

SENSO DELLA MORTE E REVENANTS NEL MEDIOEVO

Andrea Cenerelli

Indice

Introduzione.....pag.2

Capitolo I: La Morte nel Medioevo: religione e superstizione

1.1. Idee e credenze su una morte vicina.....pag.4

1.2. Paesaggi inquietanti.....pag.9

1.3. Le superstizioni.....pag.14

Capitolo II: Spiriti e fantasmi

2.1. La memoria dei morti.....pag.18

2.2. Il rifiuto degli spiriti nell'alto Medioevo.....pag.23

2.3. L' "abitudine" della morte.....pag.30

2.4. La rivalutazione dei defunti.....pag.33

2.5. Il tempo e lo spazio delle apparizioni.....pag.39

2.6. Il corpo degli spiriti.....pag.43

2.7. La nascita del fantasma.....pag.44

Capitolo III: Revenants e paura dei morti

3.1. Spiriti corporei.....pag.49

3.2. Il "giusto rituale".....pag.51

3.3. Il ritorno dei morti.....pag.53

3.4. Il revenant.....pag.56

3.5. Sepolture anomale.....pag.60

Conclusioni.....pag.71

Bibliografia.....pag.74

Introduzione

Discutere di un argomento impossibile da affrontare potendolo conoscere, la morte, è soggetto di riflessioni, dubbi, paure che accompagnano l'uomo da quando ha iniziato a chiamarsi tale. Uomo che ha condizionato, adattato, preparato la propria vita per quel momento inesorabile, vita che proprio a quel momento è contrapposta.

Nel medioevo la morte era una presenza "ingombrante", la precarietà dell'esistenza era caratteristica di questi secoli e non poteva essere altrimenti, poiché carestie, guerre, malattie ed epidemie mietono vittime in grande quantità.

Non si vuole evidenziare del medioevo il solito luogo comune dell'epoca buia della storia, luogo comune per altro superato da chi di storia si occupa, ma essendo questo un periodo di grandi trasformazioni in ogni ambito, anche il tema della morte ne sarà soggetto, proprio perché ci troviamo in un'epoca di passaggio, in un'epoca di formazione a seguito di una grande trasformazione, che ha portato a credenze ed elaborazioni ideologiche molto originali sull'argomento. È questa l'epoca in cui svaniscono gli antichi Dei pagani, in cui arrivano nuove usanze "barbariche" e in cui una grande religione, il Cristianesimo, cerca di farsi strada come guida, come speranza per un futuro tanto incerto, come incerta è ogni cosa a seguito di un grande cambiamento.

Il tema della morte nel medioevo, proprio perché affrontato in un miscuglio di credenze e usanze fuse assieme, diviene oggetto di particolarità uniche e "meravigliose", fantastiche. Un mondo intero sta cambiando. È facile capire allora come per l'uomo medievale, a contatto di una realtà tanto difficile, potesse fare vive e concrete certe paure, certe credenze che alla morte erano legate, e che in quella morte non riuscivano a vedere una vera fine, anzi, a quel fatidico momento, un intero mondo soprannaturale pareva spalancarsi.

Il quesito della morte angoschia da sempre l'umanità. I modi, i rituali, le concezioni filosofiche mediante i quali viene affrontato il problema spesso si sono manifestati in

maniera tale da lasciare segni tangibili anche attraverso millenni. Accanto a motivi di speranza in rinnovate possibilità di esistenza, l'uomo ha maturato al contempo timori inquietanti sull'eventualità di un "ritorno" dei defunti in questa vita, con evidenti terrificanti conseguenze. Le ricerche storico-religiose, folkloriche, etnologiche, hanno raccolto una notevole massa di dati su questo argomento e possiamo osservare oggi, l'ingegnosità con la quale i nostri antenati hanno escogitato rimedi per respingere i cosiddetti "revenants" ovvero coloro che ritornano dalla morte.

Quando un mondo ultraterreno era una realtà concreta, come lo era per l'uomo medievale, possiamo dare a certi fenomeni, spiriti, fantasmi, apparizioni, visioni, "morti-vivi", superstizioni e riti magici una valenza altrettanto concreta in quello che è il mondo naturale, quello sul quale certe credenze vivevano, e venivano affrontate in un modo che forse oggi è inconcepibile anche solo immaginare.

Tratterò fonti e testimonianze, riti e comportamenti di fronte a questi fenomeni, e altri, che non possiamo definire storicamente veri, ma la cultura di certo li ha percepiti in quanto reali e trattati da tali, nella religione, nelle usanze pagane, nelle pratiche sociali, nelle singole esperienze.

La morte nel medioevo: religione e superstizione

1.1. *Idee e credenze su una morte vicina*

Alto medioevo. Grandi trasformazioni sono in atto, il mondo sta cambiando. Mutamenti rapidi e violenti stavano colpendo quello che era il territorio dell'antico impero romano, rapida e violenta era la morte, che su questo si abbatteva. Morte la quale non era raro vederla, viverla, affrontarla e incanalarla nei più diversi riti e credenze alle quali l'uomo poteva appoggiarsi.

Ancora lontani dalla rinascita e da quel ripopolamento che l'Europa vedrà nei secoli dopo il Mille, secoli in cui nasceranno i temi macabri, proprio perchè la morte diverrà un fatto sempre più raro e le speranze di vita aumenteranno notevolmente.

Cosa diversa era invece vivere nel V e VI secolo, dove una nuova epoca sta prendendo lentamente vita. I superstiti si trovavano ad affrontare realtà ostili, il mondo appariva spopolato, sembrava tornato alle origini, tutto pareva tacere, immobile, privo di vita. I Longobardi stavano per calare in massa sull'Italia, e la peste colpì a più riprese tutto il mondo civile, risparmiandone soltanto le frange settentrionali, le zone lontane e nascoste, i margini.

La paura precedeva e seguiva lo scoppio delle epidemie, nasceva sull'onda del loro diffondersi da un territorio a un altro, generava tensioni, ansie, sospetti, si spiavano sulla terra e nel cielo i segni che potevano annunciare l'arrivo di una catastrofe. Siamo nella seconda metà di quel terribile sesto secolo, percorso da epidemie e grandi trasformazioni. A più riprese l'epidemia scosse la terra, la gente era stanca, terrorizzata, e vedeva ovunque preannunci di disgrazie e di dolori.¹

Il mondo della natura sembrava impazzito, fenomeni strani apparivano dappertutto.

Vito Fumagalli riesce a darci un'immagine molto concreta della realtà di allora, descrive con grande enfasi quanto poteva essere percepito: “segni che non si riusciva a cancellare

¹ Fumagalli, 1995, pp. 15-25.

sui recipienti di cucina si sarebbero manifestati in molte zone della Francia, da Chartres a Orlèans, fino a Bordeaux, sulle viti dopo la raccolta i rami generavano altri grappoli che prima non c'erano, brutti, deformati, pesanti. Anche sugli alberi spuntavano nuovi rami del tutto fuori stagione, e misero fuori anche i frutti, tra lo sbigottimento di quanti assistevano allo stravolgersi dell'ordine naturale delle cose. C'erano persone che assicuravano di aver osservato spaventate grossi serpenti calarsi sulla terra scivolando dalle nubi. Altri raccontavano di interi paesi corrosi nelle pietre e nella carne da fulminee epidemie².

La paura generava angosce estreme tradotte in immagini cariche di terrore, e si toccarono le punte più alte del fantasticare doloroso. Uomo e natura, allora inseparabili nella mentalità delle genti e dei dotti, soffrivano, impazzivano, morivano insieme.³ La religione diede agli uomini speranza, forza, ostinata volontà di sopravvivenza tesa al massimo, spingendo ad azioni estreme per assicurare a sé e ai propri congiunti la vita, vita che a tanta morte voleva contrapporsi.

La morte era una presenza ingombrante, che al tempo stesso appariva come una tragedia misteriosa per la rapidità e la brutalità con cui spesso arrivava.

Di fronte all'avversità e all'indigenza c'era minore possibilità di combattere che oggi.⁴

Anche a causa di uno stato degli studi di medicina che, appare molto arretrato, l'evento luttuoso, le epidemie, le malattie, che spesso aggrediscono intere popolazioni, o grandi fasce di queste, finiscono per essere spiegate in termini generali, come frutto della volontà divina che intende di volta in volta punire gli uomini per le loro colpe o sottolineare la pochezza di fronte all'immensa potenza del soprannaturale.

Presenze, possessioni demoniache, morti vivi, il tutto non rientrabile nella definizione di morte, ma proveniente da tutto quello che questa nasconde. Probabilmente nasconde la definizione di se stessa. Come ci ricorda Adriano Prosperi infatti, la morte non può essere

² *Ibidem*, p. 28.

³ *Ibidem*, p. 29.

⁴ Huizinga, 2006, p. 3.

guardata in faccia : “ è come il volto di Medusa che Perseo può guardare solo riflesso nello specchio dello scudo di Minerva⁵”.

Ed è così, solo così che noi la possiamo conoscere, solo di riflesso, e come il riflesso non può fare altro che dare un'idea di qualcosa, senza renderla pienamente conoscibile, così noi guardiamo la morte, come un'idea, circondandola di tante supposizioni, teorie, ma senza conoscerla in fondo.

Nell'alto medioevo una cultura prevalentemente religiosa, avverte la presenza del soprannaturale in modo più intenso e diffuso di quanto possa accadere oggi.

Come spiega Schmitt, autore dell'opera massima riguardante gli spiriti nel medioevo, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, la fonte principale delle mie ricerche, le apparizioni dei morti sono legate a quel meccanismo della “memoria dei defunti” composto di riti, lacrime e preghiere e destinato ad agevolare e a regolare la separazione dei vivi dai morti. E proprio il funzionamento di questa memoria, tenuta in scacco da spiriti dolenti o terrifici che si muovono in una zona intermedia tra vita e morte ed inquietano con il loro ritorno le coscienze dei vivi, ha destato l'interesse di molti storici e antropologi dell'occidente contemporaneo.

I morti hanno come “unica” esistenza quella che i vivi immaginano per loro.⁶

In modo diverso secondo le credenze e l'epoca, gli uomini attribuiscono ai morti una vita nell'aldilà, descrivono con esattezza i luoghi dei loro soggiorni immaginandosi la sorte che sperano o temono per se stessi. E' per questo motivo che l'immaginario della morte e del destino dei morti nell'aldilà costituisce universalmente una parte determinante delle credenze religiose delle diverse società.

Visioni e sogni occupano da sempre un posto di primaria importanza e ogni cultura si è posta il problema di un contatto con il mondo ultraterreno.

L'ancestrale paura della morte è spesso accompagnata dal timore di un eventuale ritorno dei defunti nel mondo dei vivi. I morti ritornano preferibilmente quando i riti funebri e del lutto non hanno potuto svolgersi normalmente, questo avviene per esempio se il corpo

⁵ Prospero, 2007, pp. 4-5.

⁶ Schmitt, 1995, p. 3.

di un annegato è scomparso e non ha potuto essere seppellito secondo le usanze, oppure un omicidio, un suicidio, la morte di una donna durante il parto, la nascita di un bambino nato morto. Questi fattori, presentavano per la comunità dei vivi il pericolo di una contaminazione. Ma non solo, quanti in vita erano stati vittime di turbe mentali, efferati assassini, “nati con la camicia” (ossia con la membrana amniotica che ricopre la testa) o comunque venivano connotati come *outsider* dal proprio gruppo, erano visti come i candidati più probabili per diventare un *revenant*, ovvero un morto che ritorna dall'aldilà. La ritualità connessa al loro trapasso, quindi, doveva prevenire un loro ritorno nel mondo dei viventi.

