco vantaggio, che ha molte analogie con il culto delle «capuzzelle» praticato a Napoli, dove i teschi di persone sconosciute vengono adottati dai napoletani che dedicano loro preghiere e cure, assicurandosi in cambio benevolenza. Vedi PARDO, *L'esperienza popolare della morte ...*, cit., pp. 113- 122.

I presunti resti dei martiri non erano gli unici destinatari di tale devozione; oltre al culto dei teschi vi era anche una venerazione incentrata sulla statua della Madonna Addolorata, cui l'ossario era dedicato. La statua della Vergine era oggetto di un intenso culto di cui i numerosi ex-voto, che rivestono i muri della chiesa e ne riempiono ancora oggi gli scantinati, sono una significativa dimostrazione⁶⁰

Nella navata centrale, di fronte all'altare una grata chiude l'accesso al sepolcro dei Disciplini. Superata una scala di dieci gradini in muratura al suo interno il sepolcro ha la forma di un pentagono irregolare con la volta a botte (la stanza misura 4.85 m in lunghezza, 2.80 m in larghezza e 2.65 m in altezza). Lungo i lati sono disposte 21 nicchie provviste di scanni in muratura; ogni sedile è dotato di un foro al centro del piano d'appoggio e di un'apertura per lo scarico alla base. Nel mezzo della sala, a sinistra della scala, vi è un cippo sormontato da una croce di ferro che ricopre un pozzetto (*fig. 6-7*). Il pavimento è coperto da una malta leggera ed ha una lieve pendenza che permetteva ai liquami della decomposizione di confluire al centro della stanza. In questo luogo i Disciplini erano deposti, avvolti nel loro saio, con il volto coperto dal cappuccio, senza nessun tipo di decorazione o oggetto personale, ad eccezione di una tavoletta di legno posta sopra il capo che ne recava il nome, permettendone l'identificazione. I cadaveri venivano collocati seduti sugli stalli con le mani posate sulle ginocchia, quasi in pio raccoglimento.

Durante l'intera storia del santuario non risultano sepolture di persone estranee alla confraternita, ma furono numerosi i lasciti testamentari disposti da parte di individui non iscritti in favore di questa. All'interno degli ordinamenti in materia di funerali era stabilito che i confratelli che morivano di morte naturale dovevano essere seppelliti nel sepolcro della confraternita. Per il funerale ogni confratello aveva diritto a una spesa di 125 lire che doveva essere a carico della Confraternita⁶¹.

⁶⁰ Una testimonianza di questo culto è riportata anche in un romanzo ambientato nella Milano di fine Ottocento. In un capitolo ambientato nella piazza di S. Stefano maggiore durante la Festa della Madonna è descritta la folla che vi accorreva e la cerimonia che vi era praticata, B. SPERANI, *La fabbrica*, p.20, Società ed. Milanese, Milano 1908.

⁶¹ ASMi, *AGFR.*, *Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti*, b. 505, f. «Funeraria».



6 S. Bernardino alle Ossa, cripta della chiesa,



7 S. Bernardino alle Ossa, cripta, sedili colatoi

-

Ogni disciplino avrebbe dovuto godere di tale somma per la propria funzione funebre e, se fossero avanzate delle lire, sarebbero state convertite in messe per il suffragio della sua anima. Tuttavia, per godere di un tale privilegio ogni confratello era tenuto a versare una somma annua di lire tre e mezza; uno dei confratelli rivestiva il ruolo di tesoriere e teneva un apposito registro dei pagamenti. Il mancato pagamento di tale somma, ove ripetuto, avrebbe comportato per il confratello in questione la perdita di tale beneficio e dei soldi precedentemente versati. Invece, se il defunto o i suoi eredi per lui, avessero voluto pagare il funerale di tasca loro, la confraternita avrebbe provveduto a convertire le 125 lire in messe in suffragio. Inoltre, se uno di essi fosse morto prima di pagare la quota annuale stabilita, i suoi eredi avrebbero dovuto provvedere per lui. Si nota, infatti, come i testatori siano molto scrupolosi sulle istruzioni lasciate agli eredi in tal proposito; eredi che avevano anche il compito di vigilare sull'attuazione di queste disposizioni da parte dei confratelli.

I devoti, all'atto d'iscrizione alla confraternita, per essere ammessi dovevano pagare una quota d'entrata: quindici lire, se avevano meno di trent'anni, trenta lire dai trentun anni in su, cui andavano aggiunte le onoranze per la cura dell'altare e la tassa annua. Se, malauguratamente, il confratello fosse caduto in miseria avrebbe dovuto avvisare il priore che a sua volta avrebbe convinto gli altri confratelli ad aiutarlo a raggiungere la quota annua sotto forma di elemosina. Per di più se nel corso della sua vita, sommando le quote annuali versate, il confratello avesse donato più di 125 lire avrebbe dovuto comunque continuare a versarle «vita natural durante». Il confratello deceduto fuori città, non potendo usufruire del funerale, avrebbe ricevuto una quantità di messe pari alle 125 lire. Nell'ipotesi che poi uno di loro fosse stato allontanato ed espulso per demerito o negligenza non sarebbe più potuto essere ammesso, e in caso di riammissione avrebbe dovuto pagare tutte le quote che non aveva versato nel tempo frattanto trascorso⁶².

La struttura gerarchica dei Disciplini, fondata sull'idea della comunità apostolica, aveva al suo vertice un consiglio di dodici persone: il priore, il vice priore, il maestro dei nuovi, il maestro del coro, il sacrista, il tesoriere, il cancelliere, due sindaci e tre infermieri; a ognuna di queste cariche corrispondevano precisi impieghi. La Confraternita si occupò sempre di diversi atti di misericordia, tra cui quello del servizio

⁶² ASMi, *AGFR.*, Milano, *Confraternite, S. Bernardino dei Morti*, b. 505, f. «Funeraria».

-

per i morti che, nel tempo, diventò il principale. Le mansioni più importanti erano le messe in suffragio delle anime, il recupero delle ossa riesumate nei cimiteri e le opere di carità nei confronti dei poveri e degli ammalati. Per quanto riguarda le opere riguardanti i defunti, la confraternita rispondeva principalmente a tre funzioni. La prima funzione era assicurare all'aldilà i confratelli defunti tramite preghiere e con la realizzazione di un corteo funebre ben codificato. La seconda funzione era l'assistenza ai poveri che non potevano permettersi degli intercessori spirituali; la confraternita, dopo essersi assicurata dello stato di povertà dell'interessato, accettava di celebrare messe in suo favore. L'ultima funzione ricoperta dalla confraternita era di assicurare un servizio di pompe funebri alla parrocchia di S. Stefano, la quale lasciava ai confratelli il compito di occuparsi delle esequie e del corteo funebre. Si trattava quindi di una vera e propria istituzione della morte.

Le vicende di S. Bernardino sono intrecciate a quelle dei limitrofi cimiteri e alla storia della parrocchia alla cui giurisdizione fu sottoposta: la vicina basilica di S. Stefano Maggiore⁶³. Nel 1184 Algisio di Pirovano, arcivescovo di Milano, donò all'Ospedale Maggiore uno spazio di terreno adiacente la basilica di S. Stefano per poter costruire un cimitero per il personale che vi prestava servizio e per gli ammalati che vi morivano⁶⁴. Presto fu necessario eseguire numerose riesumazioni per creare nuovi spazi e nel 1210 il Priore dell'ospedale fece costruire in fondo al cimitero una stanza che fiancheggiava la basilica; in questo vano vennero deposte le ossa che furono riesumate. Nel 1268, in seguito alla domanda avanzata dal Priore del Ospedale alla Curia romana, venne concesso da Papa Clemente IV il permesso di edificare una chiesa nel cimitero, con il diritto di potervi seppellire i priori e i confratelli che dirigevano l'Ospedale. La chiesa fu edificata in modo da essere collegata all'ossario e fu inizialmente intitolata alla Passione di Maria Vergine, a S. Sebastiano e a S. Ambrogio cui in seguito si aggiungerà S. Bernardino. Nel 1340 nella basilica di S. Stefano si formò una Scuola di Disciplini, una confraternita laica con scopi caritatevoli i cui membri erano chiamati anche Flagellati o Battuti dall'usanza che avevano di percuotersi pubblicamente per espiare i peccati. I Disciplini di S. Stefano rappresentavano una delle più antiche scuole di

⁶³ Originariamente la basilica fu fondata nel 424 dal vescovo S. Martiniano Osio; era costituita da due chiese contigue, dedicate una a S. Stefano e l'altra a S. Zaccaria, ma nel 1119 in seguito ad un incendio che le distrusse completamente fu riedificata in un'unica chiesa.

⁶⁴ Prima dell'edificazione di questo cimitero le persone venivano seppellite in un cimitero fuori l'Arco Romano.

-

Disciplinati di Milano⁶⁵. Presto i confratelli avanzarono domanda di poter costruire una stanza sopra la chiesa di San Bernardino per potervi edificare un proprio oratorio, dove potersi radunare per assolvere le funzioni della confraternita e celebrare messe. Insieme al diritto di erigere un oratorio ottennero anche la custodia dell'ossario, «per tenere desta la memoria pietosa dei defunti»⁶⁶; da questo momento saranno indicati nelle fonti oltre che con il nome di Disciplini, anche come «Confrati di Maria santissima della passione e del martire Sebastiano e del santo arcivescovo Ambrogio» dal nome della chiesa⁶⁷. Per la realizzazione del loro oratorio la chiesa venne innalzata di due piani⁶⁸. È del 1594 una relazione della visita pastorale eseguita da Mons. Alessandro Mazenta, delegato dall'arcivescovo Gaspare Visconti in cui sono fornite le prime informazioni concernenti il sepolcro dei Disciplini dopo la fondazione:

[...] in essa (la chiesa) vi è, vicino all'ingresso nell'angolo sinistro, un pozzo. Vi sono due sepolcri, nei quali si tumulano i frati che morendo lasciano per testamento di essere tumulati nel loro sepolcro⁶⁹.

Nel 1642 il campanile della basilica di S. Stefano crollò distruggendo la chiesa di San Bernardino, il suo ossario e l'oratorio (con annesso l'archivio che qui era custodito). La chiesa venne riedificata immediatamente e benedetta l'anno seguente mentre, per mancanza di fondi, l'ossario fu ricostruito solo a partire dal 1690⁷⁰.

Il nuovo ossario fu finito solo nel 1965. L'ossario così allestito perse la sua antica funzione di deposito per diventare uno scenario barocco, gli scheletri collocati in questo modo perdevano la loro individualità e rendevano la scena viva e carica per mezzo di una schiera di occhi scavati che guardavano lo spettatore⁷¹.

Il 15 maggio 1712 un incendio causò notevoli danni alla chiesa (in particolare all'archivio della confraternita; questa è una delle principali cause della frammentarietà

⁶⁵ MEZZANOTTE, *Milano....* cit., p. 1037.

⁶⁶ NARDI, *Cenni cronologici...*, cit. p.12.

⁶⁷ ASMi, *AGFR., Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti*, b. 494, f. «Oratori».

⁶⁸ ASD, *Archivio Spirituale, Visite pastorali e documenti aggiunti, Visitationes*, Vol. XXVI. No. 36.

⁶⁹ Archivio Storico Diocesano di Milano, (d'ora in poi ASD), *Archivio Spirituale, Visite pastorali e documenti aggiunti, Visitationes*, Vol. I, f.23, 30 maggio 1594.

⁷⁰ ASD, *Archivio Spirituale, Visite pastorali e documenti aggiunti, Visitationes*, Vol. XXVI f. 4, 15 luglio 1643.

⁷¹ ARIES, *L'uomo e la morte...*, cit. p. 205.

-

della documentazione)⁷². L'incendio, insieme all'aumentato numero di fedeli, diede ai confratelli il pretesto per un ampliamento della chiesa. Fu così che nel 1717 venne presentato alla Sacra Romana Congregazione il disegno della nuova chiesa⁷³. Il progetto fu eseguito da Carlo Giuseppe Merli, uno degli architetti della fabbrica del Duomo. Tuttavia, per mancanza dei mezzi finanziari, i lavori non iniziarono fino al 1748⁷⁴. La chiesa fu riedificata in modo tale che la precedente chiesa divenne l'ambulacro di quella nuova; furono aggiunti un campanile e due altari minori oltre a quello maggiore (questo anche per affrontare le numerose richieste di celebrazioni di messe in suffragio dei defunti)⁷⁵.

Nel 1754, a pochi passi dall'altare maggiore, fu realizzato il sepolcro dei Disciplini contenente la struttura dei sedili colatoio. Una grata, visibile ancora oggi, chiudeva l'accesso alla cripta; vi si legge:

Novo hoc templo/ ad satisfaciendum / commem. erga defunto implorantes / S. Bernardini sodales, / novum hoc sepulcrum / sibi et posteris suis/

P.P. Anno Domini M. C. DD. LIV⁷⁶.

Apprendiamo così la data esatta di fondazione del sepolcro e che fu fondato per volere dei Disciplini che qui volevano essere seppelliti. Anche i testamenti ne confermano l'utilizzo a partire da quegli anni:

Voglio che il mio corpo fatto che sarà cadavere sia deposto nella chiesa di S. Bernardino. Nel sepolcro degli scolari di detta confraternita, avanti l'altare maggiore, con quella pompa funebre che suole praticarsi con gli altri confratelli defunti [...]⁷⁷

È probabile che durante la storia del santuario si sia persa memoria di questo sepolcro che venne riscoperto solo nel 1931, durante i lavori di restauro, in seguito alla rimozione di una pietra tombale posta nella pavimentazione. In un libretto anonimo conservato

⁷² ASMi, AGFR., Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti, b. 505, Lettera datata 27 luglio 1720.

⁷³ ASD, San Bernardino, Vol. 1. «oratorio».

⁷⁴ ASD, San Bernardino, Vol. III f. 4.

⁷⁵ ASMi, AGFR., Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti, b. 505, f. «Funeraria

⁷⁶ «In questo nuovo tempio- a soddisfare - chi domandava un ricordo verso i defunti- i confratelli di S. Bernardino - questo nuovo sepolcro - per sé e per i loro posteri- posero nell'anno del Signore 1754».

⁷⁷ ASMi, AGF. R., Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti, b. 505

-

nell'Archivio Storico Civico viene descritto il ritrovamento del sepolcro in data 8 ottobre 1931:

Apparve allora una sorpresa che non oseremmo dire macabra, tanto ci sembrava familiare la morte in quel luogo. In un ampio sepolcreto, a cui si discende per una ripida scala di dieci -gradini, si videro nelle pareti ventun nicchie disposte a forma di seggi di un coro, con sedile nella forma e dimensione dei caratteristici stalli. Sopra ciascun degli stalli, siede e siede in un certo modo tutt'ora perché nulla fu toccato, uno dei confratelli che ivi aveva scelto la sepoltura.[...] davanti all'altare maggiore, in cerchio, intorno ad una croce, soli, là dove nessun rumore mai giunge, sembrano frati di un misterioso convento che pregano, pur con lacerate le membra consumate le carni, cadute le teste. Tutti uguali fra loro, ischeletrici ascoltavano ogni giorno le preci dei vivi, assistevano alle sacre funzioni ,facevano compagnia al tabernacolo, ignorati, insospettati, questa schiera venuta d'oltre tomba per una missione in gran segreto. [...] Nulla essi hanno portato con se oltre la vita: preferirono far del bene finché lo poterono: neppure il contrassegno del nome portano, quasi fosse vanità voler distinguersi ancora quando la morte uguaglia tutti: e certo neppure sospettavano d'esser un giorno lontano ancor visti, interrogati da chi ha la stessa fede e diversi costumi, da chi ammira la loro pietà e s'arresta pensoso di fronte ad essi, un meditazione che non è triste per il pensiero dell'ultima sorte, ma purtroppo per il pensiero della troppo comune irriflessione di fronte ad essa⁷⁸.

Prima di essere chiusa, la confraternita fu soggetta al controllo da parte della Giunta economale, nel 1767 un editto pose fine all'autonomia dei luoghi pii che dovettero redigere un censimento di tutti i loro beni. Questo patrimonio era andato formandosi, e incrementando, mediante le quote versate annualmente dai confratelli e con le loro donazioni testamentarie.

Il 19 aprile del 1786 fu emanato da Giuseppe II, imperatore del Sacro Romano Impero e duca di Milano, un decreto che portò allo scioglimento di molte confraternite, tra cui quella dei Disciplini di San Bernardino; la cripta ebbe dunque vita breve ⁷⁹. tutte le confraternite chiuse confluirono in un'unica Compagnia della Carità⁸⁰. Il 3 giugno dello stesso anno un delegato del regio demanio sequestrò tutti i beni della chiesa, che fu dichiarata di regio patronato, togliendola quindi alla giurisdizione di S. Stefano.

⁷⁸ ASC, M 16, «Brevi cenni storici sul santuario di S. Bernardino alle ossa, 1931»

⁷⁹ ASMi, *AGFR, Milano, Capitoli, S. Stefano Maggiore*, b. 451

⁸⁰ M. GUASCO, *Storia del clero in Italia dall'ottocento ad oggi*, pp. 52-53, La terza, Roma 1997.

-

La chiesa rimase sotto il controllo del regio patronato fino al 1929, anno in cui per mezzo dei Patti lateranensi tornò sotto l'immediata giurisdizione arcivescovile.

3.8 S. Primo, Milano

La chiesa di S. Primo si trovava in via del Senato 10, dove oggi si trova il Palazzo del Senato, sede dell'Archivio di Stato di Milano⁸¹.

Tra i mesi di giugno e settembre 2000 e i mesi di marzo e giugno 2002 la soprintendenza archeologica delle Lombardia ha condotto due campagne di scavo. Entrambe all'interno del giardino collocato alle spalle dell'archivio di Stato. La cartografia storica indicava nell'area interessata dai lavori la presenza del monastero delle Umiliate di S. Maria di Vigevano, e della chiesa di S. Primo.

Nel XVI secolo l'isolato era occupato dal monastero delle Umiliate di S. Maria di Vigevano, chiamato Vigevano dalla Clusa dal Cattaneo⁸², annesso alla suddetta chiesa di S. Primo, che ha imposto il nome alla via, ed era nota dai documenti almeno dal secolo XII⁸³.

La storia della trasformazione di questo lotto iniziò il 27 settembre 1576 con un *Motu Proprio* papale che fondò il Collegio degli Elvezi e dei Grigioni, una nuova istituzione voluta da Carlo Borromeo per la preparazione del clero, che esercitava in Svizzera contro la crescente espansione del protestantesimo. Il monastero fu acquistato nel 1583, dopo la soppressione dell'ordine degli umiliati e nel 1608 iniziò la costruzione del collegio Elvetico che dal 1613 iniziò a espandersi, acquistando alcune case private confinanti con il monastero delle Umiliate. Nello stesso periodo, i frati della Congregazione di S. Ambrogio ad Nemus costruirono un monastero annesso alla chiesa di S. Primo. L'isolato era così diviso tra il collegio Elvetico e il monastero di S. Primo. Dopo il 1608 gli atti di vendita documentano la ristrutturazione della chiesa, riedificata con l'abside rivolta ad ovest. Sembra plausibile che la realizzazione della camera sepolcrale, documentata dallo scavo, possa rientrare nelambito di questa ristrutturazione.

Si trattava di una costruzione con pianta a T, costituita da tre ampi vani. Il primo vano presentava un'intonacatura di colore bianco sulle pareti est e nord, mentre sulla parete sud l'intonaco bianco era intramezzato da linee orizzontali rosse. La parete, dipinta

⁸¹A. FORNACIARI, *Milano, Palazzo del Senato, ex chiesa di San Primo*, in "Archeologia Postmedievale", V, (2001), p. 313.

⁸²CATTANEO, *Istituzioni...* cit., p. 643.

⁸³ASMi *Censo P.A., Rubrica Parrocchie Città di Milano*, b. 1524, c. 1520.

-

anch'essa di bianco, presentava a circa un metro da terra una nicchia voltata, decorata in stucco da una sorta di bordo orizzontale a rilievo. Da questa stanza, con pavimento in coccio pesto, si accedeva probabilmente alla chiesa, attraverso una scala ubicata nel muro orientale. Il locale inoltre comunicava verso sud con un secondo ambiente, di cui sono stati riconosciuti esclusivamente tre muri perimetrali e la pavimentazione in coccio pesto. La particolarità di quest'ambiente era rappresentata da una struttura appoggiata al centro del muro ovest, simile a un altare, che poteva essere in realtà una sorta di ossario, poiché al suo interno sono state trovate delle ossa umane non in connessione anatomica. Ai lati dell'ossario vi erano due probabili aperture, definite ciascuna da due pilastri distanti tra di loro circa 80 cm, le quali furono successivamente tamponate da due muri affrescati, raffiguranti ciascuno una figura umana ammantata in una lunga tunica. Questa stanza immetteva su un altro ambiente di forma rettangolare che presentava sul lato di ingresso due panche in muratura, entrambe lunghe circa 1,70 con alle estremità un rialzo, verosimilmente con funzione di cucino. Dalla parte opposta vi era una situazione pressoché analoga, con la differenza che al posto dell'apertura tra le due panche era presente una nicchia con un sedile, anch'essa in muratura. Al centro del quale vi era un foro, lateralmente due spallette e sul piano pavimentale una sorta di poggiatesta in mattoni. Sui lati nord e sud erano presenti altri sei sedili in muratura, disposti tre per lato, tutti dotati di spallette, con funzione di divisorio tra un sedile e l'altro, di foro al centro della seduta e di poggiatesta (*fig.8*). Gli archeologi hanno ipotizzato che verosimilmente i fori erano comunicanti tra loro.



8S. Primo, resti della cripta



9S. Primo, particolare del sedile collocato sulla parete opposta all'ingresso.

Le pareti di quest'ambiente erano decorate con scene che si rifacevano a temi biblici reinterpretati secondo il gusto del macabro proprio dell'epoca in cui sono state realizzate le pitture e in concomitanza della destinazione funeraria della cripta. La parete ovest divisa in due dall'entrata era affrescata con pitture che raffigurano una scena marina, serpenti d'acqua ritratti di profilo ingoiano bambini (*fig.10*), posti tra le fauci dei mostri. Accanto ai due serpenti vi erano altre due creature mostruose, raffigurate di prospetto, entrambe avevano in bocca arti umani, quella sulla parete sud un arto inferiore, quella sulla parete nord un avambraccio e una mano.



10 S. Primo, resti della cripta, affresco parete ovest, particolare

-

Sulla parete opposta invece gli intonaci erano rovinati al punto da risultare di difficile interpretazione, si intravedeva una scena terrestre che sembra coinvolgere alcuni grossi felini ma nulla di più.

Sulla stessa parete sullo schienale del sedile era dipinta una figura umana avvolta da fiamme, con le braccia lievemente protese in avanti (*fig.9*), purtroppo la struttura è stata grattata e quindi la figura risultava senza volto. Le pareti nord e sud della stanza erano quasi prive di pitture, restavano alle due estremità due muri lacerti di intonaco dipinti con fiamme. Inoltre sul muro settentrionale, all'altezza dell'imposta della volta, si conservava un frammento di decorazione che in origine doveva riprodurre il teschio con ossa incrociate. Il pavimento in quest'ambiente era in mattoni legati da coccio pesto ed aveva un andamento leggermente degradante verso nord-ovest. I corpi dei monaci defunti erano collocati in posizione seduta sui sedili in muratura, dove si decomponivano. L'originalità della cripta di S. Primo consiste nella decorazione dipinta. Altro elemento che si discosta dalle cripte analizzate sino ad ora è la presenza delle panche in muratura. Le superfici sono prive dei caratteristici fori usati per convogliare i liquidi, non erano quindi utilizzate per i cadaveri, e forse erano a uso dei vivi che si recavano in questi ambienti⁸⁴.

La struttura appena descritta era stata riempita da vari strati di terreno fortemente macerosi, con tutta probabilità provenienti dalla demolizione della stessa cappella mortuaria avvenuta tra il 1664 e il 1674, in seguito all'acquisto del monastero e della chiesa di S. Primo da parte del Collegio Elvetico

La parrocchia di San Primo fu retta dai frati agostiniani di Sant'Ambrogio a Nemos fino alla soppressione, avvenuta nel 1643⁸⁵. Nel 1642 Papa Urbano VIII li sciolse, per motivi ancora poco chiari, il convento di S. Ambrogio ad Nemos passò ai Francescani Riformati e S. Primo viene acquistato nel 1664 dal Collegio Elvetico e fu unito alla parrocchia di San Babila. Nel 1674 il Collegio decise di abbattere il luogo di culto per realizzare un giardino⁸⁶.

⁸⁴ A. C. MORI et. All., *Milano via senato 10, archivio si Stato*, in "Notiziario della Soprintendenza archeologica della Lombardia" (2001-2002), Soprintendenza archeologica della Lombardia, Milano 2002, pp. 121-25.

⁸⁵ A. MAJO., *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, p. 853, NED, Milano 1990

⁸⁶ F. PASSONI, *Collegio Elvetico*, in "Arte Lombarda", CXXI, (1997), Istituto per la Storia dell'Arte Lombarda, Milano, pp.117-120.

3.9 S. Assunta, Cairate

Il Monastero dell'Assunta si trova in via dell'Assunta a Cairate, comune del Varesotto. Risale alla prima metà del VIII secolo, epoca di consolidamento e trasmissione della cultura benedettina, e costituisce uno dei primi insediamenti monastici nel territorio dell'attuale Lombardia, legato alla vicina presenza del *Castrum* di Castelseprio e del Monastero di Torba. La fondazione spetterebbe a Manigunda, nobildonna longobarda, che nel 737 avrebbe sancito la nascita di un monastero femminile. Esso doveva svolgere in origine anche la funzione di *curtis*, ossia sede amministrativa della estesa proprietà fondiaria di cui era dotato, la cui ricchezza derivava dal fatto che i suoi mulini fossero il solo luogo della zona in cui si potesse macinare il grano⁸⁷.

Il complesso era costituito da un edificio porticato con due accessi, organizzato intorno agli spazi caratteristici dei conventi benedettini: il refettorio, la chiesa interna, a uso delle sole monache, i parlatoi, il forno e i granai. La chiesa si componeva di tre navate, con arcate tuttora visibili nei muri di tamponamento⁸⁸.

Nel 1964 la sovrintendenza archeologica emise un decreto di vincolo, ma nonostante ciò i suoi edifici furono progressivamente abbandonati. Fino al 1975, quando cominciò l'iter per il suo salvataggio. Il primo saggio di scavo risale al 1981, il monastero allora era ancora diviso tra diversi proprietari e il comune di Cairate. L'acquisizione dell'intero complesso da parte del comune, cui si unì in seguito la Provincia, segnò una svolta nella storia dell'edificio. Tra il 2001 e il 2011 la sovrintendenza ha eseguito dieci campagne di scavo e nel 2013 ha terminato i lavori di restauro di tutto il complesso che oggi è aperto al pubblico.

Adesso il complesso monumentale si compone di tre parti: il monastero vero e proprio, corrispondente al quadrilatero del chiostro, con gli ambienti che vi si affacciano; il quartiere nord o di San Pancrazio, assorbito nel 1481, e i rustici della corte ovest⁸⁹.

⁸⁷ E. APECITI, *I rapporti fra pieve e monasteri nel Contado del Seprio nel medioevo*, pp. 60-61 in *Cairate e il Seprio nel Medioevo*, a cura di, C. TALLONE, Arti grafiche Fratini, Gallarate 1994, pp. 43-66.

⁸⁸ V. MARIOTTI, A. GUGLIELMETTI, *Gli scavi nel monastero di Santa Maria Assunta di Cairate: analisi delle fasi* in *Un monastero nei secoli Santa Maria Assunta di Cairate scavi e ricerche*, p. 94 a cura di, V. MARIOTTI Società Archeologica s.r.l., Mantova 2014.

⁸⁹ L'accorpamento tra il monastero di Santa Maria Assunta e quello di s. Pancrazio di Villadosia è avvenuto nel 1481. S. Pancrazio era una piccola congregazione benedettina femminile esistente a 20 km da Cairate, oggi comune di Casale Litta.

-

L'ingresso al monumento è segnalato da un arco del 1710, decorato con statue dell'Assunta e di due angeli; un cartiglio ricorda il ruolo di Manigunda, definita "regina dei goti", termine quest'ultimo con cui erano lontanamente designati tutti i barbari. Una regina longobarda con tale nome non è mai esistita, ma l'appellativo derivava dalla scoperta quattrocentesca, durante i lavori di sistemazione della chiesa, di un sarcofago con resti femminili e un ricco corredo. All'epoca, come riferisce un cronachista contemporaneo, gli oggetti ritrovati furono ritenuti degni di una donna di stirpe reale. Gli spazi interni del monastero erano riccamente decorati: una serie di notevoli reperti scultorei medievali è divisa tra la Pinacoteca Ambrosiana, il Museo del Castello Sforzesco di Milano e il Museo di Studi Patri di Gallarate, ma anche le presenze pittoriche, di epoche diverse, segnalano l'antica importanza di S. Maria Assunta⁹⁰.

Nel Seicento un notevole ampliamento fu imposto dalla crescita delle vocazioni e dalle norme del Concilio di Trento, sono da ricondurre a questo periodo alcuni interventi edilizi che coinvolgono il chiostro, il monastero e la chiesa.

Le disposizioni tridentine stabilivano che ogni monaca velata dovesse avere una cella, il chiostro eretto nel Quattrocento, fu pertanto sopraelevato di un piano. Le disposizioni regolamentarono l'ammmodernamento dell'edilizia ecclesiastica e il decoro degli arredi liturgici, sollecitando al tempo stesso il rafforzamento delle regole della clausura. In corrispondenza alle disposizioni tridentine la chiesa, fu divisa in due distinte sezioni: la più grande a est denominata chiesa esterna destinata alla comunità di Cairate, la minore a ovest, denominata "chiesa interna", destinata alle monache⁹¹. Lo sviluppo planimetrico delle due chiese, rimasto invariato nei secoli, è illustrato sia nel catasto Teresiano, sia nella pianta datata 12 gennaio 180, che accompagna l'atto di vendita del complesso seguito alla sua soppressione nel 1799⁹².

Le opere riguardanti il riassetto della chiesa esterna dovevano essere già terminate nel 1560 in base alla datazione riportata in basso a destra del grande affresco che occupa il tramezzo della navata centrale, affrescato da Aurelio Luvini. La chiesa esterna, o pubblica, mantenne l'impianto a tre navate e la larghezza precedente. Il nuovo

⁹⁰ L'intervento di maggior pregio è però un ciclo affrescato, dedicato all'Assunta e datato 1561, attribuito ai figli del grande pittore leonardesco Bernardino Luini, che trassero ispirazione dall'opera lasciata dal padre nel Monastero di San Maurizio a Milano.

⁹¹ MARIOTTI, *Gli scavi ... cit.*, p. 96.

⁹² E. ANDREOSE, M. BASSEGA, *Il monastero di S. Maria Assunta*, p. 31, Grafica Bottigelli, Samarate, 1996.

