

GIOVANNI RICCI

LA MINACCIA DEL CORPO MORTO. UN FILONE ESTENSE DAL CINQUE AL SETTECENTO

1. Questo intervento si svolge all'interno del significato primo e non traslato della parola che ci impegna: «Il corrompersi, l'essere corrotto, nel senso di decomposizione, disfacimento, putrefazione». Rifletterò sul rapporto fra i vivi e i morti intendendo i secondi, concretamente, come corpi morti; rapporto critico più di ogni altro, dove il pensiero si svolge faticoso ed è incline a forme di autocensura o di autoconsolazione. Lungo una linea sottile, definibile come estense perché dipanata da Ferrara a Modena, rintraccerò i segni di una frattura crescente fra i vivi e i morti nel corso dell'Età moderna. Degno di nota in sé, il fenomeno mostra anche qualche anticipo rispetto ad altre situazioni più conosciute perché più internazionali.

Le dimore dei vivi e le dimore dei morti non sono state sempre separate come oggi. Declinata la civiltà antica, in cui le necropoli si allungavano sulle vie extraurbane, i secoli di mezzo hanno assistito a molte forme di commistione fra i vivi e i morti. Gli uni e gli altri erano considerati come due classi di età contigue e quasi speculari, funzionavano come una sorta di doppio reciproco nel segno della presenza/assenza. La vistosa ritualizzazione del lutto nelle società tradizionali tendeva appunto a soddisfare la contrastante esigenza di conservare e dimenticare insieme¹. E quindi, cimiteri ovunque entro le mura delle città, profusione di tombe nelle chiese, libera

¹ Cfr. E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 2000; D.J. DAVIES, *Morte, riti, credenze. La retorica dei riti funebri* (1997) trad. it. di G. Fubini, Torino 2000.

familiarità con spazi sepolcrali adibiti a transiti, soste, commerci, amori. Le frequentazioni semiabusive e non ben codificate conferivano ai cimiteri i tipici caratteri del non-luogo, in cui le regole religiose e morali erano sospese a beneficio di piccole e casuali libertà personali². Fu l'età illuministica a manifestare insofferenza filosofica per una convivenza in cui la solidarietà si mescolava comunque alla minaccia; fu l'età napoleonica a decretarne operativamente la fine. Allora, mentre le città dei vivi perdevano le mura, nacquero per i morti, all'esterno, nuove città murate, i moderni cimiteri. Ma ben prima dell'Illuminismo sono risuonate voci, come quelle che ascolteremo, che propugnavano l'espulsione dei morti dalle sedi frequentate dai vivi. Per la prima volta si negarono alcuni dei fondamenti della cultura umana: l'idea della vita postuma dei morti; l'umanizzazione del territorio tramite le sepolture; la costruzione del futuro mediante un negoziato fra gli antenati e i discendenti³. Già unificate da un flusso continuo, la vita e la morte si allontanarono fra loro.

2. Nel 1565 a Ferrara uscì un curioso trattatello monografico: *De non sepeliendis mortuis penes aram*, non bisogna seppellire i morti presso gli altari delle chiese. L'autore si chiamava Bonaventura Angeli. Nato verso il 1525 da famiglia "civile", per molti anni Angeli insegnò Diritto nello Studio ferrarese. Non sembra avesse un gran successo, a giudicare dai modesti salari, ma la protezione del segretario ducale Giambattista Pigna gli garantì qualche ulteriore incarico pubblico. All'improvviso nel 1576, dopo la morte del Pigna, Angeli lasciò Ferrara. Le ragioni restano ignote, ma pare che si trattasse di una denuncia per eresia e per incesto maturata in un ambiente familiare dilaniato dai conflitti. Da allora Angeli vagò nelle città vicine per approdare infine a un ufficio podestarile nel Parmense⁴. Di lui restano opere di diritto, di medicina (sulla

² Cfr. M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità* (1992) trad. it. di D. Rolland e C. Milani, Milano 1993.