Inumazioni compiute mutilando il corpo del defunto, praticandovi fori nel cranio mediante chiodi, eseguendo decapitazioni o lesioni agli arti, erano motivate dalla necessità di rendere il corpo del possibile *revenant* incapace di muoversi, relegandolo per sempre nel buio della tomba. Si trattava di una necessità fondamentale, dato che i morti che tornavano a interferire nell'ordine delle cose erano mossi da pulsioni negative: rosi dal tormento, folli di disperazione o imbevuti di rabbia. Le circostanze della loro morte, o determinate anomalie nel loro stile di vita, avrebbero caratterizzato il loro comportamento al momento del loro ritorno come morti viventi. Le pratiche apotropaiche, ossia di demistificazione e prevenzione della trasformazione del cadavere in *revenant*, come le sepolture prone, le legature e chiodature post-mortem, erano note e largamente impiegate.⁷

La morte ha diverse facce, ci sono diversi modi di morire, si muore bene e si muore male, la morte improvvisa, la morte priva del giusto rituale, poteva causare conseguenze funeste, e lasciare intrappolato lo spirito nella dimensione terrena.

Così abbandonato il proprio corpo, lo spirito si ritrovava scacciato dalla sua sede abituale e il luogo dove esso continuava la propria esistenza era oggetto di un certo dibattito. Chi affrontava una “cattiva morte”, poteva lasciare una traccia di sé altrettanto negativa a

⁷ Cardini, 1984.

svantaggio di coloro che su questa terra invece rimanevano, un'ombra, uno spettro, una manifestazione nefasta.

Certo la teologia poteva sostenere nel medioevo che lo spirito di un defunto andasse ad abitare l'aldilà tripartito (con l'arrivo del purgatorio), e che qui vi trovasse la degna collocazione in base ai meriti e ai non meriti guadagnati in vita. Così era per tanti, ma non poteva essere un'idea condivisa da tutti.

La stessa Chiesa, la sua dottrina non nasconde la possessione spiritica, certo un fenomeno molto diverso dal *revenant*, ma comunque dimostrazione della forza che l'aldilà poteva esercitare, in quanto opera di demoni, angeli caduti, antiche forze del male.

Spiriti in cerca di un corpo che infestavano il paesaggio medievale. Molti credevano che le ombre di alcuni defunti potessero restare prive di un loro luogo per qualche tempo, in particolare i fantasmi di coloro che avevano conosciuto una cattiva morte. Spiriti di questo genere potevano continuare a vagare sulla terra come spiriti malevoli in cerca di un corpo.⁸ Era possibile che i defunti piangessero la propria morte, trascorrendo una desolata esistenza di esilio dalle esperienze sensorie della carne, e quindi che cercassero un altro corpo umano, un nuovo spazio da abitare per mezzo della possessione spirituale dei vivi. La dottrina ufficiale della Chiesa riteneva la possessione spiritica opera di forze del male miranti la rovina del genere umano.

Come ricorda Schmitt le apparizioni degli spiriti rappresentano, tra i vivi e i morti, uno spostamento in senso contrario ai viaggi nell'aldilà, viaggi percorribili in sogno, in visioni, di uomini particolari.

Santi, sciamani e coloro in grado di scorgere segni dall'ignoto, svolgevano una professione ricercata e intensa. Infatti dobbiamo considerare la scarsa capacità di contrastare la malattia a causa di lacune scientifiche, l'impossibilità spesso di attingere a conoscenze superiori, e comunque non alla portata di tanti, l'ampliata percezione del mondo fisico e la credenza che anche il dolore del corpo, la confusione della mente, potevano essere frutto dell'intervento di esseri demoniaci e punizioni decretate dalla

⁸ Caciola, 2013, p. 569.

volontà divina, potevano scaturire in culti e credenze spesso mistiche o comunque lontane dalla regola ecclesiastica.

Non si può ignorare il fatto che in date situazioni forse solo certe credenze possono dare una spiegazione logica, proprio perché il tutto poteva apparire illogico. Ma è interessante capire, e provare a dare una spiegazione di come fosse facile, in un contesto del genere, sentirsi davvero tanto vicini a qualcosa che tanto vicino non è, presenze, possessioni, segni divini, visioni, morti vivi. Un intero repertorio di fenomeni che oggi la scienza definisce soprannaturali, e che in questo contesto invece affrontiamo come naturali, perché naturali apparivano all'uomo medievale e al contesto che lo circondava.

1.2. Paesaggi inquietanti

“Presenze notturne incombevano paurose sulla vita degli uomini, nelle tenebre, già a cominciare dal crepuscolo; esse riconoscevano il loro ambiente nelle vie e nelle piazze deserte delle città, dei villaggi, nelle strade di campagna; demoni pagani, spesso trasformati in diavoli o angeli dai chierici, affollavano il mondo notturno, entravano spesso in quello del giorno, parandosi all'improvviso di fronte al viaggiatore, al contadino chino nel lavoro dei campi, al cacciatore che si aggirava nella landa piatta percorsa dai cani, al monaco in preghiera nel cuore di un'antica foresta.

Sotto forma di uomini, frequentemente segnati da un particolare che ne faceva intendere o sospettare l'eccezionalità, o di animali, o mescolando l'una all'altra le due nature, incutevano un terrore agghiacciante”.⁹

Con l'innoltrarsi dell'autunno il buio cominciava presto nei pomeriggi brevi e lo scenario delle apparizioni, soprattutto di quelle paurose, si apriva davanti a tutti. Le città si facevano deserte, gli usci e le finestre si serravano e la gente rimaneva in casa.

A chi usciva poteva accadere di fare brutti incontri, o comunque di entrare in contatto con gli esseri che abitualmente popolavano l'altro mondo e la notte scendevano su questo

⁹ Fumagalli, 1995, p. 37.

richiamati dalle tenebre. Ma queste oscuravano anche le stanze delle case e la notte richiamava anche qui le apparizioni, le visioni durante i sonni agitati dai sogni.

La società medievale, il cui immaginario e cultura ricevevano non poco dal paganesimo greco-romano (dove importantissimo era il culto dei morti) e dalle eredità “barbariche” mescolate alle novità cristiane, considerava la possibilità per alcuni defunti di ritornare a visitare il mondo dei vivi. Lo considerava concretamente, tant’è che non di rado troviamo una Chiesa disposta a rendersi garante e disposta ad organizzare la solidarietà tra vivi e morti come vedremo più avanti.

La letteratura religiosa dei primi secoli del medioevo è ricolma di racconti che fanno piovere un colore di speranza oltretutto, sul grigiore di una difficile vita quotidiana, la scuotono, la indicano come transitoria, breve e tesa alla vera vita dell'aldilà. I monaci hanno il privilegio di gustare sulla terra frammenti di gioie celesti e le visioni cristiane descritte dai chierici nelle loro opere, nelle loro prediche, nelle parole scambiate quotidianamente, ben si adattano ad una mentalità tesa ad immaginare altre presenze dietro quelle di tutti i giorni : vecchissime concezioni animistiche sono robustamente legate alla cultura contadina, e non solo, e prospettano un mondo fisico popolato da forze del bene e del male mascherate nelle sembianze di rocce, acque, alberi, caverne.¹⁰

La mentalità popolare non stenta ad accogliere, trasformandole in immagini, le parole del clero fondate sull’incrociarsi continuo dei due mondi, il visibile e l’invisibile, sul potere quasi incontenibile di questo, sul suo irrompere nel primo quando la notte tutto tace e il silenzio sembra procurare l’atmosfera necessaria perché il soprannaturale prenda corpo sulla terra.

Nelle fantasie di quegli uomini era tutto un muoversi di esseri da questo all’altro mondo e viceversa, quando non si distingueva nettamente fra i due, non li si riteneva lontani.¹¹

Il confine tra la vita e la morte era tenue dunque, varcato non di rado.

In un mondo, quello dell’alto medioevo, in cui la popolazione era normalmente rarefatta, troviamo un ambiente naturale preponderante, ricco di vastissime aree forestali, di

¹⁰ Fumagalli, 1995, p. 43.

¹¹ *Ibidem*, pp. 44-45.

brughiere, di paludi, di poche terre coltivate, una natura poco addomesticata insomma, che penetrava negli agglomerati urbani, dove prati e campi non si contavano, gli uomini erano pochi, almeno i vivi, mentre con il trascorrere del tempo le aree cimiteriali acquistavano una dimensione e un'importanza sempre maggiore.

Gli antichi, nonostante la loro familiarità con la morte, temevano la vicinanza dei morti e li tenevano in disparte. Onoravano le sepolture, ma uno degli scopi dei culti funebri era quello di impedire ai defunti di tornare a turbare i vivi.

Il mondo dei vivi doveva essere separato da quello dei morti, infatti a Roma, *la legge delle Dodici Tavole* proibiva di sotterrare in *urbe*, all'interno della città.

Il *Codice Teodosiano* ripete lo stesso divieto, perchè sia preservata la *sanctitas* delle case degli abitanti. La parola *funus* significa insieme il cadavere, i funerali e l'assassinio. *Funestus* indica la profanazione provocata da un cadavere.¹² Per queste ragioni i cimiteri erano posti fuori dalle città, sul margine delle strade, come per esempio la Via Appia a Roma. Malgrado i divieti i morti entreranno nelle città da cui sono stati banditi per millenni.

Secondo gli studi di Philippe Ariès questo processo di inurbamento dei defunti è cominciato non tanto con il cristianesimo, ma con il culto dei martiri, di origine africana.¹³

I martiri erano sepolti nelle necropoli extra-urbane, comuni ai cristiani e ai pagani. I luoghi venerati dei martiri attirarono a loro volta le sepolture. La sepoltura *ad sanctos*, ovvero il desiderio di essere sepolti vicino ai santi è un fenomeno ampiamente testimoniato.

Arrivò il momento in cui la distinzione tra i sobborghi dove si seppelliva *ad sanctos*, perchè *extra urbem*, e la città sempre vietata alle sepolture, scomparve.

La separazione tra l'abbazia cimiteriale e la chiesa cattedrale svanì. I morti già mescolati agli abitanti dei quartieri popolari dei sobborghi, che erano sorti intorno alle abbazie, entrarono così nei centri storici delle città. Anche la differenza tra chiesa e cimitero

¹² Voce *Ad sanctos*, 1907, vol. I, p. 479.

¹³ Ariès, 2012, pp. 26-27.

scomparve. Nel linguaggio medievale, la parola *chiesa* non designava soltanto i suoi edifici, ma tutto lo spazio ad essa vicino: navata, campanile e cimitero.¹⁴

Si predicava, si distribuivano i sacramenti nelle feste solenni, si facevano processioni nel cortile della chiesa, che era anch'esso benedetto. Reciprocamente si seppelivano i morti sia in chiesa, contro le mura o intorno, *in porticu*, o sotto le grondaie, *sub stillicidio*.