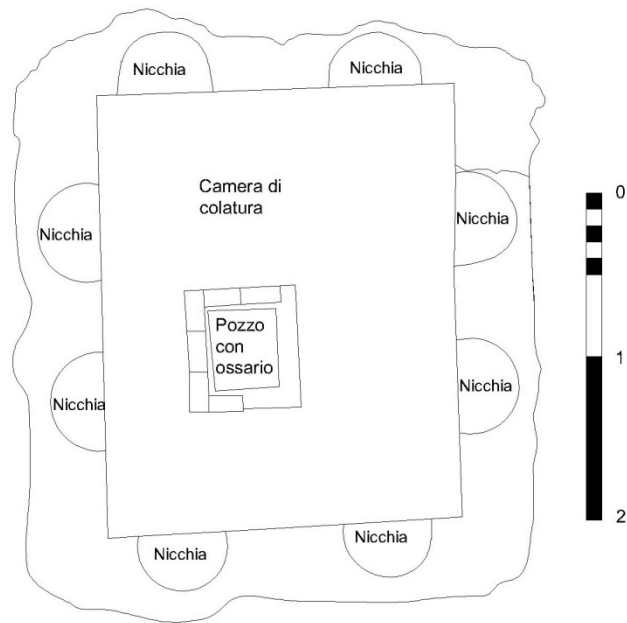
-

altare della chiesa esterna si addossava al tramezzo divisorio che separava i fedeli dalle monache in clausura, tale tramezzo, com'era consueto, era aperto nella parte sommitale, permettendo ai fedeli l'ascolto dei canti delle religiose adunate nella chiesa interna. Al contempo consentiva alle monache di seguire e ascoltare le celebrazioni liturgiche. Dalle testimonianze archeologiche si evince che la chiesa esterna fu utilizzata in funzione cimiteriale fino al 1799, nonostante il ruolo di chiesa parrocchiale della comunità fosse attribuito nel 1565 alla chiesa di S. Martino⁹³.

La chiesa interna era delimitata a ovest dalla parete a tramezzo ed era chiusa a est dalla parete affrescata da Luini, le monache potevano prendere la comunione dal prete che celebrava messa nell'adiacente chiesa, mediante una piccola finestra, ancor oggi visibile, collocata a sinistra dell'altare.

Al centro della navata della chiesa interna fu ricavata una profonda cripta di forma quadrangolare intonacata, di coccio pesto di 2,10 per 2,60, coperta da una volta ad arco. Si accedeva mediante una botola posta nel pavimento e attraverso una scala removibile. La cripta al momento dello scavo era riempita di macerie provenienti dalla distruzione della volta probabilmente ad arco ribassato. Vi sono otto nicchie di forma semicilindrica ricavate nelle pareti, che formano due sedute per lato (*fig. 11-12*). Il pavimento è ricoperto da acciottolato degradante verso il centro della stanza, dove si trovava un'altra botola che si apriva su un ossario con volta ribassata. L'ossario purtroppo non è stato esplorato e studiato. Secondo la soprintendente lombarda alla base delle otto nicchie semicircolari, dovevano essere posti dei catini murari asportati al momento di defunzializzazione della struttura. Non sono presenti i caratteristici fori dei sedili né le aperture per lo scarico dei liquidi alla base. È stata ipotizzata la presenza di catini per la raccolta di questi, posizionati ai piedi dei defunti.

⁹³ MARIOTTI, *Gli scavi ... cit.*, p. 96



11 S. Assunta, cripta della chiesa interna, pianta



12 S. Assunta, resti cripta chiesa interna

Dai documenti della Fabbrica della chiesa datati 1580 1587 si deduce che il coro vecchio della chiesa fu rifatto completamente in quegli anni, il muratore Andrea Coaretia realizzò un elenco dettagliato dei lavori eseguiti nel monastero e nella nuova chiesa. Fu rifatto il fondamento sotto la murata del coro, è chiaro che la realizzazione

-

della cripta vada ricondotta in questo periodo, una sua realizzazione postuma avrebbe compromesso la stabilità dell'edificio⁹⁴.

La controriforma agì su ogni aspetto del mondo, sia ecclesiastico sia civile, inasprendo le regole della clausura e del comportamento in generale della vita consacrata, la data dei lavori, 1560 per la chiesa esterna e 1580 per la chiesa interna ci dice che la badessa, non fu né pronta né sollecita ad ottemperare alle disposizioni tridentine. Alcuni monasteri di Milano risultano già modificati nella prima metà del secolo, tale libertà di azione si deve forse alla dipendenza dai vescovi di Pavia e non da quello di Milano, dove vigeva l'influenza di Carlo Borromeo, il quale, applica in modo meticoloso le disposizioni, portando quasi alla scomparsa dell'edilizia ecclesiastica medievale dell'intera diocesi di Milano. Ne è dimostrazione il testo *Instructiones fabricae et supellectilis ecclesiasticae*, pubblicato nel 1577, il solo che affronti il problema dell'architettura sacra in epoca controriformistica⁹⁵.

Tale situazione per Cairate è dimostrata dalla visita del 1579 del cardinale Ippolito Rossi, vescovo di Pavia, noto avversario di Borromeo nella difesa del monastero che rimase sotto la sua protezione, nonostante i tentativi milanesi⁹⁶. Il vicino monastero maschile di sesto Calende, anch'esso da sempre subordinato al vescovo di Pavia, fu portato sotto il controllo di Borromeo, che con l'arresto del priore e dell'abate ne requisì proprietà e entrate. Le monache di Cairate riuscirono a rimanere sotto la dipendenza dei vescovi di Pavia, appellandosi al papa, ma dovettero seguire le direttive del cardinal Rossi che impose modifiche ai serramenti e alla loro condotta morale.

Nel secolo successivo, il governo austriaco impose a tutti i monasteri di clausura di svolgere una funzione utile alla comunità. Le suore si adeguarono installando una scuola per le giovani, ma nel 1799 l'Assunta fu soppressa comunque. Due anni dopo sia i beni sia l'edificio furono venduti a privati, assumendo un'impropria funzione abitativa e subendo pesanti modifiche quali lo stravolgimento dello spazio della chiesa e l'erezione di un muro che divideva a metà il chiostro.

⁹⁴ ASMi, AGF. R., *Provincia di Milano, Cairate Monastero, S. Maria Assunta Benedettine, OO. VV., b. 2356, f. 2* « Note e confessioni attinenti alla nuova fabbrica della chiesa ,e Monastero delle Madri di Cairate negli anni 1580 1587».

⁹⁵ BORROMEO *Instructione...*, cit.

⁹⁶ V. MARIOTTI, A. GUGLIELMETTI, *Guida al monastero di Santa Maria Assunta di Cairate. Il percorso archeologico e storico-artistico nel chiostro rinascimentale*, p. 44, Masterprint, Mozeccane, 2014.

-

In seguito alla soppressione del monastero l’Agenzia dei Beni Nazionali fu incaricata di provvedere alla vendita dei mobili e degli arredi tramite pubblica asta.

Nel lungo e dettagliato elenco dei mobili, trovati all’atto della soppressione, sotto la voce “luogo dei sepolcri”, al numero 101 troviamo “due cadreghe d’appoggio logore e diversi legnami, 102 due candelabri di legno dorato, 103 un lettorino ed un guarnierio antico⁹⁷”. Nella lista dei beni venduti si aggiunge anche un “genoflessorio⁹⁸”. Tali informazioni indicano che l’ipogeo era aperto e fruibile poiché l’ufficiale vi era potuto entrare. E in secondo luogo ci informano che nella stanza erano presenti due sedie, dei candelabri, un guarnierio, cioè un armadio e un lettorino. Il lettorino era un leggio, ma poteva essere anche una piccola tribuna, un coro⁹⁹. La presenza di questi arredi è fortemente indicativa della frequenza da parte dei vivi della stanza e della celebrazione della liturgia cristiana. Il sepolcro non era quindi sigillato, come gli esempi milanesi, ma era persino frequentato e doveva avere un forte impatto emotivo sulle consorelle che varcata la soglia si trovavano di fronte ad un coro di defunti in diverso grado di disfacimento, sentimento che rispondeva a un’antica funzione di *memento mori*. Gli esempi milanesi erano chiusi, forse la libertà d’azione dell’Assunta si deve al fatto che il monastero fosse sotto la protezione dal vescovo di Pavia invece che da quello di Milano.

Altro aspetto interessante del monastero di Cairate è che siamo in grado di individuare tra le cause della creazione della cripta, un fatto storico, la Controriforma della Chiesa cattolica che impose un ammodernamento di tutta l’edilizia.

⁹⁷ ASMi, *AFR., Monasteri, Comuni, Cairate, S. Maria Assunta, Benedettine*, b. 2296, f. «monache benedettine monastero, sua soppressione».

⁹⁸ ASMi, *AFR., Monasteri, Comuni, Cairate, S. Maria Assunta, Benedettine*, b. 2296, «Alienazioni».

⁹⁹ G. FOLENA, *S. Battaglia: Grande dizionario della lingua italiana*, p. 997, Sansoni, Firenze 1961.

3.10 S. Antonio da Padova, Azzio

Azzio è un piccolo comune italiano della provincia di Varese in Lombardia. Il comune è situato sul fianco settentrionale del Campo dei Fiori, massiccio montuoso delle Alpi che si trova nella sezione delle Prealpi Luganesi. Nella periferia del paese si trova la chiesa di Sant'Antonio di Padova che era annessa al convento di Santa Maria degli Angeli, dei frati minori riformati, eretta nel 1608 ingrandendo e trasformando una previa chiesa dedicata a Sant'Eusebio che fungeva da chiesa vicariale direttamente subordinata alla collegiata di San Lorenzo di Canonica¹⁰⁰.

Attiguo alla chiesa sorgeva il convento la cui struttura è ancora riconoscibile, nonostante numerose e sostanziali modifiche anche recenti. Il convento fu soppresso nel 1818¹⁰¹. Oggi rimangono parti del deambulatorio dei due chiostri, la cucina, il refettorio, alcune celle e altri ambienti, il tutto ora è di proprietà privata, tranne la chiesa.

Sull'umile facciata della chiesa, a sinistra dell'ingresso, si osserva incastonata la pietra sepolcrale che ricorda la posa della prima pietra il 18 novembre 1608, da parte del vescovo di Como mons. Archinti. A destra vi era un portico a tre volte con ossario, che oggi è scomparso. Passando dal portico centrale, attraverso il portone si entra nella chiesa a navata unica, che subito colpisce per la sua essenziale semplicità, tipica della povertà francescana, cui contribuivano fino a pochi anni fa anche il primitivo pavimento in mattoni e le pareti a calce.

Una cancellata separa la navata dal presbiterio, varcata la soglia, ci si trova al cospetto dell'Altare Maggiore. Il primo altare era dedicato ai santi Antonio ed Eusebio, ma nel 1761 fu ricostruito in noce con elevazione della tribuna in cui fu posta la statua lignea della B.V. Immacolata, probabilmente risalente a inizio Seicento.

Due porte che si aprono sulle pareti di legno ai fianchi dell'altare, permettono di accedere alla parte absidale, dove troviamo il coro interamente ligneo, in noce e abete.

Come in altre chiese francescane le cappelle laterali ci appaiono allineate su un solo fianco della chiesa, quello sinistro. Alte cancellate di legno separano la navata da

¹⁰⁰ F. NIGUARDA, *Atti della visita pastorale diocesana di F. Feliciano Ninguarda vescovo di Como (1589-1593), ordinati e annotati dal Sac. Dott. Santo Monti e pubblicati per cura della Società Storica Comense negli anni 1892-1898*, Vol. II, Edizioni New Press, Como 1992.

¹⁰¹ V. ARRIGONI, G. POZZI, *Notizie su Azzio e il suo convento*, Comune di Azzio, Proloco, Comunità Montana Valcuvia, Azzio 2009.

-

ciascuna delle quattro cappelle a volta con altare, che sono collegate fra loro da piccoli varchi. Di queste cappelle, solo le prime tre furono completate nel primo periodo della chiesa. Sul lato destro della chiesa è ancora presente l'antico pulpito ligneo, in discreto stato, impiegato un tempo, ma solo per le prediche festive e della Quaresima. La sistemazione a metà della navata si spiega con la necessità del predicatore di far udire la propria voce a tutti i fedeli astanti. In vari punti della pavimentazione si osservano invece pietre tombali. Davanti all'altare maggiore si trova la principale pietra tombale che conduce al *putridarium*.



13 S. Antonio da Padova, cripta, altare e nicchie , particolare

La cripta *Decet meminisse fratrum* incisa sulla lapide di chiusura della camera funeraria, invita a ricordare i confratelli sepolti nell'ipogeo.

Una ripida scala conduce all'interno della piccola stanza sotterranea, voltata a botte e di forma ellittica. Di fronte all'ultimo scalino si osserva un altare sormontato da un'edicola e sui lati lunghi dell'elisse si aprono due sequenze fronteggiate di otto nicchie ciascuna, realizzate all'interno di ampie e alte esedre ad emiciclo, ricavate nello spessore della muratura (*fig. 13*) . Al loro interno giacevano gli scheletri degli antichi frati francescani che al momento del ritrovamento durante i lavori di scavo del 2013 erano ancora lì deposti,

-
mentre la pavimentazione della cripta era interamente coperta dalle macerie della muratura che originariamente sigillavano le deposizioni¹⁰².

Durante i lavori di recupero della struttura lo stato di degrado era evidente, generato in parte dalle reiterate intrusioni avvenute in epoche successive al disuso funerario, e in parte a fenomeni di deterioramento tipici degli ambienti ipogei, determinati essenzialmente dalla presenza di forte umidità¹⁰³.

Dopo un preliminare rilievo topografico, gli archeologi dell'Università dell'Insubria, hanno proceduto alla rimozione dei resti in muratura crollati sulla pavimentazione della cripta¹⁰⁴, Eseguendo un attento lavoro di setaccio, indispensabile per distinguere tra i frammenti di muratura quelli recanti le scritte identificative degli inumati.

Pur nello sconvolgimento dato dalle sopravvenute demolizioni i cocci, con iscrizione stavano ancora in rapporto topografico con le nicchie distinguendosi tra loro per la colorazione. Due crani sono stati trovati nell'edicola sovrastante l'altare. In queste deposizioni le ossa si trovavano scomposte, erano in parte sul sedile e in parte sul fondo della nicchia. Alcune nicchie, cinque, sono state trovate non solo completamente vuote ma anche con evidenti tracce di rintonacatura erano quindi pronte e predisposte per un loro riutilizzo. In alcune nicchie erano presenti dei chiodi incastrati nel muro interno è possibile ipotizzare la presenza di un supporto ligneo che doveva sostenere il corpo del defunto. I sedili nella parte inferiore presentano un'inclinatura che probabilmente serviva a garantire un maggior spazio per le gambe del cadavere. All'interno di alcuni scranni furono recuperati anche resti di vestiario e in un caso resti di un rosario ligneo. Il materiale osteologico è stato trasferito a Varese nel laboratorio di Antropologia Fisica e Molecolare, dipartimento di Biotecnologie e Scienze della vita, dell'Università degli studi dell'Insubria ed è attualmente sottoposto alle indagini antropologiche e paleopatologiche.

Tornando alla cripta, una volta rimosso l'ultimo strato di macerie dalla pavimentazione, si è scoperta una lastra con l'iscrizione *sepulcrum fratrum* indicare la presenza di un

¹⁰² Il progetto d'indagine archeologica della cripta è stato promosso nel 2013 dall'Università dell'Insubria finanziato dalla Fondazione Comunitaria Varesotto in collaborazione con l'associazione "Amici del convento".

¹⁰³ I danneggiamenti della cripta potrebbero essere dovuti al fatto che la chiesa alla fine della prima guerra mondiale ospitò truppe cecoslovacche, A. Mosconi, *Lombardia francescana: appunti per una storia del movimento francescano nella regione Lombardi*, p.23, M. Squassina, Milano 1990

¹⁰⁴ M. LICATA, G. POZZI, *La cripta del convento di Azzio*, in "Rivista della società storica Varesina, fascicolo" XXXI, (2014), Nicolini, Varese, pp. 91-102

-

altro sepolcro sottostante. Sotto la lastra vi era un ampio vano rettangolare adibito a ossario e contenente una notevole quantità di ossa sopra la quale giaceva uno scheletro evidentemente più recente e perfettamente in connessione, quest'ambiente a oggi non è stato indagato. La tipologia di sepolture, in nicchie con sedili, la presenza di altari per messe in suffragio e la vicinanza di un ossario sono tutti elementi che la accomunano con gli altri esempi, e pare evidente che questo tipo di sepoltura era stata riservata esclusivamente ai membri dell'ordine francescano.

Non sono note cronache o censimenti ecclesiastici che ricordano la cripta, nemmeno quando Giacomo Antoniodi Pianezza di Casalzuigno, con la qualifica di agrimensore di Milano, nel 1797 stese la relazione riguardante la messa all'asta dei beni soppressi della chiesa con la descrizione dettagliata del fabbricato del convento, il luogo di sepoltura non fu citato¹⁰⁵.

Si può supporre che la cripta proprio per la sua complessità architettonica fu costruita durante l'edificazione della chiesa di Sant'Antonio da Padova, eretta ex-novo nel 1608, quale edificio di culto del nuovo convento francescano di Azzio sull'area di una preesistente chiesa dedicata a S. Eusebio, dunque se la chiesa era già affidata ai francescani, e forse fu per loro volontà che si costruì questo sepolcro ipogeo. La presenza francescana a Varese e nelle valli vicine è nota dai documenti fin dalla prima metà del XIII secolo. Di particolare importanza nella storia della fondazione della chiesa francescana risulta la predica tenuta nella Collegiata di San Lorenzo di Cuvio, da un padre di Minori Riformati, padre Alessandro da Padova, durante il Quaresimale:

Padre Alessandro aveva di sì fatta maniera a cuore il di quei popoli d'avere nel loro territorio un convento di riformati, che avendo questo desiderio riferito il detto padre all'ill.mo e Rev.mo Filippo Archinti vescovo della città di Como non fu cosa difficile ottenere l'assenso.

Frutto dell'apostolica quaresimale predicazione del padre Alessandro Girolo da Padova fu che la comunità della terra d'Accio situata nella stessa valle, il giorno 27 luglio 1608 donò a questa nostra riforma il sito di fabbricare questo convento¹⁰⁶.

¹⁰⁵ ASMi, AFR., *Chiese e Benefici, Comuni AS-AZ*, b, 562..

¹⁰⁶ La predica c'è nota da un manoscritto settecentesco (opera intitolata *Cronica* e divisa in XI parti) conservata in parte all'Ambrosiana e in parte alla biblioteca Braidense, cit. in ARRIGONI, *Notizie su Azzio...*, cit., p. 9, I brani trascritti vengono da *Cronica* II pp. 58, 60, 121, 122 composta da Girolamo Francesco da Merate (1604-1605) e da *Cronica* IX pp. 303-306 raccolta e scritta dal padre Benvenuto da Milano

-

Secondo le cronache la predica di padre Alessandro determinò la decisione della comunità di donare il terreno necessario per l'erezione del convento e della chiesa di S. Eusebio, e la popolazione Azzio si riservò il diritto di continuare a tumulare i propri defunti sul sagrato o nella chiesa del nuovo convento che fu costruito sui resti della precedente chiesa dedicata a s. Eusebio, dove da tempo c' erano i loro sepolcri¹⁰⁷. I legami con Cuvio sono importanti poiché li si trova un altro *putridarium*.

Ancora oggi nella navata principale cinque lastre chiudono altrettanti sepolcri, oltre a quello della famiglia Della Porta e alla cripta collocata nel presbiterio, Due di queste nella parte sinistra della navata sono anteriori alla costruzione della chiesa francescana, una è anonima mentre l'altra reca la scritta 1603. I frati dunque nel realizzare la loro chiesa oltre alla cripta edificarono altre tombe distribuite simmetricamente nella navata centrale, nella parte destra di nuova costruzione.

Una di questa reca la scritta *Terzo Ordine*, riservata quindi ai membri del terzo ordine francescano, presumibilmente istituito in occasione della fondazione del convento. Un'altra tomba, nel presbiterio, ai lati della cripta verso la sacrestia, presenta una pietra tombale con una scritta illeggibile. I documenti delle visite pastorali ci dicono che le tombe prima del 1608 fossero soltanto due¹⁰⁸.

Anche intorno alla chiesa e sul sagrato c'erano delle sepolture e, infatti, nella Cronaca Prima si legge che mons. Aurelio Archinti, vescovo di Como, nel 1642 consacrò la nuova chiesa del convento con il cimitero purtroppo la cronaca non menziona la cripta.

Per ora possiamo supporre che il proseguire delle indagini e la correlazione tra i dati scheletrici delle singole deposizioni con le iscrizioni tombali ricomposte dall'archeologo, aiuterebbero a capire il riutilizzo o meno delle nicchie e l'identità dei defunti.

¹⁰⁷ Questo diritto di sepoltura è stato rispettato come confermano gli atti della visita pastorale di monsignor Carafino del 1639, nel quale scrive: *corpora mortuorum buius loci ad Ecclesiam Reformatorem contigua inumanda reportantur*. Inoltre dalla visita pastorale del 1702 del vescovo Bonesana sappiamo che nell'altra chiesa di Azzio, oggi parrocchiale, dedicata a S. Maria, non vi erano sepolture perché i morti erano inumati in quella del convento Franciscano.

¹⁰⁸ Nel 1592 mons. Felice Niguarda segnalava la presenza di due fosse sepolcrali, una per gli uomini e una per le donne in L. Varischetti, N. Cencini a cura di, *Niguarda: la Valtellina negli atti della visita pastorale diocesana di F. Feliciano Niguarda, vescovo di Como / annotati e pubblicati dal sac. dott. Santo Monti nel 1892*, Banca Piccolo Credito Valtellinese, Sondrio, 1963.

3.11 S. Lorenzo, Cuvio

La chiesa di S. Lorenzo sorge a Cuvio in piazza S. Lorenzo al civico n.10. Cuvio è un comune della Lombardia situato in provincia di Varese. Il paese si trova sul versante meridionale della Valcuvia che da essa ha preso il nome ed è parte della comunità montana della valle

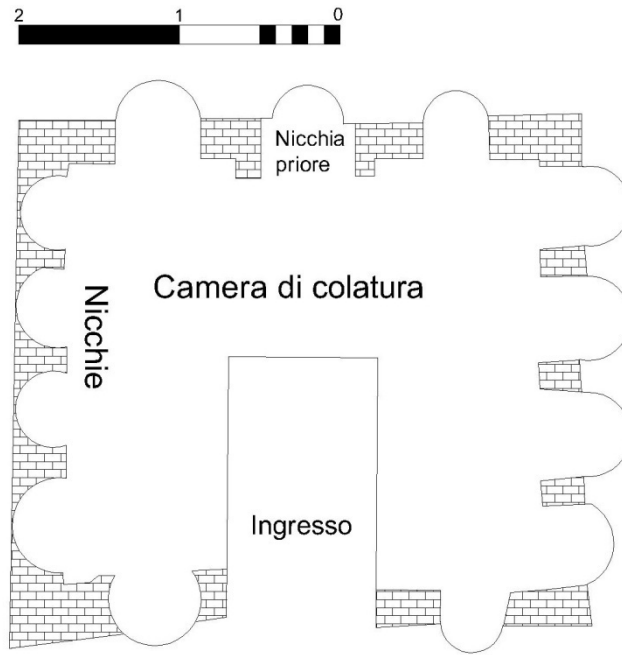
L'interno della chiesa è a navata singola con coro a volta e la copertura, un tempo in semplice tavolato, oggi si presenta con travi e tegole a vista. L'originaria pavimentazione in cotto è stata sostituita con una copertura in marmo ed è stato aggiunto un soppalco posteriore in cui trovano posto il coro e l'organo¹⁰⁹. L'ancona è costituita da un dipinto ad olio su tavola di legno con protezione in vetro che raffigura San Lorenzo accompagnato dai simboli canonici della graticola e della palma del martirio. Nella navata centrale di fronte al presbiterio, una pietra tombale con l'iscrizione "MDCLXVIII" chiude la cripta. Al suo interno lo spazio funerario è di forma rettangolare, presenta un ampio arco a botte ribassate e sui lati sono distribuiti tredici scanni. Tre di fronte all'entrata con al centro quella riservato al prevosto, individuabile per i braccioli scolpiti con particolare cura, otto sulle due pareti nord e sud e due nella parete d'entrata, un tempo inframmezzate dalla scala di accesso (*fig. 14-16*). Escluso il sedile scolpito (*fig.15*), tutte le altre nicchie sono di uguale fattura e senza attributi.

La stanza si preserva quasi interamente intonacata, all'entrata si nota uno spessore di mattoni, ma da nessun elemento è possibile risalire ad una datazione precisa, anche se la curvatura della volta può far pensare ad una struttura posteriore ai dettami tridentini¹¹⁰. Gli unici reperti sono rappresentati da ossa sparse e qualche fibbia, appartenenti ai canonici, la mancanza di altre testimonianze può far supporre ad un'asportazione al momento del riempimento¹¹¹. Si è venuti a conoscenza dell'esistenza della cripta nel marzo 1985 .

¹⁰⁹ *Dedicazione alla chiesa parrocchiale S. Lorenzo*, canonica di Cuveglio A.D. 2000.

¹¹⁰ GRUPPO BENI CULTURALI DEL SISTEMA BIBLIOTECARIO DI LAVENO MOMBELLO, *Il romanico dietro l'angolo: elementi di conoscenza dell'arte romanica in Valcuvia*, p. 17, La Tipografica, Varese 1990.

¹¹¹ LICATA, *La cripta del convento...*, cit., p. 12.



14 S. Lorenzo, cripta della chiesa, pianta



15 S. Lorenzo, cripta della chiesa, parte opposta all'ingresso, al centro il sedile riservato al priore



F-figura16, S. Lorenzo, stanza sepolcrale

L'intervento di recupero è stato affrontato dalla Pro loco di Cuvio, prima l'area non era accessibile, in quanto sommersa da calcinacci, emergeva solo la parte superiore delle nicchie¹¹².

S. Lorenzo, parrocchia della diocesi di Como, rivestiva una certa importanza territoriale, oltre ad essere chiesa plebana sin dalla fondazione, era anche chiesa collegiata. Nella tradizione cattolica, una collegiata è una chiesa che non è sede vescovile e perciò non ha il titolo di cattedrale, ma nella quale è istituito un collegio o capitolo di canonici, con lo scopo di rendere più solenne il culto a Dio¹¹³. La chiesa era retta da un prevosto, e già alla fine del XIII secolo faceva capo alle chiese di Cugliate, Caravate, Cittiglio, Rancio,

¹¹² Si ringrazia la Pro loco di Cuvio per le foto.

¹¹³ La vita all'interno della pieve era animata da un collegio di canonici, regolato da precise disposizioni contemplate negli statuti capitolari, regole e ordinamenti che ogni capitolo si dava in autonomia, nel rispetto delle leggi generali della chiesa e che servivano a disciplinare l'attività spirituale e l'assetto economico del capitolo. La nascita degli statuti capitolari avvenne, secondo una tendenza generale, dopo che cessò la vita in comune tra chierici, ed il capitolo dei canonici di pieve cominciò ad assumere una figura giuridica distinta da quella del prevosto. Il capitolo venne a costituirsi come una corporazione con diritti propri, pubblici e privati. Il prevosto, capo del capitolo ne era il primo e legittimo rappresentante ed agiva suo nome sia in campo civile che ecclesiastico.

Gemonio¹¹⁴

Secondo la documentazione d'archivio già dal 1565, nella chiesa di San Lorenzo è attestato un collegio canonico formato dal preposito e da dieci canonici¹¹⁵. Numero confermato 1592 e di nuovo nel 1773, anno in cui una visita pastorale del vescovo Feliciano Ninguarda informa che dalla chiesa di San Lorenzo tra le varie chiese che vi dipendevano per l'amministrazione dei sacramenti c'era anche Cuvio¹¹⁶. Nel 1651 la chiesa di San Lorenzo di Canonica è provata come collegiata e prepositurale nella pieve e vicariato di Cuvio, territorialmente compresi nel ducato di Milano. La prepositura è un termine che segnala l'ufficio di un parroco, o prevosto con privilegi speciali in una parrocchia. Non di rado la prepositura godeva del privilegio *nullius diocesis*, ossia dell'esenzione dalla giurisdizione del vescovo locale, privilegio che elevava di fatto la prepositura a circoscrizione ecclesiastica autonoma e indipendente¹¹⁷.

Nel 1789, fu emanato un decreto regio che impose la chiusura di tutti sepolcri presenti nelle chiese della città. Questi luoghi erano frequentemente aperti per la necessità di riporvi i cadaveri ed emanavano esalazioni malsane che potevano causare malori. Per ragioni economiche e igieniche decisero che i sepolcri andavano evacuati ed era più opportuno chiuderli ermeticamente, riempiendo con terra e ghiaia lo strato intermedio tra la volta e il pavimento¹¹⁸.

A Cuvio venne quindi costruito un campo santo e ne venne imposto l'uso agli abitanti. Tuttavia nel 1891, due anni dopo la realizzazione del nuovo cimitero, i deputati dell'Estimo di Cuvio denunciarono alla Pretura feduale che tale sito non è ancora stato utilizzato e le persone continuavano a essere tumulate nelle cripte delle chiese, in particolare in San Pietro, altra chiesa cittadina di Cuvio. La pretura inviò sul luogo il regio visitatore Bellerio, con lo scopo di far rispettare gli ordini del decreto¹¹⁹.

Una volta a Cuvio, Bellerio, interpellò Stefano Corti appaltatore del cimitero, che rispose che il cimitero è concluso e adoperabile da più di due anni. Verificato che non

¹¹⁴ R. PERELLI CIPPO, *La diocesi di Como e la decima del 1295-98*, in "Studi di storia medioevale e di diplomatica", I, (1976), Cappelli, Bologna, pp. 91-261.

¹¹⁵ ASCo, *Visite Pastorali, Gianantonio Volpi*, cart. 4., «Synodus RADiocesana Comensis de anno MDLXV celebrata Reverendissimo Domino Domino Ioanne Antonio Vulpio Episcopo Comensi et Comite Praesidente, 1565.»

¹¹⁶ ASDCo *Censimento di tutte le parrocchie della diocesi e loro rendite, 1773*, sez. Miscellanea, c. 5-

¹¹⁷ ASDCo, *Atti sinodali*, cart. I.

¹¹⁸ ASMi, AG., *Sanità P. A., Campi Santi, Cuvio, Cuveglio*, b. 112, Lettera 22 maggio 1791.

¹¹⁹ ASMi, AG., *Sanità P. A., Campi Santi, Cuvio, Cuveglio*, b. 112, Lettera 22 settembre 1791.