³ Cfr. J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna* (1970-88), trad. it. di P. Arlorio, Torino 1998, p. 153 s.; R. POGUE HARRISON, *Il dominio dei morti* (2003), trad. it. di P. Meneghelli, Roma 2004, pp. 22-42.

⁴ Cfr. C. BAROTTI, *Memorie storiche di letterati ferraresi*, Ferrara 1792, I, pp. 187-194; I. AFFÒ, *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani*, Parma 1793, IV,

vertigine), di erudizione (descrizioni di fiumi⁵, vite di dotti). Fra tutte primeggia una storia di Parma – la sua nuova patria – pubblicata nel 1591, una decina d’anni prima della morte.

L’oscurità sembra la chiave della personalità di Angeli. Oltre all’oscurità della vicenda biografica, sono oscure le invettive lanciate nel *De non sepeliendis* contro chi «disprezza» per poi «copiare»; e oscure le vicende editoriali dell’opuscolo, che sembra sia stato «divulgato» in una prima versione «non autorizzata dall’autore e con suo gran dolore». In trenta pagine latine, Angeli esamina gli antichi divieti di seppellire presso i templi o nelle città, descrive le localizzazioni alternative prescelte e le rare eccezioni consentite ai laici. Leggi greche e romane, diplomi imperiali medievali e atti di sinodi ecclesiastici conferiscono allo scritto un netto impianto giuridico. Giunto al presente, l’autore depreca che non si rispetti più alcuna regola:

Non solo nelle città, nei templi e nei sacri sacelli, ma presso gli altari, dentro gli altari stessi, sopra il simbolo divino, sopra l’immagine del Salvatore e della di lui Madre, sopra l’altare dell’Eucaristia si collocano i sepolcri [...]. Né si tratta di vescovi o abati, ma per lo più di trafficanti, di uomini scellerati, empi e sacrileghi, di meretrici, lenoni, traditori, il peggio del genere umano⁶.

Un linguaggio gonfio che, bisogna dirlo, non fu ascoltato neppure nella città dell’autore. L’accumulazione di tombe nelle chiese ferraresi continuò, al punto che due secoli dopo, nel 1758, l’erudito Cesare Barotti sentì il dovere di registrare la massa delle iscrizioni sepolcrali⁷. Il tempo le minacciava, non certo una qualche norma restrittiva.

pp. 209-240; A. PEZZANA, *Continuazione delle memorie degli scrittori e letterati parmigiani*, Parma 1835, VI, pp. 578-594; A. RONCHINI, *Bonaventura Angeli*, «Atti e memorie delle RR. Deputazioni di Storia patria per le provincie modenesi e parmensi», V, 1870, pp. 233-249; A. FRANCESCHINI, *Nuovi documenti relativi ai docenti dello Studio di Ferrara nel sec. XVI*, Ferrara, 1970, pp. 84, 89, 134, 149, 224, 228, 232.

⁵ Cfr. M. DONATTINI, *Cultura geografica ferrarese del Rinascimento*, in *Storia di Ferrara*, a c. di A. Prosperi, Ferrara 2000, VI, p. 444 ss. in partic.

⁶ B. ANGELI, *De non sepeliendis mortuis penes aram opusculum*, Ferrariae 1565, pp. Ciiiv-Civv e dedica s.p.

⁷ Cfr. *Le Iscrizioni sepolcrali e civili di Ferrara con le piante delle chiese raccolte da Cesare Barotti*, a c. di L. Chiappini e M.S. Mazzi, R. Varese, Firenze 2003-05, I-II.