Il termine cimitero finì per indicare più particolarmente la parte esterna della chiesa, l'*atrium*.¹⁵

Il fatto che i morti entrarono in chiesa e nel cortile della chiesa non impedì né all'una né all'altro di diventare luoghi pubblici. La nozione di asilo e di rifugio fu all'origine di questa destinazione non funeraria del cimitero.¹⁶

Infatti il cimitero non fu solamente luogo di sepoltura nel medioevo, ma divenì un luogo d'asilo, nel quale vennero costruite anche case d'abitazione. Il cimitero finì allora per indicare, in alcuni casi, se non proprio un quartiere, almeno un isolotto di abitazioni che godono di certi privilegi fiscali o demaniali. Infine quest'asilo spiega Ariès, divenne un luogo d'incontro e di riunione, per i commerci, per le danze e i giochi, o semplicemente per il piacere di stare insieme.

Non erano poche le norme che vietavano tali usi pubblici di questi spazi, già nel 1231 il concilio di Rouen proibì di danzare nel cimitero o in chiesa, ma solo alla fine del XVII secolo i segni d'insofferenza verso certi atteggiamenti si fecero concreti. Atteggiamenti, testimonianza di come per più di un millennio ci si sentì perfettamente a proprio agio in questa promiscuità fra i vivi e i morti.

Lo spettacolo dei morti, le cui ossa affioravano alla superficie dei cimiteri, non impressionava i vivi più dell'idea della propria morte. “Avevano tanta familiarità con i morti, quanta con la propria morte”.¹⁷

¹⁴ *Ibidem*, pp. 28-29.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Du Cange, *Cemeterium*.

¹⁷ Ariès, 2012, p. 33.

La vicinanza delle tombe alle case favorisce e giustifica, nel medioevo, la grande cura che i vivi rivolgono ai propri defunti e l'influenza religiosa e materiale della Chiesa e del clero sulla società laica si accresce man mano, inculcando nei fedeli una morale religiosa centrata sulla nozione di peccato, di penitenza, di salvezza, che culmina, alla fine del XII secolo, nella nascita del purgatorio¹⁸.

Sarà allora che ogni cristiano potrà sperare di essere salvato da un lato grazie ai suoi meriti personali e dall'altro dai suffragi (messe, elemosine e preghiere).

In caso contrario il morto poteva apparire ad un parente o ad un amico per reclamare i suffragi di cui aveva bisogno per la salvezza della sua anima.

La Chiesa diede grande enfasi ai racconti sugli spiriti, con molta prudenza inizialmente, giudicando tali credenze radicate nel paganesimo e nella superstizione, ma poi inquadrando e sfruttando a proprio vantaggio, come le ampie testimonianze derivate dai sermoni dei predicatori e dai racconti dei miracoli possono offrire, o anche dal sostenimento di una memoria liturgica espressa principalmente attraverso la celebrazione di messe per la salvezza del morto, specialmente nell'anniversario del trapasso.

Gli uomini di Chiesa spiavano nel mondo naturale i segni del castigo divino, individuati nel turbamento dell'ordinario corso delle stagioni, nel sopravvenire di fatti climatici perniciosi, freddo, siccità, strane piogge di sabbia dal cielo¹⁹. Esorcizzavano il male e promuovevano il bene nei confronti di una popolazione che in un mondo di siffatto stato di cose, necessitava spesso di un punto fermo, di una guida.

¹⁸ Le Goff, 2006.

¹⁹ Fumagalli, 1995, p. 95.

1.3. Le superstizioni

Oltre al Cristianesimo e attorno ad esso, vediamo affiorare anche tante superstizioni pagane, che tentavano, a modo loro, di dare una spiegazione all'inconoscibile. Combattute, e a volte mescolate al cristianesimo, formavano un repertorio molto originale.

Ormai la nostra immagine di medioevo è inseparabile dal concetto di superstizione che in esso avrebbe albergato. Tale tesi si porta con sé ancora molta storiografia romantica e, soprattutto, non rispecchia fedelmente la questione.

Le superstizioni esistevano ed avevano un'influenza forte, specialmente attecchivano sulla cultura popolare e nelle comunità rurali di villaggio. Bisogna tener conto sia del fatto che la cultura popolare non può essere solamente considerata un imbastardimento della cultura dotta, sia del fatto che esiste sicuramente un rapporto dialettico tra i due campi d'indagine, che possono rimanere separati, ma che devono per forza integrarsi per ricostruire la storia culturale e religiosa dell'Occidente medievale.

Il termine *superstizio* si trova all'interno del vocabolario indoeuropeo. Più in particolare deriva dal latino *super-stare* (essere al di sopra di) che indica la condizione del testimone che, essendo "sopravvissuto" ad un avvenimento passato, può raccontare ciò che è veramente accaduto. Già nell'antica Roma, il vocabolo possedeva una connotazione negativa, in quanto veniva contrapposto alla *religio*. Il cristianesimo si trovò di fronte ad un concetto già abbastanza cristallizzato al quale conferì nuove valenze. Il termine *religio* non venne più fatto derivare da *relegere*, riunire, secondo la classica interpretazione ciceroniana, ma da *rele-gare*, creare un nuovo legame, secondo l'interpretazione di Lattanzio nelle *Institutiones divinae*. Il pensatore cristiano insisteva sul concetto di legame personale che creava un obbligo del cristiano verso Dio. Superstizione, nella sua prospettiva, si connotava come una forma deteriore di religione sopravvissuta all'interno del cristianesimo, radicata nel paganesimo.²⁰ Il processo di sistematizzazione delle

²⁰ Schmitt, 2010, pp. 10-15.

superstizioni nell'alto medioevo (meglio nella Tarda Antichità) ha avuto un teorico d'eccezione: Sant'Agostino.

Il vescovo d'Ipbona distingue chiaramente le pratiche giudaiche rimaste all'interno del cristianesimo che devono essere estirpate e collega direttamente la demonologia alle superstizioni, instaurando così un legame che ebbe pesanti conseguenze sia nell'Alto Medioevo ma, soprattutto, con la caccia alle streghe nel Quattrocento. La Chiesa cercò fin dall'inizio di estirpare le sopravvivenze dell'antico paganesimo, tentando d'imporre una religione fissa, stabilita attraverso un dogma non più modificabile nel III sec. Nel mondo rurale le superstizioni erano legate alla vita quotidiana dell'individuo, e tentavano di impadronirsi dello spazio e del tempo attraverso una serie di pratiche che avevano come fine il proteggere i raccolti ed il bestiame, prevedere il tempo per evitare disastrose annate. L'atteggiamento della Chiesa nei confronti di questo variegato mondo fu molto differente con il passare degli anni. Schematicamente si può riassumere in un'azione volta alla distruzione degli idoli compiuta da santi e martiri, e una successiva opera pastorale tesa a mostrare l'inutilità delle superstizioni, nell'alto medioevo.

Giova anche ricordare come indovini, fattucchiere, fossero ritenuti tali per mancanza di cultura e quindi le relative penitenze (e non pene) erano di natura lieve: contava smascherare il mondo del meraviglioso attraverso ragionamenti razionali, o tramite la forza, mostrando come soltanto Dio potesse realmente giovare alla vita di queste persone umili. In questo senso tappe decisive furono l'affermazione definitiva del tempo cristiano, con le sue scansioni, che pose fine a gran parte dei riti collegati al mondo antico. Gran parte, ma non a tutti, perché in alcuni ambiti essi rimasero e si modificarono, integrandosi, a volte, nei riti ufficiali.

La Chiesa diede sempre la caccia alle superstizioni, ma il modo che essa aveva di considerarle cambiò notevolmente durante il medioevo. Le superstizioni venivano ad innalzarsi sul piano dei delitti contro la fede e, di conseguenza, necessitavano di misure repressive superiori. I secoli XII e XIII furono i secoli delle grandi eresie medioevali, catari, albigesi e valdesi, che scossero seriamente la cristianità medievale. In secondo luogo furono riscoperte le nozioni di demoni e diavolo fino ad allora adombrate. *Demone*

deriva dal greco, così come la sua cristallizzazione nella teologia cristiana fu il frutto dell'influenza neoplatonica dei secoli III e IV d.C. Anche lo stesso diavolo fu un'invenzione tardiva della cristianità. Inoltre avvenne dopo l'anno Mille una profonda modificazione riguardo la natura delle apparizioni dei morti. Tralasciando tutta la problematica relativa alla nascita del Purgatorio, studiata da Jacques Le Goff, la cultura ecclesiastica medievale riteneva le apparizioni frutto dell'intervento demoniaco durante i sogni, ma negava decisamente la natura materiale di questi ultimi. Da Sant' Agostino in avanti le apparizioni erano lecite soltanto per martiri e santi dato che in esse c'era la sanzione della volontà divina. Le cose cambiarono nel basso medioevo. La cultura ecclesiastica e la scolastica ritennero le apparizioni non più la corruzione dei sogni da parti dei diavoli, ma come la manifestazione reale delle forze demoniache sulla scia di quanto era accennato nella prima patristica e nella speculazione araba. Di conseguenza l'area semantica della nozione di *maleficium* si scostò: non più semplice malaugurio, fattura compiuta da persone ignoranti, ma patto con il Diavolo di cui il sabba era la manifestazione più eclatante. Un aspetto particolarmente interessante è la nascita di "superstizioni" legate al mondo cittadino: con la rinascita delle città la Chiesa dovette fronteggiare un mondo profondamente diverso dalla realtà rurale. Differenziazione sociale più intensa unita ad uno spazio più ristretto contribuirono alla nascita di alcune forme di "superstizione": il carnevale, la festa dei pazzi, accumulate da un ribaltamento dei ruoli sociali e volte all'esaltazione del corpo, del riso, contro l'austerità proposta dalla cultura ecclesiastica. Cultura che sempre cercherà di tenere a freno le manifestazioni di esuberanza, in ogni ambito.

I "ponitentalia", usati dai confessori, piccoli libri che elencano i peccati con le rispettive penitenze, ci testimoniano la fluida realtà della superstizione medievale. Molte erano le pratiche che si ricollegavano alla fertilità, per proteggere le messi, per scongiurare le malattie e attirare la buona sorte²¹. La vita umana subiva la forza della natura, ed è normale che si cercassero rimedi che possiamo definire "magici".

²¹ Cardini, 1984, pp. 30-45.

La Chiesa condannava le “sortes sanctorum”, ovvero la pratica di prevedere il futuro, attraverso la lettura, spesso casuale, delle Scritture. Alla stessa stregua sono trattate pratiche meno innoque come i malefici contro gli uomini e gli animali e i riti connessi all’evocazione dei defunti, la “necromanzia”.

La Chiesa medievale combatte una lotta contro un nemico dai molteplici tentacoli : magia e superstizione si mettono infatti al servizio delle semplici necessità della dura vita agreste e alimentano al contempo le passioni più riprovevoli.

Per il medioevo la magia è altro dalla semplice e bassa superstizione e, secondo quanto affermava Sant’Agostino, è arte diabolica, che trae la sua stessa origine dal demonio. A rendere ancora più complessa la trama della magia e superstizione medievali interviene anche il fenomeno della stregoneria. Erroneamente il medioevo è indicato come il periodo della caccia alle streghe, dato che i roghi di maghe e fatucchiere hanno illuminato non “l’ignorante” medioevo, ma la luminosa e razionale età moderna. Questo fenomeno, cumulo di remiscenze pagane trova nell’Età di Mezzo però le proprie premesse.