-

ci fossero impedimenti al suo utilizzo, il visitatore ordinò che in tre giorni venissero otturati i sepolcri delle chiese in particolare di san Pietro, minacciando di sanzione Franco Paellozzi, incaricato dell'ufficio delle sepolture se non avesse seguito il suo dovere ed ordinando al parroco di S Lorenzo di benedire il nuovo cimitero¹²⁰. Il 22 ottobre i sepolcri ecclesiastici vennero otturati, il 24 dello stesso mese morì Angelo di Pietro Martire e contravvenendo agli ordini, la lapidi di chiusura del sepolcro di S. Pietro furono rimosse per depositarvi il cadavere. Il secondo deputato dell'estimo sentita la notizia corse dal regio visitatore ad avvisarlo, i due si recarono sul posto per sedare il disordine. Il Bellerio ordinò al Paelozzi di spostare il cadavere al campo santo, ma questo si rifiutò e rinunciò al suo incarico consegnando le dimissioni.

Il 25 ottobre i tumulti continuarono, le persone si rifiutavano di utilizzare il nuovo cimitero e abbandonare i vecchi sepolcri delle chiese, il visitatore è condotto di nuovo in chiesa. La gente infuriava di levare le lapidi dai sepolcri e nella chiesa vi era anche un cadavere, Caterina Paellozzi. Il visitatore cercò due uomini per farla seppellire al cimitero ma il 28 ottobre, sebbene si fosse rivolto a diverse persone offrendo un compenso, non era ancora riuscito a trovare nessun disposto a assolvere il compito¹²¹. Al prefetto scrisse: "Non vogliono esporsi all'odio del pubblico poiché senza dubbio vi sono in paese dei malintenzionati e sediziosi che vanno spargendo zizzania che insinuano nel pubblico una scandalosa insistenza a non permettere che i cadaveri vengano inumati nel campo santo". Era persuaso che questi disobbedienti erano gli stessi che mesi prima avevano fomentato, a suo dire, disordine e dissezioni contro il capitolo di S. Lorenzo¹²². Tra il capitolo e alcuni membri del paese e dell'estimo c'erano delle diatribe in corso per via dei diritti di decima che il capitolo esigeva su questi. I colpevoli vennero arrestati e processati¹²³. Ci troviamo di fronte a un tanto colorito quanto non inconsueto episodio nella vita paesana, da iscriversi nella storia dei rapporti tra clero e la popolazione. Ma penetrando più profondamente in questa testimonianza come in altre, è possibile andare oltre la semplice descrizione, per quanto accattivante

¹²⁰ ASMi, *AG., Sanità P. A., Campi Santi, Cuvio, Cuveglio*, b. 112., Lettera A intestata alla Pretura feudale di Gavirate.

¹²¹ ASMi, *AG., Sanità P. A., Campi Santi, Cuvio, Cuveglio*, b. 112., Lettera B intestata alla Pretura feudale di Gavirate.

¹²² ASMi, *AG., Sanità P. A., Campi Santi, Cuvio, Cuveglio*, b. 112., Lettera C intestata alla Pretura feudale di Gavirate.

¹²³ ASMi, *AG., Sanità P. A., Campi Santi, Cuvio, Cuveglio*, b. 112., Lettera G intestata alla Pretura feudale di Gavirate.

quest'ultima possa essere. Si deve, infatti, sottolineare l'atteggiamento assunto dal capitolo di S. Lorenzo all'interno di queste vicende, il loro sepolcro privato e fu chiuso, come quello dei cittadini. Eppure i suoi membri si schierarono a più riprese dalla parte del visitatore manifestando il loro consenso per il nuovo cimitero. Sin dai primi giorni però approfittarono della presenza del visitatore per chiedergli il permesso di edificare, in una zona da loro scelta e comprovata dal tribunale di sanità, un luogo appartato per la tumulazione dei loro membri (*fig. 17*). Il 17 ottobre 1791 dalla canonica di Cuvio fu inviata una lettera in cui il capitolo spiegava che la parrocchia di Cuvio era composta dal prevosto ed alcuni canonici residenti, e "al momento della morte a questi confratelli riesce incomodo farsi seppellire nel cimitero di Cuvio, distante e impraticabile d'invero causa dei ghiacci e del fango, e per evitare di andare contro ulteriori disordini il capitolo, implora sua maestà perché conceda ai corpi ecclesiastici alla comunità religiosa di Cuvio un luogo appartato per la tumulazione dei suoi individui, nel luogo che essi hanno indicato al visitatore¹²⁴".



17 S. Lorenzo, nuovo sepolcro esterno alla chiesa, progetto

Grazie ad un muro tale sepolcro non avrebbe avuto minima comunicazione con la chiesa, l'ingresso era allo scoperto nel piazzale della canonica e depositato il cadavere si chiudeva con porta ricoperta di tavolato e pietre in calce, così da impedire qualunque anche minima esalazione, tanto più che essendo il capitolo composto solo da undici canonici sarebbe stato aperto raramente. la pericolosità dei modi del seppellire si configurava come connessa, oltre che a una determinata tipologia sepolcrale, alla qualità

¹²⁴ ASMi, A.G., *Sanità P. A., Campi Santi, Cuvio, Cuveglio*, b. 112. Lettera datata 17 Ottobre 1791 firmata dal canonico Nicola Maggi, procuratore del Capitolo di S. Lorenzo.

-

sociale del defunto, così se le tombe delle élite raramente costituivano un problema per la salute, sia per ovvie considerazioni numeriche che per la possibilità di dotarsi di sepolcri riservati a pochi e quindi raramente aperti, mentre la massa sterminata delle plebi urbane costituiva sempre, quale che fosse il destino che poteva garantire al proprio cadavere, un'emergenza sanitaria da debellare. Il sepolcro era articolato in due spazi interni, collocato sotto l'ossario esistente. Il regio tribunale d'appello rispose acconsentendo alla realizzazione.

Il capitolo fu sciolto sette anni dopo, con decreto del 6 luglio 1798, e i suoi beni venduti¹²⁵. Nella parrocchia di San Lorenzo rimasero solo il preposito e un coadiutore titolare¹²⁶. Non è possibile sapere se la cripta fu effettivamente realizzata e utilizzata¹²⁷. Tuttavia tale vicenda è interessante perché si trova a cavallo della fase passaggio che precede l'espulsione dei cimiteri dalle città e la nascita del cimitero pubblico, mostra come questo processo non ha segnato la fine immediata di queste strutture comunitarie e privilegiate, funzionali a separare il corpo religioso dal corpo cittadino e come rispetto alla insorgente mentalità illuminista e igienista l'iniziativa da parte dei ceti dirigenti di espellere i morti dalle chiese, fu tenacemente contrastata dalla volontà popolare che continuava a prediligere la sepoltura in chiesa, anche laddove vi era un cimitero ben strutturato.

¹²⁵ ASMi, *AFR., Capitoli, Comuni, Cuvio, Oggetti vari*, b. 393.

¹²⁶ NIGUARDA. *Atti della...* cit.,

¹²⁷ Nel 1892, all'epoca della visita pastorale del vescovo Andrea Ferrari, nella chiesa parrocchiale plebana e prepositurale di San Lorenzo si aveva la confraternita canonicamente eretta del Santissimo Sacramento, sia maschile che femminile, e la confraternita del Santissimo Rosario, esistente "ab antiquo". Nel corso del XX secolo, la parrocchia di Canonica è sempre stata sede di vicariato foraneo, fino al decreto 29 gennaio 1968 per l'istituzione delle zone pastorali nella diocesi di Como, in seguito al quale fu assegnata alla zona pastorale XVI delle Valli Varesine, restando sede vicariale in "Bollettino Ecclesiastico Ufficiale Diocesi di Como, Libreria editrice vescovile" Como 1968.

3.12 S. Abbondio, Cremona

La chiesa di S. Abbondio sorge in una piazza che porta lo stesso nome a Cremona. L'edificio e il convento omonimo sono già documentati nel X secolo, quando vi s'insediarono i monaci benedettini per volere dell'arcivescovo Olderico. Nel corso del Duecento ai benedettini succedettero gli Umiliati, a questi ultimi spettano nella seconda metà del XV secolo l'ampliamento e la ricostruzione sia della chiesa che del monastero. Con la soppressione di quest'ordine religioso per volere dell'arcivescovo Carlo Borromeo, nel 1577 arrivarono i teatini. L'ordine dei teatini decise un secondo rifacimento dell'edificio religioso, consacrato nel 1591¹²⁸.

I teatini sono un istituto religioso maschile di diritto pontificio, che si costituirono come manifestazione del rinnovamento della vita ecclesiastica, segnato dalla riforma cattolica precedente il concilio di Trento.

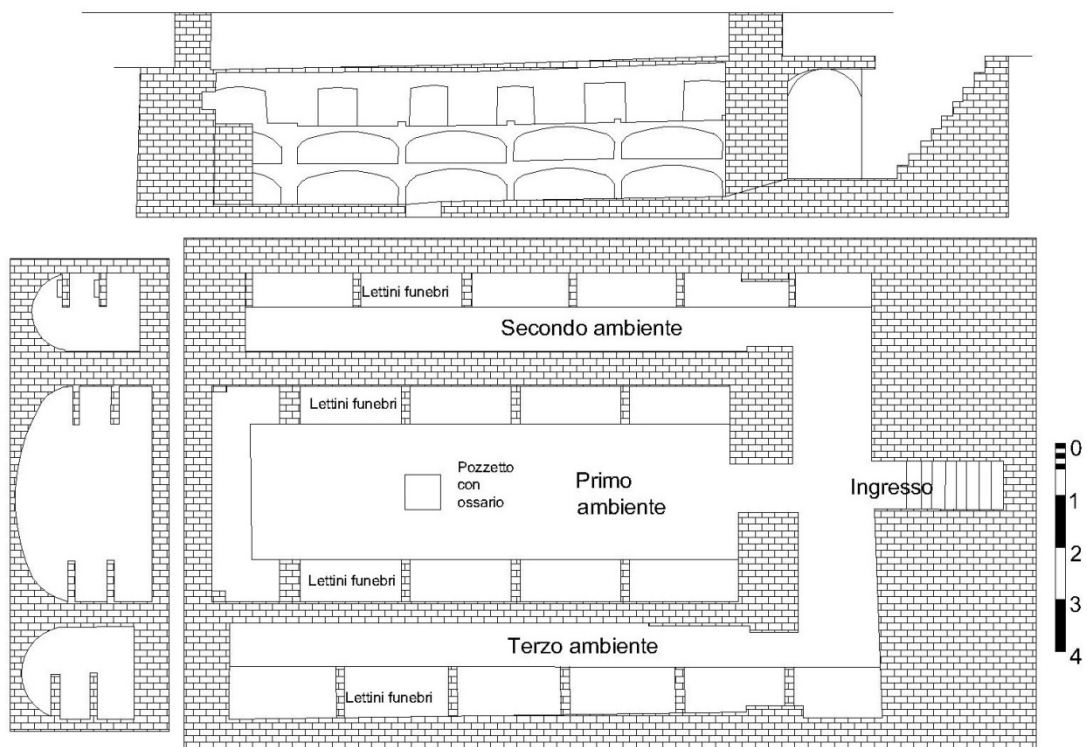
Il complesso di Sant' Abbondio è composto dalla chiesa parrocchiale racchiusa a nord dal chiostro datato 1511 e a sud dal Santuario della Vergine Lauretana, eretto per volontà del Conte Giovanni Pietro nel 1624. A centro è rappresentata la copia perfetta della Santa Casa di Loreto. Al suo interno vi è una statua della Madonna Nera che è sempre stata al centro di un intenso culto di venerazione, fu solennemente trasportata dalla Cattedrale nel 1625, dopo che la Vergine Lauretana fu proclamata protettrice di Cremona. Adiacente al santuario vi è la cappella di S. Giuseppe¹²⁹. Oggi la chiesa ha un impianto a navata unica suddivisa in quattro campate ed è affiancata da cappelle introdotte da coppie di colonne e terminante con presbiterio rettangolare, aspetto ascrivibile alla fase edilizia del Cinquecento. Il campanile è situato sul lato sinistro della chiesa a fianco all'abside. A nord del chiostro tuttora visibile esisteva un secondo cortile, con funzione di servizio, demolito nel 1804, anno dell'istituzione della parrocchia di S. Abbondio e della vendita di tutti gli spazi del soppresso convento a essa non attribuiti¹³⁰.

¹²⁸ L. BANDERA, A. GREGORI, A. FOGLIA, L. RONCAI a cura di, *La chiesa di Sant'Abbondio in Cremona*, Camera di Commercio Industria Artigianato e Agricoltura, Cremona 1994.

¹²⁹ *Confraternita dei SS. Omobono e Antonio M. Zaccaria per l'adorazione notturna al SS. Sacramento : Cremona, Chiesa prepositurale di S. Abbondio : Manuale dei Confratelli adoratori*, Tip. Buona Stampa, Cremona 1933.

¹³⁰ M. GREGORI, a cura di, *Pittura a Cremona dal Romanico al Settecento*, p. 260, Cariplo - Cassa di Risparmio delle Province Lombarde, Milano 1990.

Nonostante si trovi in uno dei punti più alti della città, la chiesa non è dotata di cripta, nel complesso cremonese l'ipogeo sepolcrale si trova nel santuario Lauretano, sotto la cappella di San Giuseppe. L'eccezionalità del sito è dovuta al fatto che si tratta di uno dei pochi *putridarium* ancora conservati e accessibili. Sollevata una lapide disposta nel pavimento, si scende per una ripida scala di nove gradini in cotto. Al termine della quale, oltrepassato un basso arco di pietra, ci si trova di fronte al confluire di tre corridoi. Quello centrale conduce alla camera principale, sormontata da una volta a botte. Gli altri due corridoi corrono seguendo i lati della camera centrale a partire dall'incrocio alla base della scala di accesso. La planimetria dell'ipogeo così composta riproduce quella della struttura soprastante (*fig. 18*).



18 S. Abbondio, cripta della chiesa, pianta e sezione trasversale

Il pavimento è in cotto, le pareti dei corridoi sono in muratura a vista, la volta del vano centrale a botte unghiata e si presenta completamente intonacata e decorata. Rappresenta uno dei pochi esempi, insieme a S. Primo, di ambiente ipogeo decorato. Le pitture non sono realizzate a fresco ma a tempera, dominano i colori cupi e vengono rappresentate scene della Passione di Cristo, tra cui si riconoscono: la preghiera

-

nell'orto, il bacio di Giuda e la flagellazione alla colonna. Alternate a queste si notano altre immagini di Anime Purganti, raffigurate tra le fiamme del Purgatorio mostrate nell'atto di rivolgersi al cielo con le braccia alzate, le anime sono sorvolate da angeli fluttuanti nell'atto di condurle verso il cielo. Il complesso delle raffigurazioni segue un andamento ascensionale addolcito dalla curva della volta (*fig 21*). Sep-pure la qualità delle immagini risulti piuttosto semplice dal punto di vista artistico, è senza dubbio di grande impatto visivo. Negli intervalli tra i costoloni della volta si stagliano immagini di ossa, crani e scheletri, che costituiscono motivi decorativi strettamente associati al tema delle Anime Purganti. Lungo le pareti esterne dei corridoi laterali e del vano centrale sono disposti due file sovrapposte di letti funebri in muratura, caratterizzati dalla presenza di una sorta di rialzo per la testa dei defunti e di un foro di scolo in prossimità dei piedi, le strutture sono lievemente inclinate per favorire il deflusso dei liquidi verso tale foro (*fig 19-20*). Le murature dei letti presentano tracce d'intonacatura. I defunti dell'ordine dei Teatini venivano posizionati su questi letti, senza una cassa, semplicemente vestiti con l'abito talare e ricoperti con calce viva.



19 S. Abbondio, cripta, primo ambiente, al centro il pozzetto che conduce all'ossario

-

A decomposizione terminata i resti venivano raccolti e, mediante la botola quadrata al centro dell'ipogeo, collocati nell'ossario che si estende sotto il pavimento. Alcuni resti composti da ossa lunghe e crani sono tutt'ora esposti sui due dei letti superiori addossati alla parete di fondo assieme ad un brandello della stoffa che utilizzavano i teatini per il loro saio

La decorazione è contigua lungo le pareti della sala, ed in parte obliterata dai letti in muratura che vi sono appoggiati, la cui messa in opera è dunque da ricondurre ad una fase non originaria della costruzione.

In una cronaca conservata presso l' Archivio della Curia Generalizia dei Teatini di Roma, si narra che negli anni 20 e 30 a Cremona erano presenti due teatini pittori che vennero impiegati per la decorazione del refettorio del monastero a altri ambienti, vista la contemporaneità si può ipotizzare che le decorazioni dell'ipogeo siano da imputare a questi due religiosi.

L'ipogeo rimase in uso fino al 1788, anno delle disposizioni Giuseppine. Mentre per la data di fondazione le carte d'archivio permettono di fare alcune considerazioni: in una planimetria conservata presso la Curia Gentilizia dei Teatini a Roma datata tra il 1610 e il 1624 viene registrata la presenza accanto alla chiesa di uno scavato, il cui contorno è indicato con lo stesso tratto per usato per definire il perimetro murario della chiesa¹³¹. Roncai sottolinea che la pianta è inattendibile per dimensioni e proporzioni degli edifici, ciò che è rilevante è il termine usato per indicare l'area, un cui ancora non compare il santuario Lauretano, ma che potrebbe già essere interessata da strutture ipogee¹³².

Un altro documento: “Breve Relazione della fondazione della S.ta Casa di Loreto Fabricata sul Cimitero di S. Abondio di Cremona de P.ri Chierici Reg.ri e sulli successivi subi all'anno presente 1647”ci informa che accanto alla chiesa esisteva un cimitero, di cui purtroppo non è possibile ricostruire i dettagli in merito alla tipologia delle sepolture. Nel manoscritto si riporta: “l'anno 1629 si fabbricò alla detta Santa Casa un Cimitero, dove molti per la devotione [...] a questa B. Vergine in vita, lasciano

¹³¹ RONCAI, *Osservazioni...*, cit., pp. 12- 17.

¹³² L. RONCAI, E, BONDIONI, S. TEREZONI, *Alcune note sull'ipogeo del santuario Lauretano in Sant'Abbondio a Cremona*, p.140-41 in *Dedicato a Luisa Bandera Gregori. Saggi di storia dell'arte*, in “Annuario dell'Associazione degli ex alunni del Liceo Ginnasio Daniele Manin”, Cremona 2004, pp. 139-145.

-

d'essere sepolti dopo la morte¹³³”.La stessa data 1629 è riportata di nuovo in un testo a stampa del 1734, nel quale viene effettuata anche una descrizione del sepolcro:

[...]l'aumento si notevole della comune divozione verso questo santuario fu il motivo per cui vi si fabbricò sotto del medesimo anno 1629 un cimitero, nel quale vi si seppellirono oltre de nostri Religiosi, molte persone, che avendo professato in vita particola divozione a questa Beata Vergine, bramano di giacere dopo la morte sotto l'ombra del di lei sicuro patrocinio[...] Fu pertanto non soltanto sotto de' due corridorelli laterali, ma anche sotto la sacra chiesetta formata una ben capace sepoltura, corrispondente ala larghezza e alla lunghezza dell'ambito di sopra: a cui nobilitossi il volto con pitture divote, rappresentanti l'amore dimostrato dal redentore nella sua vita mortale ed alcuni defunti, come al quatruiduano Lazzerò, ed al figlio della vedova Naim, da Lui richiamati in vita; ed alcuni misteri della sua Passione. Nel fondo poi di questo sotterraneo venne fabbricato un Santo Sepolcro, somigliante a quello di Gesù Cristo esistente a Gerusalemme con le statue vicine della Vergine Addolorata, di San Giovanni Battista, di Nicodemo, di Giuseppe d'Arimate¹³⁴.

Nello stesso testo si menzionano i numerosi prodigi e miracoli attribuiti all'effigie di Maria vergine di Loreto conservata nella chiesa, tra i vari miracoli avrebbe salvato Cremona dalla peste, curato la febbre, la cecità, le ferite da archibugio¹³⁵.

Nonostante le datazioni riportate sui sopracitati documenti vi sono alcuni elementi che permettono di anticipare la datazione di qualche anno. Tecnicamente è difficile ipotizzare che l'ambiente ipogeo sia stato realizzato ex novo sotto le soprastanti strutture esistenti. Oltre a ciò la presenza di un non meglio specificato “cimitero scavato” permette di ipotizzare la preesistenza di strutture ipogee che in virtù della forte devozione di cui il santuario diventò oggetto subì interventi di risistemazione, decorazione e adeguamento.

¹³³ Archivio della Curia Generalizia dei Teatini, Roma, *Aggiunta alla Storia di Monsignor del Tufo della casa di S. Abbondio di Cremona sino all'anno 1647*, in RONCAI, cit...

¹³⁴ F. MAZZETTI *Compendiosa istoria della incoronata miracolosa effigie di Maria Vergine di Loreto, protettrice di Cremona: che si Venera presso la chiesa di Sant' Abbondio de PP. Cherici Regolari Teatini*, pp. 11-12, stamperia Vescovile di Filippo G. Giacomazzi, Piacenza 1734.

¹³⁵ Secondo tale cronaca l'effigie della Vergine avrebbe persino riportato in vita alcune persone “la Sacralissima genitrice di Dio richiamò a novella vita uomini già trapassati come riportonne l'avventuroso successo Maddalena Vaja de Ca de Ferrari, che già da ventiquattr'ore freddo cadavere, e vicina a essere portata al sepolcro, tutta volta mercè le ferventi preghiere ed incessanti ricrosifatti a quest'augustissima effigie Lauretana, risuscitò tolto acquistando incontanente i pristini sentimenti, ed a primere robustezza., Poteria tramaturghi vengono attribuiti anche all'olio delle lampade e ai fiori che sono stati presso l'altare. in MAZZETTI *Compendiosa...*, cit., p., 55.

Altro elemento che mette in dubbio la data dei documenti è un'iscrizione presente sulla muratura esterna della camera centrale. La scritta realizzata a tempera sull'intonaco che ricopre direttamente la muratura cita: "*cinera sui corporis vittam vivens hic tumulari iussit ann(o) (...)sal 1627. (fig.21).*

La terminazione mediante murature che appoggiano sui lati lunghi dei corridoi laterali che oggi terminano in corrispondenza della profondità della camera centrale, porta secondo a ritenere che queste potessero perseguire fino alla zona posteriore del arco principale, in corrispondenza del soprastante vestibolo, anche se non è ipotizzabile stabilire se si congiungessero mediante un eventuale braccio o se si aprissero su un altro ambiente. La presenza di un ambiente non interrato dietro la camera principale pare essere supportato dalla presenza di un arco o di una nicchia, oggi parzialmente tamponata, al centro del lato corto opposto all'ingresso della stessa¹³⁶.

Il sepolcro nel corso del tempo subì sicuramente interventi di trasformazione, identificati sia nelle lapidi che in alcuni elementi architettonici ancora leggibili. Oltre a differire dalla descrizione che ne ha fatto il Mazzetti nel 1734, nella stanza vi sono strutture tamponate e supporti di ferro per eventuali tendaggi. I letti in muratura sono posteriori rispetto alle pareti decorate e vi è una lapide al centro delle sepolture poste in fondo alla camera principale, datata 1752 che permette di condurre alla meta del XVIII secolo l'attuale sistemazione.

Altri interventi visibili sono da ricondurre alle grate di ventilazione di cui restano tracce nelle volte dei corridoi laterali, che si aprivano sul piano di calpestio degli omologhi corridoio adiacenti al santuario, stabilendo una relazione con gli spazi soprastanti che doveva essere intensa. Il tamponamento di questi si può ricondurre all'inserimento dell'attuale pavimentazione negli anditi laterali nel santuario.

La datazione 1752 relativa all'inserimento giacigli funebri permette di instaurare un parallelo con un altro esempio di struttura ipogea a Cremona, quella di S. Facio, oggi non accessibile, ma la cui tipologia è individuabile grazie a uno spaccato della chiesa presente in un dipinto a olio mostrante Antonio Manusardi, oggi di proprietà

¹³⁶ RONCAI, BONDIONI, TEREZONI, *Alcune note...* cit., pp.143-44.

-
dell'Ospedale Maggiore¹³⁷. Il disegno delle Foppone riproduce su due ordini anziché su tre ciò che ancora oggi è visibile sotto Sant'Abbondio.

A oggi il monumento di S. Abbondio si configura come uno dei meglio conservati e documentati, qui venivano tumulati i teatini mentre il resto della comunità riceveva sepoltura nella chiesa, così da beneficiare dei prodigi dall'effigie della madonna lauretana. L'ipogeo rimase in uso fino al 1788, anno in cui fu imposto l'otturazione dei sepolcri di Cremona e provincia. Tuttavia le prime disposizioni risalgono all'anno precedente, fu imposto l'obbligo di far trasportare i cadaveri nei nuovi cimiteri, i parroci tentarono di opporsi, rifiutando di benedire i corpi, inoltre i nuovi cimiteri avevano dei costi esorbitanti, ma a poco valsero le proteste¹³⁸.



20 S. Abbondio, cripta, secondo ambiente

¹³⁷ Il quadro è riprodotto in L. TURCHETTI, *Il complesso di San Facio detto il Foppone*, in "Cremona. Rassegna quadrimestrale della Camera di commercio, industria, artigianato e agricoltura di Cremona", 2/3, 1992, pp. 31-41.

¹³⁸ ASMi, A.G., *Sanità P. A., Campi Santi, Cremona*, b. 110. .



21 S. Abbondio, cripta, primo ambiente, affresco, particolare.



*

22 S. Abbondio, cripta, primo ambiente, iscrizione parete di fondo

3.13 S. Stefano, Mazzo di Valtellina

La chiesa di S. Stefano si trova a Mazzo di Valtellina, un comune della provincia di Sondrio, situato nella medio-alta Valtellina. Mazzo era un nucleo abitato di una qualche importanza già in epoca tardo antica, con il diffondersi del cristianesimo, fu costruito un edificio battesimale e in seguito, con lo strutturarsi del sistema pievano, Mazzo divenne il capoluogo di una vasta pieve che includeva la zona fra Sernio e la stretta di Serravalle. La chiesa battesimale di Santo Stefano era detta “matrice”, perché da essa dipendevano tutte le altre chiese della zona e “battesimale”, per essere l’unica dove si amministrava il sacramento del battesimo, la cui cerimonia si svolgeva non nella chiesa ma nel vicino battistero¹³⁹. Chiesa e battistero costituivano dunque un complesso unico la cui costruzione viene fatta risalire al VII secolo. La sua struttura però si modificata nel tempo; probabilmente la struttura attuale è di origine basso medioevo e ha poi subito ulteriori modifiche e trasformazioni tanto oggi sembrerebbe barocca.

L’impianto planimetrico è a tre navate. Nulla rimane del campanile medievale, crollato nel 1507 e ricostruito nel 1522, oggi monumento di interessante per la decorazione a motivi geometrici rimasta in parte occultata dal presbiterio. La fine del XVI secolo contrassegnò un periodo difficile per la pieve di Mazzo. Molte delle sue comunità ottennero di erigersi in parrocchie indipendenti.

Lungo il Seicento l’intervento che modificò maggiormente l’aspetto della chiesa fu l’inserimento nelle navate laterali delle volte a crociera che sostituirono le vecchie coperture lignee. Nel Settecento fu costruito l’ossario addossato all’angolo tra la sacrestia e la navata di destra; le balaustre lignee furono sostituite con quelle marmoree attuali e i vecchi pavimenti in legno furono sostituiti con lastroni di pietra. Nel 1771 cominciò la costruzione delle volte nella navata centrale, fino ad allora coperta da un tetto con capriate a vista, e dei grandi finestroni. Questa fase durò una quarantina d’anni e in questo periodo furono rimodellati gli archi e i cornicioni interni secondo il gusto dell’epoca.

Il *putridarium* di S. Stefano è stato rinvenuto accidentalmente negli anni ottanta. Una botola priva di iscrizioni, collocata nella navata centrale conduce all’ipogeo. Si tratta di

¹³⁹G. ANTONIOLI, *Nell’antica pieve di Mazzo*, Associazione culturale Bellaguardia, Tovo Sant’Agata 2006.

-

un ambiente strutturato in due vani, riservato ai membri del capitolo della chiesa. Non vi sono tracce della sua presenza né nella bibliografia critica, né nella documentazione cartacea o archeologica¹⁴⁰. L'unica prova della sua esistenza è da ricondurre ad alcune foto che vennero scattate al momento della scoperta¹⁴¹. Purtroppo tali foto vennero scattate per documentare un pluteo, impiegato come architrave nella porta che univa le due stanze, e quindi la cripta viene mostrata solo marginalmente (*fig.24*). Il pluteo, che forse inizialmente faceva parte di una lastra più grande era di particolare interesse perché riporta motivi ornamentali e intreccio e senza fine in nastri tripartiti, secondo una tipologia decorativa giù in uso in epoca longobarda (*fig.23*).



23 S. Stefano, cripta della chiesa, pluteo, particolare

¹⁴⁰ R. POGGIANI KELLER, *Atti del II convegno archeologico provinciale: Grosio 20 e 21 ottobre*, Grosio 1995, R. GIATTI, a cura di *Censimento dei Beni Culturali e Architettonici di Mazzo*, Amministrazione provinciale, Sondrio 1985.

¹⁴¹ F. BORMETTI, *I restauri di Mazzo. Prime considerazioni*, p. 9, Ignizio, Mazzo di Valtellina 2002. Si ringrazia la dottoressa Bormetti per le foto.



24 S. Stefano, cripta della chiesa, sedili colatoio.

Il sepolcro era probabilmente riservato ai membri del capitolo. Nel 1614, all'epoca della visita pastorale dell'arcivescovo Giuseppe Archinti nella pieve di Mazzo, la chiesa plebana era insignita della dignità arcipresbiterale¹⁴². All'inizio del Seicento, precocemente rispetto ai divieti napoleonici, a Mazzo i parrochiani smisero di seppellire i morti sotto il pavimento della chiesa e iniziarono usare il cimitero cittadino, evidentemente questo non valeva per i membri del capitolo. Verso la fine del XVIII secolo il clero della parrocchia arcipresbiterale di Mazzo comprendeva, oltre all'arciprete, cinque canonici coadiutori e nella chiesa parrocchiale, presso l'altare del Santissimo Rosario, era costituita l'omonima confraternita, eretta dai domenicani. Oltre a questa nella parrocchia di Mazzo erano istituite le confraternite del Santissimo Sacramento e quella della Dottrina Cristiana¹⁴³.

¹⁴² F. ARCHINTI, *Visita pastorale alla diocesi. Edizione parziale (Valtellina e Valchiavenna, pieve di Sorico, Valmarchirolo)*, a cura di G. Antonioli et al., in "Archivio Storico della diocesi di Como" 6, New Press, Como 1995.

¹⁴³ G. ANTONIOLI, a cura di, *Archivi storici ecclesiastici di Grosio - Grosotto - Mazzo*, p.5, Società Storica Valtellinese, Sondrio 1990.