3. Paradossalmente, il contenuto manifesto è la parte meno decifrabile dell'opuscolo di Angeli. L'indignazione è rivolta contro un bersaglio preciso o è pura esibizione di moralismo passatista? Vogliamo vedervi una reazione contro gli eccessi del culto dei morti? Un piccolo indizio potrebbe trovarsi nel rapporto redatto nel 1589 da un diplomatico toscano presso la corte estense, Orazio della Rena. A sentir lui, i ferraresi «non hanno devozione straordinaria, né luogo o costume da far severe penitenze», cioè sono poco pii, ma «nell'onorar la memoria dei morti n'han tanta, che par superstizione»:⁸ un giudizio quasi da antropologo religioso. A quell'epoca le pompe funerarie erano un obiettivo primario delle leggi suntuarie. Ma a Ferrara la legislazione suntuaria è scarsa in generale, data la politica di magnificenza attuata dalla corte; ed è assente sul tema funerario, che tanto preoccupava i magistrati delle altre città estensi di Modena e Reggio.⁹ L'affollamento di tombe denunciato da Angeli era dunque un riflesso del narcisismo sociale che Orazio della Rena ravvisava ovunque a Ferrara?

Se, paradossalmente, il contenuto manifesto dell'opuscolo di Bonaventura Angeli è difficile a cogliersi, per contro balza agli occhi un contenuto che, per simmetria terminologica, chiameremo latente. Si tratta del disgusto per i cadaveri, dell'orrore per i morti; per tutti i morti, fossero pur vescovi o abati, e non solo per le meretrici o i trafficanti sepolti presso gli altari. La speranza di rimuovere ciò che non può essere rimosso si traduce, per compensazione, in una cascata di parole ripetute. Dalle fonti antiche l'autore trasceglie i passi che parlano di «sozzo fetore»; di corruzione fisica da «allontanare» (*amovere*); di necessità di «rendere l'aria della città meno pestilenziale, liberandola dall'atroce odore dei cadaveri».¹⁰ Anche Lilio Gregorio Giraldi, il maggior tanatologo del Rinascimento ferrarese, aveva toccato l'argomento in poche righe, senza fare dell'odore l'unica ragione della topografia dei sepolcri.¹¹ Intanto, però, il repertorio giraldiano di riti – riti talora stravaganti o estremi –

⁸ G. AGNELLI, *Relazione dello Stato di Ferrara di Orazio della Rena* (1589), «Atti della Deputazione ferrarese di Storia patria», VII/1, 1895, p. 273; cfr. L. Chiappini, *La società ferrarese ai tempi di Torquato Tasso*, in *Torquato Tasso e la cultura estense*, a c. di G. Venturi, Firenze 1999, III, pp. 1319-1327.

⁹ Cfr. *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia-Romagna*, a c. di M.G. Muzzarelli, Roma 2002, pp. 289-310, 371-423, 557-636.

¹⁰ ANGELI, *De non sepeliendis*, cit., pp. Ciir, Bv.

¹¹ Cfr. L.G. GIRALDI, *De sepulchris et vario sepeliendi ritu*, Basileae 1539, p. 11 s.

viene ripreso da Angeli allo scopo di creare repulsione: la parola chiave, da *varietas* come in Giraldi, diventa *foetor*. La curiosità etnografica e il comparativismo erudito lasciano il posto alla cosiddetta ansia liminale primaria, quella prodotta dalla corruzione del corpo e dalla violazione dei suoi limiti¹². Insomma, in Angeli l'impalcatura giuridica offre la vernice a un compulsivo bisogno di distacco.

4. Malgrado il tabù ufficiale della dissezione anatomica¹³, questo bisogno di distacco non era affatto scontato all'epoca. Molti non lo condividevano, e la sua accentuazione successiva è un sicuro prodotto della storia. Se Marin Sanudo citava liberamente il «tanto fetor» dei cadaveri dei dogi, incolpandone le lunghe fasi cerimoniali, il chirurgo Ambroise Paré registrava serafico il «cattivo odore» delle salme dei re di Francia. Neppure a Ferrara i cronisti avevano remore. Bernardino Zambotti, nel 1493, sentiva il «fetore» del corpo della duchessa Eleonora d'Aragona; e Paolo da Lignago, nel 1559, trovava «corrotto e guasto» il corpo di Ercole II d'Este.