La magia è cultura, è rinnovato gusto per l’indagine del mondo, per la ricerca delle insondabili leggi che lo dominano e ne regolano il corso, forse una scorciatoia per facilitare il percorso, quello di una vita circondata dalla difficoltà, come era quella dell’uomo medievale, o forse una risposta o un diverso modo di porre una domanda, a quel mondo soprannaturale che era così vivo e attivo come abbiamo visto in questi secoli. Dove la religione non arrivava a infondere speranza sufficiente, credenze pagane, riti magici e superstizioni divenivano elementi necessari, ben accetti e da molti condivisi.

Spiriti e fantasmi

2.1. La memoria dei morti

Nella società medievale i morti ritornano quando i riti funebri non hanno avuto modo di essere eseguiti correttamente o, non sono stati eseguiti in nessun modo. Questi morti vengono comunemente ritenuti come malefici.

La dimensione antropologica e universale del ritorno dei morti non è fatto esclusivo del medioevo, è presente infatti, nelle tradizioni occidentali a partire dall'antichità.

Certo è che la cultura medievale ha dato vita a immagini originali, dovute alla complessità della sua formazione e del peso delle eredità dalle quali si è originata: le eredità del paganesimo greco- romano, dove il culto dei morti era importantissimo, e le eredità <<barbariche>>, vivificate dalle migrazioni delle popolazioni germaniche e assorbite dalla cristianità nel corso del primo millennio.

La coppia cristiana dell'anima immateriale ed eterna e del corpo materiale e mortale trovava allora difficoltà a coprire la concezione pagana e germanica di un doppio quasi fisico che sopravvive dopo la morte.²²

La paura individuale dell'istante del trapasso ricadeva nel giudizio finale che avrebbe condotto l'anima verso uno dei tre principali luoghi dell'aldilà cristiano : inferno, purgatorio o paradiso.

Anche i dolori legati alla morte altrui, e la preoccupazione per il destino nell'aldilà di parenti e amici seguivano il medesimo percorso, ma in questo caso il vivo poteva agire per cambiare le sorti della persona scomparsa.²³

La società medievale considerava la possibilità per alcuni defunti di ritornare a visitare il mondo dei vivi. Importanti trasformazioni nelle strutture sociali nell'alto medioevo portavano a ridefinire il ruolo dell'individuo in gruppi e comunità che rimanevano

²² Schmitt, 1995, p. 6.

²³ Ariès, 2012, p. 10-22.

solidali anche dopo la scomparsa di uno dei suoi membri, come nei gruppi di parentela carnale o spirituale, del monastero, della parrocchia, della confraternita e via discorrendo, gruppi che erano il fulcro delle nuove relazioni tra i vivi, ma anche tra i vivi e i morti.

Queste relazioni disegnavano lo spazio sociale il quale era articolato dalla dimora dei vivi, il villaggio, il quartiere, con la dimora dei morti, il cimitero, che sorgeva spesso vicino alle case, e questa vicinanza favoriva e giustificava la grande cura che i vivi avevano nei riguardi dei propri defunti. Non meno importante era l'influenza religiosa e materiale della Chiesa sulla società laica, che divenne sempre maggiore e si incrementò dopo l'anno Mille.

La Chiesa e il clero insidiarono nella mente dei fedeli una morale religiosa fondata sulla nozione di peccato, di penitenza di salvezza, che porterà alla fine del XII secolo alla nascita del purgatorio.²⁴

Ed è allora che quasi ogni cristiano poteva sperare di essere salvato, a condizione di subire dopo la morte i castighi riparatori, in questo nuovo spazio transitorio ultraterreno, dove venivano inflitte pene in concomitanza alle insolvenze commesse, ai meriti personali, al pentimento al momento della morte; e inoltre, i vivi potevano agire influenzando su un aldilà sempre più vicino, con suffragi, messe, preghiere ed elemosine, ai quali parenti e amici dello scomparso potevano partecipare per alleviare ulteriormente il suo percorso verso la salvezza.²⁵

Per inquadrare gli atteggiamenti cristiani di fronte ai propri morti, la Chiesa elaborò i *memoria*, ovvero la memoria dei morti. Si trattava di una memoria liturgica la quale prevedeva l'iscrizione di nomi dei defunti nei *libri memoriales*, nei necrologi e negli obituari di monasteri e conventi.

Questa memoria si esprimeva specialmente con la celebrazione delle messe per la salvezza del morto e in particolare nell'anniversario del trapasso.

²⁴ Le Goff, 2006.

²⁵ Schmitt, 1995, p. 8.

Lo scopo primario era quello di favorire la separazione tra i vivi e il morto, e di abbreviare le pene di questo nel suo percorso attraverso il purgatorio, e così infine, permettere ai vivi di dimenticare il defunto.

Lo svolgimento delle messe e delle preghiere era proporzionalmente ridotto e il tempo veniva limitato a tre giorni, sette giorni, un mese, un anno, raramente di più.

Quindi l'iscrizione di un nome nel *liber memorialis* non permetteva al defunto una glorificazione eterna. L'idea di una fondazione di messe perpetue era allora in contraddizione con la funzione assegnata ai suffragi per i morti, che era quella di fare uscire questi il più in fretta possibile dalle pene purgatorie e dar loro una dimora definitiva nella beatitudine del paradiso.

Quindi *memoria* è un termine ambiguo, non solo forma di memoria collettiva, ma anche una tecnica sociale di oblio. Nella sostanza serviva ad alleggerire la memoria mostrando di conservarla, placare il ricordo doloroso del defunto fino a farlo sempre più lieve. Era una tecnica classificatoria, metteva i morti nella giusta posizioni di morti, in modo tale che i vivi, nel caso si fossero ricordati di loro, avrebbero potuto farlo senza paura e sofferenza.

La *memoria* diviene così un rito, quello giusto, l'unico modo per allontanarsi definitivamente dal defunto, la giusta chiusura di un capitolo che è la vita terrena.

Possiamo comprendere allora chi fossero gli spiriti ne medioevo: quei morti che non avevano avuto una buona morte, per i quali non erano state svolte le giuste procedure andando così contro al funzionamento controllato della memoria cristiana e opponendosi allo svolgimento necessario del "lavoro del lutto".²⁶

I vivi immaginavano i morti quando non potevano compiere fino in fondo il rituale di separazione da loro, quando cancellarli dalla memoria si rivelava impossibile in seguito a una perturbazione dello svolgimento normale del rito di passaggio della morte e dei funerali, come nei casi in cui i parenti prossimi superstiti, per trascuratezza, avessero infranto le regole rituali e privato l'anima del defunto del sostegno salutare dei suffragi dei chierici, oppure il defunto stesso, non avendo compiuto prima di morire tutta la

²⁶ Schmitt, 1995, pp. 11-13.

penitenza, reclamasse l'appoggio di familiari e amici per superare le prove dell'aldilà. Il morto allora si appellava alla "memoria" dei vivi per un maggiore beneficio della sua anima, indubbiamente, ma anche per quello della Chiesa, grande organizzatrice di suffragi a pagamento. Paradossalmente proprio la Chiesa medievale, che nei primi secoli aveva manifestato molta cautela nei confronti delle credenze riguardanti le apparizioni dei morti, considerandole caratteristiche del paganesimo e dell'immaginario superstizioso, fu all'origine dell'inquadramento e di uno sfruttamento della credenza negli spiriti, della quale sono testimonianza i racconti di miracoli e i sermoni dei predicatori.

Entrando più a fondo nelle forme di enunciazione dei racconti sugli spiriti, J-C. Schmitt mette in evidenza che ne esistono principalmente di due tipi. Ci sono racconti di apparizioni trasmessi oralmente e trascritti da un ecclesiastico, prodotto di una successione più o meno lunga, di testimonianze che fanno riferimento all'esperienza visionaria fatta precedentemente da una terza persona. Colui che scrive non rivendica praticamente mai a se stesso l'esperienza che racconta. In diversi casi questa è descritta come un sogno, ma la maggior parte di tali descrizioni fa riferimento a una visione in stato di veglia.²⁷

Il morto in questi racconti è descritto in maniera concreta, quasi fisica, perché non è solamente specificato dal testimone di averlo sentito parlare chiaramente, ma viene descritto come un vivo e a volte afferma di averlo toccato e di aver sentito il suo contatto. Per quanto in queste testimonianze possiamo riconoscere il peso durevole delle tradizioni pagane, metterle per iscritto diviene per la cultura di allora una forma di autenticazione, che nel reale, poteva avere grande valore e peso.

Oggi stesso possiamo sentire e riferire storie di spiriti del resto. Così per il solo fatto di raccontare, di nominare, attribuiamo una sorta di esistenza, di presenza, una forma e una voce a quello che è tuttavia un essere considerato immaginario.

²⁷ Schmitt, pp. 13-16.

In una cultura dove si pensava che il mondo reale e l'aldilà comunicassero, credere negli spiriti significava parlarne e crearne delle immagini, testimoniate per altro da numerosi manoscritti miniati.

Si voleva anche far credere in essi, utilizzando queste immagini e questi testi per scopi molto reali, efficaci, che interessavano i vivi.

I racconti sugli spiriti favorivano la propaganda della liturgia dei morti, lo sviluppo della pietà, attiravano donazioni e rafforzavano l'ascendente della Chiesa sulla società cristiana.

La seconda tipologia di racconto è quella che appartiene all'uomo comune, ed è composta da un altro tipo di formulazione, in racconti più limitati nel numero : i racconti autobiografici.

In questa tipologia di racconto, chi parla non si accontenta di riferire quello che ha visto o sentito, ma dice di testimoniare personalmente la propria esperienza di contatto con i morti.

I racconti autobiografici menzionano molto più raramente visioni in stato di veglia, che sono invece caratteristica dei racconti riferiti; invece parlano principalmente della strana impressione provocata da una presenza invisibile e per lo più da un sogno, da un'immagine più o meno inconsistente o fantomatica, spesso prodotta dalla pena, dal lutto, o dalla cattiva coscienza dopo la scomparsa di una persona cara.

Per l'uomo comune, quando la sua credenza soggettiva e intima si lascia cogliere nei racconti autobiografici, scopriamo che il lavoro del lutto si svolge nella sofferenza e la cosa essenziale è il conflitto tra il desiderio e l'impossibilità di dimenticare.²⁸

Quando sant'Agostino afferma che i morti non possono ritornare sulla terra, non mette di certo in dubbio l'esistenza delle anime nell'aldilà, ma solamente il desiderio di Dio di lasciarle apparire.

Se gli uomini di Chiesa indagano sulla verità o la falsità delle apparizioni, non lo fanno certo per suggerire l'impossibilità di queste, ma per assicurarsi che quelle di cui devono giudicare siano di origine divina e non diabolica.

²⁸ *Ibidem.*

2.2. Il rifiuto degli spiriti nell'alto medioevo

Nell'alto medioevo la cultura ecclesiastica era restia a dare adito alle credenze sugli spiriti, raramente ammetteva le possibilità del ritorno dei morti nei sogni e nelle visioni in stato di veglia.

Il motivo principale di questo rifiuto stava nel fatto che tali credenze relative al ritorno dei morti erano assimilate al paganesimo antico, a ciò che di questo sopravviveva e contro il quale la Chiesa si opponeva saldamente. I culti funebri, quelli che riguardavano i morti comuni, che prevedevano un contatto con questi erano ovunque vietati, addomesticati o nascosti.

Vediamo cambiare gli stessi significati di parole che in passato erano usate per designare uno spirito. Il termine *larva* per esempio, che nell'antica Roma designava le anime funeste dei morti, assunse nel latino dei cristiani il significato di spirito demoniaco e di maschera diabolica.

