

Articoli/Articles

DOPPIE ESEQUIE E SCOLATURA DEI CORPI NELL'ITALIA  
MERIDIONALE D'ETA' MODERNA.

FRANCESCO PEZZINI

Scuola Normale Superiore di Pisa, I.

SUMMARY

*DEATH RITUALS: THE SOUTHERN ITALY "SECONDARY BURIALS" IN  
MODERN AGE*

*Some southern Italy funerary hypogeums of modern age were dedicated to a really original Death cult, characterized by a peculiar tomb structure organization: benches have been made out of the crypt's walls and there the corpses were placed in a sitting position up to their complete decomposition. Then, the bones were gathered up and guarded in ossuaries.*

*In this way the death is not considered an "event at once" anymore, but a transition period marked by the decomposition process. Therefore the metamorphosis of the body becomes a metaphoric mirror of the soul voyage towards the Hereafter.*

*1. Concezione della morte come durata e doppia sepoltura.*

Il grande scrittore scozzese Robert Louis Stevenson lasciò degli ultimi anni di vita trascorsi viaggiando tra le isole dei mari del Sud un resoconto straordinario (*In the south seas*). Era la scoperta della pervasiva presenza della morte all'ombra degli scenari seducenti che avevano incantato tanta parte della cultura europea dell'epoca. Quelle pagine mossero dal loro terreno letterario un potente stimolo alla riflessione delle scienze sociali, ponendo all'attenzione del pensiero socio-antropologico dati di grande e fertile interesse. Allo

*Key words:* Secondary burial - "draining" practice - Sitting corpses

sguardo di Stevenson non era sfuggito che presso gli abitanti delle isole Paumotu il lutto coincideva con il periodo necessario alla decomposizione del corpo; durante questa fase il defunto rappresentava un pericolo. La conclusione della putrefazione delle carni segnava anche la fine delle minacce legate al cadavere; e concludeva: “*Ecco un argomento allettante per i teorici*”<sup>1</sup>.

L’invito indirizzato alla teoria e gli interrogativi posti da quelle esotiche descrizioni furono raccolti da Robert Hertz, giovane studioso facente parte del gruppo di lavoro riunito intorno all’*Année sociologique* e alla guida di Émile Durkheim e Marcel Mauss. Nella forma essenziale del “contributo”, utilizzando dati etnografici relativi alle popolazioni del Borneo ma riuscendo a trascendere il caso specifico di una cultura arcaica, si andò alla ricerca di una legge generale della società; il paradigma individuato riguardava un nodo centrale di ogni comunità umana: “*come la società dei viventi poteva liberarsi dal peso dei morti*”<sup>2</sup>. Il *Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte*, apparso nel 1907 sulla rivista simbolo della scuola sociologica francese, segnò la prima audace formulazione di una “*vera e propria teoria generale sulle pratiche funerarie*”<sup>3</sup>.

Ad avviare le riflessioni di Hertz, le note di un gesuita francese, il padre Joseph-François Lafitau che così scriveva, ricordando i propri viaggi nei paesi di missione:

*presso molte popolazioni selvagge i corpi morti sono inizialmente collocati in un sepolcro come in un deposito provvisorio, solo dopo un certo tempo vengono celebrati nuovi funerali attraverso i quali, con nuovi riti funebri, si estingue il debito dovuto al defunto*<sup>4</sup>.

Con l’obbiettivo di ricostruire le coordinate mentali della morte, l’elaborazione con cui la coscienza collettiva riveste un dato di natura come la scomparsa di un proprio membro, si riusciva a passare dal livello del lavoro rituale a quello delle rappresentazioni mentali. Il risultato era la scoperta di una chiave interpretativa di validità generale con cui Hertz sentiva di poter accedere alle dimen-

*Doppie esequie e scolatura dei corpi*



Fig. 1 - Ischia, Convento di S. Maria della Consolazione. I troni su cui venivano deposti i cadaveri delle monache.

sioni culturali della morte fisica; così la formulava a conclusione della sua indagine: per la coscienza collettiva la morte, in condizioni di normalità,

*è un'esclusione temporanea dell'individuo dalla comunione umana, esclusione che gli permette di passare dalla società visibile dei vivi a quella invisibile degli avi. Il lutto consiste 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 lavoro di disgregazione e di sintesi mentali, solo quando esso è compiuto la società, ritornata alla sua pace, può trionfare sulla morte<sup>5</sup>.*

Nozione cardine di questa teoria è che la morte, strappo doloroso quanto rapido, procede con ritmi, durate diverse: il tempo dell'evento naturale del finire – fulmineo – non cammina allo stesso passo del lavoro interiore della coscienza che quel fatto cerca di assimilare. La morte non come evento istantaneo che si consuma nello spegnersi di un sospiro, ma come durata, lungo e graduale processo, passaggio da uno stato di esistenza all'altro; da intendersi dunque come ampia transizione che ha inizio prima della cessazione delle funzioni vitali e segue a questo evento<sup>6</sup>.

Non è certo un caso se proprio studiando queste forme di elaborazione funebre Hertz arrivò a formulare il concetto di “riti di passaggio”, per il quale la nascita, l'iniziazione, il matrimonio, la morte condividono un significato comune; “*se è vero che la morte*” si legge nel *Contributo*, “*è per la coscienza collettiva il passaggio dalla società visibile all'altra, invisibile, tale operazione è esattamente analoga a quella per cui il giovane esce dalla comunità delle donne e dei bambini per far parte della società degli uomini adulti*”; si evidenziava quindi la parentela tra le cerimonie funebri e quelle di nascita o di matrimonio sul terreno della loro identica natura di riti di transizione da un gruppo, una classe di età, e di *status*, all'altra: “*la morte per la coscienza sociale è solo una specie particolare di un fenomeno generale*”<sup>7</sup>.

Per i popoli del Borneo studiati da Hertz il difficile, pericoloso passaggio dell'anima del defunto verso il regno degli antenati dove-

va essere accompagnato da particolari cure rivolte al cadavere: una prima sistemazione del corpo, inumato o esposto, aveva carattere provvisorio; questa iniziale cerimonia funebre segnava l'inizio di una fase liminale in cui il defunto non era più vivo senza però essere ancora completamente morto: si aggirava come ombra non placata nel mondo terreno. I congiunti, contaminati da tale contatto impuro, dividevano in parte la condizione del defunto: la serie di tabù e prescrizioni costituenti il lutto ne sancivano una temporanea morte sociale. Durante questa fase di transizione, di durata variabile, la carne in disfacimento lasciava affiorare il candore inalterabile delle ossa; quando la metamorfosi cadaverica, specchio metaforico dell'anima in cammino, si concludeva nella stabilità minerale dello scheletro, allora si poteva dare avvio alla fase conclusiva del rito. Con la seconda sepoltura il cadavere, ormai ridotto ad ossa scarnificate e monde da ogni residuo marcescibile, trovava la sua stabile e definitiva collocazione accanto ai resti degli ascendenti defunti. Parallelamente si considerava compiuto il cammino dell'anima, finalmente aggregata al regno dei morti, presenza pacificata divenuta nume protettore: i congiunti si liberavano del contatto con forze pericolose e potevano porre fine al loro isolamento reintegrandosi nella comunità. Questi, in estrema sintesi, i tratti salienti della *doppia sepoltura*, il rito che con lo studioso francese trovava la sua prima compiuta disamina: un contributo rivolto alla comprensione dei dati provenienti anche da province etnografiche meno remote nello spazio.