Nel trattare l'argomento, ognuno era spinto dalle sue ragioni. Paolo da Lignago cercava di spiegarsi l'introduzione di un rito di stampo francese che gli era sconosciuto, il doppio funerale in effigie¹⁴. Quanto ad Ambroise Paré, la sua era essenzialmente pubblicità professionale. Rivendicava di essere l'unico a conoscere la ricetta egizia capace di conservare le regali spoglie per tutta la durata dei funerali. Lo provava il cadavere di un impiccato che egli teneva in casa da anni: preparato così bene, che continuavano a crescergli i capelli e le unghie. Nessuno specialista medievale di tanatomorfofi aveva mai osato vantarsi così¹⁵. In compenso, il sovrano di Paré, Francesco I, credeva fermamente, come molti suoi contemporanei, nelle virtù terapeutiche della polvere di mummia egizia. Amava

¹² Cfr. C. SEGAL, *Lucrezio. Angoscia e morte nel «De Rerum Natura»* (1990), trad. it. di F. Citti, Bologna 1998, pp. 33 ss., 113 s., 135-174.

¹³ Cfr. *Anatome. Sezione, scomposizione, raffigurazione del corpo nell'Età Moderna*, a c. di G. Olmi, C. Pancino, Bologna 2012.

¹⁴ Cfr. RICCI, *Il principe e la morte. Corpo, cuore, effigie nel Rinascimento*, Bologna 1998, pp. 61, 67, 78, 120; *Id.*, *I giovani, i morti. Sfide al Rinascimento*, Bologna 2007, p. 159.

¹⁵ Cfr. *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatomorfofi*, a c. di F. Remotti, Milano 2006.

cavalcare, il re, ma temeva le cadute e quindi portava sempre con sé un sacchetto salvifico di polvere di mummia mista a rabarbaro¹⁶. Su questo Paré ritrovava però uno spirito scettico: «non è che carne marcita di uomini morti, di cattivo gusto e odore [...] per questo non posso in coscienza prescriverla».¹⁷ Senza entrare nel merito, noi intanto rileviamo un ulteriore segno di familiarità con i frutti della corruzione fisica.

Intorno ai catafalchi dei potenti o ai sudari dei poveri c'era chi scrutava l'inizio della decomposizione. La speranza era di ricavare indizi sul destino dell'anima dall'aspetto del corpo morto¹⁸. Non erano forse incorrotte le spoglie dei santi? Nessun particolare scandalo davanti alla realtà sgradevole della corruzione; nessuna spasmodica ricerca di allontanamento. Anche dopo la morte, il corpo continuava un'intensa vita sociale¹⁹. Un eminente concittadino di Angeli, il conte Cornelio Bentivoglio, manifestava una familiarità con i morti sconfinante nella blasfemia:

Ebbe ardire per abbellire la facciata del suo palazzo d'entrare nei sacrali cimiteri, e con offesa della divina maestà disturbare le reliquie di poveri morti, che ivi per centinaia d'anni riposavano, con levarli i loro depositi.

Il conte utilizzò insomma le tombe come una cava di marmi lavorati, secondo l'accusa del cronista Marcantonio Guarini.²⁰ Per quanto spinto dalla rapacità, il nobiluomo non aveva ancora interrotto i canali di comunicazione con i morti.

I «toni crudi» che Johan Huizinga associava all'autunno del Medioevo non si attenuarono all'avvento della cosiddetta primavera rinascimentale: «Così cruda e variopinta era la vita, che essa poteva

¹⁶ Cfr. K.H. DANNENFELDT, *Egyptian Mumiatic: the Sixteenth Century Experience and Debate*, «The Sixteenth Century Journal», XVI, 1985, pp. 163-180; F.J. GÓMEZ ESPELOSIN, A. PÉREZ LAGARCHA, *Egiptomanía. El mito de Egipto de los griegos a nosotros*, Madrid 1997, pp. 175-178; M. CAMILLE, *The Corpse in the Garden: 'Mumia' in Medieval Herbal Illustrations*, «Micrologus», 7, 1999, pp. 297-318.

¹⁷ Cfr. A. PARÉ, *Œuvres complètes*, éd p. J.-F. Malgaigne, II, Paris 1840, p. 202; III, Paris 1841, p. 478 s.

¹⁸ Cfr. J.M. SALLMANN, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris 1994, p. 308.