Alla negromanzia, che era la divinazione attraverso i morti, fu dato il significato di "nigromanzia", magia nera e invocazione del diavolo. Sembra quasi che tutto ciò che era legato alle antiche pratiche pagane, venisse ora legato al male, al diavolo.

Ragioni non meno importanti che spinsero la Chiesa a contenere le pratiche funerarie e le cure relative alla sepoltura, punto di attrazione delle "larve" malefiche, erano le preoccupazioni per la salvezza dell'anima. Un'unica eccezione era fatta per il corpo dei santi e per il loro sepolcro, al quale spesso venivano attribuiti poteri taumaturgici. Solo in questo luogo era legittimo attendere le rivelazioni di un morto, non un morto qualunque, ma un santo della Chiesa.

Il santo poteva apparire anche nei sogni, residuo di una pratica dei santuari pagani, il clero risolve il problema e lo rese tollerabile. Si trattava del fenomeno dell'incubazione, ovvero del sonno a contatto con il sepolcro del santo, in attesa di una sua apparizione.²⁹

²⁹ Canetti, 2002.

Siamo in un'epoca in cui il pensiero religioso è pervaso da un dualismo fondamentale, l'antagonismo del diavolo e dei santi, le fantasmagorie del primo e le apparizioni controllate dei secondi. In un contesto del genere non vi era spazio per gli spiriti, per le manifestazioni dei morti comuni.

Questo sentimento di avversità profonda verso gli spiriti da parte della cultura cristiana ufficiale dell'alto medioevo è in netto contrasto con quelli che erano gli atteggiamenti delle culture dalle quali il cristianesimo medievale ereditò non pochi caratteri, ovvero, il paganesimo greco-romano e le culture "barbariche".

In Grecia e a Roma i racconti sugli spiriti erano una cosa comune, si trovavano ovunque. Nella letteratura greca, a partire da Omero, sono presenti numerose testimonianze nelle quali l'immagine del defunto appena scomparso, morto violentemente, ritorna a ossessionare i sogni dei viventi che gli erano cari.

Nell'antica Roma, ci testimonia Lucrezio, il *simulacrum* è un doppio immateriale che si ha l'illusione di vedere e sentire "faccia a faccia", come se il morto fosse ancora vivo.³⁰

Non poche sono le testimonianze dei morti funesti : vittime di una morte violenta della quale cercano di vendicarsi, anime in pena che vagano in prossimità della loro tomba, *insepulti*, morti senza sepoltura, i *biothanati*, ovvero i suicidi, o le donne morte di parto.

Essenziali erano i rituali legati alla memoria dei morti: alcuni erano vietati e la negromanzia stessa punita con la morte, ma altri erano legittimi. I *manes* avevano il proprio altare e le proprie effigi domestiche, in febbraio svolgevano i *parentalia* sul modello dei funerali e offrivano banchetti agli antenati.

Altra importante usanza, i *lemuria*, non prevedevano banchetti: qui il *pater familias* placava i morti funesti con un gesto propiziatorio che consisteva nel lanciare sopra la spalla sinistra fave nere le quali si ritenevano il cibo dei morti.

Le antiche culture germaniche ugualmente davano grande valore al culto dei morti: esso ci è noto per l'essenziale solo attraverso testi più tardi, ma che ci hanno trasmesso comunque rappresentazioni tradizionali: l'*Edda*, composta da un anonimo tra il X e il XII secolo, ma che tratta di fatti risalenti al VII secolo; le saghe scandinave e irlandesi,

³⁰ Lucrezio, *De rerum natura*, I, vv.130-5; IV, vv. 58-62.

messe per iscritto tra il XII e il XIV secolo, l'*Eyrbyggja Saga* o *Saga di Snorri il Godi*, scritta verso il 1250, la *Saga degli abitanti della valle di Svörfud*, rivisitata verso il 1300.³¹

In queste opere i morti che ritornano, definiti *draugr*, sono moltissimi, mutilano, uccidono, devastano intere regioni e costringono uomini e bestie ad abbandonare le loro dimore.

A differenza delle apparizioni dell'antichità classica, questi morti sembrano essere dotati di un vero corpo, non sono solo descritti come delle immagini. Sono dei veri e propri cadaveri usciti dalla tomba dopo essere ritornati in qualche modo in vita. Non sono pochi i combattimenti, nei racconti eroici, tra un vivo e un morto, ne abbiamo esempio nella *Thordar Saga*, dove Skeggi entra nella tomba di re Hrolf di Danimarca e ruba Sköfnung, la sua spada, e così tanti altri casi.³²

In ogni racconto, comunque, è ricordata la violenza terrificante di questi spettri, che solo l'eliminazione del cadavere permetteva di allontanare definitivamente.

Contro tutto ciò il cristianesimo dei primi secoli ha dovuto lottare, non senza difficoltà.

La Bibbia, non conteneva traccia di spiriti, così la cultura cristiana non poteva far altro che rifiutarli. Certo, non pochi sono i morti resuscitati da Gesù, ma un simile miracolo, il più straordinario, per gli agiografi medioevali non è assimilabile al ritorno sulla terra di un morto-vivente.

Il testo dei Vangeli, sembra negare ogni possibilità, per i morti, di apparire ai vivi. Si tratta della parabola di Lazzaro e del ricco epulone, nella quale Abramo, dopo aver detto al ricco epulone che non c'è, nell'aldilà, un passaggio possibile tra la sede dei beati e quella dei dannati, rifiuta di autorizzare Lazzaro a ritornare sulla terra per mettere in guardia i fratelli del ricco epulone contro i tormenti che li attendono nell'aldilà.³³ Ed è

³¹ Schmitt, 1995, p. 19.

³² *Ibidem*, p. 20.

³³ *Lc*, 16, 19-31.

proprio così che Sant'Agostino interpreterà la parabola: non è possibile che i morti possano ritornare sulla terra.³⁴

Il vescovo di Ippona, Agostino (354-430), è il vero fondatore della teoria cristiana a proposito degli spiriti. Le apparizioni sono giudicate eccezionali e quando avvengono, non sono né il corpo né l'anima del defunto, ma solamente una sua immagine spirituale. Queste immagini, viene spiegato, sono introdotte spesso dai demoni nelle menti degli uomini, e il momento prediletto del trasferimento delle stesse avveniva durante i sogni, nel sonno, ragion per cui, sosteneva Sant'Agostino, bisogna diffidare dei sogni.³⁵

Agostino nega che i vivi e i morti possano avere qualche tipologia di scambio diretto, perché vuole bandire ogni forma di culto materiale dei morti. Il fenomeno delle apparizioni non è totalmente negato, ma regolato, dipende dal campo della visione spirituale, che consiste in immagini immateriali prodotte nei modi più diversi nell'immaginazione dell'uomo, come già detto, specialmente quando sogna.

Agostino illustra tutto ciò, in maniera sistematica, nel suo commento in dodici libri della *Genesi*, in cui stabilisce la teoria cristiana dei tre generi di visioni : corporee, spirituali e intellettuali.

Tre tipi di visione che costituiscono una gerarchia parallela alla gerarchia delle facoltà dell'anima: la visione corporea dipende dai sensi del corpo, quella spirituale dall'immaginazione e la visione intellettuale dalla ragione pura.

Al livello più basso di questa gerarchia sta la visione corporale, in quanto dipende dalla sola vista, che permette all'uomo grazie ai sensi corporei di percepire gli oggetti materiali al di fuori di lui.

Al contrario, al livello più alto di tale gerarchia, sta la visione intellettuale, questa procede dalla ragione dell'uomo e quindi domina le altre visioni. Il clero nel medioevo sosteneva che una simile visione era riservata ad un numero esiguo di eletti, come San Paolo.

³⁴ Schmitt, 1995, pp. 17-22.

³⁵ *Ibidem*, pp. 24-25.

Nel mezzo, nella fase intermedia tra le tipologie di visioni, Sant'Agostino colloca la visione spirituale, grazie alla quale lo spirito dell'uomo, non i sensi del suo corpo e neanche la mente, percepisce immagini o sembianze di corpi, non i corpi stessi. La funzione dell'anima che qui ha valore è l'immaginazione, che è la mediazione tra i sensi e la mente, riceve ed elabora le immagini.³⁶

Il suo ruolo è importante in quanto ha il compito di accogliere le immagini percepite dai sensi per sottometterle al giudizio della ragione, prima di conservarle nella memoria.

La visione intellettuale è al di là delle immagini, la visione corporea e quella spirituale hanno diverse somiglianze invece. Trattano entrambi di immagini, che possono essere sia materiali, nella visione corporea, sia indipendentemente dalla percezione di oggetti, come nella visione spirituale, dove questa non percepisce corpi, ma parvenze di corpi, che sono come dei corpi, senza esserlo veramente. Queste apparenze sono nel sonno le immagini oniriche e tutte quelle visioni e apparizioni che i *miracula* e gli *exempla* riportano in grandi quantità.

Il risultato di ciò che appare nella visione spirituale rimanda ai fondamenti dell'ideologia cristiana.

L'uomo è composto da un corpo creato e mortale e da un'anima creata e immortale. Quando un uomo muore, il suo corpo è soggetto a disfacimento, mentre la sua anima non muore, questa separata dal corpo, salvo che sia immediatamente salvata o dannata, subisce prove "purgatorie" in attesa della salvezza definitiva. Questo tempo, misurato sul tempo terreno, è quello durante il quale si producono le apparizioni dei morti.

Le narrazioni in merito sono molteplici, alcune parlano di defunti apparsi riconoscibili, nel volto, nella voce, dal nome e spesso dalle vesti che indossavano al momento della morte. Altri racconti testimoniano l'apparizione di un'anima o di uno spirito, e rimandano alla visione di tipo spirituale, perché è lo spirito dell'uomo vivente, le potenze cognitive della sua anima che gli permettono di percepire lo spirito del morto, il sostituto immateriale, ma visibile, dell'anima invisibile, presentando l'immagine dell'uomo come quando era in vita.

³⁶ Agostino, *De Genesi ad litteram*, libro XII, VI sgg.

Ci sono racconti poi che parlano di immagini incorporee dell'apparizione. I testi la chiamano *umbra* e usano l'aggettivo corrispondente nell'espressione *species umbratica*, ovvero un'apparenza di un'ombra, un fantasma. Quello che i vivi vedono ha solo l'apparenza di quello che erano questi uomini. Ai morti che appaiono nelle visioni si applica nell'uso l'avverbio *quasi*: pur essendo morti, sono come se fossero degli esseri viventi. L'avverbio *quasi* è sintomatico, esprime il dubbio e l'incertezza di fronte a certi fenomeni che sono immateriali e nonostante ciò, hanno tutte le apparenze del sensibile. Atteggiamento comune era la sensazione passiva che prima di vedere un morto, si fosse visti da questo, angelo o diavolo che fosse.

Nel *De cura pro mortuis gerenda*³⁷ sant'Agostino contrappone la *persona* dei morti, alla *praesentia* dei vivi. Un altro termine ambiguo che compare è *larva* e il corrispondente aggettivo *larvaticus*. Questo termine sembra rimandare alle morti funeste dell'antica Roma e alle maschere, secondo il significato del termine che è vigente nel medioevo.