3.14S. *Pietro Martire, Vigevano*

La chiesa di San Pietro Martire sorge su piazza Beato Matteo a Vigevano, comune della provincia di Pavia in Lombardia. La chiesa, nota anche come chiesa del Beato Matteo, fu eretta nel 1445 e dedicata a san Pietro Martire, come attestato dalla bolla pontificia conservata presso l'Archivio Storico Vigevanese¹⁴⁴. Contemporaneamente alla chiesa, consacrata solo nel 1480, venne edificato un convento di frati domenicani osservanti, quasi completamente rifatto nel 1645, oggi trasformato in sede del tribunale. I due edifici ebbero origine puramente votiva, costruiti come ringraziamento al santo per un presunto miracolo che avrebbe compiuto in favore dei Vigevanesi¹⁴⁵.

La chiesa si presenta in puro stile gotico lombardo, la pianta nel tempo ha subito diversi mutamenti e ora si presenta a croce latina imperfetta, terminante con coro poligonale. Entrando nella chiesa dalla porta laterale si osservano quasi inalterate le caratteristiche architettoniche originali, la chiesa è a tre navate e nel transetto si aprono due cappelle mentre altre si aprono lungo le navate laterali. L'altare principale è sopraelevato rispetto al pavimento della chiesa e sotto di esso si trova la cripta del Beato Matteo. Caratteristico il massiccio campanile a pianta rettangolare. La facciata è in mattoni dopo le ultime modifiche del sec. scorso, caratterizzata da contrafforti terminanti a forma di pinnacolo.

Sotto l'altare maggiore, nascosta da un palco di legno, si trova la cripta con il *putridarium*, si accede dopo aver superato una grata di metallo seguita da alcuni scalini. La cripta venne aperta l'ultima volta negli anni novanta durante i lavori di restauro della chiesa, oggi non è più accessibile. In quell'occasione furono scattate le foto di alcune nicchie che a oggi rappresentano l'unica testimonianza certa della cripta. Le foto sono purtroppo sgranate e di pessima qualità, mostrano solo alcuni particolari che permettono di identificare il *putridarium*, ma non consentono di ricostruire la struttura della stanza o il numero delle nicchie presenti¹⁴⁶. alle foto si evince che le nicchie sono coperte da una lastra trasparente, e accompagnate da iscrizioni affisse ai lati, purtroppo illeggibili. I corpi dei monaci, parzialmente mummificati, sono stati vestiti con abiti cerimoniali

¹⁴⁴ Archivio Storico di Vigevano, (d'ora in poi A.S.V.), *Convento domenicano sotto il titolo di San Pietro Martire* b. 1028.

¹⁴⁵ G. ANDENNA, *Gli ordini mendicanti, la comunità e la corte sforzesca, Metamorfosi di un borgo. Vigevano in età visconteo - sforzesca*, pp. 145-191 (a cura di) G. Chittolini, Angeli, Milano 1992; cfr. L. BARNI, *La chiesa di Vigevano attraverso i secoli*, p. 31 Tipografia Vigevanese, 1916 Vigevano.

¹⁴⁶ Si ringrazia Simone Tabarini per le foto.

-

religiosi. Nella prima foto il defunto indossa un abito talare, veste ecclesiastica per il clero cattolico, un crocefisso e una stola viola, colore che nella liturgia cristiana è associato alla commemorazione dei defunti (fig.25). Alcuni parrocchiani tra i più anziani sostengono che la cripta negli anni 70 fosse accessibile. È probabile che i corpi siano quindi stati valorizzati prima dell'ultimo restauro degli anni novanta. Nei documenti non ci sono informazioni in merito né il parroco, né le pubbliche amministrazioni possiedono delucidazioni al riguardo. Tuttavia ripercorrendo la storia edilizia della chiesa possiamo ipotizzare la data di creazione dell'ipogeo; nel 1621 iniziarono i lavori di costruzione della cripta per la deposizione delle spoglie del Beato Matteo Carreri al secolo Gian Francesco Poscia¹⁴⁷. Il santo, molto amato dai vigevanesi di cui è il patrono, fu uno dei confratelli che visse e morì (1470) nell'attiguo convento nel XV secolo¹⁴⁸. I lavori furono ultimati solo nel 1646, tale ipogeo, collocato sotto l'altare maggiore è ancora presente e fruibile, soprattutto durante le celebrazioni della festa patronale¹⁴⁹.

La costruzione di tale scrucolo senza pregiudicare la stabilità del presbiterio e del coro impose il rialzamento dell'altare sovrastante, la navata centrale fu privata in altezza di circa un metro e mezzo e i quattro archivolti che reggevano il tetto divennero bassi in rapporto ai loro diametri. Per evitare l'evidenza di tale anomalia architettonica si rese necessaria la correzione degli archi da tutto sesto in sesto acuto¹⁵⁰.

¹⁴⁷ S. DAL POZZO, *Historia...cit.*, p. 20; Cfr. . A. PIANZOLA, *Diocesi di Vigevano: memorie religiose*, I, Derelitti, Vigevano 1930

¹⁴⁸ M. F COMOLLO, *L' Antonelli e lo scrucolo di San Pietro Martire in Vigevano*, p. 16, Redatto presso Biblioteca e Musei civici di Vigevano, Vigevano 1988.

¹⁴⁹ A.S.V. *P.za Beato Matteo*, A.23_1_2

¹⁵⁰ BARNI L., *La chiesa...*, cit. 32.



25 S. Pietro Martire, cripta della chiesa, nicchia, particolare

Lo storico Simone dal Pozzo che visse nella seconda metà del XVI secolo, nelle sue accurate cronache della chiesa non menziona mai la cripta dei frati¹⁵¹. Tuttavia il Barni scrive che per evitare di causare danni alla chiesa il pavimento fu rialzato e oltre alla cripta del santo vennero costruiti dei loculi cui si accedeva mediante una pietra tombale che si trovava alla base della gradinata, uno dei quali possiamo identificare come il *putridarium*¹⁵². La cripta del santo fu allargata nel 1740 e modificata di nuovo a metà secolo. Nel 1645, durante l'assedio francese alla Rocca Nuova, il convento fu distrutto, fu risparmiata solo la sagrestia e il campanile fu demolito a metà, in senso verticale, per essere poi ricomposto pochi anni dopo. Fino alla fine dell'Ottocento lungo il lato sinistro si trovava un terrapieno che collegava il livello della piazza antistante con l'ingresso laterale. Il convento di San Pietro martire è soppresso nel 1805¹⁵³. Nel 1840 un intervento di costruzione delle false volte, in stile neogotico, determinò la modifica dell'aspetto interno.

¹⁵¹ DAL POZZO, *Historia...*, cit.

¹⁵² BARNI, *La chiesa di Vigevano...*, cit., p. 31. ; BRAMBILLA, *La chiesa di...*, cit., pp. 179. ; BRAMBILLA, *La chiesa di...*, cit., pp. 179.

3.15 S. Annunziata, Valenza

La chiesa della S. Annunziata, è conosciuta anche come chiesa di San Rocco, in riferimento all'omonima Confraternita qui istituita sotto la protezione del Santo. Dalla Lombardia ci si è spostati in Piemonte, a Valenza. Comune della provincia di Alessandria situata sulla destra del Po, a ridosso delle aree collinari del Monferrato, a pochi chilometri dal confine con la Lomellina. È talvolta indicata impropriamente col toponimo di Valenza Po.

La chiesa della santissima Annunziata, posta tra via Pastrengo e via Cavour presenta una facciata in stile barocco, con mattoni a vista e delicate modanature; la pianta, a croce greca, presenta quattro bracci uguali. Su un'ampia cantoria, sopra la porta d'ingresso, è collocato l'organo settecentesco, racchiuso in una cassa di legno addossata alla parete. Una volta a cupola s'innalza per diciotto metri al centro dell'edificio nel quale risalta l'altare maggiore in marmo, dedicato alla Vergine Annunziata che è rappresentata in un quadro di ottima fattura. Due grate, ai lati dell'altare maggiore, permettevano alle monache agostiniane di clausura di partecipare, non viste, al rito religiosi della santa messa.

Dietro l'altare, un grande e ben conservato coro ligneo, cui si accede attraverso un passaggio laterale che introduce anche alla sagrestia della chiesa. I due altari laterali, a destra e a sinistra di chi entra, sono- rispettivamente dedicati a San Giuseppe, con la statua di San Rocco, e a San Camillo, con la statua del contitolare San Sebastiano. Il campanile, in puro stile barocco, si erge per venticinque metri sulla destra della facciata. Al suo interno, una scalinata a spirale di gradini in pietra, direttamente infissi nel muro, consente l'accesso alla cella campanaria.

A fianco del coro, dal corridoio, che corre lungo la via Cavour, attraverso una griglia e mediante un instabile scala in legno, si scende nei sotterranei della chiesa adibiti a sepolcro delle monache.

Appena scesi, s'incontra un vano di accesso di 3,90 per 2,50 m. con cellette di sepoltura lungo i muri; alla destra ci s'immette nella stanza centrale lunga 44 metri circa e larga 3,20 m., anch'essa con cellette lungo il perimetro, e da questa si entra in un terzo vano di 4,20 m per 2,47 contenete altre tombe. La volta di tutti gli ambienti è di ottima fattura, mattonata, a vela (*fig. 27*).

Tutte le celle contengono uno scalino, e le monache erano sepolte sedute su di esso e tenute ferme mediante un bastoncino di legno. In seguito il corpo veniva murato. In segno di umiltà e in ossequio alle regole dell'Ordine, le tombe non portano alcun nome, ma solo le iniziali precedute dalla lettera "S", cioè "Suor"; incise nella malta, non vi sono date di nascita, ma solo la data della morte, perché nell'escatologia cristiana è la data che indica l'entrata nell'eternità, quindi la vera nascita. Non vi sono segni esteriori di fede, quali croci o scritte religiose, perché secondo la severità dell'Ordine, anche questi segni indicavano pura esteriorità e vanità.

La cripta è stata scoperta nel 1973, e portata in luce dai membri della confraternita di S. Rocco, purtroppo i confratelli non avevano gli strumenti per affrontare uno scavo archeologico metodologicamente corretto. Non fu realizzata una documentazione di scavo e molti dati sono andati perduti. Le cellette, dove le monache erano inumate furono aperte. E i resti, che erano rimasti in quel microclima inalterato per secoli, al contatto con l'aria, svanirono letteralmente, sgretolandosi. Restano poche ossa in cattivo stato di conservazione, resti del velo monacale e della coroncina del rosario che era posto tra le mani del cadavere, frammenti a questi resti del bastoncino di legno che veniva posto sotto il mento non davanti al busto come negli altri casi esaminati (*fig. 26*)¹⁵⁴. Le tombe censite sono trentadue, e sono tutte del diciottesimo secolo, stando alle scritte nella malta. La datazione più antica è il 1719, mentre risale 1779 la più recente. Differisce per molti aspetti rispetto alla tipologia sepolcrale esaminata sino ad ora, in questo caso non si può parlare di un vero e proprio rituale di doppia sepoltura, perché i resti venivano murati seduti e poi non venivano più maneggiati. Tale diversità è sicuramente legata al fatto che costituisce un caso tardo rispetto ai precedenti, siamo alla fine del XVIII secolo e probabilmente le norme igieniste in materia di sepoltura erano già state incorporate, è verosimile che queste sepolture rappresentino un passaggio successivo rispetto alle celle aperte dei monasteri milanesi. Tant'è vero che una delle cautele imposte dai regi visitatori fu quella di sigillare le sepolture. Spesso compare citata nella poca letteratura critica in materia ed è quindi sembrato doveroso trattarla¹⁵⁵

¹⁵⁴ L. GRANO, *La cripta delle monache dell'Annunziata*, in *Valsesia d'una volta*, II, 1987, pp. 78-81.

¹⁵⁵ A. FORNACIARI, F. PEZZINI, V. GIUFFRÀ, *Processi di Tanatometamorfosi: pratiche di scolatura dei corpi e mummificazione nel regno delle due Sicilie* in "Archeologia Postmedievale", XI, (2007), pp. 11-49.

-

Il monastero dell'Annunciata di Valenza sarebbe stato fondato da alcune nubili che vivevano insieme sotto l'intitolazione di Maria SS. Annunciata. È dubbio, se l'anno fosse il 1431 oppure il 1443. Canestri vorrebbe conciliare le date dicendo che Eugenio IV avrebbe approvato nel 1431 la creazione di Valenza, ma il monastero non sarebbe stato finito che verso il 1443¹⁵⁶. Si trattava di una congregazione che seguiva la regola di S. Agostino, e che, approvata dallo stesso Eugenio IV, ha poi fondato diversi monasteri, in Alessandria, Piacenza, Tortona, Pavia, Voghera.

Sembra che inizialmente il monastero si trovasse in vicolo Venezia, ultimo tratto di via Cavour e via Mazzini¹⁵⁷, e che il numero delle monache fosse consistente. In occasione di assedi e guerre il monastero si assottigliava, fino quasi a vuotarsi, come avvenne nel 1557, quando le monache si ridussero a quattro o cinque, e per di più coll'assenza dell'abbadessa, inferma, ma la regola era che tendenzialmente il monastero fosse ben abitato¹⁵⁸. In un atto 13 marzo 1576 le monache salivano a 36. E per favorire le monacazioni nel 1582, fu ottenuta facoltà di abbassare la dote richiesta, che prima era di 400 scudi, a 300. In seguito a questa manovra il numero crebbe ancora, e nel 1641 erano salite a 40, e nel 1643 a 45. Tra i benefici concessi alle monache, vi era quello di presiedere ai funerali, e di guadagnare quindi i diritti sulle sepolture nella loro chiesa. Il Prevosto ed il Capitolo, insorsero contro questa pretesa, e nel 1525 gli fecero causa. Le tensioni si acuirono quando nel 1534 morì Domenica Aribaldi, la donna aveva chiesto di essere sepolta presso le monache, che esigevano i diritti di sepoltura, ma il prevosto e i canonici s'impossessarono delle torce e del drappo di seta che copriva il cadavere. Le monache intentarono causa per spoglio violento. Grazie all'intervento della contessa di Valenza, Elisa Gattinara si concordarono a favore delle monache con un atto di procura a favore del loro confessore Giacomo Casarasco e Simone del Pero¹⁵⁹.

Durante l'assedio del 1696 il monastero fu quasi interamente distrutto dai bombardamenti. Le monache fuggirono e trovarono rifugio presso l'Ospedale del Santissimo, dove attesero la fine dell'assedio¹⁶⁰.

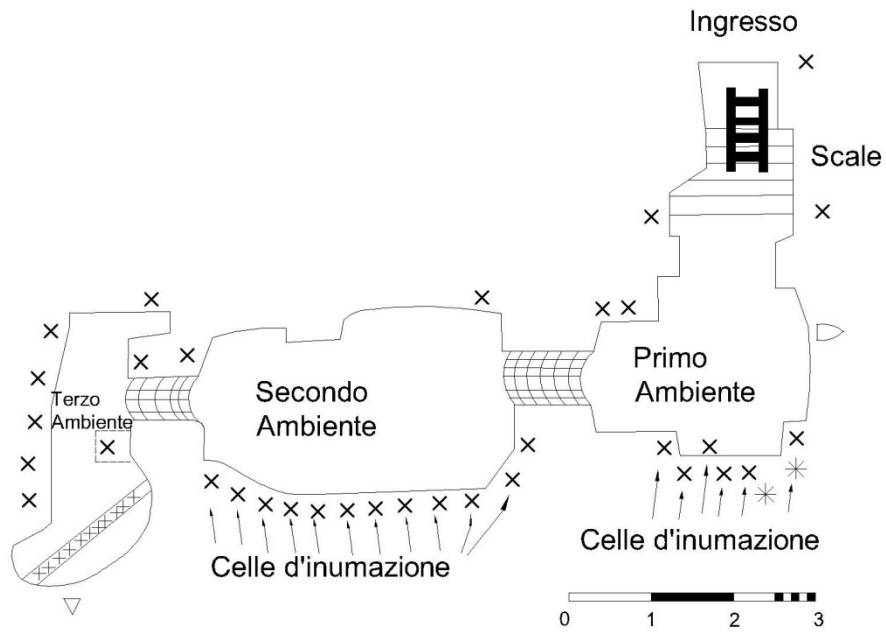
¹⁵⁶ T. CANESTRI., G. CHENNA, *Vescovato, vescovi e chiese della città e diocesi di Alessandria*, p. 299, Forni, Bologna, 1972.

¹⁵⁷ F. GASPAROLO, Francesco, *SS. Annunciata*, in "Memorie storiche valenzane". vol I. Altesa, Bologna, 1986, pp. 52 -57

¹⁵⁸ GASPAROLO *Memorie...* cit.,

¹⁵⁹ . Archivio di stato di Alessandria, (d'ora in poi ASAl) , *Fondo Notarile, Notaio Pietro Paolo Del Pero*, filza 1144

¹⁶⁰ Archivio Storico della Diocesi Pavia, (d'ora in poi ADPv), *Valenza*, b. 117



26S. Annunziata, cripta della chiesa, pianta



27 S. Annunziata, cripta della chiesa, secondo ambiente

-

Finiti gli scontri, il monastero era diventato inabitabile, e non fu possibile ricostruirlo perché nel frattempo era stato occupato dal Governo per erigervi nuove fortificazioni. Le monache decisero quindi di fermarsi all'ospedale cui era annessa una vecchia chiesa, adattandolo a monastero e cominciarono la fabbrica di una nuova chiesa, essendo la vecchia inutilizzabile. Nel luglio 1699 posero prima la pietra¹⁶¹. È verosimile che la realizzazione dell'ipogeo avvenne in questo periodo.

Quando nel 1802 il monastero fu soppresso, il locale venne adibito dal Governo francese ad uso degli impiegati del Comune. La chiesa fu invece rispettata e venne dato il diritto di officiare alla confraternita di S. Rocco. Nel 1835 monastero e chiesa vennero consegnati ai Camillini, che la tennero fino al 1866, quando l'ufficiatura della chiesa passò di nuovo alla confraternita di S. Rocco, che tuttora la detiene¹⁶².

¹⁶¹ ADPv, *Valenza*, b. 119; «Visite pastorali, Valenza».

¹⁶² U. BERTANA, a cura di, *Alessandria, Valenza, Casale Monferrato*, p. 202, il Piccolo, Alessandria 1999.

3.16 S. Agnese, Novara

L'antico monastero di S. Agnese si trovava in via Pietro Azario, a Novara, in Piemonte, dove oggi sorge Palazzo Fossati, sede del tribunale.

Non si conosce la data certa di fondazione, ma è noto che il convento occupò il sito fino al XVI secolo, dalla fine del XVIII secolo venne trasformato in caserma, sino alla chiusura definitiva nel 1810, a causa della soppressione degli ordini religiosi operata da Napoleone. Infine fu trasformato in Istituto scolastico nel XIX secolo.

Da maggio e novembre 2004 il comune di Novara ha disposto i lavori di restauro dell'edificio per destinarlo a sede degli uffici di Procura¹⁶³. All'interno di quest'operazione gli archeologi della soprintendenza riuscirono a documentare il *putridarium* che fu obliterato dall'edificio attuale.

L'esistenza del monastero è documentata dal XIII secolo, quando è attestato da parte di un privato l'acquisto di uno stabile presente in quella zona. Donato poco dopo ai frati Agostiniani per farvi un convento¹⁶⁴. Tuttavia solo dal XVII secolo vi sono notizie certe circa la sua planimetria, che doveva organizzarsi intorno a un cortile quadrangolare¹⁶⁵. Il monastero fu soppresso nel 1810, e da quel momento l'edificio fu sottoposto a successivi rimaneggiamenti per essere variamente utilizzato (abitazioni, asilo, caserma). L'ultima massiccia ristrutturazione risale al XX sec, quando l'intera struttura diventò istituto professionale "Contessa Tornelli Bellini".

Secondo gli archeologi il *putridarium* era senza dubbio connesso al convento, anche se probabilmente frutto di un intervento edilizio successivo, come testimonierebbe la differente tecnica costruttiva. Il vano aveva forma rettangolare e presentava le pareti interne intonacate, i muri erano in laterizi e malta. Le pareti Nord e Sud presentavano un profilo convesso, dovuto probabilmente a una volta implosa all'interno o, comunque, demolita in occasione della costruzione dell'edificio attuale. L'ambiente presentava una certa articolazione interna. La parete ovest era articolata in quattro nicchie di uguale altezza e profondità con seduta realizzata in laterizi e con la testa lievemente arrotondata in modo da risultare leggermente curva ed aggettante rispetto alla parete verticale.

¹⁶³Il progetto è stato diretto dall'impresa "Nuova Servizi Tecnici" nella persona del Dott. Ernesto Papale, sotto la direzione scientifica della dott. Paola Lampugnani e per opera dei dottori Adriana Briotti, Simone Morandi, Fabio Ombrelli.

¹⁶⁴ ACN, *Fondi di S. Agnese* mazzo I, II.

¹⁶⁵ F. BINCHINI, *Il monastero di S. Agnese*, in "Lo Spigolatore Novarese", p. 205, Tipografia Pietro Alberto Ibertis, Novara 1837.

-

Erano presenti dei setti murari verticali che separavano una nicchia dall'altra, sul quale vi erano degli scassi risultanti, probabilmente, dall'asportazione di una parte metallica, originariamente cementata nella muratura. All'estremità sud di tale parete era ancora presente il loco un residuo di tale parte metallica, che come negli altri ipogei doveva servire da sostegni per i defunti.

La parete ovest aveva un'unica grossa nicchia, dove era presente un piano orizzontale, una sorta di sedile, realizzato in laterizi sostenuto da archetti che definivano tre nicchie sottostanti. Sul fondo di ogni nicchia a livello del piano pavimentale, c'era un'apertura quadrangolare al di sopra del sedile, sull' parete intonacata erano presenti delle linee e dei graffiti, come a squadrare e disegnare la parete preparandola per un affresco, una sorta di sinopia. Lo spazio interno dell'ambiente era diviso da due muretti che correavano parallelamente ai due lati lunghi, creando vasche laterali. Le pareti Nord e Sud presentavano soltanto dell'intonacatura e recavano traccia dell'imposta di un arco. Il vano dopo la realizzazione dell'opportuna documentazione è stato rinterrato in base agli accordi intercorsi tra il comune di Novara l'Impresa e la Soprintendenza Archeologica¹⁶⁶.

¹⁶⁶ A. S.B.A.P. Novara, via Azario , Istituto Bellini- NO AZ '04.

3.17 Alcune considerazioni sui sedili colatoio

Partendo da singole situazioni territoriali si è cercato di individuare una tipologia e un certo livello di generalizzazione. Impresa non facile poiché il corpo sociale è fatto di uomini di cultura e sensibilità diversa, calati in plurime situazioni con atteggiamenti e aspirazioni diverse. È arduo costruire una tipologia dei casi soddisfacente, se non a rischio di semplificazioni. In questo tentativo di capire un capitolo importante della vicenda umana nel tempo, si presenta immediatamente il problema delle fonti. Le fonti poi non parlano di tali strutture, non vengono quasi mai menzionate nelle visite pastorali, i riti funebri non trovavano posto nell'interesse del visitatore, si intravede piuttosto qualche seno di scontento per negligenze del prete, nei testamenti vigevano consuetudini ormai pienamente assorbite, tanto da non meritare di essere menzionate. Dunque dobbiamo andare dove abbiamo delle voci che parlano, dove il mondo antico ci ha lasciato in qualche modo delle interpretazioni del momento rituale.

Per comprendere l'utilizzo di queste struttura è possibile far riferimento a diverse testimonianze. In una guida suddivisa in quattordici giornate, il canonico Galante riporta la descrizione dei principali edifici religiosi di Napoli, e fornisce alcuni particolari sui colatoi della basilica S. Maria della Sanità e sulle catacombe di S. Gaudioso¹⁶⁷.

Vedesi una scala, è tutta opera moderna, che mena ad alcune celle fatte nel secolo XVII, come usa vasi in quasi tutte le chiese ove erano grandi sepolture; queste sono le così dette cantarelle, cioè delle nicchiette a foggia di sedie con vasi sottoposti praticamente nel tufo, vi si metteva a sedere il morto colla testa fermata in un buco alla parete, ciò diceasi scolare, per modo che nel vaso ne colassero i visceri, e il cadavere si rasciuttasse, e dopo alcuno tempo rivestivasi di abiti e serbavasi o interravavasi; di qui presso il popolo nostro scolare vale a morire¹⁶⁸.

Nell'ipogeo descritto in questa testimonianza, come quelli oggetti della presente ricerca troviamo dunque una struttura funzionale alla scarnificazione dei defunti, formata da scanni ricavati nella pietra e dotati di un foro in cui erano posti i defunti a "scolare". Inoltre, il brano ci informa che, al termine del processo, i resti erano rivestiti e seppelliti oppure conservati, senza specificare in che modo.

¹⁶⁷ La basilica sorge nel rione Sanità di Napoli; attraverso un cancello posto sotto il presbiterio si accede alle catacombe dove sono situati i colatoi. L'utilizzo della pratica in questa struttura è datato al XVII sec. ad opera dei Frati Domenicani che qui si inserirono.

¹⁶⁸ G. A. GALANTE *Guida sacra della città di Napoli*, p. 309. Stamperia del Fibreno, Napoli 1872.

-

Un'altra testimonianza è fornita da Giannone in una sua opera d'inizio Novecento sulla storia locale della città di Oppido Lucano in Basilicata. L'autore scrive come i preti del borgo:

[...] avevano la loro particolare sepoltura sotto il Coro della Chiesa Madre, con stalli di legno all'ingiro, col fondo bucato, sui quali si mettevano i cadaveri a sedere vestiti di sottana e cotta e con la berretta in testa come se funzionassero ancora nel detto Coro, ed ivi rimanevano fino a che non si disfacevano o mummificavano. Quando ciò si verificava, le ossa residue si raccoglievano nel cimitero, che era una fossa centrale destinata a quest'uso¹⁶⁹.

Giannone in questo brano accenna a una mummificazione del defunto. In effetti, poteva accadere che invece della scheletrizzazione si ottenesse la conservazione dei tessuti molli. Questo poteva succedere soprattutto in ambienti caldi e secchi, in particolar modo durante l'estate; tale processo era influenzato anche dalla mole del soggetto¹⁷⁰. Quando l'esito finale era rappresentato da un corpo parzialmente conservato, si trattava di un esito involontario che poteva dare adito a fenomeni di devozione popolare, essendo letto come una traccia di sacralità¹⁷¹. Nel cristianesimo tradizionale la santità, oltre ad essere una qualità dello spirito, era anche una qualità del corpo, per cui il fenomeno dell'incorruttibilità dei resti aveva un ruolo fondamentale nella creazione della «fama sanctitatis»¹⁷².

Una volta che il corpo aveva portato a termine il processo di corruzione e rimaneva solo lo scheletro, resta da stabilire quale sorte fosse destinata a questi resti. I due brani menzionati non parlano della fase terminale del rito, accennano solo superficialmente a una seconda sistemazione delle ossa che venivano poste in un ossario che si trovava nella medesima stanza.

Per chiarire nel dettaglio questa fase, vengono in aiuto le relazioni scritte verso la fine del XIX secolo da alcuni medici nella città di Napoli, impegnati in una campagna che

¹⁶⁹ F. GIANNONE *Memorie storiche: statuti e consuetudini dell'antica terra di Oppido in Basilicata*, p.151, Fratelli Marsale, Palermo 1905.

¹⁷⁰ FORNACIARI, *Processi di tanatometamorfosi ...*, cit., p. 20.

¹⁷¹ F. PEZZINI, *Rane topi e morti, i Paralipomeni della Batracomiomachia di Giacomo Leopardi e la doppia sepoltura*, p. 344, in "Riti di passaggio e storie di giustizia per Adriano Prosperi" Vol. III a cura di V. Lavenia, G. Paolin. Edizioni della Normale, Pisa 2001, pp. 329- 345.

¹⁷² SCARAMELLA *Le madonne del Purgatorio ...*,cit., pp. 294-9.

-

come in molte altre città d'Italia e d'Europa, puntava a spostare le sepolture fuori dai centri urbani. È a partire da questo periodo che i cadaveri iniziarono a essere considerati nocivi e insalubri; a questo proposito furono emanate diverse leggi e creati particolari corpi di Polizia Mortuaria incaricati di sorvegliare la corretta gestione delle pratiche funerarie sepolcrali¹⁷³.

Tali medici lasciarono numerose memorie concernenti le ispezioni che fecero nelle Terresante napoletane¹⁷⁴. Le Terresante erano ambienti sotterranei situati sotto le chiese in cui venivano seppelliti i defunti per mezzo di un rituale che aveva molte analogie con quello di S. Bernardino.

Segue una relazione del 1779 per l'abolizione delle Terresante, in cui è contenuta un'importante descrizione dell'ambiente e delle diverse fasi del rituale.

Sotto delle pubbliche chiese, ed alcune a poca profondità, altre a livello delle strade, sulle quali sogliono avere le loro aperture. Queste aperture in alcune sono chiuse da vetri, altre hanno una semplice rete di ferro. In tante piccoli parterre si seppelliscono li cadaveri in fossi che si cavano nel terreno, e colla terra li medesimi si cuoprono all'altezza di 3 o 4 palmi. Questa terra che cuopre li cadaveri si lascia smossa. E senza neanche battersi¹⁷⁵.

In favore della soppressione di questi luoghi non vi erano solo le caratteristiche strutturali degli ambienti, ma anche le prassi che qui venivano effettuate e la loro enorme diffusione. Infatti, la maggior parte dei cittadini napoletani erano iscritti a una delle confraternite che si occupavano di gestire le Terresante. Due terzi delle persone che decedevano ogni anno nella città di Napoli trovavano sepoltura in questi ipogei¹⁷⁶.

In questi ipogei o terre sante né di festivi si dice anche la messa, e molto popolo vi accorre. Nel di della commemorazione de morti anno il costume alcuni del volgo di andar a visitare li di loro congiunti, ed amici nelle terresante e spogliarli delli cenci e vestirli di

¹⁷³ Per un approfondimento sul discorso della nascita del cimitero extraurbano: Cfr. G.TOMASI, *Per salvare i...*, cit.

¹⁷⁴ Nel 1816 venne costituita una commissione incaricata di sovrintendere all'ispezione delle sepolture, delle fosse, delle Terresante e dei cimiteri della capitale. Fu realizzato un censimento delle strutture del sottosuolo in cui vennero segnalate le tombe fuori norma e le misura da adottare. Cfr. PEZZINI, *Rane topi e morti ...*, cit., p. 337.

¹⁷⁵ A. BUCARO, *Opere pubbliche e tipologie urbane nel mezzogiorno preunitario*, Electa, Napoli 1992, pp. 136-8.

¹⁷⁶ PEZZINI, *Rane topi e morti ...*, cit., p. 335.

-

nuovo. Dopo qualche mese di tempo, si scoprono li cadavere, altri delle quali si gittano nelle sepolture ed altri si situano come ornamento in alcune nicchie disposte intono alle terresante medesime, ed ivi si lasciano a proseguire la loro putrefazione (la quale come si è detto è di lunghissima durata), e diffondere per aria i loro mortiferi effluvi¹⁷⁷.