Già ai primi del '900, in Europa, si era ormai spenta l'eco di pratiche funebri arcaiche, ed era opinione diffusa, osservava Hertz, "*che la morte si compia in un istante*"<sup>8</sup>. A questo risultato, chiamiamolo di modernizzazione, si era giunti al termine di un lungo e articolato processo che aveva visto contrapposte le autorità religiose e poi civili da una parte, e quelle sacche di resistenza costituite da alcune aree periferiche, per ragioni geografiche o sociali che fossero, dall'altra. Le osservazioni del padre gesuita Lafitau, sui costumi funebri dei primitivi, si inseriscono all'interno di una fitta corrispondenza di testimonianze analoghe che i missionari, durante tutta l'età moderna,



Fig. 2 - Ischia. Una stessa elaborazione funzionale si ripete per tutto il meridione; semplici sedili in muratura ricavati entro nicchie addossate alle pareti.

### *Doppie esequie e scolatura dei corpi*

fecero pervenire non soltanto dagli angoli più remoti del pianeta e solo di recente guadagnati all'ovile cristiano, ma anche dalle “nostre Indie”, da quelle plaghe, cioè, collocate ben dentro i confini del governo cattolico ma non estranee, tuttavia, a pratiche selvagge.

Quei religiosi, gesuiti in testa, impegnati a percorrere le campagne italiane per assicurarne una più compiuta evangelizzazione, registrarono pratiche e riti imparentati ai costumi più esotici nella comune concezione di “durata”; uno stesso schema si ripeteva: un ingresso nella nuova condizione con rituali semplificati, una transizione da uno stato all'altro, un rito solenne che sanciva l'avvenuto passaggio. Così era per il matrimonio, con sponsali e rito solenne di benedizione; così era per le cerimonie che sancivano la nascita e la morte. Antiche pratiche con cui i sacramenti e i riti cristiani avevano raggiunto un equilibrio e stretto alleanza<sup>9</sup>. Ma il cristianesimo aggressivo della Riforma cattolica “*puntò decisamente ad abolire la durata e a imporre dei riti immediatamente consecutivi all'evento naturale (nascita o morte) e al cambiamento di status*”; alla dimensione dilatata nel tempo dei riti di passaggio, alla loro scansione in una fase di separazione, di



Fig. 3 - Ischia. Per facilitare il deflusso dei liquidi cadaverici il sedile presenta un semplice sistema di drenaggio.

marginie e di aggregazione al nuovo ambiente, si sostituì il tempo contratto, la transizione che veniva fatta coincidere con l'amministrazione del sacramento da parte dell'autorità ecclesiastica<sup>10</sup>. Certo, se la Riforma protestante deviava con decisione dalle tradizioni folkoriche con una radicale riduzione di sacramenti e rituali, il cattolicesimo dell'età tridentina andò alla ricerca di una "*posizione più moderata consistente nel concentrare la durata e nel ridurre il sacramento a una consacrazione puntuale e immediata del mutamento avvenuto nella realtà*"<sup>11</sup>. Come si agì sul battesimo, il sacramento che rimase valido per tutte le Chiese cristiane come condizione preliminare d'esistenza, imponendo la drastica riduzione dell'intervallo tra nascita e sua celebrazione, tra evento biologico e rito d'aggregazione alla società dei viventi, così si cercò di estirpare la credenza in un periodo di transizione tra la morte fisica e il definitivo approdo del defunto nel regno dei morti. L'Europa protestante conobbe la forma radicale di quest'offensiva, con il taglio reciso di ogni legame tra vivi e morti e negando la possibilità di intercessioni e suffragi<sup>12</sup>; nel mondo cattolico la politica fu più cauta e il rapporto con i defunti continuò a costituire parte dominante della vita religiosa. Ma si cercò di eliminare la doppia sepoltura, il duplice trattamento del corpo nelle forme in cui ancora era presente: si voleva estirpare la tenace rappresentazione della morte come passaggio, travagliato viaggio dell'anima<sup>13</sup>.

La meticolosa opera di disciplinamento a cui il mondo preindustriale europeo è stato sottoposto anche in relazione alle proprie rappresentazioni funebri, ha permesso alle autorità religiose di imporre con sostanziale omogeneità i confini entro cui il rapporto con i morti poteva considerarsi lecito. Ma rappresentazioni come quelle descritte da Hertz riaffiorano di continuo nella storia europea dei secoli passati: un'intera categoria di defunti, i bambini senza battesimo e i morti anzi tempo, i morti per cause violente, i giustiziati, tutti coloro cioè, che con la mancata, imperfetta esecuzione della cerimonia funebre non riescono a raggiungere il regno dei trapassati in qualità di anime pacificate e protettrici, permangono in questo mondo come spettro non placato<sup>14</sup>. Nel cristianesimo medievale e



d'età moderna questi temi ebbero grandissima diffusione e nutrono le credenze circa la "caccia selvaggia", l'"esercito furioso", quelle schiere fragorose di morti dannati composte appunto dalle anime che non erano approdate nell'aldilà per la privazione del necessario supporto rituale offerto, in condizioni normali, dalla comunità dei vivi. Erano i morti in battaglia, gli assassinati, gli insepolti, i giustiziati: anime il cui viaggio si era interrotto in mezzo del cammino; morti a metà<sup>15</sup>.

Ma sono proprio i gesuiti in missione nelle campagne europee, durante la loro opera di correzione di antiche pratiche cerimoniali, a lasciarci memoria di riti funebri strutturati secondo il modello della doppia sepoltura e rimasti vitali tra le popolazioni cristiane fino a tempi non lontani. Leggendo le relazioni di missionari in cammino sui sentieri della Svizzera, a proposito della Valmaggia del 1627, si trova notizia di questa usanza:

*quando portano il morto fuori casa, accendono un poco di paglia, e gridano per le strade: "dove va il corpo, vada anche lo spirito". Fanno un certo trentesimo per l'anima de' 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 paiono pazze.*

L'intervento dell'autorità religiosa contro quella che appariva una malintesa devozione fu immediato:

*mandarono subito a levar le dette teste e ossa de morti e ci pregarono che parlassimo anche alle donne, nelle quali pareva essere maggior difficoltà. Le parlassimo, e tanta è la stima che fanno di noi che sentendo dir da noi, che questi abusi dovevansi levare, e che cosa dovevano fare per suffragare le anime de' loro parenti, si guardavano l'un l'altra per meraviglia, et alla fine promisero l'emendazione, dicendo che come gente ignorante di montagna avevano fallato<sup>16</sup>.*

2. *Doppia sepoltura: esperienza popolare della morte nella Napoli*



Fig. 4 - Ischia. Il viaggio funebre è affrontato collettivamente e i sedili sono disposti in modo da delineare uno spazio comune in cui i cadaveri sono reciprocamente connessi.