¹⁹ Cfr. A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma-Bari 2003.

²⁰ Cfr. M. PROVASI, *Il funerale feudale di Cornelio Bentivoglio*, «Schifanoia», 26/27, 2004, p. 192 in partic.

aspirare in un medesimo istante l'odore di sangue e di rose». Ecco il tema dell'odore che si riaffaccia, in metafora e alla lettera. E difatti, il «ritardo della vista» che un altro grande storico, Lucien Febvre, attribuiva agli «uomini del XVI secolo», si compensava con una spiccata abilità olfattiva²¹. In generale, erano i sensi meno razionali della vista e più affettivi, come l'olfatto e l'udito²², a svolgere un ruolo conoscitivo maggiore di oggi. Gli odori degli uomini, degli animali, delle stagioni, delle lavorazioni, permeavano ogni angolo dello spazio e del tempo, con un'intensità che faticiamo a immaginare. Anche la celebrata cultura cavalleresca della corte estense era inseparabile da robusti miasmi equini. Diremo allora che la continua stimolazione odorosa produceva atteggiamenti di assuefatta tolleranza? Forse sì, purché diamo alla parola "tolleranza" il senso, allora vigente, di sopportazione²³.

5. Invece è indiscussa la militanza di Bonaventura Angeli a favore dell'intolleranza. Intolleranza rigorosamente olfattiva, al punto che vedremmo in lui un antesignano della deodorazione (materiale, ideologica) che accompagnerà il trionfo storico della borghesia²⁴. Ritorni e circolazioni di morti, incontri fra vivi e morti e altre situazioni classicamente "perturbanti"²⁵, non traspiono da queste pagine; non sono dunque fra le motivazioni dell'allontanamento dei morti. E dire che una messe di dati storici ed etnografici testimonia di queste credenze.

²¹ Cfr. J. HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo* (1919), trad. it. di B. Jasink, Firenze 1985, p. 30; L. FEBVRE, *Il problema dell'incredulità nel XVI secolo. La religione di Rabelais* (1942), trad. it. di L. Curti e C. Castelli, Torino 1978, pp. 405-416.

²² Cfr. J.-P. GUTTON, *Bruits et sons dans notre histoire. Essai sur la reconstitution du paysage sonore*, Paris 2000; *History of the Senses, History in Global Perspectives: Proceedings of the 20th International Congress of Historical Sciences*, ed. by in M. Lyons, Sydney 2005 (su CD).

²³ Cfr. A. PROSPERI, *Il grano e la zizzania: l'eresia nella cittadella cristiana*, in *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, a c. di P.C. BORI, Bologna 1986, pp. 51-86; G. RICUPERATI, *Tolleranza come problema storiografico della modernità*, «I castelli di Yale», VII, 2004, pp. 31-47.

²⁴ Cfr. M. JENNER, *Civilization and Deodorization? Smell in Early Modern English Culture*, in *Civil Histories. Essays Presented to sir Keith Thomas*, ed. by P. Burke, B. Harrison, P. Slack, Oxford 2000, pp. 122-144.

²⁵ Cfr. S. FREUD, *Il perturbante* (1919), in *Opere*, a c. di C.L. Musatti, Torino 1977, IX, p. 102 in partic.