Quando i medici, studiosi impregnati di cultura illuministica, scesero nelle Terresante, incontrarono forme di rapporto con i defunti lontane dalla moderna concezione di morte che tentavano di diffondere. La loro convinzione era che quegli ambienti, dove si «praticava un barbaro modo di seppellire defunti», erano nocivi per la salute dei cittadini e tutti gli ipogei confraternitali andavano aboliti¹⁷⁸. Tale prassi non era diffusa solo a Napoli; così si esprimeva un ispettore di Palermo su questi costumi funebri:

Nell'attuale civilizzazione si rende disdicevole ed inverecondo il vecchio sistema, che una volta faceva l'ammirazione dei nostri padri, o che forse taluni o per ignoranza o per interesse tuttora decantano, di mettere alla vista i morti. Rattristansi i vivi osservan co' propri occhi la deformità che presenta l'uomo estinto e decomposto. All'opposto, venendo sotterrati sconvenevolmente ed in luoghi opportuni i cadaveri (...) non si turba la pace dei sepolcri, si garantisce la pubblica salute¹⁷⁹.

Questi ipogei erano considerati dannosi per la salute dei cittadini a causa della loro contiguità con gli abitati e le strade. In particolare si temevano le esalazioni prodotte dalla scolatura e i pareri negativi dei medici si ripetevano senza sosta:

Visitai dunque il detto luogo e trovai che era fondato secondo le regole, riguardo ai giardinetti, ed al seppellirsi in essi i cadaveri; ma non potei frenare la mia sorpresa, quando nell'entrate in essa mi imbattei in una gran sala fornito d'ogni intorno di nicchie praticate nelle mura, ed in esse vi erano dei cadaveri non già scheletri situati, che si erano da giardinetti in diverse epoche dissotterrati e piantati li come un ornamento della sepoltura, oltre d'infiniti teschi situati in un cornicione sopra le nicchie. Mi dissero che questa era un antica pratica, e che serviva di rinnovamento della memoria de' loro

¹⁷⁷BUCARO, *Opere pubbliche* ..., cit., p. 136-38.

¹⁷⁸GIANNONE *Memorie storiche*: ..., cit., pp. 151-3.

¹⁷⁹ Archivio si Stato di Palermo, *Intendenza di Palermo*, busta 972 in Cfr. FORNACIARI, *Processi di tanatometamorfosi* ..., cit., p. 20.

-

defunti. Quest'uso o meglio dissi abuso è quello che rende molto sospetta l'esalazione di quella terrasantà, perché non erano quelli scheletri preparati da mano anatomica, ma cadaveri in parte corrotti, e conservati intieri per le sole articolazioni e di conseguenza capaci di emanare degli aliti pregiudizievole alla salute¹⁸⁰.

Grazie a queste relazioni possiamo ripercorre le fasi del rituale praticato nelle Terresante: in un primo momento i defunti venivano inizialmente seppelliti sotto pochi palmi di terra non battuta, dove restavano per un tempo insufficiente alla loro completa putrefazione. In seguito, venivano riesumati e i corpi, che nella maggior parte dei casi non avevano ancora completato il processo di corruzione, venivano spogliati, puliti, rivestiti.

Il momento della riesumazione dei resti era avvertito come il più pericoloso e carico di tensione perché la completa sparizione delle carni sanciva definitivamente il passaggio del defunto dal gruppo sociale dei vivi a quello dei morti¹⁸¹. Successivamente, i corpi non completamente essiccati venivano collocati in nicchie scavate nella parete della stessa stanza, dove proseguivano il processo di scarnificazione. Una volta che il processo di decomposizione era terminato, i resti del post-craniale erano collocati nell'ossario mentre il cranio, "simbolo dell'individualità del defunto", era sistemato su una mensola che solitamente correva lungo tutto il perimetro della stanza¹⁸².

Spesso l'ossario si trovava in una botola presente nella stessa stanza. Le ossa sono qualcosa di duro di inalterabile e hanno una persistente capacità evocativa, qualcosa che ha superato indenne la putrefazione, e che per questo hanno importanti funzioni simboliche. I resti possono diventare simboli, perché rimangono al posto di qualcosa che invece è scomparso. Che si tratti solo del cranio o dello scheletro completo sono come parte di un tutto che ha subito in modo naturale o intenzionale una frammentazione. Il valore dei resti indipendentemente dalla loro utilizzazione dipende in quanto parti di un insieme un corpo, una persona a cui rimandano, e parti che rimangono nel tempo¹⁸³.

¹⁸⁰ ASN, Supremo magistrato e Soprintendenza Generale della Salute, busta 287, fascicolo datato 1803. L'ispezione fu eseguita il giorno 11 agosto 1803 e interessa l'area funebre della Congregazione di S: Maria detta dell'Orazione detta de' Verdi dello spirito santo. In PEZZINI, *Rane topi e morti ...*, cit. p. 335.

¹⁸¹ PARDO, *L'elaborazione del lutto ...*, cit., pp. 115-116

¹⁸² FORNACIARI, *Processi di tanatometamorfosi ...*, cit. p. 19.

¹⁸³ FAVOLE, *Resti di ...*, cit., p. 37.

-

Nel complesso si trattava di un'architettura concepita per dividere il trattamento dei defunti in due fasi distinte: durante la prima fase il defunto veniva scarnificato mediante un'inumazione superficiale o l'esposizione sul colatoio; successivamente seguiva la disposizione definitiva dei suoi resti nell'ossario. In questi ambienti la manipolazione dei defunti era dunque dettata dai ritmi e dalla durata delle metamorfosi cadaveriche cui seguiva l'articolazione di due momenti, una prima fase di putrefazione e una finale di mineralizzazione¹⁸⁴.

Riassumendo, le Terresante erano caratterizzate dalla presenza di una serie di elementi che si ripetevano, con poche variazioni, in tutto il Meridione. Nelle stesse camere sepolcrali si poteva incontrare sia il trattamento prolungato dei cadaveri tramite i sedili-colatoio, sia tramite i giardinetti, piccole aiuole di terra in cui si seppelliva temporaneamente il defunto; in entrambi i casi si consumava lentamente il cadavere. Vi era poi una mensola che correva lungo tutta la stanza, dove i crani venivano esposti una volta completato il processo di decomposizione. Infine vi era un ossario contenente le ossa lunghe, che poteva presentarsi interrato o in superficie¹⁸⁵. Si trattava dunque di strutture volte alla scarnificazione delle ossa e alla deposizione collettiva che sembravano rispondere all'esigenza di una struttura funzionale al rito delle doppie esequie così come era stato studiato da Hertz¹⁸⁶.

Tra gli elementi spesso riscontrati in una tipologia che si ripete identica in tutto il meridione vi è l'altare; questo arredo è un indice della frequentazione della cripta da parte dei vivi e della celebrazione di una liturgia presso i defunti. Si può ragionevolmente supporre che le cripte fossero comunque frequentate. Infatti la loro costruzione risale a un periodo storico in cui recarsi a fare visita ai defunti era pratica usuale; le cripte erano molto frequentate da parte della popolazione, soprattutto in occasione della ricorrenza della festa dei morti¹⁸⁷. Inoltre, la vista di un corpo in disfacimento era incoraggiata dalle autorità ecclesiastiche poiché occasione di meditazione sulla morte e stimolo per la salvezza della propria anima; era frequente che

¹⁸⁴ PEZZINI, *Rane topi e morti ...*, cit. p. 336.

¹⁸⁵ FORNACIARI, *Processi di tanatometamorfosi ...*, cit. p. 20.

¹⁸⁶ PEZZINI, *Rane topi e morti ...*, cit. p.336.

¹⁸⁷ ARIES, *L'uomo e la morte...*, cit. p. 444.

-

i membri di alcuni ordini religiosi e laici si recassero di fronte ai corpi dei propri confratelli deceduti e vi restassero per lungo tempo a meditare¹⁸⁸ . .

Nonostante alcune differenze tipologiche ai casi, che comunque non sembrano avere ricadute rilevanti sul rituale, alla radice pare esserci un'idea della morte percepita come un lungo processo che prosegue insieme a quello della putrefazione delle carni e si conclude con l'ottenimento delle ossa¹⁸⁹. Il risultato era ottenuto mediante un sistema drenante a cui veniva assegnato il compito di pulire le ossa dalla carne, esattamente come nei *putridaria* meridionali.

L'obbiettivo comune era «vigilare e intervenire sulla trasformazione delle spoglie, governandone il decorso» in quanto quello della putrefazione rappresentava un «periodo delicato carico di profondi significati nel rapporto tra vivi e i propri morti¹⁹⁰». Secondo Adriano Favole, la gestione dei processi di disgregazione dei corpi è una necessità per le società umane¹⁹¹. Dello stesso parere è Fuchs secondo il quale, dietro tutte le varietà di forme e tecniche per la sepoltura, sembra ovunque riscontrabile il proposito di controllare la consumazione¹⁹².

L'accelerazione del processo di decomposizione risponde, insieme ad altre pratiche usate da differenti società, all'esigenza di pilotare il cambiamento dei corpi che, pur trovandosi in un'area liminare, sono «ancora impregnati di umanità da non poter essere facilmente abbandonati¹⁹³». In questi luoghi la morte era sentita dai come un processo lento, una trasformazione graduale dettata dalla durata della putrefazione. Come sostenuto da Hertz, la scarnificazione del corpo scandiva il viaggio dell'anima verso il regno dei morti; questo si realizzava tramite una tipologia sepolcrale funzionale alle necessità della doppia sepoltura.

La distruzione del corpo terreno esprimeva lo stato di disordine in cui si trovava la comunità dei vivi fino a quando il passaggio del morto non era definitivo. La riduzione del cadavere ad ossa inalterabili rappresentava la condizione per la liberazione finale dell'anima. Secondo Hertz il legame tra corpo ed anima era necessario poiché il pensiero collettivo era materiale e incapace di concepire un'esistenza solamente

¹⁸⁸ LIGUORI, *Apparecchio alla morte ...*, cit. p.16.

¹⁸⁹ FORNACIARI, *Processi di tanatometamorfosi ...*, cit. p. 23.

¹⁹⁰ PARDO, *L'elaborazione del lutto ...*, cit. p. 114.

¹⁹¹ FAVOLE, *Resti di...*, cit., p. 35.

¹⁹² W. FUCHS, *Le immagini delle morte nella società moderna, sopravvivenze arcaiche e influenze attuali*. Einaudi, Torino 1974, p. 38.

¹⁹³ FAVOLE, *Resti di ...*, cit. p. 35.

-

spirituale. L'oggetto su cui si concentrava l'attività collettiva (e i suoi rituali) dopo la morte era il corpo del defunto. Ciò serviva al gruppo dei vivi per conferire concretezza alla sofferenza che immaginavano stesse provando l'anima del defunto; i fenomeni fisici contribuivano a supportare materialmente questa rappresentazione¹⁹⁴.

3.18 Una pratica di tanatometamorfosi volta alla conservazione

Nel XVIII e nel XIX secolo la "colatura" dei corpi non era l'unica strategia utilizzata per intervenire sui processi di tanatometamorfosi. Sempre in Italia meridionale, in particolar modo in Sicilia e a Napoli, esisteva un altro tipo di struttura legata al rituale della morte come un lungo passaggio. Tuttavia questa struttura aveva come scopo un risultato opposto a quello dei sedili colatoio: l'obbiettivo era quello di impedire la decomposizione invece che accelerarla, ottenendo come risultato finale un corpo mummificato¹⁹⁵.

La mummificazione è un evento naturale che sospende nel tempo un corpo, conservandolo in perituro. A creare tale stato contribuiscono, non solo le condizioni fisiche in cui si trova il corpo al momento del decesso, ma, soprattutto le condizioni dell'ambiente in cui viene deposta la salma. Sono necessari calore, ventilazione, e secchezza del clima per garantire una disidratazione rapida, in grado di bloccare i fenomeni putrefattivi. È tuttavia possibile intervenire culturalmente per favorire la mummificazione, come nel caso delle strutture documentate.

Tali strutture erano costituite da una griglia orizzontale; su cui veniva disteso il cadavere che si disidratava lentamente mediante la perdita di liquidi tramite il derma. La stanza ventilata e la temperatura regolare assicuravano l'essiccazione del corpo. In seguito il defunto mummificato era vestito ed esposto in nicchie verticali accessibili ad eventuali visitatori. I colatoi orizzontali erano di solito collocati in ipogei o in cripte sotterranee; il risultato finale era sempre quello di esporre il corpo, che in alcuni casi poteva essere coperto da una lastra di vetro¹⁹⁶.

¹⁹⁴ HERTZ, *La preminenza ...*, cit., p. 101.

¹⁹⁵ FORNACIARI, *Processi di tanatometamorfosi ...*, cit. pp. 30-6.

¹⁹⁶ PEZZINI, *Rane topi e morti ...*, cit. p. 34.

Uno dei casi più noti è rappresentato dalle catacombe dei cappuccini di Palermo, dove la pratica iniziò, come mostra una mummia del 1599, per poi diffondersi alle altre organizzazioni confraternitali; tale usanza continuò fino all'Ottocento, secolo in cui, nonostante il divieto di seppellire persone estranee all'ordine dei Cappuccini, tali catacombe ebbero un rinnovato successo¹⁹⁷. Dunque si trattava di un'usanza contemporanea a quella dei sedili colatoi.

Anche in questo caso, come in quello della colatura dei corpi, si trattava di un trattamento elitario; un modo per rimarcare il proprio *status*. Conservando le fattezze fisiche del defunto, il corpo assumeva la funzione di monumento funebre e ne celebrava l'individualità¹⁹⁸.

Nonostante le due strategie d'intervento puntassero a due risultati opposti, la mummificazione e la scheletrizzazione, entrambe sembrano rispondere all'intento di assicurare una forma inalterabile ai corpi. Lo scopo era eliminare le tappe intermedie della decomposizione e mantenere i corpi in uno stato di essiccazione¹⁹⁹. Entrambi gli interventi miravano a gestire il processo di decomposizione per ottenere del defunto un simulacro ormai stabile, lo scheletro o la mummia, sostituendo le parti molli del corpo con qualcosa di resistente e statico.

Si può concludere che entrambe le strutture funebri erano il risultato di una comune idea della morte che aveva come risultato finale di risolvere il momento del cambiamento fisico dovuto alla decomposizione. Ambedue le pratiche avevano un aspetto elitario e comunitario. Infatti, dalla documentazione finora analizzata è emerso come metà di strutture di questo tipo fossero riservate a confraternite laiche e la rimanente metà a istituzioni monacali o monasteri²⁰⁰.

Hertz sosteneva che nei riti funebri di doppia sepoltura la scheletrizzazione non si distingueva dalla mummificazione, entrambi i resti ottenuti rappresentavano secondo lo studioso un corpo incorruttibile. Il passaggio dalla consumazione delle carni a una forma di disseccamento era imposto dal desiderio dei vivi di dare sepoltura definitiva ad un corpo il meno corrotto possibile²⁰¹.

¹⁹⁷ Tale successo si doveva anche al fatto che qui furono sperimentate nuove tecniche di conservazione. Cfr. FARELLA, *Cenni storici ...*, cit. p.23.

¹⁹⁸ Ibidem.

¹⁹⁹ ARIES, *L'uomo e la morte ...*, cit. p. 447.

²⁰⁰ CERVINI, *L'immaginario della morte ...*, cit. p., 137

²⁰¹ HERTZ *La preminenza ...*, cit. p. 66.

-

Mummificando e scheletrizzando nei riti delle doppie esequie si otteneva lo stesso obiettivo: «dare una collocazione definitiva soltanto ai resti liberati da ogni parte impura e deperibile». Per questa ragione Hertz considerava la mummificazione un variante particolare della doppia sepoltura.

3.19 *Metamorfosi del corpo , manipolazione de corpo*

Nella Chiesa cattolica, la mancata decomposizione del corpo era un indizio di santità della persona. Tuttavia, altrove i cadaveri che non si corrompevano, godevano di una pessima considerazione. Nei Balcani nel XV secolo questo fenomeno era associato ai cadaveri che non avevano ricevuto l'assoluzione, era idea diffusa che solo in seguito a questa il cadavere poteva dissolversi. Nel secolo successivo la credenza che gli scomunicati non si dissolvessero e fossero «gonfi come tamburi» viene definitivamente cristallizzata e inserita nel repertorio del diritto canonico²⁰².

Caleca, teologo bizantino (1410) convertito al cattolicesimo ed entrato tra i domenicani, accusava gli ortodossi di ultima generazione, colpevoli di tirare in ballo i morti e di giudicare la fede con i sensi, asserendo mendacemente, per screditare i tentativi di unione con la Chiesa romana, che il «cadavere dell'imperatore che aveva convocato il concilio di Lione, perdurando integro, a loro dire denuncia l'iniquità della sua anima».

Sorprendente la minuzia con cui fu trattato l'argomento. Se ad esempio, si osserva il *Nomocanone* di Manuele Malasso, compilato nel 1561 ci si imbatte in una casistica che in base all'aspetto del cadavere permette di risalire al tipo di scomunica inferto alla persona²⁰³. «Chi ha ricevuto un ordine o una maledizione, conserva solo le parti anteriori del corpo. Chi ha ricevuto un anatema, appare giallastro e ha le dita ricurve. Chi appare nero, è stato scomunicato da un arcivescovo, chi appare bianco p stato scomunicato dalle leggi divine[...] »

Il botanico francese Thèvenot nel suo *Relation d un voyage fai tau Levant* del 1664, realizzato dopo il ritorno da un viaggio in Grecia, per esperienza diretta racconta di come sull'Isola di Chio i monaci del monastero di Nea Moni: «quando muoiono, li si

²⁰² BACINI, *Prima* Cit. p. 22.

²⁰³ Ivi. p. 28.

porta vestiti di tutto punto in una chiesa dedicata a San Luca, situata fuori dal convento, e li si colloca su una griglia di ferro. E se qualcuno di quei cadaveri non si corrompeva, gli altri Calogeri ritengono si tratti di un segno che è scomunicato²⁰⁴». Si trattava dunque di un sistema in cui tutti i cadaveri potevano essere soggetti a scomunica, e quindi invece di attendere l'esumazione per verificarlo, ricorrevano all'esposizione sulla griglia per individuare a posteriori i cadaveri degli scomunicati, su griglie che ricordano quelle dei sedili colatoio orizzontali.

Per arrivare a questa equivalenza tra anatema e scomunica è stato fondamentale il ruolo che la Chiesa ortodossa si trovò a ricoprire dopo la caduta di Costantinopoli. I cristiani ortodossi, erano una comunità religiosa che all'interno dello stato ottomano godevano di una buona indipendenza giuridica. All'interno dei suoi fedeli il clero ortodosso poteva giudicare in merito a eresie, traditori, ladri, insolvenze, dispute confinarie, diavolerie delittive e vari crimini. In alcuni casi le autorità civili assicuravano che le sentenze emanate dalla chiesa fossero messe in atto²⁰⁵. Tuttavia, la maggior parte delle volte questa era lasciata a sé stessa, e priva di un braccio secolare finì con il servirsi sempre più frequentemente di una punizione spirituale, la scomunica. Quando qualcuno era ritenuto colpevole, gli erano assegnate delle penitenze e alcuni atti riparatori. Contestualmente veniva celebrata la cerimonia della scomunica, con la clausola che fosse divenuta attiva solo se il condannato non avesse rispettato gli ordini del tribunale ecclesiastico. Al momento del processo, tutti gli imputati, i testimoni, e la corte erano esposti a scomunica preventiva, che si sarebbe messa in azione in caso di falso giuramento o menzogna. In sostanza la scomunica era per la Chiesa ortodossa la base e l'unico sostegno della propria autorità in una fase come quella post bizantina. Dov'era venuto meno l'appoggio imperiale che ne aveva garantito la preminenza nel millennio antecedente. Un ruolo vitale fu giocato anche da cause economiche, per garantire l'assoluzione e l'indulgenza ai cadaveri degli scomunicati, la Chiesa pretendeva delle offerte alquanto cospicue. Per assicurare maggior credibilità a una pena spirituale una

²⁰⁴ «quand ils meurent on le porte tous habillez dans une Eglise dediée à S. Luc: laquelle est hors du Convent, & on les met sur une grille de fer, si quelques-uns de ces cadavres ne se corrompent point, les autres Caloyers disent que c'est signe qu'ils sont excommuniéz». J. THEVENOT, *Relation d'un voyage fait au Levant...*, par Monsieur Thevenot, Paris 1664.

²⁰⁵ B. A. McCLELLAND, *Slayers and their Vampires: a Cultural History of Killing the Dead*, pp. 42-48, University of Michigan Press, Ann Arbor 2006.

-
sua ricaduta fisica era essenziale. Per tale ragione serviva l'ostinazione sull'incorruttibilità del corpo²⁰⁶.

Dal cinquecentesco "Nomocanone" di Manuele Malasso apprendiamo che per tutto il tempo in cui il corpo rimaneva incorrotto l'anima, restava come in carcere, nelle mani del diavolo, sottoposta a tormenti, si è pensato che si trattasse di uno sviluppo influenzato dalla dottrina del purgatorio (alla quale gli ortodossi non aderiscono). Soprattutto tra XVI e XVII il confronto con il clero cattolico presente nel arcipelago e il fatto che molti ecclesiastici ortodossi fossero stati educati presso collegi di Roma e Venezia indusse a sviluppare la concezione secondo cui le anime dopo la morte potevano essere sottoposte a una sorta di purificazione, in luoghi che, se non venivano identificati come il purgatorio, sostanzialmente ne svolgevano la funzione²⁰⁷.

L'attenzione allo stato dei cadaveri, per giunta, era intensificata anche da un ulteriore elemento: occorre tenere presente che in Grecia ma, in varia misura, anche nel resto dei Balcani, soprattutto in ambito ortodosso, si ricorreva costantemente alla pratica della sepoltura secondaria. Secondo Gasparini la seconda sepoltura può essere considerato un costume tipico slavo²⁰⁸. In Romania, dove la seconda sepoltura era effettuata dopo sette anni, trascurare il rito veniva considerato peccato. Secondo le prescrizioni della Chiesa, in Grecia le salme rimanevano nelle loro fosse provvisorie solo tre anni, trascorsi i quali le ossa venivano dissotterrate, lavate e avvolte in tela di lino, infine messe in una cassetta dell'ossario comune²⁰⁹. Nella regione danubiana balcanica la decomposizione delle salme era procurata con innaffiature delle tombe e accensione di fuochi alla loro superficie. Nel caso in cui tardava a manifestarsi veniva augurata con delle preghiere. La condizione del decomposto era considerata come quella di un beato, mentre la condizione del non decomposto era simile a quella di un dannato. In Macedonia esistevano diverse maledizioni che possono essere messe in relazione con questa credenza, «che la terra non ti divorì», «che ti rigetti», «che non ti accolga», possono facilmente essere assimilate a rituali di doppia sepoltura. Gli studi di Gasparini hanno tentato di dimostrare che la seconda sepoltura non era estranea a nessuno dei paesi in

²⁰⁶ BACCINI, *Prima* Cit. pp. p. 130 131.

²⁰⁷ K. HARTNUP, *On the Beliefs of the Greeks': Leo Allatios and Popular Orthodoxy*, pp. 226-227, Leiden, Boston 2004.

²⁰⁸ E. GASPARINI, *Sulla forma della "doppia sepoltura" presso gli slavi meridionali*, p. 56, in "Slovensky etnograf" 8 (1955), pp. 225-230.

²⁰⁹ A. CREMENCE, *La mythologie du vampire en Roumanie*, p. 86, Editions di Rocher, Monaco 1981.

-

cui oggi gli slavi sono divisi. E anche se mancano testimonianze dirette della riesumazione e della lavatura delle ossa da parte di slavi occidentali e orientali, secondo l'autore è sufficientemente supplita da ritrovamenti archeologici, da testi medioevali, da canti popolari.

Ancora negli anni Trenta del secolo scorso, l'antropologa Dorothy Demetracopoulou Lee intervistò alcuni immigrati greci situati nel Massachusetts per raccogliere alcune testimonianze sul valore attribuito ai cadaveri incorrotti.

Un esempio significativo è lo studio di Lorin Danforth, sull'esumazione nella Grecia rurale:

[...]molte donne, tuttavia furono sorprese e sconcertate per le penose condizioni di Eleni. Perché dopo cinque anni, i capelli e i vestiti di Eleni non si erano decomposti? Perché le ossa non erano bianche e pulite? Qualche donna attribuì questo fatto a cause naturali. La tomba era molto profonda. Era in una zona ombrosa vicino al muro del cimitero. I vestiti erano di nylon. Altre donne non erano d'accordo. Credevano che una persona il cui corpo non si decomponesse del tutto o le cui ossa erano nere e sudice avesse commesso peccati che non erano stati perdonati²¹⁰.

Gasparini sosteneva l'origine della doppia sepoltura di origine protoslava, con numerosi esempi etnografici e archeologici benché si possano individuare punti di contatto anche in ambito ebraico²¹¹.

Anche se furono le fonti dei missionari cattolici a fornire a Hertz la conferma alla legge sociale che stava elaborando, la radice della scoperta e la forma stessa della doppia sepoltura sono da rintracciare nel sostrato ebraico della sua formazione familiare²¹². Infatti, è nella tradizione ebraica che si trovano le tracce più antiche e proprie della doppia sepoltura, così come Hertz le aveva descritte come in atto nelle popolazioni del Pacifico. Da alcuni studi archeologici sulle pratiche funerarie dell'ebraismo antico si evince che il rituale ebraico prevedeva una prima sepoltura nel sepolcro di famiglia e

²¹⁰ L. DANFORTH *The ritual of rural Greece*, pp. 540-41 Princeton, Princeton University Press, 1982.

²¹¹ P. BARBER, *Vampiri, Sepoltura e morte*, p. 213, Parma, Nuove Pratiche editrice 1994

²¹² A. PROSPERI, *Robert Hertz: ebraismo e patriottismo*, p. 176, in *Studi Tanatologici*, II (2006), Fondazione Fabretti, Torino.

-

poi, dopo circa un anno, la raccolta delle ossa del defunto che erano collocate in un ossario. La cultura ebraica concepiva l'essere umano come un insieme di anima e corpo, e la doppia sepoltura doveva garantire al morto di raggiungere il seno d'Abramo. Interessante notare come in epoca neotestamentaria avesse assunto un nuovo significato: secondo le fonti rabbiniche, infatti, la decomposizione della carne fungeva da espiazione dei peccati del morto, che a putrefazione avvenuta, aveva raggiunto la pace, a quel punto i resti potevano essere traslati²¹³. Nel «Contributo» la Bibbia viene citata solo una volta come fonte, ma nel punto cruciale che riporta l'attesa di 70 giorni che deve intercorrere tra la morte e la sepoltura di Giacobbe(Gen.50,3): si tratta del rito egiziano della mummificazione, a conferma Hertz cita Erodoto e il libro egiziano dei morti. Secondo lo studioso infatti la mummificazione non è altro che «un caso particolare che trae origine dalla sepoltura provvisoria»²¹⁴. Nella mummificazione il corpo viene mantenuto in ordine per assicurare la continuazione della vita, ma è chiaro che la vita in questione non è quella del corpo. In genere attraverso la conservazione del corpo viene mantenuto il doppio del corpo stesso. Tale doppio in Egitto è il Ka, deriva da riflessi, ombre e immagini oniriche, che non si distinguono con chiarezza gli uno dagli altri e possono anche essere considerati un unico fenomeno significativo e intenzionale, che scimmietta il corpo nello stato di coscienza, ha una vita propria durante il sonno e poi sopravvive dopo la morte. Dato che il doppio subisce le stesse alterazioni del suo originale, si dà scontato che per impedirgli di diventare un mostro quando il cadavere subisce cambiamenti e di tornare a perseguitare i vivi, il cadavere dev'essere mantenuto nella sua condizione originale. E poiché il doppio è alterato solo da un cambiamento che avviene nell'aspetto esterno del corpo, le culture che praticano la mummificazione spesso focalizzano tutta la loro attenzione sull'apparenza del corpo, cercando di preservare non il corpo ma il suo aspetto. Con qualche eccezione, di solito le viscere erano gettate via. E poiché solo l'aspetto era importante, di frequente una statua era considerata efficace quanto il corpo per conservare l'immagine del doppio nella sua forma originale. L'importante era che il corpo avesse raggiunto una condizione stabile, che fosse decomposizione, cremazione o mummificazione. Prima che la mummificazione fosse introdotta in Egitto, i corpi erano smembrati prima della

²¹³ E. M. MEYERS, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, pp. 40-41, Pontificia Univ. Gregoriana, Roma 1971.

²¹⁴ PROSPERI, *Robert Hertz...*, cit., pp. 121-22.

-

sepoltura, proprio come accadeva in Europa, dove ciò era fatto per impedire la «vita dopo la morte»²¹⁵. In seguito i corpi erano sottoposti a una sepoltura secondaria, e restavano sotto terra finché la carne si fosse disintegrata, dopodiché le ossa erano esumate, pulite e risepellite, lo stesso processo, in altre parole che abbiamo visto nei Balcani e in molte altre parti del mondo²¹⁶.

Attraverso l'osservazione di consuetudini e pratiche religiose, ambienti culturalmente molto lontani, quello egizio e quello cristiano, sono diventati simili. Sotto il profilo teologico le motivazioni sono diverse, ma lo sono meno sotto l'aspetto pratico tecnico. L'uso della doppia sepoltura si è innestato su substrato etnico religioso diverso seguendo un filo unico, di tradizioni mediate nei secoli da differenti culture, come quella ebraica, subendo trasformazioni, ma senza un netto segno d'interruzione.

Per comprendere il campo di indagine di questa ricerca che è l'Occidente moderno e per coglierne alcune trasformazioni, dobbiamo ricostruirne le radici all'interno della cultura cristiana²¹⁷. Nel pensiero cristiano s'individuano due opposte credenze rispetto al corpo. La prima prende le mosse dall'affermazione della natura umana del Cristo, e porta a una ridotta manipolazione del cadavere e a una risolutività della sepoltura. La seconda, tipica dei mistici e delle sette ereticali, sottovaluta l'importanza del corpo ed esalta la mortificazione della carne vista come un percorso necessario per la purificazione e l'ascesi. Solo tenendo in considerazione entrambe queste credenze possiamo capire l'attenzione che nel medioevo cristiano venne attribuita alla putrefazione dei corpi, monito circa la fugacità della vita e metafora di una trasformazione. Al tema medievale della percezione del corpo come sede della putrefazione si contrapponeva l'idea del corpo come simulacro dell'anima. S. Tommaso d'Aquino, sulle orme di Aristotele considerava l'anima come la forma del corpo, e riteneva la divisione tra l'anima ed il suo corpo innaturale. Così era necessario, per un'esistenza piena dopo la morte, la riunificazione del corpo con l'anima²¹⁸. Da qui proviene la varietà di pratiche funerarie e di sepoltura che caratterizzano la religione cristiana, che preferisce accogliere entrambe le posizioni operando anche una fusione con il sistema di credenze

²¹⁵ A. P. LECA, *The Egyptian way of Death (Les Momies)*, pp.1-24, Doubleday & Company, New York 1981.