*contemporanea*

L'autorità religiosa, nell'opera di riforma delle pratiche tradizionali connesse ai riti di passaggio, intervenne principalmente, giova ripeterlo, sul concetto di *durata*; nella sfera funebre questo si tradusse nell'eliminazione di momenti intermedi tra morte fisica e definitivo approdo del defunto nell'aldilà. Lo spazio fluido, dinamico del viaggio e dell'indugiare dell'anima lungo il suo cammino venne inquadrato nella geometria del Purgatorio; parallelamente, sul terreno delle modalità di sepoltura, l'abolizione della durata portò allo sradicamento delle doppie esequie: vero supporto rituale della rappresentazione mentale della morte come processo graduale e progressivo. Un universo antichissimo cadeva innanzi all'offensiva della modernità; venivano colpite anche le forme della sepoltura: "*regolando i rapporti coi morti, si davano in realtà nuove regole alla società dei vivi*"<sup>17</sup>. Grandi spunti d'interesse, in relazione a questi temi, sono offerti, insieme ad altre aree del Mediterraneo, dalle regioni meridionali d'Italia. Per limitarsi al nostro



Fig. 5 - Ischia. All'interno del sedile, al di sotto del foro praticato sul piano d'appoggio, una cavità permette di alloggiarvi un recipiente in cui raccogliere i succhi della putrefazione.

Mezzogiorno, una vasta area dai confini incerti ma identificabile con le terre che furono riunite sotto i governi meridionali d'età moderna, presenta i segni d'originali usanze funebri sopravvissute fino ad epoche recenti: scopo delle osservazioni che seguono sarà metterne in luce i caratteri di parentela con i temi della doppia sepoltura.

Da Napoli e la Campania, passando per il Cilento, le terre lucane, le Puglie e la Calabria fino ad arrivare, oltre lo stretto, alle province siciliane è possibile rinvenire le tracce di una rappresentazione funebre e di un universo rituale strettamente imparentati nei caratteri di una specificità tale da identificarli rispetto al resto della penisola. I dati che danno sostanza a quella che è la comunicazione di una ricerca in corso provengono da un'indagine diretta sulle strutture materiali superstiti della Sicilia orientale (provincia di Messina); scavi documentari sulle fonti scritte hanno interessato, in via preliminare, l'area napoletana e i fondi del settecentesco Supremo Magistrato per la salute pubblica, organo che vigilando sulla salubrità urbana si occupava necessariamente anche della razionale e igienica sistemazione dei morti all'interno dello spazio dei vivi.

Ancora nella Napoli contemporanea, come testimoniano studi etnografici condotti in aree urbane popolari, la morte non è percepita come fine dell'esistenza, ma come *“rottura che sancisce l'inizio di un lungo passaggio da un regime ontologico all'altro”*<sup>18</sup>; ovvero come *“passaggio durante il quale tra i vivi e i morti si stabiliscono forti relazioni e che si conclude con la seconda sepoltura che sancisce la definitiva accreditazione del defunto all'aldilà e quindi il suo cambiamento di stato”*<sup>19</sup>. Tra le classi popolari napoletane sopravvivono quindi rappresentazioni arcaiche del morire, non completamente smantellate dai valori moderno-razionalistici e in relazione complessa con la religione cattolica; vi ritroviamo il rito delle doppie esequie secondo il modello che ci è familiare dagli studi sulle società extraeuropee. Adesso il contesto è quello di un moderno cimitero suburbano ma i gesti rispondono a funzioni note: *“anche nella società tradizionale napoletana”*, osserva un antropologo citando Hertz, *“la cerimonia finale ha un triplice scopo: deve*

*dare ai resti del defunto una sepoltura definitiva, assicurare alla sua anima il riposo e l'accesso al paese dei morti, e infine liberare i vivi dall'obbligo del lutto*"<sup>20</sup>. Interessante, a questo proposito, la descrizione del rito partenopeo della doppia sepoltura come ancora oggi viene praticato:

*dopo la riesumazione, la bara viene aperta dagli addetti e si controlla che le ossa siano completamente disseccate. In questo caso lo scheletro viene deposto su un tavolo apposito e i parenti, se vogliono, danno una mano a liberarlo dai brandelli di abiti e da eventuali residui della putrefazione; viene lavato prima con acqua e sapone e poi "disinfettato" con stracci imbevuti di alcool che i parenti, "per essere sicuri che la pulizia venga fatta accuratamente", hanno pensato a procurare assieme alla naftalina con cui si cosparge il cadavere e al lenzuolo che verrà periodicamente cambiato e che fa da involucro al corpo del morto nella sua nuova condizione. Quando lo scheletro è pulito lo si può più facilmente trattare come un oggetto sacro e può quindi essere avviato alla sua nuova casa – che in genere si trova in un luogo lontano da quello della prima sepoltura – con un rito di passaggio che in scala ridotta [...] riproduce quello del corteo funebre che accompagnò il morto alla tomba*<sup>21</sup>.

La riesumazione dei resti e la loro definitiva collocazione sono in stretta relazione metaforica con il cammino dell'anima: la realtà fisica del cadavere è specchio significativo della natura immateriale dell'anima; per questo motivo la salma deve presentarsi completamente scheletrizzata, asciutta, ripulita dalle parte molli. Quando la metamorfosi cadaverica, con il potere contaminante della morte significato dalle carni in disfacimento, si sarà risolta nella completa liberazione delle ossa, simbolo di purezza e durata, allora l'anima potrà dirsi definitivamente approdata nell'aldilà: solo allora l'impurità del cadavere prenderà la forma del "caro estinto" e un morto pericoloso e contaminante i vivi si sarà trasformato in un anima pacificata da pregare in altarini domestici<sup>22</sup>. Viceversa, di defunti che riesumati presentassero ancora ampie porzioni di tessuti molli o ossa giudicate non sufficientemente nette, di questi si dovrà rimandare il rito di aggregazione al regno dei morti e presu-

mere che si tratti di “male morti”<sup>23</sup>, anime che ancora vagano inquiete su questo mondo e per la cui liberazione si può sperare reiterando il lavoro rituale che ne accompagna il transito. La riesumazione-ricognizione delle ossa è la fase conclusiva del lungo periodo di transizione del defunto: i suoi esiti non sono scontati e l’atmosfera è carica di “*significati angoscianti*”<sup>24</sup>; ora si decide – in relazione allo stato in cui si presentano i suoi resti – se il morto è divenuto un’anima vicina della cui intercessione sarà possibile sperare e che accanto ai santi troverà spazio nell’universo sacro popolare<sup>25</sup>.