Queste definizioni dell'apparenza sono conformi alla teoria agostiniana dell'apparizione come visione spirituale. Per Agostino quel che appare non è il corpo del morto, né tanto meno la sua anima, ma è un *imago*, ovvero un'immagine spirituale, non corporea, che di un corpo ha solo l'apparenza. Queste immagini, trasmesse dagli angeli, buoni o cattivi che siano, sono percepite non dagli occhi del corpo, ma dagli "occhi" dell'anima.³⁸

Le immagini spirituali infatti, non si formano sempre da sole nello spirito dell'uomo, ma alcune vi sono introdotte da spiriti estranei, buoni o cattivi.

Nella forma rielaborata e cristianizzata da sant'Agostino della tradizione pneumatica antica, gli angeli sottomessi alla volontà divina fanno conoscere quello che sanno all'uomo, attraverso queste immagini spirituali. Lo stesso vale per gli angeli caduti, ovvero gli spiriti maligni, che imprimono immagini ingannevoli sull'immaginazione degli uomini, specialmente durante il sonno.

³⁷ Agostino, *De cura cit.*, XII, 14, col. 602.

³⁸ Agostino, *De cura cit.*, XVII 21, col. 608.

Quindi per Agostino i soli che garantiscano una mediazione tra questo mondo e l'aldilà, sono gli angeli, e tra questi anche gli angeli malvagi, i demoni.

In sostanza, è possibile affermare che per tutto l'alto Medioevo i racconti sugli spiriti sono rari.

Data la concezione dualistica del mondo, tra apparizioni di Dio, santi e angeli, del diavolo, angeli caduti e demoni, agli spiriti rimane poco spazio.

In questo periodo gli spiriti sono connessi all'agiografia e da questa raramente si distaccano. Uno dei ruoli riconosciuti al santo merovingio, per esempio, è quello di esorcizzare gli spiriti funesti dei morti, assimilati agli spiriti malvagi, come i demoni.³⁹

I santi sono gli eroi della nuova fede, la quale proprio perché nuova, necessitava di solide difese, e di abolire, per quanto fosse possibile, le vecchie credenze pagane.

I santi mettono in fuga, esorcizzano, denunciano i morti malvagi del paganesimo e della superstizione e, dopo la loro morte, i loro agiografi si sforzano di distinguerne le apparizioni da quelle degli altri defunti.

Vediamo un esempio :

San Germano d'Auxerre, secondo il suo agiografo Costanzo di Lione che scrive verso il 478_ avrebbe liberato una casa dalle ombre funeste che la frequentavano per la presenza, in quel luogo, di cadaveri che non avevano ricevuto degna sepoltura.⁴⁰

Erano coloro che non ricevevano una sepoltura adeguata o che in qualche modo muorivano fuori dal controllo esercitato dalla Chiesa, a essere visti come possibili morti funesti, malvagi, nemici della cristianità.

In sostanza i Padri della Chiesa tendevano a confondere i morti funesti con i demoni per spiegare le sventure delle comunità cristiane.

Le formule di esorcismo dell'alto medioevo mostrano anche come si confonde facilmente il timore per i morti malefici con quello per i demoni: il rito prevedeva oltre lo spruzzo di acqua benedetta e sale, una formula di scongiuro che deve fare allontanare "tutte le

³⁹ Schmitt, 1995, pp. 34-37.

⁴⁰ Costanzo di Lione, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, pp. 138-43.

ombre, tutti i satana, tutte le macchinazioni diaboliche degli spiriti immondi dei suicidi o di quelli che errano...»⁴¹

Così il cristianesimo ha trasformato le vecchie credenze, cercando di riservare ai suoi santi il privilegio dell'apparizione e utilizzando la paura provocata dagli spiriti per proteggere i propri luoghi santi.

Tra le apparizioni dei morti funesti legati al paganesimo e quelle dei santi, per molto tempo rimase poco spazio per le apparizioni dei morti comuni.

2.3. L' "abitudine" della morte

Per la rivalutazione, intesa come culto e non discutendo l'importanza, dei morti comuni, bisognerà attendere che la morte stessa divenga cosa meno comune. Nell'alto medioevo non poteva certo dirsi un avvenimento raro, la morte era ben "viva".

Si moriva sul campo di battaglia o per le difficili condizioni di vita: tutto manteneva bassa la durata media della vita.

In una civiltà che aveva tanta familiarità con la morte, non che nell'antichità la mortalità fosse necessariamente più bassa ma le strutture sociali ora sono avvolte da intensi cambiamenti che generano maggiore instabilità ideologica, questa non rappresentava ancora un avvenimento innaturale o mostruoso, come era destinato ad essere più tardi, quando la popolazione sarebbe ricresciuta di numero e il numero dei viventi sarebbe cresciuto a bilanciare quanti, via via, perdevano la vita.

Un ambiente povero non tollerava popolazioni longeve, era un circolo vizioso, le morti precoci e frequenti toglievano valore alla vita e questa, non tutelata, conduceva con facilità alla morte.⁴²

L'alta mortalità dunque, e tutte le sepolture ad essa connesse, la vicinanza di tanti morti ai vivi facevano incombere i primi sui secondi. I defunti erano considerati in continua

⁴¹ *Benedictio salis et aquae*, in PL, vol. 138, col. 1048.

⁴² Fumagalli, 1994, pp. 117-120.

attività, consiglieri, ammonitori e castigatori dei vivi, custodi severi dei beni delle chiese e dei monasteri.

Santi e morti ipotizzati santi, in un tempo in cui ancora non esisteva un chiaro metodo di canonizzazione, si pensava fossero tantissimi e si mescolavano necessariamente alle cose dei viventi. Il mondo terreno e quello dell'aldilà erano percorsi da viaggi in un senso e nell'altro.

Ai vivi poteva accadere di morire e di rivivere, e persone decedute potevano ritornare in questo mondo a pregare sulla tomba di un santo famoso per il bene della propria anima.

I due mondi non erano nettamente separati tra loro e la precarietà dell'esistenza si traduceva nella possibilità di andare e venire, a discrezione del Signore.

Con il passare del tempo i chierici proponevano immagini più marcate, sempre più minacciose dei morti che calavano nel mondo dei vivi. In primis ovviamente erano i santi.

Le ricchezze di chiese e monasteri si erano fatte sempre maggiori, e non pochi ambivano a usurparle con violenza. Così il santo a cui la chiesa o il monastero erano dedicati né diveniva il difensore severo, castigatore. La violenza che questo esercitava non era da meno rispetto a quella dei potenti laici predatori dei beni dei chierici. I santi divenivano così terribili, a prescindere dal compito particolare di custodi delle proprietà ecclesiastiche.

Erano divenuti sensibili alle offese, gelosi del loro culto, rivali anche fra loro nell'azione del proteggere, curare e aiutare in battaglia.

Potevano indurre alla morte, senza usare le armi, e generalmente bastavano minacciose visioni e apparizioni, nel sonno o nella veglia notturna per dissuadere con lo spavento un potente malvagio, dare un ordine ad un fedele e rimettere sulla buona strada un buon uomo traviato.⁴³

⁴³ *Ibidem.*

La Chiesa aveva costituito il suo esercito, e non sempre entrava in campo per difendere i suoi beni ma spesso, come il ceto nobiliare, agiva per allargarli.

Così queste immagini di paura legate al ritorno dalla morte, arrivano proprio dalla cultura ecclesiastica, dal suo esercito di santi spaventosi che incutono timore e allontanano i malintenzionati. Nei primi secoli del medioevo dunque, quando ancora la cristianità ha bisogno di difese per affermarsi, ecco che genera le sue milizie. Non usa armi, non lo può fare, ma usa la paura e le sensazioni che questa provoca. Un esercito ultraterreno si erge in sua difesa. Ancora non siamo di fronte al ritorno di spaventosi fantasmi comuni, sono i santi più illustri ad apparire e a punire i vivi, ma le basi sono state create e anche gli spettri di uomini comuni, sulla base di certi modelli, non tarderanno ad arrivare. Sicuramente erano già ben presenti nell'immaginario di molte persone, ma ciò che non era tutelato dalla Chiesa, doveva necessariamente essere inesistente. Per le apparizioni e fantasmi, quelli terrifici almeno, quelli spaventosi, bisognerà attendere solo che la morte colpisca con meno frequenza e far sì che la vita di ogni uomo acquisisca valore, un valore che renderà meno comune la sua morte.

2.4. La rivalutazione dei defunti

Agli inizi del medioevo il tema del ritorno dall'aldilà era giocato dall'antagonismo tra bene e male e ancora non era giunto il momento di considerare il destino degli uomini comuni, nella morte, come nella vita.

Un incremento notevole ai racconti sulle apparizioni dei defunti avviene nel IX secolo, dovuto principalmente allo sviluppo della liturgia dei morti. Dall'epoca carolingia il sistema delle messe celebrate per il morto avvenivano specialmente nel terzo, settimo e trentesimo giorno dal decesso, ed era poi completato dalle offerte fatte ai poveri in memoria del defunto grazie alle donazioni elargite alla Chiesa.⁴⁴

La pratica comune vedeva il testatore dividere i propri beni tra la Chiesa e i suoi eredi, supplicando questi ultimi di preoccuparsi della sua anima dopo la morte, e di non impegnare le sue donazioni devote.

La Chiesa e i monasteri ricevevano queste donazioni con l'incarico di pregare per il morto e di ridistribuire una parte dei beni ai poveri. Questi erano considerati i sostituti terreni del morto, le elemosine che venivano loro offerte facevano parte dei suffragi che favorivano la salvezza dei defunti.

Nutrire materialmente i poveri era come nutrire, simbolicamente, l'anima in pena del donatore che era morto.

Per spiegare l'importanza e la comunanza di tali credenze, e di conseguenza pratiche, è emblematico l'esempio tratto da la *Vita di Rabano Mauro* : questi, abate di Fulda e vescovo di Magonza, riferisce la punizione brutale che le ombre dei monaci deceduti del monastero inflissero una notte dell'anno 837 al celeraio Adelardo, il quale aveva rivolto a proprio vantaggio le preghiere destinate ai poveri, e i testatori erano così privati del beneficio di un alleggerimento delle pene nell'aldilà, così ritornarono per vendicarsi⁴⁵.

Nel IX secolo in sostanza, l'intero dispositivo istituzionale, liturgico, narrativo della Chiesa è in azione, e comincia ad allontanare le reticenze espresse da sant'Agostino

⁴⁴ Beda il Venerabile, *Historia ecclesiastica*, IV, 8 e 9 (a. 664) e V, 9 (a. 690).

⁴⁵ *Vita di Rabano Mauro*, in *Acta Sanctorum*, febbraio, I, 1668, p. 532.

cinque secoli prima. Ormai è ammesso che i morti possano apparire ai vivi.⁴⁶ Così se fino a prima, solo le sepolture dei santi potevano essere oggetto di venerazione, ora si estende a tutto l'occidente l'uso delle messe e delle preghiere per i defunti.

I monaci dell'epoca carolingia, intervengono in qualità di autentici specialisti della memoria dei defunti e volgono le loro azioni alla separazione dell'anima dal corpo. Ricevono l'ultima confessione, impartiscono l'estrema unzione e redigono testamenti.