²¹⁶ BARBER *VampirI...*, cit., p. 241.

²¹⁷ TARTARI MANUELA, a cura di, *La terra e il fuoco. I riti funebri tra conservazione e distruzione*, p.12, Meltemi, Roma 1996.

²¹⁸ N. SMART, *La morte nella tradizione Giudaico-Cristiana*, in "Il senso della morte. Contributi per una sociologia della morte", a cura di S. CAVICCHIA, Liguori, Napoli 1984, pp. 67-88.

-

preesistenti. Tale cultura ha catalizzato presso di sé sistemi di credenze pagane, ebraiche, greco romane orientali, spiegazioni contraddittorie hanno convissuto, come la spiegazione di corpo come prigionia dell'anima, quindi guscio di cui disfarsi in modo purificatorio, opposto alla descrizione di corpo come simulacro dell'anima, destinato a ricevere attenzioni e premure destinate a quest'ultima.

In differenti contesti sociali, i riti restano in uso anche quando il loro significato originario si è perso, e vengono reinterpretati e rivestiti di nuovi significati in relazione con sentimenti nuovi, estranei al momento della loro formazione, e spesso in antitesi con il loro significato originario. Avviene dunque che pratiche che appartengono a un altro tempo e a un'altra mentalità vengano confuse con usi che risalgono a concezioni più recenti e incompatibili con le credenze originarie.

4 UN ALTRO PUNTO DI VISTA

4.1 «La sensibilità del cadavere» nel XVII e XVIII secolo.

Lo storico Philippe Ariès ha osservato come, a partire dal Seicento, le fonti migliori sullo stato delle credenze comuni diffuse intorno alla morte fossero i medici, che presero il posto che nel Medioevo e nel Rinascimento era stato occupato dagli uomini di chiesa. Al pari degli ecclesiastici, i medici furono sensibili alle credenze del loro periodo, diventando così i testimoni delle idee che «ai loro tempi erano nell'aria¹».

Si tratta di un periodo storico in cui la morte e il corpo morto rappresentavano oggetti di studio a se stanti, indipendenti dalla cause del decesso che non erano tenute in considerazioni; in una prospettiva contraria rispetto a quella contemporanea. La morte rappresentava un avvenimento poco conosciuto e indagato, i limiti della medicina erano ancora incerti, spesso i dati venivano tramandati attraverso dei racconti in cui era difficile dividere la realtà dalla leggenda². Un posto rilevante al centro delle indagini mediche sulla morte era occupato dalla ricerca sul grado di separazione tra anima e corpo, lo scopo era arrivare a stabilire il momento esatto del decesso, quest'aspetto era uno dei più importanti del tempo.

All'inizio del Settecento esistevano due posizioni principali su questa tematica: la prima tesi era molto vicina alle teorie di Paracelso ed era attribuita alla medicina ebraica, secondo questa teoria la morte non privava il cadavere di una certa sensibilità che conservava un residuo di vita. Questa posizione si fondava su numerose osservazioni, registrate a partire da Plinio fino ai giorni nostri, che includevano alcune epigrafi funerarie che chiedevano alla terra di premere lievemente sui morti³. Fra le testimonianze c'era il fenomeno della *cruentatio* cadavere: il corpo di una vittima, messo in presenza del suo assassino, iniziava a sanguinare. Ancora a livello della superstizione popolare si raccomandava di non parlare in presenza del corpo dopo il decesso, in quanto era in grado di capire e ricordare.

¹ P. ARIES, *Storia della morte in occidente, dal Medioevo ai giorni nostri*, Rizzoli, Milano 1978, p. 139.

² U. CURRI, *Il volto della Gorgone: la morte e i suoi significati*, Mondadori, Milano 2001, p. 168.

³ ARIES, *Storia della morte in occidente ...*, cit., p. 413.

La seconda tesi attribuita alla religione cristiano-ortodossa, erede della scienza medioevale e della filosofia della scolastica, sosteneva che la vita non era né materia né sostanza, essa era la forma data alla materia, senza tale forma il corpo era solo un cadavere senza sopravvivenza alcuna; il corpo senza l'anima non era nulla⁴.

Vi erano dunque due tesi opposte, da un lato quelli che sostenevano che nel cadavere ci fosse la continuazione di una forma di vita, perlomeno fino a quando persistevano le carni e il corpo non era ridotto allo scheletro. Queste persone ritenevano che l'essere non si riducesse all'unione di corpo e anima. Ariés evidenzia come il popolo credesse in tale visione, sostenendo che fu restio a accettare che la perdita dell'anima coincidesse con la perdita della vita⁵. Dall'altro lato c'erano le convinzioni cristiane ortodosse eredi della scolastica, secondo cui la separazione del corpo equivaleva alla morte.

L'opposizione di queste due tesi venne elaborata nel trattato di medicina legale del medico tedesco luterano Christ. Fred. Gramman, intitolato *De Miraculis mortuorum*, nel quale l'autore raccolse una serie lunghissima di fenomeni che si verificavano intorno ai cadaveri, al quale dedicò molto spazio⁶. Tali testimonianze derivavano sia da storie vere sia da racconti inventati dalla superstizione popolare, che Gramman aveva raccolto. Tuttavia, non importa se le storie raccolte fossero vere, o ai tempi dell'autore fossero già state sconfessate; ciò che conta è che fossero ritenute vere dalla gente, per tale ragione la sua opera rappresenta una preziosa fonte di tradizioni e costumi⁷.

Riprendendo i fili delle due tesi circolanti sulla morte, Gramman a sostegno della prima tesi pose l'esempio di una mummia, in cui il trattamento a base di unguenti ferma la corruzione conservando un residuo di vita, ma non appena la corruzione riprende la vita viene meno. Per tutta l'opera Gramman pone esempi come questo senza schierarsi mai completamente a favore di una o dell'altra teoria, la sensibilità del cadavere veniva appoggiata tra il popolo, ma gli eruditi e i medici diffidavano di quest'inclinazione superstiziosa. Ciò nonostante Gramman ha osservato che molte testimonianze credibili confermavano la prima teoria. L'autore elenca così una lunga lista di esempi in cui i cadaveri si sarebbero mossi, o avrebbero prodotto rumori e odori strani; all'interno di quest'elenco, fenomeni naturali si mescolano a prodigi. A questi si aggiungono

⁴ CURRI, *Il volto della Gorgone ...* cit. p. 140.

⁵ ARIES, *Storia della morte in occidente ...* cit. p. 414.

⁶ C.F. GARMAN, *De Miraculis mortuorum*, Joh. Gabr. Güttneri, Lipsiae, 1670.

⁷ R. GRILLETTO, E. CARDESI, R. BOANO, E. FULCHERI, *Il vaso di Pandora, paleopatologia un percorso tra storia e leggenda*, p. 55, Ananke, Torino 2004.

fenomeni ambigui, per cui era difficile stabilire se fossero eventi naturali, oppure se da chiarire attraverso la ingenuità popolare. Dall'esame dell'opera emerge come l'autore passi facilmente dal naturale al sovrannaturale, dal diabolico al miracoloso, ma soprattutto come alla fine il medico finisca per ammettere questi fenomeni in favore di una sensibilità cadaverica⁸.

Va rilevato che tale presunta sensibilità ebbe delle ricadute pratiche su tutto un tipo di farmacopea in cui i cadaveri costituivano l'ingrediente principale. Si trattava di medicine considerate efficaci e naturali, prive di carattere magico, regolate da un principio di simpatia e antipatia che implicavano un residuo di vita nei corpi. Anche se vi sono dei casi in cui il contatto con i cadaveri è ritenuto pericoloso, gli effetti benefici riscontrati erano più numerosi⁹.

Un altro medico che riportò casi di sensibilità cadaverica fu Paolo Zacchia considerato uno dei fondatori della medicina legale. Nel suo trattato di medicina legale, *Medici romani Quaestiones medico-legales* del 1674, vien posta un'attenzione particolare sul cadavere¹⁰. Zacchia dedica un capitolo ai fenomeni soprannaturali che un medico deve esaminare in particolar modo distinguendo tra fatti miracolosi e naturali. Partendo da questa constatazione, pose particolare attenzione ai fenomeni di putrefazione e ai luoghi di sepoltura mostrando come vi siano terreni che consumano più in fretta la carne di altri e che questa era ritenuta una cosa positiva¹¹.

Un ammiratore di Zacchia fu il medico Ermenegildo Maria Pistelli, la sua opera rappresenta un esempio ancora più esplicito della diffusa credenza tra i medici della sopravvivenza della vita nel cadavere. L'importanza di quest'opera risiede nel fatto che Pistelli fu un pio devoto e tentò di conciliare i suoi studi con i dogmi della religione cattolica; addirittura ristampò una seconda e una terza edizione per persuadere parroci ed ecclesiastici delle sue tesi, in modo da «salvare quante più anime possibili». Il medico scrisse un libro intitolato *Sul momento in cui l'anima si divide dal corpo, ricerche psicologico medico legali*, la prima edizione comparve tra gli «Annali universali di medicina». Non soddisfatto della limitata diffusione che avevano gli

⁸ ARIES, Storia della morte in occidente ... cit., p. 414.

⁹ In particolar modo i corpi degli impiccati e dei morti di morte violenta verranno ritenuti ricchi di proprietà terapeutiche. Cfr. . GRILLETTO, CARDESI, BOANO, FULCHERI, Il vaso di Pandora ..., cit., p. 56.

¹⁰ P. ZACCHIA, *Quaestiones medico-legales*, Typographia Ioannis Piot, Roma 1674.

¹¹ ARIES, Storia della morte in occidente ... cit. pp. 419.20

Annali decise, due anni dopo dalla prima pubblicazione, di pubblicarlo singolarmente aggiungendovi delle note chiarificatrici per convincere anche “i più schivi e tenaci delle antiche idee”¹².

Pistelli sosteneva che era di estrema importanza individuare il momento in cui l’anima si distaccava dal corpo, e che se tale momento non era ancora stato individuato la causa andava ricercata nel fatto che venivano ignorati i benefici morali di questa scoperta. Richiamando le idee della Scolastica secondo cui l’anima è diffusa in tutto il corpo, Pistelli sostenne che essa ha una sua propria sede, che non è nel cuore, nel sangue, o nei visceri, come altri immaginato in precedenza, ma nel cervello. Questo poiché essa non poteva sentire nulla senza che le impressioni esterne non fossero trasmesse al cervello mediante i nervi¹³. Così, quando questo organo presentava un’anomalia o una disfunzione, anche l’agire dell’anima era imperfetto, disordinato, come avveniva nei pazzi e nei bambini piccoli.

Riprendendo le scoperte che altri medici fecero prima di lui, (Bonnet, Zacchia, Reaumur), Pistelli avvertì che era necessario distinguere tra un organismo apparente e un organismo vitale, poiché anche se un corpo si presenta essiccato e la sua forma organica è riconducibile alla mera materia può comunque «essere capace di vita».¹⁴ Pistelli continuava sostenendo che anche se il cervello fosse stato trapassato da un freccia, ferito, colpito da una palla di fucile ecc. l’anima comunque non si sarebbe divisa e avrebbe continuato a dimorarvi per mesi, perfino per anni, fino a quanto non si sarebbe disciolta l’ultima fibra di quest’organo. A sostegno della sua tesi, il medico cita una lista lunghissima di colleghi che con i loro esperimenti hanno confermato questa teoria; ad esempio la descrizione di alcuni animali che privati di alcuni organi ma non del cervello, continuarono a muoversi. A riprova dell’importanza del cervello sono citati gli studi fatti su piccoli invertebrati e insetti dal biologo Lazzaro Spallanzani, in cui gli animali, anche se erano stati annegati molto tempo prima, potevano essere rianimati, in quanto il cervello non era stato compromesso¹⁵.

¹² E. M. Pistelli, *Sul momento/in cui l’Anima si divide dal corpo*, Ducale Tipografia Bertini, Lucca 178.

¹³ A sostegno di questa tesi dichiara che Dio l’abbia appositamente inserita nella parte più protetta del corpo. L’autore fa l’esempio del feto, in cui l’encefalo è il primo organo a svilupparsi, e i risultati ottenuti mediante alcuni esperimenti sui nervi.

¹⁴ Ivi, p. 9.

¹⁵ Ivi p. 11.

-

Sulla decapitazione, il medico si esprimeva dicendo che nemmeno quando la testa è staccata dal tronco l'anima si distacca dal corpo, in quanto il cervello non si scioglie immediatamente. Pistelli aggiunge:

Or siccome quest'organismo, meno che dall'incenerimento, o dall'ammaccamento meccanico, non si discioglie che per mezzo della putrefazione; quindi è che fuori dai due suaccennati casi, tutti le morti si realizzano solo al momento che codesta putrefazione s'impadronisce e diffonde il suo impero di ciascuna fibra del sistema celebrale; è questo e solo quel momento, a parer mio in cui l'Anima, non trovando più nell'organismo disciolto in ogni fibra del cervello niuna sede per lei opportuna, fugge ed abbandona il corpo¹⁶.

Pistelli sottolinea che l'anima non si distaccava immediatamente in seguito al decesso, ma solo dopo molto tempo in quanto la putrefazione non subentra subito. Sosteneva questo non tanto per protrarre quanto più possibile l'inumazione dei cadaveri, non rischiando di seppellire dei vivi, ma piuttosto per i vantaggi che avrebbe recato all'anima. Infatti, in tal modo sarebbe stato possibile somministrare i sacramenti, in quanto l'anima si trovava ancora nel corpo, anche se il corpo presentava tutte le caratteristiche di un cadavere. Di conseguenza i parroci che andavano a prestare l'assoluzione e arrivano troppo tardi, non devono esitare a somministrarla anche di fronte ad un corpo apparentemente già morto¹⁷.

Dalla lettura dell'opera emerge con fermezza come il corpo per Pistelli rappresenti un ostacolo per l'anima, sottolineando il carattere fisico dell'impedimento. Appare obbligatorio il confronto con gli studi contemporanei effettuati da Meligrana e Satriani in cui emergono le stesse questioni, anche nella società rurale del Sud analizzata dai due studiosi l'anima era essenzialmente fisicità, e rimandava a una concezione del corpo come sua sede, in quanto corporea l'anima non doveva incontrare ostacoli sul suo

¹⁶ PISTELLI, *Sul momento in cui ...*, cit. p. 11.

¹⁷ Con sacramenti Pistelli intende il battesimo nei confronti dei feti creduti morti e l'assoluzione mediante l'uso di olio santo per gli altri defunti. Ibidem. pp. 14-15.

-
cammino, ragione per il quale venivano attuate delle precauzioni per aiutarla in questo passaggio¹⁸.

Nel 1814 il supremo Collegio Medico e di Sanità di Berlino avviò un dibattito che intendeva chiarire «se in caso di decapitazione la testa separata dal tronco continuasse per qualche tempo a sentire e percepire»¹⁹. All'interno della discussione vi furono due fazioni opposte di medici, la prima fazione sosteneva che il cervello è l'organo dell'anima, per questo la testa dopo la decapitazione era in grado di rispondere alle sollecitazioni e sentire dolore. Per tale ragione il loro parere era contrario alla decapitazione poiché ritenuta crudele e barbara. Il secondo gruppo sosteneva che il decapitato non sentiva nulla, che l'anima lasciava subito il corpo (essendo lo svuotamento dei vasi sanguinei repentino) «mancando lo stimolo naturale al cervello, l'anima deve di necessità trovarsi impotente a continuare nell'esercizio delle sue facoltà». Il collegio medico si espresse a favore della decapitazione, ma con qualche riserva; infatti, nonostante sentenziò che si trattava di una «maniera di supplizio non barbara» poiché non cagionava dolore, proibì gli esperimenti sulle teste dei Decollati, nel timore che potessero «stimolare sensazioni di dolore.»²⁰

Da questo dibattito emerge come ancora all'inizio del XVIII secolo, pur essendoci una vasta concordanza sul fatto che l'anima risiedesse in una regione particolare del corpo e precisamente nel cervello, non erano certi del fatto che se ne distaccasse con la morte.

Tramite queste testimonianze ho tentato di dimostrare come le credenze su una sensibilità residua del cadavere fossero diffuse tra gli scienziati del XVII e XVIII secolo. I testi delle loro relazioni rappresentano un modo per vedere il fenomeno con i loro occhi e, allo stesso tempo, lo strumento di cui si servirono per divulgare le loro idee. Ariès sostiene che «senza dubbio queste credenze facevano parte di idee che erano nell'aria, diffuse in ambito molto esteso, fino agli strati popolari». Queste testimonianze

¹⁸ Sottintendono a questa fisicità per esempio togliendo al malato le collane e tutti gli oggetti che possono impedire all'anima di uscire dal corpo. Altre credenze prescrivono la rimozione di ostacoli materiali, si tengono così la porta e le finestre aperte o l'anima non potrebbe uscire. Cfr. LOMBARDI SATRIANI, MELIGRANA, *Il ponte ...*, cit. pp. 162-61.

¹⁹ D. A. OMODEI, *Gutachten des Koenigl. Ober-Collegii Medici, et Sanitatis ec. Parere del supremo Collegio Medico e di Sanità di Berlino intorno alla questione: se ne' decapitati duri per qualche tempo la facoltà di sentire e di appercepire*. in "Annali di medicina straniera", 1814 lug, Serie 1, Volume 1, Fascicolo 1, p. 109-112.

²⁰ *Gutachten des Koenigl. Ober-Collegii Medici,...* cit. pp. 109-112.

-

mostrano come venisse riconosciuta una specie di personalità ai cadaveri, sostenendo che nel morto vi fosse una persistenza dell'essere che occasionalmente si manifestava.

Si diffuse l'idea che il cadavere non doveva essere nascosto, non doveva scomparire sotto terra, che in esso qualcosa persisteva, per cui bisognava conservarlo; per tale ragione esporlo e vederlo erano considerato una cosa positiva. Tale convinzione modificò nel seicento l'assetto di alcuni cimiteri, soprattutto in meridione e in America latina, in cui vennero creati i cimiteri delle mummie.

Si affermò la tendenza a non lasciare il corpo alla sepoltura sottoterra, a prolungare il più a lungo possibile un contatto fisico con esso. Alla radice vi era l'idea di seguirlo nelle diverse fasi, di intervenire sui processi trasformativi, sottraendolo alla terra e mostrandolo nelle sue sembianze definitive, lo scheletro o la mummia²¹. Si sviluppò così la pratica della traslazione rituale del corpo che non aveva nulla a che fare con gli spostamenti imposti per poter fare altre inumazioni, in quel caso gli spostamenti non avevano valore simbolico. Mentre la traslazione che si affermò nel Seicento, secondo Ariès riservata inizialmente a personaggi illustri (I gran maestri dell'ordine dei cavalieri di Malta, la famiglia reale di Spagna all'Escoriale), era fatta con lo scopo di riservare al deposito finale un corpo che non avrebbe più subito cambiamenti, in cui erano state eliminate le tappe della decomposizione per presentare il corpo in uno stato di essiccazione, lo scheletro o la mummia.

Nel secolo successivo la scienza medica abbandonò questo punto di vista; i progressi della medicina e dell'igiene resero intollerabili questi fenomeni. Nella nuove teorie che si imposero in seguito la morte «non ha maggior durata di quanto il punto geometrico abbia densità e spessore²²».

4.2 «Un coro di defunti»

Dalla seconda metà del XV secolo, in Italia, vi fu un'ampia utilizzazione delle raffigurazioni macabre all'interno della predicazione²³. Gli ossari e le cripte furono

²¹ ARIES, *Storia della morte in occidente ...* cit. p. 446.

²² Ibidem. p. 446.

²³ A. TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel rinascimento*, Einaudi, Torino 1989, pp. 140-65.

-

frequentati per fare penitenza e meditazione; tali pratiche furono portate avanti, soprattutto nella predicazione gesuita teatina e redentorista, fino alle fine del XIX²⁴. Negli ambienti ecclesiastici la meditazione sulla morte iniziò ad essere considerata necessaria all'assunzione della propria condizione di mortali, secondo gli enunciati del *bono vivi-bono mori*. Attraverso questa meditazione incentrata su oggetti carnali si tentava di spingere le persone a tirarsi indietro di fronte alle bellezze terrene, meditando sulla loro caducità, compresa quella del corpo umano. Per questa ragione nel XVI secolo si verificò una diffusione di manuali e scritti soprattutto ad uso dei laici, per la preparazione alla morte. Tali opere erano incentrate sulla penitenza e chiamavano alla conversione attraverso la meditazione costante sulla morte; questi scritti enunciavano che per salvare la propria anima era necessario vivere come se si dovesse morire da un momento all'altro, comportandosi di conseguenza²⁵. All'interno di questa corrente si inserisce l'opera di S. Alfonso, nel suo *Apparecchio alla morte*, il Santo propone frequentemente come mezzo di meditazione la contemplazione di immagini di corpi in via di corruzione²⁶. La testimonianza di S. Alfonso può essere indicativa di un modo particolare di percepire e usare i *putridaria* in quanto S. Alfonso fu tra le guide spirituali del convento di Pucara, un istituzione femminile che si sviluppò nel XVIII secolo. In questo monastero, situato sulla costa amalfitana nel comune di Tramonti, sotto il pavimento della chiesa dedicata ai santi Giuseppe e Teresa, è presente il sepolcro delle consorelle. Tale sepolcro è dotato di sedili scolatoi e, nel complesso, richiama la forma di un coro formato dai resti delle suore.

Nel paragrafo *Ritratto d'un uomo da poco passato all'altre vita* il Santo fa chiaramente riferimento a un sepolcro con sedile colatoio:

Ma per meglio veder quel che sei cristiano mio, dice san Giorgio Grisostomo. Mira quel cadavere come divenuto giallo e poi nero, dopo ti fa vedere su tutto il corpo una lanugine bianca, e schifosa. Indi scaturisce un marciume viscoso, e puzzolente, che cola per terra. In quella marcia si genera poi una gran turba di vermi, che si nutriscono delle stessi carni. Si aggiungono i topi a far pasto su quel

²⁴ SCARAMELLA, *Le madonne del Purgatorio ...*, cit. p. 294-9.

²⁵ TENENTI, *Il senso ...*, cit. pp. 140-65.

²⁶ G. ORLANDI, *S. Alfonso Maria De Liguori, i re dentisti e l'associazionismo laicale*, in "Confraternite, chiese e società-" a cura di, L. BERTOLDI LE NOCI, Schiena, Fasano 1994, pp.325-345.

-

corpo; altri girano di fuori; altri entrano nella bocca e nelle viscere. Cadono a pezzi le guancie, le labbra, e i capelli, e le coste son prime a spolarsi, poi le braccia, e le gambe. I vermi dopo aversi consumate tutte le carni, si consumano da loro stessi, e finalmente di quel corpo non resta che un fetente scheletro, che col tempo si divide: separandosi l'ossa, e cadendo il capo dal busto. Ecco che cosa è l'uomo, è un poco di polvere che in un aja è portata dal vento [...].²⁷

Nella descrizione, il liquido che cola per terra e la caduta del capo dal busto permettono di identificare una sala dotata di *putridarium*. Tuttavia, l'uso che S. Alfonso fa di quest'immagine ha un significato particolare che, inserito nella struttura mentale dell'epoca, trascende la concezione arcaica di doppia sepoltura, per inserirlo in una considerazione cristiana sulla fragilità del corpo e delle cose terrene²⁸. Mediante la contemplazione dei corpi situati nei *putridaria* il Santo rispondeva al bisogno che si era diffuso per il buon cristiano di prepararsi alla morte rappresentando il disfacimento fisico²⁹. I *putridaria*, per la loro particolare conformazione, rispondevano perfettamente a questa esigenza, la loro configurazione richiamava quella di un coro formato dai cadaveri in diversi gradi di corruzione. Tale spettacolo, che veniva offerto alle altre persone in occasione di un nuovo funerale o di particolari celebrazioni, doveva avere un impatto notevole sulle persone, basti pensare ad esempio alle parole dello scopritore della cripta di S. Bernardino:

... non ci fermeremo a descrivere quel coro silente, pietoso di morti, che quasi ci duole di aver disturbato nella loro pace secolare. Davanti all'altare maggiore in cerchio, intorno a una croce, soli, la nessun rumore mai giunge, sembrano frati di un misterioso convento che pregano, pur con lacerate le membra consumate le carni, cadute le teste.

Il tema del coro di defunti fu ripreso anche da Leopardi nel poemetto eroico *I paralipomeni della Batracomiomachia*. Durante il suo soggiorno nella capitale dei

²⁷ A. MARIA DE LIGUORI, *Apparecchio alla morte cioè considerazioni sulle massime eterne*, p.16, Stamperia Giuseppe Remondini e figli, Bassano, 1812.

²⁸ FORNACIARI, *Processi di tanatometamorfosi ...*, cit. p. 25.

²⁹ SCARAMELLA, *Le Madonne ...*, cit., p. 235.

-

Borboni, che avvenne negli anni in cui le magistrature della salute documentavano l'uso delle terresante, probabilmente anche Leopardi ebbe modo di osservare usi funebri legati alla colatura dei corpi. Nell'ottava dell'ultimo canto della succitata opera l'autore descrisse dettagliatamente l'interno di un ipogeo funebre³⁰. All'interno del poema, tra i rimandi ad altre opere e riferimenti alla realtà, vi è una scena in cui il protagonista si reca all'inferno e incontra alcune anime. Per descrivere la condizione di queste anime Leopardi prese in prestito alcuni elementi della realtà urbana napoletana, ovvero il trattamento prolungato di manipolazione dei cadaveri, assimilando la condizione delle anime che si trovavano all'inferno a quelle dei corpi posti sui sedili a colare³¹. Per Leopardi, la realtà dei corpi in corruzione fece da modello simbolico per immaginare il destino di quella che la credenza religiosa considerava la parte spirituale e immortale dei defunti. Leopardi attribuì alle anime di tutti i viventi la condizione riservata a Napoli ai defunti. La sua immaginazione dovette essere così colpita da questo trattamento funebre che lo rese centrale nella costruzione dell'Ade nell'opera; questo, ricavato da una qualsiasi terrasantà napoletana ne trascende il modello e si offre come dura allegoria della sorte crudel riservata a tutti i viventi, il trionfo della morte³²

³⁰ I passi di questo poemetto eroico relativi al *putridarium* sono stati per lungo tempo fraintesi, interpretati come un'allegoria macabra e grottesca del disfacimento organico, fino al chiarimento arrivato grazie allo studio di Pezzini. Cfr. PEZZINI, *Rane topi e morti ...*, cit.

³¹ «Son laggiù nel profondo immense file/ di seggi ove non può lima o scarpello,/ seggono i morti in ciaschedun sedile/ con le mani appoggiate a un bastoncello,/confusi insiem l'ignobile e il gentile/ come di man in man gli ebbe l'avello./ Poi ch'una fila è piena, immantinate / da più novi è occupata la seguente./ Nessun guarda il vicino o gli fa motto./ Se visto avete mai qualche pittura/ di quelle usate farsi innanzi a Giotto,/ o statua antica in qualche sepoltura/ gotica, come dice il volgo indotto,/ di quelle che a mirar fanno paura,/ con le facce allungate e sonnolenti e l'altre membra pendule e cadenti, / pensate che tal forma han per l'appunto/l'anime di colaggiù nell'altro mondo,/e tali le trovo poi che fu giunto/il topo nostro eroe nel più profondo./ Tremato avea sempre fino a quel punto/per la discesa, il ver non vi nascondo,/ma come vide quel funereo coro/ per poco non restò morto con loro». Cfr. G. LEOPARDI, *Paralipomeni della Batracomiomachia*.

³² PEZZINI, *Rane topi e morti ...*, cit. p. 334.

CONCLUSIONI

I riti funebri hanno sempre avuto come centro della rappresentazione il corpo e la tomba. Il monumento funebre è il luogo in cui la persona affronta il riposo eterno e ininterrotto, sono numerose a questo riguardo le prescrizioni che compaiono in diverse culture contro la violazione di quest'ultimo. La morte, ma più nello specifico, una sepoltura indegna, anonima o profanata, sono al primo posto nello studio condotto da Joanna Bourke sulla paura nella storia. Esumazione, dissezione, profanazione, sono temute perché mettono a repentaglio il valore sacrale del corpo fisico, la cui compromissione spesso è associata a quella dell'anima¹. Tuttavia, in alcune comunità, come quelle studiate da Hertz, l'esumazione è parte integrante del rito funebre. All'interno di questa trattazione si è cercato di approfondire la conoscenza e la comprensione della pratica della colatura dei cadaveri, intesa come strumento rituale atto a produrre una particolare trasformazione nel corpo di un defunto.

Le istituzioni prese in considerazione nel presente studio realizzarono un tipo di architettura finalizzata a suddividere il trattamento dei defunti in due tempi distinti: alla scarnificazione del cadavere seguiva la sua collocazione definitiva. Questa ritualità funebre riecheggia da vicino i meccanismi della doppia sepoltura, secondo cui esisteva una simmetria tra la condizione del corpo e quella dell'anima; tale simmetria sottintendeva che, nelle circostanze in cui si aveva il trattamento secondario, il destino del cadavere scandiva il percorso dell'anima del defunto². Ne risultano due implicazioni ideologiche: la prima è che morire era sentito come un lento processo di cambiamento da uno stato spirituale a un altro, e, in secondo luogo, che il processo di transizione spirituale era sgradevole così come lo era la putrefazione del corpo³.

Hertz ha avuto il grande merito di scorgere, dietro l'apparente accidentalità e disordine dei fatti, la chiara regolarità di una norma che in realtà era profondamente radicata nelle strutture mentali. L'origine della scoperta è da rintracciare nelle sue stesse radici

¹ J. BOURKE, *Paura, una storia culturale*, p. 25. Laterza, Roma-Bari 2007.

² Per trattamento secondario si intende il trasferimento sistematico e socialmente deciso delle spoglie di alcuni (o di tutti) i morti da un luogo di custodia temporaneo a un altro, in cui resteranno in maniera definitiva. Mentre per custodia temporanea si intende un periodo che va da pochi mesi a qualche anno.

³ HUNTINGTON, METCALF, *Celebrazioni delle morte ...*, cit., p. 147.

-

famigliari, di origine ebraica⁴. Infatti, è nella tradizione ebraica che si trovano le tracce più antiche della doppia sepoltura. L'uso della doppia sepoltura si è poi innestato su substrati etnico religioso diversi, seguendo un percorso filtrato nei secoli da differenti culture, fino a permeare la cultura cristiana⁵. Considerando attestazioni provenienti da epoche e contesti diversi, si possono osservare somiglianze fra ambienti culturalmente molto lontani, come quello egizio e quello cristiano. Benché le motivazioni siano diverse sotto il profilo teologico, elemento che risulta sempre costante è l'importanza che il corpo avesse raggiunto una condizione stabile, che questa fosse decomposizione, cremazione o mummificazione.