Hertz, nel suo celebre *Contributo*, aveva suggerito una “*interpretazione della nozione cattolica del Purgatorio come uno stadio della elaborazione storica della doppia sepoltura*”<sup>26</sup>. In nota era contenuta questa allusione folgorante:

*l’idea di Purgatorio non è altro, infatti, che la trasposizione in linguaggio etico della nozione di un periodo preparatorio che precede la liberazione finale. Le sofferenze dell’anima durante il periodo intermedio appaiono dapprima come la conseguenza dello stadio transitorio in cui essa si trova. In uno stadio successivo dell’evoluzione religiosa, esse sono concepite come il proseguimento della necessaria espiazione dei peccati commessi durante l’esistenza terrena*<sup>27</sup>.

Nei rituali napoletani della doppia sepoltura, la nozione cattolica di Purgatorio offre uno spazio di mediazione accettabile con i temi arcaici della religione popolare: l’idea di un luogo di purificazione collettiva, a metà strada tra il cielo e la terra, in cui si scontano i peccati grazie ai suffragi dei vivi in dialogo diretto con i loro morti, offre garanzie di reciprocità e di scambio simbolico con i defunti. Dopo la sepoltura definitiva dei resti, puliti ed asciutti, al defunto saranno tributati suffragi per la salute dell’anima: adesso è approdata in Purgatorio e necessita di *refrisco*<sup>28</sup>, di essere alleviata dalle pene della purificazione:

*le ossa, accuratamente avvolte in un lenzuolo che verrà cambiato di tanto in tanto, vengono [...] periodicamente spolverate e strofinate dai terrasantieri con stracci imbevuti d’alcool. Questo affinché il morto conservi*

## *Doppie esequie e scolatura dei corpi*

*una buona disposizione nei confronti dei suoi congiunti*<sup>29</sup>.

In cambio del culto dei resti, che si svolge al cimitero, e a quello domestico legato alle immagini dello scomparso, poste tra santi e candele, quest'anima vicina temporaneamente in Purgatorio offrirà ai vivi una mediazione più accessibile con il sacro, rappresentandone il livello più basso, più vicino alla condizione umana. Inoltre, è utile osservare quanto “*dopo la seconda sepoltura le messe in suffragio diminuiscano comunque di numero fino a scomparire quasi del tutto qualche anno dopo, quando si ritiene che il caro estinto abbia “scontato il purgatorio”*”<sup>30</sup>. In sostanza, prima della sepoltura definitiva vi è la fase più delicata e pericolosa del viaggio; successivamente, una volta accreditata all'aldilà, l'anima deve scontare il Purgatorio ed è intensamente vicina ai vivi per i suffragi che riceve e per l'opera di intercessione con cui li ricambia: per queste ragioni le anime purganti sono un referente sacro contiguo ai vivi e oggetto di enorme devozione; purificatasi, l'anima continua la sua ascensione attenuando il mutuo scambio che la legava ai superstiti<sup>31</sup>.

### *3. I sedili-scolatoio: considerazioni sulla loro destinazione funzionale*

Il quadro delle rappresentazioni funebri napoletane, così come sono ancora osservabili in sacche di cultura popolare urbana, offre alcune suggestioni sulle modalità arcaiche del morire. Una parziale affermazione dei valori moderno-razionalistici, e un'opera di mediazione con la religione cattolica ufficiale, hanno contribuito a garantire l'efficacia del rito della doppia sepoltura fino ai giorni nostri.

Oggi, l'opera di negoziazione con l'autorità ecclesiastica ha permesso di affiancare al rito funebre celebrato in chiesa dal sacerdote le originali pratiche sepolcrali, a direzione prettamente familiare, che si svolgono al cimitero: lo spazio laico del cimitero moderno finisce per riammettere quella parte del rito espulsa, in epoca recente, dagli ipogei ecclesiastici. Qualche secolo addietro la situazione si presentava parzialmente capovolta ed era l'autorità civile, il

*Francesco Pezzini*

governo illuminato settecentesco, a combattere contro una pratica funebre ammessa invece dal clero nelle chiese. È proprio un'istituzione del potere civile di governo, il Supremo magistrato per la salute pubblica, incaricata di vigilare sulle condizioni igieniche in cui vivevano i sudditi della Napoli di fine '700, a documentare una pratica funebre di grande interesse ospitata nelle *terresante*, negli ipogei ecclesiastici di questa città. Il 20 dicembre 1779, il medico incaricato dell'ispezione così descrive i particolari culti celebrati in questi ambienti:



Fig. 6 - Napoli, Rione Sanità. Chiesa e Conservatorio di S. Maria Antesaecula, locali seminterrati.



### *Doppie esequie e scolatura dei corpi*

*si consideri quanto maggior danno si debba temere da quella barbara maniera di seppellire li cadaveri, ch'è comune in questa città ne' luoghi detti comunemente terresante. Sono queste ordinariamente sotto delle pubbliche Chiese, ed alcune a poca profondità, altre a livello delle strade, sulle quali sogliono avere le loro aperture [...]. In tanti piccioli parterre si seppelliscono li cadaveri in fossi che si cavano nel terreno, e colla terra li medesimi si coprono all'altezza di tre, o quattro palmi. Questa terra che cuopre li cadaveri si lascia smossa, e senza ne anche batterli. In questi ipogei o terresante ne' dì festivi si dice anche la Messa, e molto popolo vi concorre. Nel dì della commemorazione de' morti àno il costume alcuni del volgo di andare a visitare li di loro congiunti, ed amici nelle terresante, spogliarli delli cenci, e vestirli di nuovo. Dopo qualche mese di tempo, si scoprono li cadaveri, altri de quali si gittano nelle sepolture, ed altri si situano come per ornamento in alcune nicchie disposte intorno alle terresante medesime, ed ivi si lasciano proseguire la loro putrefazione (la quale è, come si è detto, di lunghissima durata), e diffondere per l'aria libera i loro mortiferi effluvi<sup>32</sup>.*

Prescindendo dalla corretta interpretazione del rito colto dallo sguardo straniato del medico, sceso in un ambiente buio e maleodorante e imbattutosi in uno spettacolo forse già incomprensibile alla sua visione pragmatico-sanitaria della morte, è comunque indubbio che quella descritta è una scena di pratiche funebri costruite sui meccanismi della doppia sepoltura. Morti che vengono sepolte sotto poca terra lasciata smossa; recupero di cadaveri non decomposti per rinnovarne le vestimenta; infine riesumazione di corpi parzialmente corrotti per terminarne la scarnificazione entro nicchie ricavate nelle pareti. L'osservatore non ci parla della fase finale della cerimonia, della sorte riservata ai resti, a questo punto ossa liberate dal peso della carne, al termine della lunga putrefazione. In aiuto, a questo proposito, occorre un altro medico, Vincenzo Petagna, incaricato dalla medesima magistratura di salute pubblica ad ispezionare, anni dopo, nel 1803, alcune terresante; della sua discesa nel sottosuolo funebre utilizzato per la sepoltura dei confratelli dalla Congregazione di S. Maria dell'Orazione e Morte detta dei Verdi, lascia una relazione preziosa:

Francesco Pezzini

*visitai dunque il detto luogo, e trovai che era fondato secondo le regole, riguardo a giardinetti, ed al seppellirsi in essi i cadaveri; ma non potei frenare la mia sorpresa, quando nell'entrare in essa mi imbattei in una gran sala fornita d'ogni intorno di nicchie praticate nelle mura, ed in esse vi erano de' cadaveri non già scheletri situati, che si erano da giardinetti in diverse epoche dissotterrati, e piantati lì come un ornamento della sepoltura, oltre d'infiniti teschi situati in un cornicione sopra le dette nicchie. Mi dissero che questa era un'antica pratica, e che serviva di rinnovamento della memoria de' loro defunti. Quest'uso o meglio dissi abuso è quello che rende molto sospetta l'esalazione di quella terrasanta, perché non erano quelli scheletri preparati da mano notomica, ma cadaveri in parte corrotti, e conservati intieri per le sole articolazioni e per conseguenza capaci di emanare degli aliti pregiudizievole alla salute<sup>33</sup>.*

Altre indicazioni, sostanzialmente analoghe ma capaci di apportare ulteriori elementi di conoscenza, sono quelle fornite da un altro medico, Francesco Dolce, incaricato di un'ennesima perizia sulla nocività della medesima terrasanta in uso alla confraternita dei Verdi:

*nell'entrare in essa m'imbattei in una gran camera fornita d'ogni intorno di nicchie fatte ordinatamente nelle mura ed in essa vi erano de' cadaveri, non già veri scheletri, che si erano dai giardinetti in diverse epoche dissotterrati, ed ivi allogati, oltre a molti teschi situati in un cornicione, che a lungo si estende sopra le suddette nicchie. Dopo questa osservazione, col trattenermi in questa camera de' scheletri, non intesi puzzo alcuno, sebbene alcuni di quei cadaveri situati nelle nicchie non all'intutto si vedevano ben essiccati, distinguendosi qualche porzione carnosa, che dovea meglio essiccarsi, ed indurirsi, e forse ciò accaduto era per aver disseppelliti alcuni cadaveri fra poco tempo, che immersi eran restati nella terrasanta. Ma oltre di tali osservazioni, viddi, che nel mezzo de' giardinetti di questa terrasanta avvi un cimitero, ove in dati tempi si buttano le ossa de' cadaveri<sup>34</sup>.*

Verificato che i riti funebri della confraternita, così come vengono praticati, sono di nocumento alla pubblica salute, il dottor Dolce

propone alcuni rimedi dai quali è possibile ricavare altre informazioni sulle usanze adottate nelle terresante napoletane:

*qualora si voglia sostenere la mala intesa devozione di sistemare i cadaveri essiccati nelle terresante, nelle nicchie, è più che necessario, che i cadaveri non si dissotterrino, se prima non passino almeno due anni dalla di loro sepoltura, per esser sicuri, che la putredine all'intutto sia estinta, e così le ossa, come le carni siano in un grado di massima essiccazione, durezza<sup>35</sup>.*

Questi ispettori governativi descrivono delle pratiche nel momento in cui cercano di correggerle o sradicarle; nell'assistervi uno di loro si lascia sfuggire l'osservazione, "*non potei frenare la mia sorpresa*"; e ancora, "*mi dissero che questa era un'antica pratica e che serviva di rinnovamento alla memoria dé loro defunti*". Sembra quindi, già allo scadere del '700, che forme arcaiche di rappresentazione funebre permangano attive soltanto tra alcuni settori della popolazione urbana, i ceti popolari, suscitando meraviglia o necessità di chiarimenti nelle classi dirigenti. Per tali ragioni affidarsi ciecamente all'interpretazione del rituale fornita dagli ispettori medici appare un'imprudenza; preziose sono comunque le istantanee che degli ipogei funebri napoletani ci forniscono. Proviamo ad isolare le fasi del rito così come risulta dai loro accenni: i corpi vengono sepolti nelle terresante sotto poca terra smossa; dopo un periodo insufficiente alla completa scheletrizzazione vengono dissepolti e collocati entro nicchie; in questi spazi ricavati lungo le pareti i cadaveri proseguono la loro decomposizione che può richiedere tempi lunghi; infine, su di un lungo cornicione posto al di sopra delle nicchie si dispongono i teschi, in altri settori "*avvi un cimite-ro, ove in dati tempi si buttano le ossa de'cadaveri*". Difficile stabilire se tutte le fasi del rito furono correttamente intese: alla base sembra comunque esservi un'idea di morte intesa come lento processo, parallelo a quello di scarnificazione delle ossa, che si conclude con la conservazione-esposizione collettiva dei crani, e con l'ossario come esito per le altre componenti scheletriche.

Si può ragionevolmente supporre che nelle nicchie di cui queste

relazioni fanno ricorrente menzione sia da individuare la struttura del sedile-scolatoio, o qualcosa di analogo, ampiamente documentata a Napoli e in tutto il Mezzogiorno<sup>36</sup>. La sua funzione, così come emerge dai documenti citati, sarebbe quella di offrire uno spazio funzionale alla scarnificazione delle ossa; ma è la terrasanta nel suo insieme ad apparire conformata a quest'esigenza: vi sono settori, come i *giardinetti* e le nicchie, ove le carni lentamente si consumano; e a questo processo, sembra di potere concludere, si vuole anche assistere. Il lungo cornicione posto in alto per l'esposizione dei crani e l'ossario in cui finiscono le ossa lunghe testimoniano della seconda e definitiva collocazione dei resti.

Una stessa tipologia organizzativa degli spazi funebri, ricavati negli ipogei ecclesiastici, si ripete con poche variazioni in tutto il meridione. Elementi ricorrenti sono le nicchie per la liberazione dalle carni concepite come semplici sedili in muratura dotati di un sistema di deflusso dei liquidi cadaverici; i cornicioni per i crani; gli ossari. Tutto sembra suggerire l'elaborazione di un modello strutturale e architettonico funzionale alle doppie esequie e che viene ripetuto, pur nella sua semplicità, con poche variazioni locali. Unica sostanziale differenza è la particolarità dell'area napoletana: qui la terrasanta, l'ipogeo funebre, è dotato anche di *giardinetti*, ossia di settori in cui il cadavere può essere sepolto in piena terra. Secondo il parere dei medici citati, qui i corpi vengono inumati superficialmente, iniziano una prima decomposizione prima di venire disposti nelle nicchie. Anche nel caso in cui questa scansione del rituale non fosse stata interpretata correttamente, la presenza di cadaveri entro nicchie, e di fosse scavate in piena terra, testimonierebbe comunque di una specificità nel trattamento dei corpi rispetto ad altre aree dove il *giardinetto* è assente.