La Chiesa diventa padrona, custode del corpo del defunto. Ma ancora usanze e consuetudini faticano a morire, nelle campagne, ma anche nelle città, i luoghi di sepoltura continuano ad essere oggetto di rifugio, di asilo, di riunione e di allegrezza, si concludono accordi e si tengono mercati.⁴⁷

Arrivati agli anni 1030-1040, allo scopo di uniformare e controllare le pratiche funebri e i loro riflessi sul calendario, i monaci di Cluny, inventano una festività annuale di tutti i defunti, il 2 novembre. Nessun defunto poteva più sottrarsi, almeno idealmente, al controllo della Chiesa.

Altro passo importante, avviene tra la fine del XII secolo e gli inizi del XIII secolo. La morte incomincia a individualizzarsi. Il IV Concilio Lateranense porrà la confessione al centro del vivere cristiano, e così la teologia prenderà la via dell'esame di coscienza e dell'introspezione.

Finisce l'anonimato, il corpo dei defunti diviene oggetto, sempre più, di attenzione.

Dal Duecento i riti funebri della Chiesa prevalgono sugli usi consuetudinari, i corpi dei defunti lasciano le case per giungere nelle chiese, dove vengono celebrate le esequie.

La rinascita dei secoli dopo il Mille e l'aumentata durata della vita favorirono una visione della morte più straordinaria e inevitabilmente valorizzarono il momento in cui questa vita bisogna abbandonarla.

Nel XII secolo infatti, l'atteggiamento dell'uomo europeo davanti alla morte pare mutato. I vivi scoprono la morte. I temi macabri, rappresentazioni di corpi in decomposizione e

⁴⁶ Schmitt, 1995, pp. 46-48.

⁴⁷ Lauwers, 1999.

scheletri incutono timore e incitano al pentimento, denunciano il terrore nuovo, determinato dalla perdita dell'individualità.

In questo secolo Hellequin, il re dei morti, è in costante agguato agli angoli delle strade, al limitare dei boschi. Si ha paura di incontrarlo, di essere rapiti e di finire all'inferno. Si sviluppano così, già a partire dal X secolo i racconti sugli spiriti.⁴⁸

Gli spiriti che tormentano i viventi sono i morti prematuri, i morti di morte violenta. Protagonisti delle apparizioni sono i morti, che, al fine di poter lasciare il purgatorio, chiedono i suffragi dei vivi, ed è proprio la Chiesa che incoraggerà la diffusione di tali racconti, sino a questo momento ritenuti espressione di superstizione e paganesimo.

Ormai i fantasmi escono dalle tombe, tormentano i vivi, si battono contro di loro e bevono il loro sangue, come testimoniano i racconti dello Yorkshire sul finire del XII secolo.⁴⁹

Al pari dei santi, i corpi dei fantasmi sono immarcescibili, si sottraggono alla legge fisiologica.

Anche la nuova arte macabra, nata dalle rappresentazioni medievali della morte, elude ogni legge biologica. Un tema particolare si diffonderà dal Duecento, quello dei “tre morti e dei tre vivi”.

Si tratta di un dialogo tra tre giovani e tre cadaveri che vuole fare comprendere la sorte di ognuno: “ciò che voi siete, noi lo siamo stati, ciò che noi siamo, voi sarete”.⁵⁰

La nuova sensibilità rispetto alla morte trionferà specialmente nella Danza macabra. L'ossessione del cadavere in decomposizione è onnipresente, e sta a ricordare l'eguaglianza di tutti davanti alla morte, uguaglianza difficile a emergere diversamente, in una società fortemente gerarchizzata.⁵¹

Dalle rovine un tempo onnipresenti, sono ormai sorte ovunque chiese e monasteri e con essi villaggi e città, gli spazi abbandonati diminuiscono fortemente a iniziare dai secoli

⁴⁸ Fumagalli, 1994.

⁴⁹ Guglielmo di Newburg, *Historia rerum anglicarum*.

⁵⁰ Baudouin de Condé, *Dict de trois morts er des trois vifs*, 1275.

⁵¹ Le Goff, 2010, pp. 106-113.

XI e XII e iniziano a privare il paesaggio di quel connotato fortemente selvaggio e desolato prima dominante.

Anche il paesaggio, mutando, contribuirà fortemente ad ampliare i racconti sugli spiriti.

Dalle foreste e dalle brughiere, dove un tempo si ergevano rovine di abitati antichi, legati al ricordo di massacri e di martiri, la presenza dei morti si sposta allora, più marcatamente che in passato, nei luoghi sorti e cresciuti vicino alle chiese e i monasteri, dove i vivi e i morti coabitano.

I luoghi boscosi, incolti, erano ritenuti precedentemente sede dei morti, pronti a manifestarsi ai vivi, poiché questi luoghi ospitavano le rovine che contenevano i loro sepolcri o conservavano il ricordo degli eccidi compiuti dai barbari pagani.

La foresta, fulcro dell'economia dei primi secoli del medioevo, almeno sino al secolo XI, in tante zone era tutt'altro che spopolata. Non era ancora il luogo deserto, l'opposto degli insediamenti umani. Le foreste e i boschi per tutto l'alto medioevo, sino al secolo XI appunto, erano ambienti familiari all'uomo, che in essi vi praticava l'economia silvo-pastorale, la caccia, la pesca, l'allevamento brado degli animali. Popolazioni di pastori e boscaioli brulicavano in molte boscaglie e le stesse foreste meno frequentate dall'uomo lo erano, dal momento che vi si stanziavano briganti, eremiti, predoni e invasori, come gli Ungari o altre popolazioni di invasori che arrivavano dall'estremo nord, dal sud, da oriente verso l'Europa.

Dal XII secolo la riduzione sempre più massiccia delle aree forestali, l'allargarsi degli spazi coltivati, il prevalere di campi, prati, fattorie e villaggi sulle terre incolte, portarono automaticamente queste nella sfera del diverso, dell'estraneo, del pauroso.

Le realtà più strettamente legate al bosco, alle zone non coltivate in genere, cominciano ad assumere una fisionomia spesso mostruosa.⁵²

Tutto quello che ora è ai margini, prima non lo era, e ciò che prima era cosa comune ora non lo è più. Ci si allontana dagli ambienti selvaggi, sono visti con sospetto e ritenuti nascondiglio di esseri inquietanti. La selva oscura, diventa tale.

⁵² Fumagalli, 1982, pp. 418-419.

Per quanto l'argomento possa essere affrontato molto più approfonditamente, né rende chiara l'idea Fumagalli, che mostra l'esempio del lupo, prima presente quasi dappertutto, poi, via via, meno diffuso, cacciato, temuto dall'uomo, al punto da dare vita ad immagini parossistiche, irreali, dell'animale.

Il lupo feroce che terrorizzava al tempo di Francesco d'Assisi la gente di Gubbio, lupi deformati fisicamente dalla fantasia dell'uomo, con la coda mozza, oppure bianchi, di dimensioni enormi, sono le nuove immagini della bestia che ossessionano la fantasia della gente.

La foresta selvaggia diviene il luogo in cui nessuno vuole mettere piede e vi si passava accanto timorosi. E' un'immagine della foresta che si allarga con il tempo a rappresentare un po' tutte le foreste, anche quelle più praticate dall'uomo, che sono però sempre meno rispetto al passato.

E' in questa foresta che i morti trovano il loro luogo più adatto, per aggirarvisi e per mostrarsi ai vivi, anche se non cesseranno mai di popolare altri ambienti.⁵³

Uno dei primi casi di manifestazioni dei morti ai vivi in luoghi deserti ricordato dalla letteratura è quello contenuto nella *Storia Ecclesiastica* di Orderico Vitale. A Saint-Aubin de Bonneval, nel 1091, ad un prete, Guachelmo (o Walchelin), che camminava di notte per un sentiero solitario, sarebbe apparsa una processione che avanzava con grande rumore, come fosse un esercito: uomini e donne, a piedi e a cavallo, torturati da demoni, guidati da un essere enorme con in mano una clava, sfilavano nella notte.⁵⁴

Erano tutte persone morte, molte delle quali erano conosciute dal prete: donne disoneste, assassini, chierici e monaci fino a quel momento ritenuti beati nell'aldilà. Si tratta, nel caso di questa apparizione, della vecchissima credenza dell' "esercito furioso", che, a cavallo del secolo X, il monaco di Prüm, Reginone, aveva descritto, condannandola in una sua opera edificatoria.

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ Orderico Vitale, *Historia ecclesiastica*, vol VII, pp. 236-50.

Per Reginone erano però persone morte precocemente o violentemente, tormentate dal rimpianto di una vita innaturalmente troncata, furibonde con coloro che vivevano, pericolose.

Il racconto posteriore di Orderico Vitale invece, descrive morti che appaiono ai vivi per rivelare a questi le pene sopportate nell'aldilà e distoglierli dal condurre una vita che li porti alle loro stesse desolanti condizioni.

Traspare da questo racconto, come da altri simili ad esso, oltre alla cristianizzazione di credenze pagane, il fatto che ora i morti non trascorrono come prima, nei villaggi abitati per terrorizzare i vivi, ma si aggirano per luoghi deserti, dove la loro realtà trova l'ambiente ideale.

Questo processo, che affonda le sue radici nel pieno medioevo (secoli XII-XIII), sboccherà anche nella demonizzazione dei morti, soprattutto quelli particolari (deceduti anzitempo o violentemente), parallela alle credenze del potere di questi di manifestarsi in diversissimi luoghi, pur con il privilegio delle zone deserte.

Diviene evidente una volontà di estraniare i morti dai luoghi umani, nel quadro di una razionale trasformazione della società, dove si accelerò il progressivo allontanamento dalle forze naturali.

Si avvia un processo di separazione dei vivi, dalla realtà naturale dei morti, voluto anche da una politica che tende a separare gli utili (attivi e produttivi), da quanti non lo erano più.

E' il momento in cui si cominciano ad emarginare massicciamente dalle città, gli accattoni, in cui si iniziano ad allontanare le esecuzioni dai luoghi cittadini frequentati.

I funerali vengono sempre più regolamentati, e gli Statuti delle città cercano di affievolirne, con norme di legge, la vistosità, l'incidenza, lo spessore che avevano raggiunto nella vita quotidiana, sforzandosi di allontanare le donne, che rendevano il momento maggiormente tragico per i pianti più violenti.

Le città si espandono, crescono in popolazione, in attività produttive sempre maggiori, si distanziano sempre più dalla campagna, respingendo, anche al loro interno, le aree incolte, gli alberi selvatici.

Gli Statuti bolognesi del XIII secolo, ad esempio, rivelano ampiamente l'inizio, certo ancora lontano, della fine di un'epoca di coabitazione dei vivi con i morti, anche se per molto tempo essi saranno sepolti dentro o vicino alle chiese. Ma il tragitto sino ad esse iniziava ad essere meno spettacolare, meno presente, nella vita delle città.⁵⁵

Così ci si allontana dai morti, e man mano che questo avviene, questi sono visti sempre meno con buon occhio, cominciano ad inquietare, a trasmettere sentimenti di orrore, di paura. E' lo stesso procedimento che abbiamo visto per la foresta, la quale, meno presente nella vita degli uomini, ora nasconde esseri misteriosi e incute timori e paure certo prima sconosciute, o comunque meno marcate.

2.5. Il tempo e lo spazio delle apparizioni

I racconti sulle apparizioni dei defunti sono ricchi di riferimenti temporali e spaziali.

Sono tante le logiche temporali che vengono ad incrociarsi, come il tempo individuale del morto, la data del suo decesso, si combina con i tempi collettivi, liturgici, che valorizzano certi momenti dell'anno, della settimana o della giornata.