Nel 1612, il sinodo diocesano ferrarese proibì di depositare cordicelle annodate nei feretri dei suicidi. Riguardando morti impuri o implacati, l'uso non alludeva al rosario, che non avrebbe inquietato, ma a corde che impedissero al morto di circolare²⁶. A livello più dotto, va registrata la fioritura alla fine del Cinquecento di trattati monografici in tema. Il gesuita tedesco Petrus Thyraeus, esperto di possessioni e apparizioni, nel 1598 pubblicò un volume sui «luoghi infestati dai demoni e dagli spiriti dei defunti». Nel distinguere «i demoni dagli spiriti dei morti nei luoghi sacri», egli sentenziava: «coloro che molestano i vivi nei luoghi sacri, vanno considerati, per lo più, non diavoli ma spiriti di defunti»²⁷. Su questa base, l'autore offriva una ricetta di disinfestazione che aveva applicato con successo nella cattedrale di Colonia. Come molti demonologi, Thyraeus era un gesuita e la sua professionalità si veniva di controversismo. Le Chiese riformate erano incolpate di favorire le apparizioni per aver annullato le ritualità funerarie pacificatrici. Ma il nostro Angeli, quasi protetto dal suo nome celestiale, non dichiara il timore di cattivi incontri. Eppure capitavano anche nella sua città e in almeno un caso ne siamo informati: quando il fantasma del duca Alfonso II, forse irato per lo squallido funerale ricevuto, uccise nottetempo un soldato pontificio²⁸. Nulla di tutto ciò in Angeli, la perturbazione è prodotta solo dall'odore; la disinfestazione delle chiese è materiale, non spirituale. Come ciò possa conciliarsi col fiorentino culto cattolico delle reliquie (in verità mai nominate) rimane un mistero.

In calce al trattato di Angeli, un'epistola del curatore editoriale Gianpaolo Porti indirizzata a Gerolamo Bovio, rincara la dose. Lo scambio si svolge tutto fra religiosi: domenicano il primo, canonico della cattedrale ferrarese il secondo. Leggiamo di «templi insozzati dai funerali», di timori che «i fedeli e i sacerdoti salmodianti siano distratti dai doveri di culto dall'atroce odore che si sprigiona dalle tombe». La preoccupazione per l'efficienza delle liturgie spiega il

²⁶ Cfr. C. CORRAIN, P. ZAMPINI, *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani italiani*, Bologna 1970, p. 54.

²⁷ P. THYRAEUS, *Loca infesta, hoc est de infestis ob molestantes daemoniorum et defunctorum hominum spiritus, locis*, Coloniae Agrippinae, Cholinus, 1598, p. 133 s. Cfr. G. ANGELOZZI, *Epifanie dell'invisibile. Apparizioni di morti e illusioni diaboliche nei 'Loca infesta' di Petrus Thyraeus, in Storie di invisibili, marginali ed esclusi*, a c. di V. Lagioia, Bologna 2012, pp. 57-66.

²⁸ Cfr. RICCI, *I giovani, i morti*, cit. pp. 123-137.

parossismo raggiunto, insieme con un evidente abbassamento della soglia di tolleranza olfattiva. Si rendevano conto, il domenicano e il canonico, che spostando l'attenzione sui diritti dei vivi, annullavano ogni memore pietà per i morti? Che facendo dei vivi e dei morti due categorie conflittuali, indebolivano lo stesso controllo ecclesiastico sulla morte?

Addirittura, il domenicano Bovio ricerca conferme transculturali presso «gli Ebrei ostinati, gli Arabi superstizioni, i perniciosissimi Turchi». Tutti costoro rendono servizio all'argomentazione, dal momento che «tengono vuoti dai cadaveri e da altre cose nocive i loro templi dedicati a empie religioni». Su questa strada, conclude Porti, i più accorti sembrano i sultani turchi, che creano fondazioni appartate «da adibire a propri sepolcri»²⁹. Col termine greco di *xenodochia* viene qui denominata la tipica istituzione ottomana del *külliyeye*. Otto anni prima dell'uscita del trattato di Angeli, era stato inaugurato a Istanbul il grandioso *külliyeye* annesso alla moschea di Solimano il Magnifico³⁰. Non è detto che letterato cristiano di provincia ne fosse informato, ma è un fatto che la pietà religiosa dei turchi era spesso riconosciuta³¹.

6. Un'evoluzione storica su più livelli si intravede nelle pagine di Angeli e dei suoi sodali. Le devozioni tridentine richiedevano chiese meno anguste, meno ingombre di lapidi e monumenti, per dare spazio alle grandi cerimonie collettive³². Le tombe sottraevano spazio, ostacolavano. E maleodoravano davvero in tempi di alta mortalità, quando fossero scavate in fretta e poco sigillate. Nel 1607 l'Ufficio di Sanità di Firenze inviò un capomastro a ispezionare le chiese di varie zone del Granducato. La Toscana aveva una grande esperienza nel governare le epidemie, e proprio a scopi preventivi venne organizzata la missione. L'incaricato trovò molte chiese in condizioni deprecabili. A Fucecchio, a Castelfranco, a Peccioli, si

²⁹ ANGELI, *De non sepeliendis*, cit., pp. Dv, Diir, Diir.