Negli ipogei direttamente visitati in altre aree del Mezzogiorno, lo spazio è caratterizzato da una fila di sedili-scolatoio ricavati all'interno di nicchie che corrono lungo le pareti; al di sopra una lunga mensola che percorre l'intero perimetro; in un angolo, o interrato al centro, l'ossario. La mancanza dei *giardinetti*, di un settore dove inumare i cadaveri per una prima fase della scarnificazione, ha

importanti ricadute sul rituale: è da ipotizzare che i corpi venissero collocati sui sedili senza nessuna inumazione preventiva. Un erudito che scrive agli inizi del '900 sulle tradizioni della località lucana di Oppido, fornisce in proposito alcune indicazioni: i preti di questo borgo

*avevano la loro particolare sepoltura sotto il Coro della Chiesa Madre, con stalli di legno all'ingiro, col fondo bucato, sui quali si metteano i cadaveri a sedere vestiti di sottana e cotta e con la beretta in testa [...] ed ivi rimanevano fino a che non si disfacevano [...] le ossa residue si raccoglievano nel cimitero, che era una fossa centrale destinata a quest'uso<sup>37</sup>.*

Se nei locali sotterranei dotati di sedili-scolatoio è quindi possibile individuare l'elaborazione di una struttura materiale funzionale al rito della doppia sepoltura, rimane aperto il problema delle ragioni profonde della disposizione seduta che veniva fatta assumere ai cadaveri. A questo proposito, mettendo da parte eventuali ragioni pratiche e di economia degli spazi probabilmente di scarsa rilevanza, è utile evidenziare come in alcune aree del meridione vi fosse il costume di disporre il morto seduto durante la fase pubblica delle esequie. Nella relazione che il 21 maggio 1556 un gesuita scrive dalla sua terra di missione, la Sicilia, troviamo queste osservazioni:

*con quali pianti le donne siciliane piangono li lor morti, non sarà fuor di proposito brevemente dichiararlo. Morendo alchuno, lo sogliono vestire con veste preciosissime, o sue o imprestateci dalli vicini, et porlo a sedere in una sedia molto alto, come il simulacro di Jupiter, intorno del quale molte donne cantano un certo canto sciocco et tutto puerile, stendendo le mani verso il morto, empiendo la casa de pianti<sup>38</sup>.*

Ancora nel 1830 Salvatore Salomone-Marino assisteva a Palermo ad una scena del tutto analoga a quella descritta secoli addietro dal gesuita. Così scrive:

Francesco Pezzini

*il cadavere di un uomo sui trent'anni stava accomodato in una sedia a braccioli, vestito di tutto punto, con le mani conserte al petto e il rosario fra le dita [...]; a destra e sinistra di lui due donne accoccolate sur un panchetto, con le chiome disciolte<sup>39</sup>.*

Questi accenni lasciano presupporre l'esistenza di un costume arcaico relativo alla disposizione seduta del morto durante la fase della lamentazione, delle prime esequie e che potrebbe aver influito sulla fase liminale del rito, quella che si conclude con la fine della putrefazione: del resto l'intervallo tra la temporanea e la definitiva collocazione delle spoglie corrisponde al lutto, alle quotidiane lamentazioni femminili. Il morto, si potrebbe pensare, veniva lasciato in posizione seduta per tutta questa lunga fase di transizione, così come lo descrivono queste fonti citate relative al compianto. Le implicazioni, le radici profonde che determinano la posizione del defunto sono comunque tanto complesse che quello fornito è uno possibile, tra i tanti, degli orizzonti di ricerca<sup>40</sup>.

Al termine di queste annotazioni, dall'insieme delle prove documentarie fornite è possibile concludere che il rito della doppia sepoltura, secondo modalità strettamente imparentate al modello delineato da Robert Hertz, funzionò nel cuore dell'Europa cattolica regolando i rapporti con i morti<sup>41</sup>. Per ampi settori delle popolazioni meridionali della tarda età moderna, e per alcuni napoletani anche al giorno d'oggi, il morire non si compie in un attimo, ma è un viaggio che implica una durata. Una durata che è scandita dai ritmi della dissoluzione del corpo.

#### BIBLIOGRAFIA E NOTE

Il contributo offerto raccoglie alcune prospettive di ricerca emerse durante i lavori per una tesi di perfezionamento sulla disciplina delle sepolture che sto conducendo presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, sotto la guida del Prof. Adriano Proserpi.

Bibliografia Generale

## *Doppie esequie e scolatura dei corpi*

- BERTOLDI LENOCI L., *Le confraternite posttridentine nell'Archidiocesi di Bari, fonti e documenti (1563-1806)*. Bari, Levante, 1983.
- BLOCH M., *Morte*. In: *Enciclopedia delle Scienze sociali*. Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1996, pp. 69-74.
- CORSO R., *Nuova interpretazione del rito della posizione rannicchiata*. Soc. italiana per il progresso delle scienze 1936; 14: 3.
- DANFORTH L. M., *The death rituals of rural Greece*. Princeton, Princeton University Press, 1982.
- DE SPIRITO A., *Culto e cultura nelle visite orsiniane. L'osservazione partecipante di un vescovo del Mezzogiorno*. Roma, Studium, 2003.
- GIANNONE F., *Memorie storiche della città di Oppido in Basilicata*. Palermo, Stab. tipolit. Fratelli Marsala, 1905.
- GINZBURG C., *Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia*. Quad. Storici 1982; 49: 164-177; *Saccheggi rituali. Premesse a una ricerca in corso*. Quad. Storici 1987; 65: 626-629.
- GRI G., *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*. Atti dei seminari "I percorsi del sacro"; "Anime che vagano, anime che tornano". Tolmezzo, Associazione della Carnia amici dei musei e dell'arte, 2000, pp. 5-15.
- HERTZ R., *La preminenza della destra e altri saggi*. Torino, Einaudi, 1994.
- HUNTINGTON R., METCALF P., *Celebrazioni della morte. Antropologia dei rituali funerari*. Bologna, Il Mulino, 1982.
- LOMBARDI-SATRIANI L. M., MELIGRANA M., *Il ponte di S. Giacomo*. Milano, Rizzoli, 1982.
- MUZZI M., *L'ultima notte di un condannato*. Ric. Storiche 2004; 34: 5-31.
- PARDO I., *L'elaborazione del lutto in un quartiere tradizionale di Napoli*. Ras. italiana di sociologia 1982; 4: 535-569; *L'esperienza popolare della morte. Tradizione e modernizzazione in un quartiere di Napoli*. La Ric. Folklorica 1983; 7: 113-122; *Life, death and ambiguity in the social dynamics of inner Naples*. Man 1989; 24: 103-123.
- PROSPERI A., *Cristianesimo e religioni primitive nell'opera di Robert Hertz*. In: HERTZ R., *La preminenza della destra e altri saggi*. Torino, Einaudi, 1994; IDEM, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino, Einaudi, 1996.
- ROSSI A., *Le feste dei poveri*. Bari, Laterza, 1969.
- SALOMONE MARINO S., *Le reputatrici nell'età di mezzo e moderna*. Palermo, Il Vespro, 1979.
- SCARAMELLA P., *Le madonne del Purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra Rinascimento e Controriforma*. Genova, Marietti, 1991.
- SIGNORELLI M., *Storia della Valmaggia*. Locarno, Tipografia Stazione SA, 1972.