È stato osservato come nei Balcani nel XV secolo, i cadaveri che non si corrompevano godevano di una pessima considerazione, e per assicurarsi che il corpo si decomponesse veniva sorvegliato su strutture simili ai colatoi siciliani⁶. Mentre in altre aree del mondo cristiano l'incorruttibilità del corpo era interpretata come un segno di sanità della persona. Nel pensiero cristiano si individuano così due opposte credenze rispetto al corpo: prigione dell'anima, quindi guscio di cui disfarsi in modo purificatorio, opposto alla descrizione di corpo come simulacro dell'anima, destinato a ricevere attenzioni e premure destinate a quest'ultima. Il cristianesimo le accolse entrambe, operando anche una fusione con il sistema di credenze preesistenti. Ha catalizzato presso di sé sistemi di credenze pagane, ebraiche, greco, romane e orientali, facendo convivere spiegazioni contraddittorie. La presenza di aspetti diversi, nell'attuare questi riti sociali, presuppone una sovrapposizione di gesti e pensieri verificatisi nel tempo che non è possibile isolare. Non sono stati chiariti fino in fondo i meccanismi di questa trasmissione, mai i riti funebri e le pratiche intorno alla morte rientrano tra le manifestazioni più resistenti a modificarsi. Muta il contesto sociale, la politica, il credo religioso, ma loro resistono e sono tenaci allo trascorrere del tempo. Spesso questa loro caratteristica fa sì che in differenti contesti sociali i riti restino in uso anche quando il loro significato originario si è perso, e vengano reinterpretati e rivestiti di nuovi significati in relazione con sentimenti nuovi, estranei al momento della loro formazione, e spesso in antitesi con il loro significato originario. Avviene dunque che pratiche che appartengano a un altro

⁴ HERTZ, *La preminenza ...*, cit.

⁵ TARTARI, *La terra...*, cit., p. 12.

⁶ BACCINI, *Prima di Dracula...*, cit. p. 28.

-
tempo e a un'altra mentalità siano confuse con usi che risalgono a concezioni più recenti e incompatibili con le credenze originarie.

Il risultato finale della pratica era la scheletrizzazione, lo scheletro ha un'importanza cruciale nelle rappresentazioni funerarie, è il simbolo del carattere definitivo della morte. È ciò che di permanente e di stabile resta del morto e perciò lo rende perpetuamente accessibile⁷. La lunga manipolazione delle ossa accompagna la graduale erosione dei legami che vincolavano il defunto ai superstiti⁸. Inoltre in relazione ai meccanismi rituali che regolavano il trattamento dei resti, sembra possibile richiamare il concetto di «amnesia genealogica», ossia quel processo attraverso il quale, a ogni generazione, una società provvede in maniera più o meno consapevole e deliberata all'oblio di alcuni antenati⁹. La pratica nella sua fase terminale faceva del corpo un monumento funebre che ne celebrasse la memoria e l'individualità, contro ogni dissipazione dei resti¹⁰. Questo rappresentava una notevole differenza rispetto alle epoche precedenti, quando era più forte il desiderio di far sì che i propri cari fossero posti vicino a un santo, anche in fossa comune, rispetto all'esigenza di dare carattere di esclusività alla tomba.

Dal presente studio sono emerse delle novità sostanziali che riguardano l'individuazione dei fruitori delle sepolture collettive, non solo comunità monastiche o conventuali, ma anche collegi sacerdotali e confraternite. E in tal proposito si è osservato come questa pratica funeraria non fosse a uso esclusivo di un ordine religioso, ma fosse usata senza distinzioni da tutte le congregazioni¹¹. Gruppi sociali elitari che accolgono una disciplina della morte collettiva reinterpretando in chiave cattolica l'antica pratica della doppia sepoltura. Si tratta di ordini religiosi e laici di piccole dimensioni, dove il trattamento del cadavere rappresenta un privilegio, tramite cui si affermava la volontà di rimarcare il proprio ceto, esaltando la dimensione comunitaria e distinguendosi dal resto del corpo cittadino. Ogni morte rappresenta uno sconvolgimento, soprattutto nei gruppi numericamente limitati, poco diversificati, uniti e solidali, in tali circostanze un rituale di doppia sepoltura poteva favorire l'elaborazione del lutto.

⁷ V. VALERI, *Lutto*, in *Enciclopedia Einaudi*, p. 602, vol. V, Einaudi, Torino 1979.

⁸ FAVOLE, *Resti di umanità...*, cit. pp. 64-65.

⁹ L. V. THOMAS, *Antropologia della morte*, pp. 10-14, Garzanti, Milano 1976.

¹⁰ F. REMOTTI, *Morte e trasformazione dei corpi: interventi di tanatometamorfosi*, p. 21, Mondadori, Milano 2006.

¹¹ FORNACIARI, *Processi di tanatometamorfosi ...*, cit. p. 37.

A queste argomentazioni, vanno sicuramente aggiunte considerazioni pratiche ed economiche. Trattandosi di sepolcri comunitari, era necessario garantire un sistema che potesse garantire a tutti i membri un trattamento privilegiato, e tale possibilità poteva essere assicurata solo da una tecnica in grado di eliminare i vecchi cadaveri per offrire posto a quelli nuovi. Facilitare la scarnificazione del corpo, assicurando la deposizione definitiva solo alle ossa, era funzionale ad un'economia degli spazi¹². Anche se, come si è osservato, raramente le tombe d'élite costituivano un problema per la salute, a causa della loro consistenza numerica che gli dava la possibilità di procurarsi sepolcri riservati a pochi e quindi aperti raramente. L'espulsione dei morti dalle chiese tendeva ancora alla fine dello XVIII secolo a tutelare queste classi sociali cui veniva concessa la possibilità di aggirare i divieti, a patto di misure più caute e rigide. La legislazione vigente permetteva dunque che nella stessa area culturale e persino nello stesso gruppo sociale, coesistessero una molteplicità di risposte e pratiche di tanatometamorfosi differenti. Prendendo in considerazione la compresenza di colatoi orizzontali e delle sepolture pubbliche, occorre considerare che la presenza dei due riti all'interno della stessa società può essere sia il frutto di diverse concezioni ideologiche e di valori culturali diversi, sia di differenze sociali ed economiche. È quindi opportuno soppesare, all'interno della medesima società, il diverso impegno economico e culturale, che alcune pratiche richiedono. Un conto è la sbrigativa sepoltura nella fossa comune cui era sottoposta la popolazione, diverso era l'elaborato processo di colatura riservato ai gruppi elitari. Nelle sepolture pubbliche i corpi erano soltanto residui biologici trattati senza sacralità e significanza rituale, andavano smaltiti, al pari di un qualsiasi altro rifiuto urbano. Stessa sorte era riservata alle ossa, dissipate in luoghi incustoditi, dove erano alla merce degli animali. Tali sepolture promiscue presiedevano principalmente esigenze di economia e di praticità. Viceversa i *putridaria* erano progettati in base alle esigenze del culto dei morti e al trattamento rituale dei loro resti.

In merito al dato cronologico è interessante rilevare la precocità delle attestazioni settentrionali che non risultano più recenti di quelle noti per il Sud della penisola. È necessario di conseguenza ipotizzare che seppur il fenomeno trova maggior diffusione nel Mezzogiorno, almeno durante il XVIII XIX secolo, è presente anche nel Nord a partire dal XVI secolo. I limiti temporali dell'inizio della pratica sono ancora sfumati,

¹² PEZZINI, *Rane topi e morti ...*, cit. p. 338.

-

Non si è per ora in grado di precisare una cronologia iniziale, resta che nel XVII secolo, la pratica si mostra già definita nei suoi aspetti essenziali, dobbiamo quindi ipotizzare che la sua origine vada retrodata a secoli precedenti. Mentre la sua fine, negli ambienti più conservatori, si colloca a fine del XVIII secolo. Queste due fasi possono essere relazionate a momenti storici precisi: tra le ragioni della creazione di molte cripte c'è un preciso fatto storico, la Controriforma della Chiesa cattolica che impose un ammodernamento di tutta l'edilizia. Mentre il loro abbandono si deve alle esigenze igienico sanitarie che si erano imposte con il governo austriaco. Anche se la fase di passaggio, che precede l'espulsione dei cimiteri dalle città e la nascita del cimitero pubblico, non ha segnato la fine immediata di queste strutture. Inoltre, all'interno di quest'arco temporale vi sono state delle evoluzioni tipologiche: la presenza di oggetti a uso dei vivi, quali sedie, leggi, armadi e panche in muratura, e funzionali alla liturgia cristiana, permette di ipotizzare che inizialmente i *putridaria* fossero frequentati, non solo in occasione di una nuova tumulazione. I corpi erano esposti ai visitatori, a questo tipo di decisioni non furono estranee le influenze esercitate dalla letteratura religiosa a devozione, di cui un esempio fu l'opera di S. Alfonso. In seguito, fu imposta la muratura degli scanni che deve essere intesa come un tentativo di rendere tollerabili pratiche poco conciliabili con i temi della salute urbana. I *putridaria* più recenti, come quello dell'Assunta, non prevedono nemmeno un sistema di scolaratura di liquidi, sono concepiti da subito per essere murati. Vi sono anche aree di differenziazione e sviluppo interno dovute a sfumature locali, i *putridaria* milanesi dove le monache erano sotto stretto controllo del vescovo furono tra i primi ad essere chiusi, mentre a Cairate, Cuvio, Azzio, Vigevano, vi era una maggior libertà d'azione e le nicchie rimasero aperte sino alle soppressioni igieniste. In merito ai rapporti tra il clero ufficiale e la pratica, il caso del Duomo di Milano sembra particolarmente eloquente. Nella piena coscienza che non si può allargarne il senso oltre la sua singolarità, dimostra quanto la Chiesa controriformata abbia negoziato con richieste arcaiche persistenti. I rituali di doppia sepoltura, che sembravano essere stati sradicati dalla Chiesa cattolica, hanno invece resistito in epoca moderna, lasciando intravedere l'inefficacia degli interventi pedagogici della mentalità igienista volti a eliminarli, e vi riuscirono anche in virtù della partecipazione delle élite sociali a tale cultura funebre.

Quella che sembrava una pratica funebre anomala, segue in realtà l'onda lunga di una profonda modificazione della sensibilità collettiva. Iniziata molti secoli prima e che vede il ritorno di quella antica rappresentazione del corpo come specchio dell'anima al quale tributare nuove attenzioni e da cui scaturiscono nuove inquietudini. Nei duecento anni precedenti ciò che importava per un defunto era la dislocazione *ad sanctos*, cioè in quel luogo dov'era presente il corpo del Cristo resuscitato sotto forma dell'eucarestia. Tutto il cerimoniale barocco esaltava, tramite la prolungata esibizione del morto, la fede nella resurrezione delle carni. Durante la prima metà del secolo assistiamo a un cambiamento concernente il rapporto con il corpo, le cui modalità di sepoltura non sono più contemplate nei testamenti, parallelamente al venir meno delle messe in suffragio. Le chiese sono abbandonate, si torna ai cimiteri e la grande paura del tempo è di essere seppelliti vivi. Tutti vogliono che a garantire lo stato di morte ci siano delle prove scientifiche. La sacralità che circondava il corpo svanisce, cede il passo agli studi sulla morte¹³.

Dai numerosi casi etnografici descritti si evince che non si tratta di un fenomeno solo della penisola italiana ma che coinvolge numerose aree del Mediterraneo: durante tale ricerca sono state individuate delle strutture sull'isola di Chio in Grecia, a Iraklio, comun dell'isola di Creta, un altro esempio celebre viene dall'Escorial di Madrid. La tradizione vuole che ancora oggi, i corpi dei membri della famiglia reale spagnola, prima di riposare definitivamente all'interno del Panteon appositamente costruito, debbano subire una decomposizione sanitaria all'interno di una stanza che viene chiamata *putridero*.

Alla luce delle considerazioni sopra esposte, vi sono alcuni filoni di ricerca che andrebbero maggiormente approfonditi. In particolare andrebbe chiarita la questione, suscitata da Fornaciari, sull'implicazione concernente la posizione seduta fatta assumere ai defunti; problema che apre molti orizzonti di ricerca¹⁴. Un altro quesito riguarda le origini della pratica della colatura dei corpi, che fino ad ora sono rimaste indefinite. Queste strutture conosciute come fenomeno tipico del Mezzogiorno sembravano delle anomalie nella Milano settecentesca, la stessa città che fu la capitale italiana dell'Illuminismo, dove fu realizzata la rivista *Il Caffè*, e invece si tratta di un fenomeno esteso.

¹³ PEZZINI, *Rane topi e morti ...*, cit. p. 38.

¹⁴ FORNACIARI, *Processi di tanatometamorfosi ...*, cit. pp. 35-6.

-

Per avere una panoramica più completa di un rituale che non risulta ancora chiaro nella sua interezza sarebbe interessante ampliare l'analisi dal punto di vista geografico, in merito all'Italia settentrionale si potrebbe approfondire ciò che accade in materia di sepolture nei domini della serenissima e nei domini sabaudi in età pre napoleonica. Sarebbe utile capire come queste strutture, diffuse soprattutto nel Regno di Napoli, si siano insediate al Nord e attraverso quali canali, avviando uno studio documentario sugli altri *putridaria* dell'Italia meridionale, a oggi non esaminati. Oltre ai problemi metodologici, causati dalle varie testimonianze, vi è una grande diversità di situazioni tra i vari luoghi della penisola: al Nord sono rappresentati quasi esclusivamente i colatoi verticali, al Sud vi è compresenza di colatoi orizzontali e verticali, mentre al Centro non sono stati documentati casi. La pratica della colatura può essere operata con valenze molto diverse, in alcuni casi ideologiche, in altre legate alle tradizioni familiari, a risposte in opposizione verso le forme consuete di seppellimento, o infine ad atteggiamenti ambigui.

Probabilmente, l'interesse che suscita dipende dalla sua grande contraddittorietà e dà possibilità di cogliere al suo interno elementi che si collegano a rappresentazioni delle morte molto antiche, accanto a moderni sistemi di spiegazione.

-

DOCUMENTAZIONE ARCHIVISTICA COSULTATA

Tavola Abbreviazioni

ASMi - Archivio di Stati di Milano
ASCo - Archivio di Stato di Como
ASNo - Archivio di Stato di Novara
ASAI- Archivio di Stato di Alessandria
ASDMi - Archivio Storico Diocesano di Milano
ASDPv- Archivio Storico della Diocesi Pavia,
ACNo,- Archivio Capitolare di Santa Maria, Novara
ASV- Archivio Storico di Vigevano
ASC - Archivio Storico Civico e Biblioteca Trivulziana
ASBAP – Archivio Soprintendenza Beni Archeologici Piemonte
AGFR - Archivio Generale Fondo di Religione
AG.- Atti di Governo
AFR. - Amministrazione Fondo di Religione
Culto P. A. - Culto Parte Antica
b. - busta
f.- fascicolo
c.- carta

-

Archivio di Stato di Milano

Inventari:

Atti di Governo, Sanità Parte Antica, AG 33
Atti di Governo, Sanità Parte Antica, AG 33 1
Atti di Governo, Sanità Parte Moderna, AG 33
Amministrazione del Fondo di Religione, CR 3
Archivio Generale del Fondo di Religione, CR1
Atti di Governo, Culto Parte Antica Vol. II, AG 14
Atti di Governo, Culto Parte Antica Vol. II, AG 14
Atti di Governo, Culto Parte Antica Vol. III, AG 14
Atti di Governo, Culto Parte Antica Vol. IV, AG 14
Atti di Governo, Culto Parte Antica Vol. V, AG 14

ASMi, *AGFR, Milano, Capitoli, S. Stefano Maggiore, b. 451*
ASMi, *AGFR, Milano, Capitoli, S. Stefano Maggiore, b. 451*
ASMi, *AGFR, Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti, b. 494*
ASMi, *AGFR, Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti, b. 496*
ASMi, *AGFR, Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti, b. 497*
ASMi, *AGFR, Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti, b. 498*
ASMi, *AGFR, Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti, b. 499*
ASMi, *AGFR, Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti, b. 500*
ASMi, *AGFR, Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti, b. 501*
ASMi, *AGFR, Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti, b. 502*
ASMi, *AGFR, Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti, b. 503*
ASMi, *AGFR, Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti, b. 504*
ASMi, *AGFR, Milano, Confraternite, S. Bernardino dei Morti, b. 505*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agnese Agostiniane, Circondario e religiose, b. 1709.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agnese Agostiniane, Crediti debiti redditi,, b. 1710.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agnese Agostiniane, Fondi, b. 1711.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agnese Agostiniane, Fondi, b. 1712*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agnese Agostiniane, Fondi OO. VV., b. 1713.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agnese Agostiniane, Fondi, b. 1714.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agnese Agostiniane, Fondi Conventi, b. 1715.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agnese Agostiniane, Fondi Conventi, b. 1716*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agnese Agostiniane, Legati Eredità Donazioni, b. 1717.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agnese Agostiniane, OO. VV., b. 1718.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Origine Regolamenti etc,b. 1738.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Privilegi Esenzioni, b. 1739.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Crediti ,b. 1740.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Crediti, b. 1741.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Debiti, b. 1742.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Debiti, b. 1743.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Fondi, b. 1744.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Fondi, b. 1745.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Fondi, b. 1746.*
ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Fondi, b. 1747*

-

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Fondi*, b. 1748.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Fondi*, b. 1749.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Fondi*, b. 1750.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Fondi*, b. 1751.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Legati*, b. 1752.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Fondi*, b. 1753.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Fondi*, b. 1754.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Fondi*, b. 1755.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Fondi*, b. 1756.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Religiose*, b. 1757.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, Stati e Bilanci*, b. 1758.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Agostino e S. Pietro Martire, OO. VV.*, b. 1759.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Giuseppe e S. Teresa Carmelitane Scalze, Crediti Debiti Redditi*, b. 1858.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Giuseppe e S. Teresa Carmelitane Scalze, Fondi*, b. 1859.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Giuseppe e S. Teresa Carmelitane Scalze, Fondi*, b. 1860.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Giuseppe e S. Teresa Carmelitane Scalze, Legati*, b. 1861.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Giuseppe e S. Teresa Carmelitane Scalze, Legati*, b. 1862.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Giuseppe e S. Teresa Carmelitane Scalze, Legati*, b. 1863.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Giuseppe e S. Teresa Carmelitane Scalze, OO. VV.*, b. 1864.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Radegonda Benedettine, Fondazioni Privilegi esenzioni Visite*, b. 2213.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Radegonda Benedettine, Circondario*, b. 2214.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Radegonda Benedettine, Circondario*, b. 2215.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Radegonda Benedettine, Circondario*, b. 2216.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Radegonda Benedettine, Fondi*, b. 2217.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Radegonda Benedettine, Fondi*, b. 2218.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Radegonda Benedettine, Fondi*, b. 2219.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Radegonda Benedettine, Fondi*, b. 2220.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Radegonda Benedettine, OO. VV.*, b. 2221.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Radegonda Benedettine, Registri d'archivio*, b. 2222.

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Radegonda Benedettine, Instrumento di Locazione*, b. 2223.

ASMi, *AGFR, Provincia di Milano, Cairate Monastero, S. Maria Assunta Benedettine, Professione delle monache*, b. 2349.

ASMi, *AGFR, Provincia di Milano, Cairate Monastero, S. Maria Assunta Benedettine, Crediti*, b. 2350.

ASMi, *AGFR, Provincia di Milano, Cairate Monastero, S. Maria Assunta Benedettine, Fondi*, b. 2351.

ASMi, *AGFR, Provincia di Milano, Cairate Monastero, S. Maria Assunta Benedettine, Fondi*, b. 2352.

ASMi, *AGFR, Provincia di Milano, Cairate Monastero, S. Maria Assunta Benedettine, Fondi*, b. 2353.

ASMi, *AGFR, Provincia di Milano, Cairate Monastero, S. Maria Assunta Benedettine, Fondi*, b. 2354.

ASMi, *AGFR, Provincia di Milano, Cairate Monastero, S. Maria Assunta Benedettine, Confessi*, b. 2355.

ASMi, *AGFR, Provincia di Milano, Cairate Monastero, S. Maria Assunta Benedettine, OO. VV.*, b. 2356.

ASMi, *AGFR, Provincia di Milano, Cairate Monastero, S. Maria Assunta Benedettine*, b. 2357.

ASMi, *AGFR, Provincia di Como, Comune di Cuvio, Capitolo S. Lorenzo*, b. 3730.

ASMi, *AGFR, Provincia di Como, Comune di Cuvio, Capitolo S. Lorenzo, Chiesa Culto Legati*, b. 3731.

ASMi, *AGFR, Provincia di Como, Comune di Cuvio, Capitolo S. Lorenzo, Fondi*, b. 3732.

ASMi, *AGFR, Provincia di Como, Comune di Cuvio, Capitolo S. Lorenzo, Fondi*, b. 3733.

-

ASMi, *AGFR, Provincia di Como, Comune di Cuvio, Capitolo S. Lorenzo, Decime e Livelli*, b. 3734.

ASMi, *AGFR, Provincia di Como, Comune di Cuvio, Capitolo S. Lorenzo, Ripari e Vari*, b. 3735.

ASMi, *AGFR, Cremona, Abbazia S. Abbondio, OO. VV*, b. 4036.

ASMi, *AGFR, Cremona, Abbazia S. Abbondio, Fondi*, b. 4037.

ASMi, *AGFR, Cremona, Abbazia S. Abbondio, Fondi*, b. 4038.

ASMi, *AGFR, Cremona, Abbazia S. Abbondio, Fondi*, b. 4039.

ASMi, *AGFR, Cremona, Abbazia S. Abbondio, Livelli*, b. 4040.

ASMi, *AGFR, Cremona, Abbazia S. Abbondio, Acque*, b. 4041.

ASMi, *AGFR, Cremona, Abbazia S. Abbondio, Archivio*, b. 4042.

ASMi, *AGFR, Cremona, Convento S. Abbondio, Minimi, Fondazione Circondario Oggetti Vari.*, b. 4195.

ASMi, *AGFR, Cremona, Convento S. Abbondio, Minimi, Fondi*, b. 4196.

ASMi, *AGFR, Cremona, Convento S. Abbondio, Minimi, Legati*, b. 4197.

ASMi, *AGFR, Cremona, Convento S. Abbondio, Minimi, Instrumenti*, b. 4198

ASMi, *AGFR, Milan, Conventi, Monasteri, S. Radegonda*, b. 2213.

ASMi *Censo P.A., Rubria Parrocchie Città di Milano*, b. 1524.

ASMi, *AG., Culto P. A., Provvidenze Generali diverse*, b.8.

ASMi, *AG., Culto P. A., Provvidenze Generali, Quesiti, Loro Risposte, Sondrio*, b.31, f. 4, «Valcamonica, Ponte di Legno»

ASMi, *AG., Culto P. A., Provvidenze Generali, Quesiti, Loro Risposte, Valtellina*, b.3, f. 5, «Valtellina, Terziere Superiore, Mazzo».

ASMi, *AG., Culto P. A., Abbazie, Commende, Comuni, Milano, Santi G-Z*, b. 185, f. 15, «S. Primo».

ASMi, *AG., Culto P. A., Benefici, Comuni, Ars-azz*, b. 260, f. 11 «Azzio».

ASMi, *AG., Culto P. A., Benefici, Comuni, Cu.*, b. 343, f. 13, 14 «Cuvio».

ASMi, *AG., Culto P. A., Benefici, Comuni*, b. 388, f. 10 «Mazzo».

ASMi, *AG., Culto P. A., Benefici, Comuni, Milano P. G.*, b. 392, f. 7, «Ambrogio ad Nemus».

ASMi, *AG., Culto P. A., Chiese, Comuni, As-Az*, b. 601, f. 21 «Azzio di Valcuvia».

ASMi, *AG., Culto P. A., Chiese, Comuni, Cairate A-Z*, b. 702,

ASMi, *AG., Culto P. A., Chiese, Comuni, Cuvio Collegiata, Prov. Gen. E anche Part.*, b.858.

ASMi, *AG., Culto P. A., Chiese, Comuni, Cuvio Collegiata, Dignità e cariche canonici*, b.859.

ASMi, *AG., Culto P. A., Chiese, Comuni, Mas-Maz*, b.1017, f. 11, «Mazzo».

ASMi, *AG., Culto P. A., Culto, Chiese, Comuni, Milano, Santi A-B*, b. 1051, fasc. 10 «Bernardino dei Morti».

ASMi, *AG., Culto P. A., Chiese, Comuni, Novara, SS. A-Z*, b. 1211.

ASMi, *AG., Culto P. A., Confraternite, Comuni, Cos- Cu*, b.1474, f. 21, «Cuvio».

ASMi, *AG., Culto P. A., Confraternite, Comuni, Cremona, P. G.*, b.1475

ASMi, *AG., Culto P. A., Confraternite, Comuni, Cremona, P. G.*, b.1476, f. 2 «S. Abbondio».

ASMi, *AG., Culto P. A., Culto Confraternite Comuni Milano Bam-Br*, b. 1500, fasc. 3 «San Bernardino».

ASMi, *AG., Culto P. A., Confraternite, Comuni*, b. 1518, f. 11 «Novara».

ASMi, *AG., Culto P. A., Frati e Monche P.G.* b. 1543.

ASMi, *AG., Culto P. A., Frati e Monche P.G.* b. 1544.

ASMi, *AG., Culto P. A., Frati e Monche P.G.* b. 1547.

ASMi, *AG., Culto P. A., Frati e Monche P.G.* b. 1548.

ASMi, *AG., Culto P. A., Frati Agostiniani calzatii, Milano P.G.* b. 1574.

ASMi, *AG., Culto P.A., Conventi, Frati Domenicani, Comuni R-Z*. b. 1687, f. 12 «Vigevano».

ASMi, *AG., Culto P.A., Conventi, Frati Francescani riformati P. G., Comuni A-L*, b. 1710, f. 6 «Azzio Valcuvia».

ASMi, *AG., Culto P.A., Conventi, Frati Teatini, Comuni A-L*, b. 1815, f. 5 «Cremona».

ASMi, *AG., Culto P.A., Conventi, Monache, Comuni, Ca-cai*, b. 1837, f. 1 «Cairate».

-

ASMi, AG., *Culto P.A., Conventi, Monache, Comuni, Milano, S., Agostino e Pietro Martire in P. Lodovica*, b. 1890

ASMi, AG., *Culto P.A., Conventi, Monache, Comuni, Milano, S., Agnese*, b. 1892.

ASMi, AG., *Culto P.A., Conventi, Monache, Comuni, Milano, S. Giuseppe Diversi*, b. 1910

ASMi, AG., *Culto P.A., Conventi, Monache, Comuni, Milano, S. Radegonda*, b. 1935

ASMi, AG., *Culto P.A., Conventi, Monache, Comuni, Novara*, b. 1955, f. 2«Agnese».

ASMi, AG., *Culto P.A., Funerali e Tassa Funeraria, P. G.*, b. 2081

ASMi, AG., *Culto P.A., Funerali e Tassa Funeraria, P. G.*, b. 2082

ASMi, AG., *Culto P.A., Funerali e Tassa Funeraria, P. G.*, b. 2083

ASMi, AG., *Culto P.A., Funzioni Sacre, P. G.*, b. 2084

ASMi, AG., *Culto P.A., Funzioni Sacre, Comuni A-B*, b. 2086, f. 10 «Azzio di Valcuvia».

ASMi, AG., *Culto P.A., Sinodi e concili, A-Z*, b. 2171.

ASMi, AG., *Culto P. A., Visite, Comuni A-C*, b. 2219.

ASMi, AG., *Culto P. A., Visite, Comuni D-Z*, b. 2220

ASMi, AG., *Culto P. A., Visite, Comuni Milano*, b. 2221.

ASMi, AG., *Culto A-Z*, b. 2222.

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Provvidenze Generali, Diversi*, b.1

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Provvidenze Generali, Diversi, Gride Stato di Milano* b.3

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Provvidenze Generali, Diversi, Gride Stato di Milano* b. 5.

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Provvidenze Generali, Anziani*, b. 50

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Provvidenze Generali, Canecellieri, Graspini*, b. 59.

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Provvidenze Generali, Canecellieri, Cancellieri dei Registri Mortuari*, b. 62.

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Campi Santi, An-Az*, b. 96, «Azzio di Valcuvia».

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Campi Santi, Ca-cg*, b.102.

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Campi Santi, Cremona*, b. 110.

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Campi Santi, Ma*, b. 117.

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Campi Santi, Cuvio, Cuveglio*, b. 112.

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Cimiteri, Milano Provvidenze generali*, b. 121.

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Cimiteri, Milano Provvidenze generali, Seppelinedi*, b. 122.

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Cimiteri, Milano, Visite giudiziali ai Cadaveri*, b. 123.

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Cimiteri, Milano, Uffici*, b. 124- 125 (unite).

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Campi Santi Porte, A- Z*, b. 126.

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Cimiteri, Parrocchie, Monasteri, Occ. Port. Mi*, b.127.

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Campi Santi, A-z*, b.128.

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Cisterne, Latrine, Pozzi Neri P. G.*, b.128.

ASMi, A.G., *Sanità P. A., Medica, Medici, Chirurghi, P. G.*, b. 243.

ASMi, AFR., *Abbazie, Cremona, S. Abbondio, Fondi Possessione*, b. 278.

ASMi, AFR., *Abbazie, Cremona, S. Abbondio, Fondi e Livelli*, b. 279.

ASMi, AFR., *Abbazie, Cremona, S. Abbondio, Oggetti Vari*, b. 280.

ASMi, AFR., *Abbazie, Comuni, Novara*, b. 318.

ASMi, AFR., *Capitoli, Comuni, A-B*, b. 346.

ASMi, AFR., *Capitoli, Comuni, Cuvio*, b. 391.

ASMi, AFR., *Capitoli, Comuni, Cuvio*, b. 392.ù

ASMi, AFR., *Capitoli, Comuni, Cuvio, Oggetti vari*, b. 393.

ASMi, AFR., *Chiese e Benefici, Comuni AS-AZ*, b, 562.

ASMi, AFR., *Chiese e Benefici, Comuni Mas-maz*, b, 799.

ASMi, AFR., *Confraternite, Comuni Ap-Az*, b, 1261.

ASMi, AFR., *Conventi, Comuni, Cremona, S. Abbondio Minimi*, b. 1766.

ASMi, AFR., *Conventi, Comuni, Cremona, S. Abbondio Teatini, Legati*, b. 1767.

ASMi, AFR., *Conventi, Comuni, Cremona, S. Abbondio Teatini, Congregazione*, b. 1768.