³⁰ Cfr. P. GENNARO, *Istanbul. L'opera di Sinan*, Milano 1992, pp. 18-23.

³¹ Cfr. L. ROSTAGNO, *Mi faccio turco. Esperienze e immagini dell'islam nell'Italia moderna*, Roma, 1983, pp. 52-59, 73-85; B. CONCONI, *Chrétien et Turcs: la comparaison des religions à la Renaissance*, in *L'Europa e il Levante nel Cinquecento. Cose turchesche*, a c. di L. Zilli, Padova 2000, pp. 113-144 in partic.

³² Cfr. Ph. ARIÈS, *L'uomo e la morte dal Medioevo ad oggi* (1977), trad. it. di M. Garin, Roma-Bari, 1980, pp. 367-371.

trattò solo di graduare uno stesso motivo: «poco fetore», «qualche fetore», «gran fetore», «corrotto puzzo». L'aria era così ammorbata che a «fatica» si poté convincere un muratore a gettare calce sulle tombe³³. Un rapporto tecnico, questo del capomastro, e probabilmente attendibile. Ben altro è il registro del nostro Angeli, che ignora circostanze specifiche o misure pratiche, e non sa proporre localizzazioni alternative. Brandisce solo apocalittici concetti generali.

Per cui occorre guardare più in profondità. E allora riusciamo a cogliere le tracce del processo di allontanamento fra i vivi e i morti. Da questo punto di vista, il libello rientra nell'archeologia di un sentimento che è stato definito "narcosi della memoria"³⁴. In età illuministica ciò si tradurrà in precetti di polizia urbana, quando le città dei vivi espelleranno i morti in necropoli murate. Per difendere i morti da oltraggi dei vivi, o per difendere i vivi incarcerando i morti sotto pretesto d'igiene? Ma per ora nel nostro Angeli mancano molti dei contesti che saranno propri degli interventi cimiteriali settecenteschi: l'esproprio della sfera religiosa a vantaggio della sfera laica, medicalizzata e scientifica; o l'appello eudemonistico allo Stato, unico garante della pubblica salute minacciata dagli odori.

7. Nella sua completezza, questo movimento cimiteriale si profilò in Francia. All'inizio, verso il 1740, continuò a trattarsi di pura vigilanza olfattiva. Le rinomate *Lettres sur la sépulture dans les églises* di Charles-Gabriel Porée³⁵ (di nuovo, un sacerdote) non argomentavano diversamente da Bonaventura Angeli o da Gianpaolo Porti. Una successiva tappa piena di novità si ebbe però in Italia, e proprio negli Stati estensi. Nel 1771 il duca Francesco III fece costruire a Modena un rivoluzionario cimitero extraurbano. Era il coronamento di un dispotismo illuminato che già si era manifestato a Modena con lo Spedale degli infermi e l'Albergo dei poveri, a Reggio con il Frenocomio di San Lazzaro³⁶.

³³ Cfr. C.M. CIPOLLA, *Miasmi ed umori. Ecologia e condizioni sanitarie in Toscana nel Seicento*, Bologna 1989, p. 36 s.

³⁴ Cfr. S. BUCCINI, *Sentimento della morte dal Barocco al declino dei Lumi*, Ravenna 2000, pp. 172-192.

³⁵ Caen, Pyron, 1745. Cfr. A. CORBIN, *Storia sociale degli odori. XVIII e XIX secolo* (1982), trad. it. di F. Saba Sardi, Milano, 1983, p. 40 s.