THOMAS K., *La religione e il declino della magia*. Milano, Mondadori, 1985.

VAN GENNEP A., *I riti di passaggio*. Torino, Bollati Boringhieri, 1981.

1. Cfr. PROSPERI A., *Cristianesimo e religioni primitive nell'opera di Robert Hertz*. In: HERTZ R., *La preminenza della destra e altri saggi*. Torino, Einaudi, 1994, pp. VII-IX.
2. PROSPERI A., op. cit. nota 1, p. XXXII.
3. BLOCH M., *Morte*. In: *Enciclopedia delle scienze sociali*. Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1996, p. 70. Cfr. HERTZ R., *Contribution à un étude sur la représentation collective de la mort*. *Année sociologique* 1907; 10: 48-137. Una traduzione italiana dei due saggi più celebri di Hertz è anche quella curata da ANGELINI P., *Sulla rappresentazione collettiva della morte*. Roma, Savelli, 1978.
4. Cfr. HERTZ R., op. cit. nota 1, p. 54.
5. HERTZ R., op. cit. nota 1, p. 104.
6. Cfr. BLOCH M., op. cit. nota 3, p. 70. Cfr. LOMBARDI-SATRIANI L., MELIGRANA M., *Il ponte di S. Giacomo*. Milano, Rizzoli, 1982. Numerose notizie etnografiche relative alle campagne dell'Italia meridionale testimoniano di una concezione della morte percepita come viaggio, lento e graduale passaggio. HUNTINGTON R., METCALF P., *Celebrazioni della morte. Antropologia dei rituali funerari*. Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 51-74.
7. HERTZ R., op. cit. nota 1, pp. 98-99. Sulle origini del concetto di "riti di passaggio" è utile GINZBURG C., *Saccheggii rituali. Premesse a una ricerca in corso*. *Quad. storici* 1987; 65: 626-629. Sulla diffusione e successo del termine per il tramite dello studio, di poco posteriore, di Arnold Van Gennep, cfr. PROSPERI A., op. cit. nota 1, pp. XXXIV-XXXV. In effetti tra gli scarsi riconoscimenti che le folgoranti intuizioni di Hertz si videro attribuire non è da annoverarsi la paternità del concetto reso celebre, invece, da VAN GENNEP, *Les rites de passage*. Parigi, 1909; trad. it. *I riti di passaggio*. Torino, Bollati Boringhieri, 1981.
8. HERTZ R., op. cit. nota 1, p. 54.
9. Sullo scontro, negli anni della Riforma cattolica, tra ideologia ufficiale della Chiesa e «arcaiche» pratiche cerimoniali in merito ai riti di passaggio, fondamentale è PROSPERI A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino, Einaudi, 1996.
10. PROSPERI A., op. cit. nota 9, pp. 659-666.
11. PROSPERI A., op. cit. nota 9, pp. 661-662.
12. Cfr. THOMAS K., *La religione e il declino della magia*. Milano, Mondadori, 1985.
13. Cfr. GRI G., *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 monta-*



## *Doppie esequie e scolatura dei corpi*

*gna friulana*. Atti dei seminari “I percorsi del sacro”; “Anime che vagano, anime che tornano”. Tolmezzo, Associazione della Carnia amici dei musei e dell’arte, 2000, pp. 5-15.

14. L’opera di conforto che le confraternite della buona morte prestavano ai giustiziati, con la loro insistenza sulle possibilità di un approdo immediato in cielo a patto di una completa pacificazione del reo, è uno degli strumenti principali con cui si depotenziava la sacralità negativa che poteva acquisire il morto non placato. Dopo il Concilio di Trento la Confessione diventa sempre più il momento centrale del conforto: il rito medievale dell’espulsione del reo dalla comunità si trasforma in una sua reintegrazione mediante un sacrificio espiatorio. Le influenze pericolose del giustiziato sono dominate dal sacramento e mutate in poteri benefici da chi ne ha ottenuto la pacifica accettazione del supplizio; cfr. MUZZI M., *L’ultima notte di un condannato*. Ricerche storiche 2004; 34: 5-31.
15. Cfr. GINZBURG C., *Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia*. Quad. storici 1982; 49: 164-177.
16. SIGNORELLI M., *Storia della Valmaggia*. Locarno, Tipografia Stazione SA, 1972, p. 427.
17. Sono parole di PROSPERI A., op. cit. nota 1, p. XXXVII.
18. L’area interessata dai lavori sul campo a cui faccio riferimento è quella del Borgo di S. Antonio Abate, tra il corso Garibaldi e Porta Capuana, nel quartiere San Lorenzo. Cfr. PARDO I., *L’«elaborazione» del lutto in un quartiere tradizionale di Napoli*. Rassegna italiana di sociologia 1982; 4: 535.
19. PARDO I., *L’esperienza popolare della morte. Tradizione e modernizzazione in un quartiere di Napoli*. La Ricerca Folklorica 1983; 7: 114. Dello stesso autore cfr. *Life, death and ambiguity in the social dynamics of inner Naples*. Man 1989; 24: 103-123.
20. PARDO I., op. cit. nota 18, p. 555.
21. PARDO I., op. cit. nota 18, pp. 556-557.
22. Commentando la conclusione della seconda sepoltura partenopea, PARDO I., op. cit. nota 18, p. 558, osserva: “A questo punto i vivi non hanno più di che preoccuparsi, ora che il passaggio si è compiuto non è più possibile un ritorno arbitrario dello spirito che non ha più alcuna possibilità di esistenza su questa terra. Questa sicurezza fa sì che durante le varie visite al loculo si eserciti un culto composto e quieto, e non può non colpire la contraddizione con l’intensità della disperazione manifestata [...] sulla tomba prima della seconda sepoltura, quando la libido dei sopravvissuti era ancora legata all’oggetto d’amore da poco scomparso e perciò ancora “fresco” e pericoloso”. Da questo momento in avanti, il culto dei morti acquisirà una dimensione domestica e l’effigie del caro estinto entrerà a far parte, insieme ad altre immagini di santi della Chiesa e di familiari defunti già saliti in cielo, dello spazio sacro del-

l'altarinio domestico, riproduzione dell'universo religioso popolare.