-

- ASMi, *AFR., Conventi, Comuni, Cremona, S. Abbondio Teatini OO, V.*, b. 1769.
ASMi, *AFR., Conventi, Comuni, Novara*, b. 1940.
ASMi, *AFR., Monasteri, Comuni, Cairate, S. Maria Assunta, Benedettine*, b. 2296.
ASMi, *AFR., Monasteri, Comuni, Milano, S. Agnese, Agostiniane, Fondi Livelli*, b. 2406.
ASMi, *AFR., Monasteri, Comuni, Milano, S. Agnese, Agostiniane, OO. VV.*, b. 2407.
ASMi, *AFR., Monasteri, Comuni, Milano, S. Agostino Bianco e Pietro Martire, Domenicani in Porta Lodovica*, b. 2408.
ASMi, *AFR., Monasteri, Comuni, Milano, SS. Giuseppe e Teresa Carmelitane Scalze*, b. 2452.
ASMi, *AFR., Monasteri, Comuni, Milano, S. Radegonda in Prassede Benedettine*, b. 2467.
ASMi, *AFR., Monasteri, Comuni, Milano, S. Radegonda in Prassede Benedettine*, b. 2468.
ASMi, *AFR., Monasteri, Comuni, Novara, SS. A.*, b. 2485.
ASMi, *AFR., Monasteri, Comuni, Novara, SS. B-Z*, b. 2486.
ASMi, *AFR., Monasteri, Comuni, Vigevano*, b. 2531.
ASMi, *AFR., Abbazie, Cremona, S. Abbondio, Fondi e Livelli*, b. 278
ASMi, *AFR., Confraternite, Comuni, Milano, S. Bernardino delle Ossa*, b. 1464
ASMi, *AFR., Confraternite, Comuni, Milano, S. Bernardino delle Ossa*, b. 1465

Archivio di stato di Como

- ASCo, *Titolo 25, Sanità*, b. 2360, c. 1232, f. 26, « Dimande e permessi accordati per evacuare i sepolcri delle chiese ed otturazione dei medesimi».
ASCo, *Visite Pastorali, Gianantonio Volpi, cart. 4.*, «Synodus RADiocesana Comensis de anno MDLXV celebrata Reverendissimo Domino Domino Ioanne Antonio Vulpio Episcopo Comensi et Comite Praesidente, 1565.»
ASDCo *Censimento di tutte le parrocchie della diocesi e loro rendite, 1773*, sez. Miscellanea, cart. 5,
ASDCo, *Atti sinodali*, cart. I

Archivio di Stato di Novara

- ASNo, *Inventario, Archivio Cacciapiatti*.
ASNo, *Inventario, Archivio Barbavara*.
ASNo, *Fondo Museo, Manco Nubilato, Memorie Vigevanesi*, b. 173.
ASNo, *Disegni e Materiale Iconografico, Vol. II*.

Archivio di Stato di Alessandria

- ASAI, *Fondo Notarile, Notaio Pietro Paolo Del Pero*, filza 1144

Archivio Storico e Civico e Biblioteca Trivulziana

- ASC, *Località milanesi* b. 136, 327.
ASC, *Brevi cenni sul santuario di S. Bernardino alle ossa*, M 16;

-
ASC, *Chiesa di S. Bernardino detta dei morti*, L 104.

ASC, *Milano Raccolta Bianconi*, «Vincenzo Seregni Planimetria della chiesa e del monastero si Santa Radegonda».

Archivio Storico Diocesano, Chiesa di Milano

ASDMi, *San Bernardino alle Ossa*, Vol. I-XV;

ASDMi, *Santo Stefano, Registro dei Morti* Vol. I-III

ASDMi, *Archivio Spirituale, Visite pastorali e documenti aggiunti, Visitations*, Vol. I, X, XXVI, XI.

Archivio Capitolare Santa Maria di Novara

ACN, Fondi di S. Agnese

Archivio Storico Diocesano Pavia

ASPv. *Valenza*, b. 119;

Archivio Storico di Vigevano

A.S.V. *Convento domenicano sotto il titolo di San Pietro Martire* b. 1028

A.S.V. *P.za Beato Matteo*, A.23_1_2

Archivio della Soporaintendenza dei Beni Archeologici del Piemonte

ASBAP, *Novara, via Azario*, Istituto Bellini, NO AZ '04.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERZONI
1997 Maria Pia, *Sulle tracce degli Umiliati*, Vita e pensiero, Milano.
- ANGELOZZI
1978 Giancarlo *le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Queriniana, Brescia.
- ANDENNA
1992 Giancarlo, *Gli ordini mendicanti, la comunità e la corte sforzesca, Metamorfosi di un borgo. Vigevano in età visconteo - sforzesca*, (a cura di) G. Chittolini, Angeli, Milano.
- ANDREOSE
BASSEGA
1996 Emanuela, Marina, *Il monastero di S. Maria Assunta*, Grafica Bottigelli, Samarate.
- ANTONIOLI
2006 Gabriele, *Nell'antica pieve di Mazzo*, Associazione culturale Bellaguardia, Tovo Sant'Agata.
- ANTONIOLI
1990 Gabriele, *Archivi storici ecclesiastici di Grosio - Grosotto - Mazzo*, Società Storica Valtellinese, Sondrio.
- APECITI
1994 Ennio, *I rapporti fra pieve e monasteri nel Contado del Seprio nel medioevo*, in *Cairate e il Seprio nel Medioevo*, (a cura di) C. Tallone, Arti grafiche Frattini, Gallarate, pp. 43-66.
- ARCHINTI
1995 Filippo, *Visita pastorale alla diocesi. Edizione parziale (Valtellina e Valchiavenna, pieve di Sorico, Valmarchirolo)*, a cura di, G. Antonioli, et all, in "Archivio Storico della diocesi di Como", 6, Como New Press.
- ARDUINI
2005 Marcello, *Conflitti, rituali, identità, Analisi antropologica ed etnografie di campo* in "La Ricerca folklorica", LII, (ott. 2005), pp. 69-82.
- ARIENTI
1941 Giuseppe, *Nel brolo il santuario e l'ossario di S. Bernardino*, Sonzogno, Milano.
- ARIES
1989 Philippe, *Storia della morte in occidente: dal medioevo ai giorni nostri*, Rizzoli, Milano.
- ARDUINI
2005 Marcello, *Conflitti, rituali, identità, Analisi antropologica ed etnografie di campo* in "La Ricerca folklorica", LII, (ott. 2005), pp. 69-82.
- ARMELLINI
1891 Mariano, *Le chiese di Roma dal secolo dal secolo quarto al diciannovesimo*. Tipografia Vaticana, Roma.
- ARRIGONI
POZZI
2009 Virgilio, Gianni, *Notizie su Azzio e il suo convento, Comune di Azzio*, Proloco, Comunità Montana Valcuvia, Azzio.
- 1990 *Le antiche vicende della chiesa di Azzio*, in "il Settimanale",

-

Como, 1990.

- ASCHERI
2003
Mario, *Tra storia giuridica e storia "costituzionale": funzioni della legislazione suntuaria*, in *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo e Età Moderna*, a cura di M. G. Muzzarelli., A. Campanini, Carocci, Roma, pp. 199-211.
- ASSOCIAZIONE
ARCHIVISTICA
ECLESIASTICA
1990
Guida degli Archivi diocesani d'Italia, a cura di Vincenzo Monachino, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistico, Roma.
- BAGNOLI
1971
Raffaele. *Le strade di Milano: storia delle città attraverso la sua toponomastica*, vol. IV, Effeti, Milano.
- BANDERA
RONCAI
FOGLIA
1994
Luisa, Luciano, Andrea, *La chiesa di Sant'Abbondio in Cremona*, Camera di Commercio Industria Artigianato e Agricoltura, Cremona.
- BARAVALLE
2005
Roberto, *Olé, Spagna d'oggi tra modernità e tradizione*, T.C.I., Milano.
- BARBER
1994
Paul. *Vampiri, Sepoltura e morte*, Nuove Pratiche Editrice, Parma
- BARNI
1916
Luigi, *La chiesa di Vigevano attraverso i secoli*, Tipografia Vigevanese, Vigevano.
- BARONI
1967
Maria Franca, *le Pergamene del sec. XII del monastero di S. Radegonda conservate presso l'Archivio di Stato di Milano*, in «ACME», XIX pp. 175-213.
- BARONTI
2002
Giancarlo, *La morte in piazza: opacità della giustizia, ambiguità del boia e trasparenza del patibolo in età moderna*, Argo, Lecce.
- BERTOLDI LENOCI
1996
Liana, *L'istituzione confraternitale, aspetti e problemi*, Schena, Fasano.
- BESCAPE
MEZZANOTTE
1965
Giacomo, Paolo, *Il Duomo di Milano*, Bramante editrice, Milano.
- BEVACQUA
2004
Vincenzo, *L'ospedale del Brolo* in "La Cà Granda: vita e personaggi dell'ospedale maggiore" II, (2004) pp. 30-37.
- BINCHINI
1837
Francesco, *Il monastero di S. Agnese*, in "Lo Spigolatore Novarese", Tipografia Pietro Alberto Ibertis, Novara.
- BLOCH,
PARRY
1982
Maurice, Jonathan, *Death and the regeneration of life*, Cambridge, Cambridge University.

-
- BLUM,
BLUM
1970
- Richard, Evan, *The Dangerous Hour: The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, Chatto & Windus, London.
- BORMETTI
2002
- Francesca, , *I restauri di Mazzo. Prime considerazioni*, Ignizio, Mazzo di Valtellina.
- BORROMEIO
2000
- Carlo, *Instructionum fabricae et supellectilis e cclesiasticae libri duo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- BOTTONI
1982
- Riccardo, *Le confraternite milanesi nell'età di Maria Teresa: aspetti e problemi*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, vol III, (a cura di) A. De Maddalena et al, Il Mulino, Bologna, pp. 595-607.
- BOURKE
2007
- Joanna, *Paura, una storia culturale*, Laterza, Roma-Bari.
- BRAMBILLA
1669
- Claudio, *La chiesa di Vigevano*, Milano.
- BUCCARO
1992
- Alfredo, *Opere pubbliche e tipologie urbane nel mezzogiorno preunitario*, Electa, Napoli.
- CACIAGLI
1997
- Mario, *Milano, le chiese scomparse*, Vol. III , Civica biblioteca d'arte, Milano.
- CANELLA
2010
- Maria, *Paesaggi della morte. Riti, sepolture e luoghi funerari tra Settecento e Ottocento*, Carocci, Roma.
- CANESTRI
CHENNA
1972
- Giuseppe, Tommaso, *Vescovato, vescovi e chiese della città e diocesi di Alessandria*, Forni, Bologna
- CAPRA
1995
- Carlo, *Il Ducato di Milano*, F. M. RICCI, Milano.
- CAPRA
1985
- Carlo *Immagine e realtà nel «grande progetto» di Giuseppe II*, p.420, in “Annali della Fondazione Luigi Einaudi”, n. XIX , pp. 419-426.
- CASAGRANDE
1977
- Giovanna, *Penitenti e Disciplinati a Perugia e loro rapporti con gli ordini mendicanti*, in “Mélanges de l'Ecole Française de Rome” LXXXIX, (1977), pp. 711-21.
- CEPPARI
1996
- Enrico, *Istituzioni ecclesiastiche milanesi*, in “Storia di Milano”, Treccani degli Alfieri per la storia di Milano, Milano .
- CERVINI
1994
- Fulvio, *L'immaginario della morte nelle confraternite delle Liguria in età moderna*, in *Confraternite, chiese e società* a cura di L. BERTOLDI LE NOCI, Schiena, Fasano, pp. 125-143.
- CIAMBELLI
1980
- Patrizia, *Quelle figlie, quelle spose: il culto delle anime purganti a Napoli*, De Luca, Roma.

-
- COMOLLO
1988
- Maria Felicia, *L' Antonelli e lo scrucolo di San Pietro Martire in Vigevano*, Redatto presso Biblioteca e Musei civici di Vigevano, Vigevano.
- CORSINI
MONTANARI
1993
- Paolo, Daniele, *Aspetti delle riforme ecclesiastiche nella Lombardia austriaca*, in "Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo", Morcelliana, Brescia, pp. 31-41.
- COZANNET
1975
- Frnacoise, *Gli zingari. Miti e usanze religiose*, Coop. Jaca Book, Milano
- CREMENCE
1981
- Adrien, *La mythologie du vampire en Roumanie*, Editions di Rocher, Monaco
- CURRI
2001
- Umberto, *Il volto della Gorgone: la morte e i suoi significati*. Mondadori, Milano.
- DAL POZZO
2003
- Simone, *Historia de l'incinta città di Vigevano: la storia di Vigevano nelle cronache del cancelliere Simone del Pozzo, trascrizione e versione in italiano moderno* a cura di, P. L. Muggiati, C. Ramella, Arkèdizioni Società Storica vigevanese, Vigevano
- DANFORTH
1994.
- Loring, *The ritual of rural Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- DE FRANCESCHI
1998
- Sabrina, *Vedute di Milano di Marc'Antonio Dal Re*, Milano, F. Angeli.
- DE LIGUORI
1812
- D. Alfonso. Maria, *Apparecchio alla morte cioè considerazioni sulle massime eterne*, Stamperia Giuseppe Remondini e figli, Bassano.
- DE MATTEIS, NIOLA
1997
- Stefano, Marino, *Antropologia della anime in pena*, Argo, Lecce.
- DI MARTINO
1997
- Ernesto, *Morte e pianto rituale, dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino.
- DI NOLA
1995
- Alfonso, *La nera signora, antropologia della morte*, Newton Compton, Roma.
- DI NIOLA
1995
- La morte trionfata, antropologia del lutto*
Newton Compton, Roma
- ESPOSITO
2008
- Anna, *La società urbana e la morte; le leggi suntuarie*, in "La morte in Italia tra Medioevo e prima Età moderna", a cura di, F. Salvestrini et all, University Press, Firenze, pp. 100-29.
- FARELLA
1982
- Flaviano, *Cenni storici della chiesa e delle catacombe dei cappuccini di Palermo*, Ed. Fiamma Serafica, Palermo.
- FAVOLE
2003
- Adriano, *Resti di umanità: vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Bari.
- FIORIO
2006
- Maria Teresa, *Le chiese di Milano*, Electa, Milano.
- Gianfranco, *S. Battaglia: Grande dizionario della lingua*

-
- FOLENA
1961 *italiana*, Sansoni, Firenze.
- FORNACIARI
2009 Antonio, *Milano, Palazzo del Senato, ex chiesa di San Primo*, in “Archeologia Postmedievale”, V, (2001), p. 313
- FORNACIARI
GIUFFRA
PEZZINI
2007 Antonio, Valentina, Francesco, *Processi di tanatometamorfosi: pratiche di scolatura dei corpi e mummificazione nel Regno delle Due Sicilie* in “Archeologia Postmedievale” XI, (2007), pp. 11- 49.
- FORNACIARI
2012 Antonio, *Scheletrizzare o mummificare: pratiche e strutture per la sepoltura secondaria nell’Italia del Sud durante l’età moderna e contemporanea*, in “Medicina nei Secoli” 25-1, pp. 205-238.
- FRANCHINI
GUELFU
1994 Fausta, *Gli oratori delle confraternite liguri*, in *Confraternite chiesa e società* a cura di L. Bertoldi Le Noci, Schiena, Fasano, pp. 503- 527.
- FRAZER
1933 James George, *The fear of the Dead in Primitive Religion*, Macmillan, London.
- GALANTE
1872 Gennaro Aspreno, *Guida sacra della città di Napoli*, Stamperia del Fibreno, Napoli.
- GARMANN
1670 Christian F. *De Miraculis mortuorum*, Joh. Gabr. Güttneri, Lipsiae.
- GASPARINI
1955 Evel, *Sulla forma della “doppia sepoltura” presso gli slavi meridionali* , in “Slovensky etnograf”, 8 , pp. 225-230.
- GASPAROLO
1986 Francesco, *SS. Annunziata*, in “Memorie storiche valenzane”. Vol I. Altesa, Bologna pp. 52 -57.
- GATTI
1969 Perer, *Il Duomo di Milano, Atti del congresso internazionale*, Milano.
- GIATTI
1985 Remo, *Censimento dei Beni Culturali e Architettonici di Mazzo*, Amministrazione provinciale, Sondrio.
- GINZBURG
1982 Carlo, *Chiarivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia*, in “Quaderni storici” XVII, pp. 164-177.
- GIULINI
1972
- Giorgio, *Raccolta di notizie intorno a chiese, a monasteri e ad altri benefici ecclesiastici nello Stato di Milano fondati o ristorati dai sovrani del Medesimo*, Cisalpino-Goliardica, Milano.
- GRANO
1987 Leonardo, *La cripta delle monache dell’Annunziata*, in “Valsesia d’una volta “, II, pp. 78-81.
- GREGORI
1990 Mina, *Pittura a Cremona dal Romanico al Settecento*, Cariplo - Cassa di Risparmio delle Province Lombarde, Milano.
- GRI
Gianpaolo, *IL viaggio dell’anima. Riflessi della più antica storia*

-
- 2000 *mai raccontata*, in “L’incerto confine. Vivi e morti, incontri, luoghi e percorsi di religiosità nella montagna friulana” a cura di, P. Moro, G. Martina, G.P. Gri, Quaderni dell’associazione della Carnia Amici dei Musei e dell’Arte, Tolmezzo, vol. VII, pp. 5-15.
- GRILLETTO Renato, *Il vaso di Pandora, paleopatologia un percorso tra storia e leggenda*, Ananke, Torino.
- GRUPPO BENI CULTURALI DEL SISTEMA BIBLIOTECARIO DI LAVENO MOMBELLO 1990 *Il romanico dietro l’angolo: elementi di conoscenza dell’arte romanica in Valcuvia*, La Tipografica, Varese.
- GORER 1987 Geoffrey, *Death, Grief, and Mourning in contemporary Britain*, Ayer, Salem.
- GUASCO 1997 Maurillo, *Storia del clero in Italia del ottocento ad oggi*, Laterza, Bari.
- HARTNUP 2004 Karen, *On the Beliefs of the Greeks’: Leo Allatios and Popular Orthodoxy*, Leiden, Boston.
- HARVA 1952 Uno, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinem*, Suomalainen tiedeakatemia, Helsinki.
- HERTZ 1994 Robert, *La preminenza della mano destra e altri saggi*, a cura di Adriano Prosperi, Einaudi, Torino.
- HUGERS 1994 Diane Owen, *Riti di passaggio nell’Occidente medievale*, in *Storia d’Europa*, vol. III, il Medioevo, a cura di, G. Ortalli, Einaudi, Torino.
- HUNTINGTON, METCALF 1985 Richard, Peter, *Celebrations of death : the anthropology of mortuary ritual*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KOVESI KILLERBY 2002 Catherine, *Sumptuary law in Italy. 1200-1500*, Clarendon Press, Oxford.
- LATUADA 1963 Servilliano, *Descrizione di Milano, ornata con disegni in rame*, p. 250, Casa del libro G. Brenner, Cosenza.
- LECA 1981 Ange Pierre, *The Egyptian way od Death (Les Momies)*, Doubleday & Company, New York.
- LE GOFF 1996 Jacques, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino.
- LICATA POZZI 2014 Marta, Gianni, *La cripta del convento di Azzio*, in “Rivista della società storica Varesina” XXXI, Nicolini, Varese, pp. 91-102
- LIVA 1982 Alberto, *La «Nuova Pianta» del Magistrato di Sanità*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell’età di Maria Teresa* vol III, pp. 701-720, a cura di, A. De Maddalena et al II

-

- Mulino, Bologna.
- LEOPARDI
1970
Giacomo, *I Paralipomeni della Batracomiomachia*, A cura di E. Boldrini, Loescher Editore, Torino
- LOMBARDI SATRIANI,
MELIGRANA
1982
Luigi M., Mariano, *Il ponte di San Giacomo: l'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano.
- MACCA
1975
Valentino, *Carmelitani scalzi*, in "Dizionario degli Istituti di Perfezione" a cura di, G. Pelliccia, G. Rocca, ed. Paoline, Roma, pp.523-580.
- MARIOTTI
GUGLIELMETTI
2014
Valeria, Angela, *Gli scavi nel monastero di Santa Maria assunta di Cairate: analisi delle fasi in Un monastero nei secoli santa Maria assunta di Cairate scavi e ricerche*, Società archeologica s.r.l., Mantova.
- MARIOTTI
2014
Valeria, *Guida al monastero di Santa Maria Assunta di Cairate. Il percorso archeologico e storico-artistico nel chiostro rinascimentale*. Mastepprint, Mozecane.
- MARTINI
2005
Francesco, *Origine e sviluppo delle confraternite*, in "La ricerca folklorica" LII, (ott. 2005) pp. 5-13.
- MAZZETTI
1734
Francesco, *Compendiosa istoria della incoronata miracolosa effigie di Maria Vergine di Loreto, protettrice di Cremona : che si Venera presso la chiesa di Sant' Abbondio de PP. Cherici Regolari Teatini*, stamperia Vescovile di Filippo G. Giacomazzi, Piacenza.
- MAUSS
1989
Marcel, *The gift: the form and reason for exchange in archaic societies*, Routledge, London.
- McCLELLAND ,
2006
Bruce A. *Slayers and their Vampires: a Cultural History of Killing the Dead*, University of Michigan Press, Ann Arbor
- McMANNERS
1984
Jhon, *Morte e illuminismo. Il senso della morte nella Francia del XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna.
- MEYERS
1971
ERIC M., *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, Pontificia Univ. Gregoriana, Roma 1971.
- MEZZANOTTE
1968
Gianni, *Milano nell'arte e nella storia*, C. Bestetti, Milano.
- MONACHINO, BOAGA,
OSBAT, PALESE
1990
Vincenzo, Emanuele, Luciano, Salvatore, *Guida degli Archivi diocesani d'Italia*, Roma.
- MORI
2002
Anna Ceresa, et All., *Milano via senato 10, archivio si Stato*, in "Notiziario della Soprintendenza archeologica della Lombardia" (2001-2002), Soprintendenza archeologica della Lombardia, Milano, pp. 121-25.
- MORONO
Gaetano, *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica*,

-
- 1878 Tipografia Emiliano, Venezia.
- MUZZARELLI
2004 Maria Grazia, *Le leggi suntuarie*, in “Storia d’Italia”. Annali 19, a cura di, C. Belfanti, M. Giusberti, Einaudi, Torino.
- MUZZARELLI
CAMPANINI
2003 Giuseppina, Antonella., *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età moderna*, Carocci. Roma.
- NARDI
1894 Francesco, *Cenni cronologici della chiesa di S. Bernardino detta dei morti*, Tipografia L. F. Cogliati, Milano.
- NIGUARDA
1992 Feliciano, *Atti della visita pastorale diocesana di F. Feliciano Ninguarda vescovo di Como (1589-1593), ordinati e annotati dal Sac. Dott. Santo Monti e pubblicati per cura della Società Storica Comense negli anni 1892-1898*, Vol. II, Edizioni New Press, Como.
- OMODEI
1814 D. A., *Gutachten des Koenigl. Ober-Collegii Medici, et Sanitatis ec. Parere del supremo Collegio Medico e di Sanità di Berlino intorno alla questione: se ne’ decapitati duri per qualche tempo la facoltà di sentire e di appercepire*. Annali di medicina straniera, Serie 1, Vol. 1, Fascicolo 1, p. 109-112
- PALMIERI
1995 Giovanni, *Passato e presente degli ex voto lombardi*, Strenna dell’Istituto Gaetano Pini, Milano.
- PARDO
1983 Italo, *L’esperienza popolare della morte. Tradizione e modernizzazione in un quartiere di Napoli* in “la Ricerca Folklorica” VII, (1983) pp. 113-122.
- PARDO
1981 *L’elaborazione del lutto in un quartiere tradizionale di Napoli*, in “Rassegna Italiana di Sociologia” IV (1981) pp. 535-69.
- PASSONI
1997 Federica, *Collegio Elvetico*, in “Arte Lombarda”, CXXI, Istituto per la Storia dell’Arte Lombarda, Milano, pp.117-120.
- PERELLI
1976 Roberto, *La diocesi di Como e la decima del 1295-98*, in “Studi di storia medioevale e di diplomatica”, I, Cappelli, Bologna, pp. 91-261.
- PEZZINI
2001 Francesco, *Rane topi e morti, i Paralipomeni della Batracomiomachia di Giacomo Leopardi e la doppia sepoltura*. In “Riti di passaggio e storie di giustizia per Adriano Prosperi” Vol. III a cura di, V. Lavenia, G. Paolin, Edizioni della Normale, Pisa, pp. 329- 345.
- PIANZOLA
1930 Francesco, *Diocesi di Vigevano: memorie religiose*, I, Derelitti, Vigevano.
- PICINELLI
1670 Filippo, *Ateneo dei letterati milanesi, adunati dall’abate don Filippo Picinelli milanese nei Canonici Regolari Laternesi teologo*, Stampa di Francesco Vigone, Milano.
- PISTELLI
1787 Ermenegildo Maria, *Sul momento in cui l’anima si divide dal corpo*, Ducale Tipografia Bertini, Lucca
- POGGIANI
Raffaale, *Atti del II convegno archeologico provinciale: Grosio*

-
- KELLER
1995
20 e 21 ottobre, Grosio.
- POGLIANI
1985
Marco, *Contributo per una bibliografia delle fondazioni religiose di Milano*, in "Ricerche storiche sulla chiesa di ambrosiana", pp. 157-281, n. XIV.
- PROSPERI
2007
Adriano, *Misericordie, conversioni sotto il patibolo tra medioevo ed età moderna*, Edizioni della Normale, Pisa.
- PROSPERI
2006
Adriano, *Robert Hertz: ebraismo e patriottismo*, p. 176, in "Studi Tanatologici", II, Fondazione Fabretti, Torino
- PROSPERI
2006
Adriano *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. E.C.D. Milano.
- PROSPERI
1994
Adriano, *Cristianesimo e religioni primitive nell'opera di Robert Hertz*, in R. Hertz, "La preminenza della mano destra e altri saggi", Einaudi, Torino.
- RANKE
1951
Kurt, *Indogermanische Totenverehrung*, Suomalainen tiedeakatemia, Helsinki.
- REMOTTI
2006
Francesco, *Morte e trasformazione dei corpi: interventi di tanatometamorfosi*, Mondadori, Milano.
- RESCIO
1994
Pierfrancesco, *Archeologia dei sepolcri*, in "Confraternite, chiese e società" Schiena, Fasano.
- RONCAI
BONDIONI
TERENZONI
2004
Luciano, Elisabetta, Stefania, *Alcune note sull'ipogeo del santuario Lauretano in Sant'Abbondio a Cremona*, in "Dedicato a Luisa Bandera Gregori. Saggi di storia dell'arte, Annuario dell'Associazione degli ex alunni del Liceo Ginnasio Daniele Manin", Cremona 2004, pp. 139-145.
- RONCAI
1990
Luciano, *Osservazioni sulle vicende architettoniche dell'ex convento e della chiesa di Sant'Abbondio*, in *Sant'Abbondio in Cremona: La chiesa, il chiostro, la Santa Casa*, Tip.le.co, Cremona, pp. 19-40.
- ROTTA
1981
Paolo, *Passeggiate storiche, ossia Le chiese di Milano dalla loro origine fino al presente*, Tipografia del Riformatorio patronato, Milano.
- SCARAMELLA
1992
Pierroberto, *Le madonne del purgatorio, iconografia e religione in Campania tra Rinascimento e Controriforma*. Marietti, Genova.
- SCHNEEWEIS
1962
Edmund, *SerboKroatische Volkskunde*, de Gruyter Verlag, Berlino.
- SELLA
1982
Domenico, *L'economia lombarda durante la dominazione spagnola*, Il Mulino, Bologna.
- SIGNOROTTO
Giovanni Vittorio, *Un eccesso di devozione. Preghiere*

-
- 1983 *pubbliche ai morti nella Milano del XVIII secolo*, in “Società e Storia”, VI n. 20, pp. 306-36.
- SMART
1984 Ninian, *La morte nella tradizione Giudaico-Cristiana*, in “Il senso della morte. Contributi per una sociologia della morte”, a cura di, S. CAVICCHIA, Liguori, Napoli, pp. 67-88.
- SPERANI
1908 Bruno, *La Fabbrica*, Società ed. Milanese, Milano.
- STORA
1971 Nils, *Burial Customs of the Skolt Lapps*, Suomalainen tiedeakatemia, Helsinki.
- TAGLIETTI
1999 Nadia, *La domus milanese delle Umiliate di Cambiagio tra XII e XIV secolo*, in “Archivio Storico Lombardo”, CXXIV-CXXV, (1998-1999), pp. 11-111.
- TARTARI
1996 Manuela, *La terra e il fuoco. I riti funebri tra conservazione e distruzione*, Meltemi, Roma.
- TENENTI
1989 Alberto, *Il senso della morte e l'amore della vita nel rinascimento*, Einaudi, Torino.
- TERRACCCIA
2001 Francesca, *Cronache di vita quotidiana in un monastero femminile del Cinquecento: S. Agnese a Milano*, in “Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici”, XVIII, pp. 125-228.
- THEVENOT
1664 Jean, *Relation d'un voyage fait au Levant... par Monsieur Thevenot*, Paris.
- THOMAS
1976 Louise Vincent, *Antropologia della morte*, Garzanti, Milano.
- TOMASI
2001 Grazia, *Per salvare i viventi. Le origini settecentesche del cimitero extraurbano*, Il Mulino, Bologna.
- TORELLI
1659 Luigi, *Secoli agostiniani ouero Historia generale del sacro Ordine eremitano del gran dottore di santa chiesa s. Aurelio Agostino*, Stamperia di Giacomo Monti, Bologna.
- TRIGG
1973 Elwood, *Gypsi Demons and Divinities: The Magic and Religion of the Gypsies*, Citadel Press, Secaucus.
- TURCHETTI
1992 Laura, *Il complesso di San Facio detto il Foppone*, in “Cremona. Rassegna quadrimestrale della Camera di commercio, industria, artigianato e agricoltura di Cremona”, 2/3, pp. 31-41.
- VALERI
1979 Valeria, *Lutto*, in *Enciclopedia Einaudi*, Vol. V, Einaudi, Torino.
- VARISCHETTI
CECINI
1963 Lino, Nando Ninguarda: *la Valtellina negli atti della visita pastorale diocesana di F. Feliciano Ninguarda, vescovo di Como / annotati e pubblicati dal sac. dott. Santo Monti nel 1892*, Banca Piccolo Credito Valtellinese, Sondrio.
- VINCENT
200*4 Catherine, *Fiat, lux: Lumière et luminaires dans le vie religieuse en Occident du XIIIe siècle au début du XVI siècle*, Les editions du Cerf, Paris.

-
- VISMARA CHIAPPA
1982
- Paola, *Forme della pietà barocca nelle campagne lombarde tra Sei e Settecento* in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, vol II, pp. 813-15, a cura di, A. DE Maddalena et all, Bologna, Il Mulino.
- VISMARA CHIAPPA
1978
- Paolo, *L'abolizione delle missioni urbane dei Gesuiti a Milano (1767)* in "Nuova Rivista Storica", LXII (1978), pp. 549-571.
- VIOLLET LE DUC
1870
- Eugène Emmanuel, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI au XVI siècle*, V. A. Morel & C., Paris.
- VOVELLE
2000
- Michel, *La morte e l'occidente*, Laterza, Bari.
- ZACCHIA,
- Paolo, *Quaestiones medico-legales*, *Typographia Ioannis Piot*, Roma 1674.