³⁶ Cfr. G. BIONDI, *Povertà e malattia nel ducato di Modena e Reggio. Secoli XV-XVIII*, in *Le Arti della Salute. Il patrimonio culturale e scientifico della sanità*

Ma il cimitero suburbano urtava sensibilità più profonde, per cui fu necessario agire ideologicamente. Nel 1774, a sostegno della volontà ducale, il filosofo cosmopolita Scipione Piattoli pubblicò un *Saggio intorno al luogo del seppellire*³⁷. La prima edizione modenese fu subito plagiata a Venezia, con l'intento di confutarne i principi. Eppure fu quest'edizione a garantire la diffusione del libro, che fu tradotto in varie lingue, influenzò la politica cimiteriale nei neonati Stati Uniti d'America, condizionò i *Sepolcri* foscoliani. Immerso com'era nelle polemiche giurisdizionaliste del presente, il *Saggio* ignorava il *De non sepeliendis* scritto due secoli prima da un altro stipendiato estense. Troppe cose erano cambiate nel frattempo. E però l'angoscia di Piattoli per i «tetri aliti perniciosi» delle «cadaveriche emanazioni»³⁸ ricorreva già in Angeli.

Il quale Angeli, ovviamente, non conosce il miasma putrido degli illuministi né la conseguente campagna a favore della cremazione³⁹. E neppure accumula la morbosa aneddótica settecentesca, che raccorda curiosamente gli eccessi del macabro barocco con l'umorismo nero romantico⁴⁰. Anzi, Angeli evoca quasi solo un disturbo olfattivo. Nelle chiese che egli descrive ancora non accadono stragi come quella avvenuta in Borgogna nel 1774, quando una ben sincronizzata «esalazione maligna» dalle tombe avrebbe ucciso centinaia di fedeli⁴¹. Il tanatologo rinascimentale offre tuttavia la sua premessa alla rimozione illuministica dei morti, ed è un ossessivo discorso sull'odore della corruzione. La pornografia della morte che un giorno trionferà instaurando nuovi tabù⁴², comincia anche da lui.

pubblica in Emilia-Romagna, a c. di G. Campanini, M. Guarino, G. Lippi, Ginevra-Milano 2005, pp. 57-75.

³⁷ Cfr. G. TOMASI, *Per salvare i viventi. Le origini settecentesche del cimitero extraurbano*, Bologna 2001, pp. 73-175.

³⁸ Cito dall'edizione abusiva del libro: S. PIATTOLI, *Saggio intorno al luogo del seppellire*, Venezia 1774, pp. 1, 69.

³⁹ Cfr. M. SOZZI, Ch. PORSET, *Il sonno e la memoria. Idee della morte e politiche funerarie nella Rivoluzione francese*, Torino 1999, pp. 3-84.

⁴⁰ Cfr. P. SCARAMELLA, *L'Italia dei Trionfi e dei Contrasti*, in A. Tenenti, *Humana Fragilitas. I temi della morte in Europa tra Duecento e Settecento*, Clusone 2000, pp. 73-95 in partic.; S. BRUGNOLO, *La tradizione dell'umorismo nero*, Roma 1994, pp. 131-174.

⁴¹ Cfr. G. VIGARELLO, *Lo sporco e il pulito. L'igiene del corpo dal Medioevo a oggi*, Venezia 1987, p. 167 s.

⁴² Cfr. G. GORER, *The Pornography of Death*, nel suo *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain*, London 1965; S. MARTELLI, *Il nuovo tabù della società "post"-moderna*, in *Nei luoghi dell'Aldilà*, a c. di S. Martelli, Milano 2005, pp. 9-22.

ABSTRACT. – My essay considers the first and not metaphorical meaning of the word *corruption*: «The corrupt, being corrupt, in the sense of decomposition, decay, rot». I will reflect on the relationship between the living and the dead meaning the seconds actually like dead bodies. Along a thin line, defined as Estense because unraveled between Ferrara and Modena, I will trace the signs of a growing rift between the living and the dead during the Modern Age, starting from a curious short essay published in Ferrara in 1565: *De non sepeliendis mortis penes aram* («Do not bury the dead close to the altars of the churches»).