23. Per il felice esito del passaggio dell'anima, oltre alla scrupolosa esecuzione del rito, è necessario che la morte sia accettata; viceversa, una morte violenta e improvvisa, che ostacola l'iter cerimoniale, o una morte rifiutata, impediscono il definitivo approdo nel mondo dei trapassati, e l'anima perdurerà in una condizione liminale di dannazione, tornando di continuo a tormentare i vivi. Su questi temi di lunga durata nella cultura occidentale, l'elaborazione napoletana ha dato vita alle figure dei morti invidiosi, irrequieti e dispettosi del *monacello* e della *pacchiana*; cfr. PARDO I., *Tempo controllato*. Media e messaggi 1981; 1: 104-109.
24. Così la descrive PARDO I., op. cit. nota 18, p. 555.
25. In relazione a questi temi cfr. anche PARDO I., *Sullo studio antropologico della morte. Linee metodologiche*. In: HUNTINGTON R., METCALF P., op. cit. nota 6, pp. 5-41.
26. Cfr. PROSPERI A., op. cit. nota 1, p. XXXVI.
27. HERTZ R., op. cit. nota 1, pp. 133-134.
28. Le anime in Purgatorio, rappresentate in mille altarini come corpi nudi lambiti dalle fiamme, soffrono un'arsura senza pace; alla sete dei morti, tema di lunghissima durata nelle rappresentazioni funebri mediterranee, e all'esigenza di darvi sollievo è connesso il concetto di *refrisco* (*refrigerium*): i vivi possono alleviare queste sofferenze con i loro suffragi.
29. PARDO I., op. cit. nota 19, p.115.
30. PARDO I., op. cit. nota 19, p. 116.
31. "Una volta uscita dal Purgatorio l'anima si allontana dalla realtà dei viventi; pur se rimane una qualche forma di contatto coi vivi ora che ha raggiunto la grazia, essa entra in una condizione non più concreta e definita – e perciò immaginabile – ma sconosciuta e impensabile, comunque inaccessibile da questa vita"; cfr. PARDO I., op. cit. nota 19, p.117.
32. ASN, Supremo Magistrato e Soprintendenza Generale di Salute, Edificazione di camposanti, sepolture, traslocazioni di cadaveri ed espurghi di terresante, busta 286, cc. 2v-4r. La Relazione de' medici per l'abolizione delle Terresante di Napoli, datata 20 dicembre 1779, è presente in diverse trascrizioni sostanzialmente analoghe ma con alcune piccole variazioni. Per una di queste ulteriori redazioni cfr. SCARAMELLA P., *Le madonne del Purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra rinascimento e controriforma*. Genova, Marietti, 1991, pp. 293-294.
33. ASN, op. cit. nota 32, busta 287, fascicolo datato 1803, cc. 3r-3v. L'ispezione, condotta il giorno 11 agosto 1803 dai dottori Petagna e Gennaro Barretta congiuntamente all'ingegnere Gaetano Barba, interessò l'area funebre della Congregazione di S. Maria dell'Orazione e Morte, detta de' Verdi dello Spirito Santo.

### *Doppie esequie e scolatura dei corpi*

34. ASN, op. cit. nota 32, busta 287, fascicolo datato 1803, cc. 11r-12r.
35. ASN, op. cit. nota 32.
36. Per sedile-scolatoio o *cantarella*, come viene chiamato in area campana, è da intendersi una struttura in muratura presente negli ipogei ecclesiastici di gran parte del meridione e funzionale al trattamento dei cadaveri. La sua funzione è stata variamente interpretata, arrivandosi a pensare che fosse connessa a pratiche di conservazione, mummificazione dei corpi. La sua struttura, un sedile in muratura con un foro al centro del piano d'appoggio, era concepita per l'essiccazione-liberazione delle ossa tramite il deflusso dei liquidi cadaverici. Ciò non esclude che, soprattutto in ambienti caldi e secchi come quelli meridionali, nelle stagioni più calde alla scarnificazione si sostituisse la conservazione di ampie porzioni dei tessuti molli. Il risultato è però da intendersi come accidentale e non intenzionalmente perseguito. Quando però il risultato della scolatura era la mummificazione e non la liberazione delle ossa, ossia quando il corpo del defunto si sottraeva alla consueta dissoluzione, l'episodio poteva dar vita a fenomeni di devozione essendo letto, secondo un tema caro all'agiografia medievale, come segno di sacralità. È questo il caso di un corpo mummificato, seduto, rinvenuto nella cripta della Congrega della Buona Morte della chiesa di S. Crescenzo Martire a Bonito, provincia di Avellino. Non un santo, ma un'anima del purgatorio, un'anima *pezzentella* più vicina alla dimensione popolare di quanto non fossero i cerchi celesti della santità ufficiale e a cui è stato dato il nome di Vincenzo Camuso. Così ne racconta un devoto: "*prima non c'era il cimitero per seppellire i morti e allora in questa parte qua della chiesa li seppellivano: c'erano delle nicchie, con una buca sopra e il morto colava. Diversi ne erano rimasti intatti. Hanno trovato Vincenzo, lo hanno messo su una sedia*"; in: ROSSI A., *Le feste dei poveri*. Bari, Laterza. 1969, pp. 49-54.
37. GIANNONE F., *Memorie storiche, statuti e consuetudini di Oppido in Basilicata*. Palermo, Stab. tipo-lit. Fratelli Marsala, 1905, pp. 151-152. Cfr. BERTOLDI LENOCCHI L., *Le confraternite posttridentine nell'Archidiocesi di Bari, fonti e documenti (1563-1806)*. Bari, Levante. 1983, p. 84; descrivendo un sepolcro confraternale pugliese si osserva: "*lungo le quattro pareti di questo primo ambiente, sono costruiti dei sedili di pietra con un foro al centro. Il confratello morto, senza cassa, ovviamente, veniva calato nel primo ambiente e seduto su uno dei sedili in modo che i liquidi di decomposizione finissero nel foro a perdere. Quando il corpo era ridotto ad uno scheletro, le ossa venivano messe nel locale oltre la mezza parete, che era un ossario comune*".
38. *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis...Romam missae*, IV, Madrid. 1897, p. 306.
39. SALOMONE MARINO S., *Le reputatrici nell'età di mezzo e moderna*. Palermo, Il

Francesco Pezzini

- Vespro, 1979, p. 39. Testimonianze analoghe vengono raccolte, per la diocesi di Benevento, dal vescovo Vincenzo Maria Orsini negli anni a cavallo tra XVII e XVIII secolo; a proposito delle esequie degli ecclesiastici il presule annotava con disappunto cercando di reprimere l'abuso: "*collocano il defunto sacerdote vestito dei paramenti sacri sopra una sedia, e così seduto lo trasportano in chiesa: qui lo depongono, sempre seduto, sull'altare maggiore dal lato del Vangelo, colla faccia rivolta al popolo, e davanti al morto seduto dispongono una specie di sacra mensa, su cui mettono un calice e un messale aperto con un cuscino, come se dovesse celebrare messa*"; citato in: DE SPIRITO A., *Culto e cultura nelle visite orsiniane. L'osservazione partecipante* di un vescovo del Mezzogiorno. Roma, Studium, 2003, p. 183.
40. Cfr. CORSO R., *Nuova interpretazione del rito della posizione rannicchiata*. Soc. italiana per il progresso delle scienze 1936; 14: 3.
41. Forme di rapporto con i defunti regolate dai ritmi della doppia sepoltura si ritrovano, nell'Europa contemporanea, oltre che a Napoli anche nel mondo balcanico-ortodosso; in proposito, di grande interesse, cfr. DANFORTH L. M., *The death rituals of rural Greece*. Princeton, Princeton University press, 1982.

Correspondence should be addressed to:

Antonio Pezzini, Scuola Normale Superiore di Pisa, Palazzo del Castelletto in Pisa, Pisa, I.