Il tempo dei morti è necessariamente duplice perchè partecipa sia del mondo terrestre, in cui il morto fa irruzione, sia dell'aldilà, da cui viene.

Come regola generale, o credenza maggiormente diffusa, si ritiene che il morto possa apparire principalmente poco tempo dopo il decesso. Il defunto è ancora vivo nella memoria di quelli che lo conoscevano, e spesso, il tempo degli spiriti è proprio quello della memoria dei vivi.⁵⁶

Il tempo proprio del morto, che dipende totalmente dalla data del suo decesso, s'incrocia con il tempo collettivo dei vivi, quello del calendario, delle feste, dei giorni della settimana e della divisione tra attività notturne e diurne. Un esempio pratico dell'incisiva presenza dei morti nel tempo dei vivi è proprio la loro festa, come abbiamo già detto, il 2

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ Vovelle, 1986.

novembre, fissata da Odilone, l'abate di Cluny e testimoniata con certezza a partire dal 1030 circa.

Ma vi erano anche dei momenti dell'anno in cui era più facile poter incontrare degli spiriti. Un momento in particolare, stando ai racconti medievali, è il Natale, compresi dodici giorni da questo all'Epifania, ovvero, più in generale, l'inverno, la metà più scura dell'anno.

Il 1° gennaio è proprio il momento in cui, secondo il racconto di Orderico Vitale, il curato Walchelin incontrò la masnada di Hellequin, nel 1091. Molti racconti menzionano tutto il periodo di Natale, se non il giorno stesso della Natività.⁵⁷

Ditmaro di Merseburgo fa risalire al 18 dicembre (1012 circa), le manifestazioni rumorose degli spiriti delle quali fu testimone nella propria abitazione.⁵⁸

Quando i morti fanno ripetute apparizioni, capita che Natale e il passaggio all'anno nuovo siano i cardini delle loro rivelazioni.

La scelta di questo periodo deve avere una tradizione folclorica: l'11 novembre, il giorno di san Martino, segna l'inizio di quello che Claude Gaignebet chiama "l'inverno popolare"⁵⁹, il giorno dell'uscita dell'orso e dell'uomo selvaggio dalla caverna che simboleggia il paese dei morti.

Molti racconti sugli spiriti offrono precisazioni anche a proposito dei giorni della settimana.

I morti vivevano come i vivi, al ritmo della settimana e il settimo giorno avevano la libertà di riposarsi.

Anche le diverse parti del tempo diurno non erano indifferenti agli spiriti. Come il giorno apparteneva ai vivi, la notte era terreno per i defunti. Tranne rare eccezioni, i morti appaiono di notte, nei sogni, ma anche molto spesso a uomini in stato di veglia, al calare della notte, al chiaro di luna, a mezzanotte o nella seconda parte della notte.

⁵⁷ Orderico Vitale, *Historia Ecclesiastica*.

⁵⁸ Schmitt, 1995, p. 234.

⁵⁹ Gaignebet, 1974, p. 138.

Tradizionalmente l'oscurità si addice alle manifestazioni soprannaturali e inquietanti, quelle del diavolo e dei demoni, quella degli spiriti sofferenti che si agitano in luoghi poco diversi dall'inferno.

In questa comune paura della notte, gli uomini di Chiesa intervengono, come sempre, con spiegazioni teologiche. La notte terrestre, propizia alle apparizioni inquietanti, è nera come il peccato, nera come le tenebre popolate dalle anime prive della luce della visione di Dio.

Ma il tempo delle apparizioni era questione di discussioni e ragionamenti non meno dello spazio in cui queste potevano avvenire. In particolare potevano suscitare l'interesse dei vivi, proprio i luoghi in cui questi avevano possibilità di incontrare i morti o le loro apparizioni.

I racconti descrivono numerosi luoghi tipici, che si possono classificare secondo che l'apparizione sia individuale o collettiva, onirica o avvenuta in stato di veglia.

I luoghi dell'apparizione onirica, in genere, sono la casa, la camera, il letto. Sono anche i luoghi delle apparizioni in stato di veglia, quando il morto si presenta in maniera chiara ed identificabile.

Le apparizioni delle schiere dei morti, interi gruppi affollati di defunti, ignorano al contrario lo spazio domestico e preferiscono, come abbiamo avuto modo di vedere, gli spazi esterni e selvaggi. Questi includono anche le case infestate dagli spiriti, proprio perchè abbandonate da molto tempo dai loro abitanti⁶⁰.

Il tema della casa infestata dagli spiriti è diffuso nella letteratura cristiana fin dalla *Vita di san Germano di Auxerre*, di Costanzo di Lione, nel V secolo.⁶¹

Il morto individuale, invece, ritorna nella propria casa, dove appare a un membro della famiglia.

I confine materiali della casa, la porta, la soglia, il davanzale della finestra, svolgono anch'essi una funzione molto importante. L'opposizione tra interno ed esterno è uno schema fondamentale dell'ideologia medievale. Qui si tratta di separare o proteggere, i

⁶⁰ Schmitt, 1995, pp. 230-250.

⁶¹ Costanzo Lione, *Vita di san Germano di Auxerre*.

vivi che sono dentro, dai morti e dagli spiriti malvagi, che sono fuori e che si vorrebbe respingere.⁶²

In un *exemplum* di Cesario di Heisterbach la porta resta chiusa per il padrone di casa defunto, nonostante i colpi e i richiami.⁶³

La soglia della porta delimita lo spazio intimo dell'apparizione e se un altro vivente si presentasse sulla soglia non vedrebbe niente o caccerebbe con la sua sola presenza lo spirito, la cui visione era riservata ad un'unica persona.⁶⁴

Alcuni, al riparo dei muri della propria casa, osservano dalla finestra guardando verso l'esterno il passaggio della schiera furiosa dei morti.⁶⁵

Nei monasteri, secondo i racconti di apparizioni oniriche, lo spazio interno è centrato sul dormitorio dei monaci e il letto del frate. Le apparizioni in stato di veglia, invece, anche queste notturne, avvengono nella chiesa o nel chiostro.

Il luogo più tipico, forse ancora oggi, per le apparizioni dei defunti, era però il cimitero. Come abbiamo detto, il cimitero era una presenza vicina nel medioevo, e fino alla fine dell'Ancien Règime, questo sorgeva nelle città, al centro di queste, vicino alla chiesa, e a volte precedeva la nascita stessa del villaggio. E' nota la sua centralità e il suo ruolo, come è noto che fosse uno dei luoghi prediletti delle apparizioni.⁶⁶

I racconti dimostrano dunque un intero repertorio di luoghi, di tempi entro i quali i morti apparivano ai vivi. Certo si tratta di racconti ai quali non è attribuibile una qualunque forma di veridicità, ma dietro ad ogni racconto si nasconde un sentimento, che era specchio di uno stato culturale e dunque era vissuto come reale.

⁶² Vovelle, 1986.

⁶³ Cesario di Heisterbach, *Dialogus miracolorum*, XII, cap.XVIII.

⁶⁴ Pietro il Venerabile, *De miraculis*, p. 86.

⁶⁵ Rodolfo il Glabro, *Storie dell'anno Mille*.

⁶⁶ Schmitt, 1995, p.245.

2.6. *Il corpo degli spiriti*

Non è chiaro e sempre facile attribuire una qualche forma di fisicità alle apparizioni, o perlomeno riconoscerne un modello tipico. Risulta, nella sua ambiguità, difficile descrivere uno spirito. Forma, aspetto, colore, sono tutte caratteristiche difficili da attribuire a qualcosa di incorporeo. L'ambiguità deriva dal termine stesso: "spirituale".

Nel seguente capitolo parlerò di morti che hanno un corpo, di cadaveri, proprio su quel corpo i viventi agivano, per la paura di un suo risveglio, di un suo ritorno e, tali pratiche attestano dunque un ritorno corporeo, in quanto si tentava di immobilizzare il cadavere fisicamente.

Tornando alla versione spirituale, non fisica dell'apparizione, si noti che non tutti gli spiriti sono visibili, non tutti si mostrano a colui che li percepisce. I testimoni di alcuni racconti affermano di aver soltanto sentito un rumore o delle voci, come nei casi di diverse testimonianze autobiografiche, a partire da Ditmaro di Merseburgo fino all'imperatore Carlo IV, più esitanti nell'affermare che un morto è chiaramente apparso in stato di veglia.⁶⁷

Spesso si tratta di sogni e d'impressioni confuse, di rumori e di voci, non propriamente di una visione chiara. Il modo in cui si vede un morto è dunque un vero e proprio effetto della costruzione sociale del racconto. I dubbi e le incertezze sull'aspetto del morto sono legati all'esperienza soggettiva e onirica dell'apparizione, così come l'oggettivazione dello spirito va di pari passo con la socializzazione del racconto.⁶⁸

Quando il morto è visibile, ha di norma un aspetto umano, conserva i tratti e l'età che aveva al momento della morte, permettendo al beneficiario dell'apparizione di riconoscerlo.

Il morto può anche avere un segno fisico distintivo, come, per esempio, se si tratta di un cavaliere morto in un combattimento o in un torneo, la ferita sanguinante ne ha causato il decesso.

⁶⁷ Schmitt, 1995, p. 261.

⁶⁸ *Ibidem*.

Nei racconti riferiti, al contrario dei racconti autobiografici, capita che il morto assuma l'aspetto di un oggetto materiale o, più comunemente di un animale : un uccello, un cane, un cavallo.

Immagini legate a rappresentazioni dell'anima antiche. Oltretutto, per gli uomini di Chiesa la metamorfosi dei morti simboleggia, come i cambiamenti del colore, il metro della progressione delle anime in pena verso la liberazione.

Il cristianesimo medievale si è sempre trovato di fronte a una forte contraddizione, il desiderio di negare il corpo per tendere meglio verso Dio, e così assimilare lo spirituale all'immateriale, e d'altro canto, la necessità di immaginare l'invisibile, situarlo nello spazio, nel tempo e concepirne un volume e un corpo, anche là dove avrebbero dovuto esserne esclusi.

Inoltre nei racconti erano menzionati effetti materiali, tracce fisiche lasciate dagli spiriti, segni concreti dunque, prova di un'immaterialità non poi tanto tale⁶⁹.

2.7. *La nascita del fantasma*

La prima rappresentazione di un fantasma, la prima immagine in assoluto nella tradizione occidentale e che annuncia da lontano quelle che, a partire dal XIX secolo, si sono imposte a noi, escludendo tutte le altre, ha le sue origini nel basso medioevo, alla fine del XIII secolo precisamente.

L'immagine in questione fa parte di un ciclo ben più ampio delle *Cantigas de Santa Maria*, un grande lavoro della tradizione medievale dei miracoli della Vergine, composte tra il 1267 e il 1272 da Alfonso X il Saggio, re di Castiglia e di León. Si tratta di un'opera considerevole per la sua ampiezza e per la ricchezza della sua iconografia (contiene quasi duemila immagini). Ogni racconto di miracoli è accompagnato da una pagina semplice o doppia, che conta sei o dodici illustrazioni.⁷⁰

⁶⁹ Schmitt, 1995, pp. 250-265.

⁷⁰ *Cantigas de Santa Maria*, Escorial, Ms. T I 1.

All'interno di questo corpus di miracoli e immagini, due racconti sono storie di spiriti.

Uno di essi racconta come Santa Maria abbia messo al sicuro, sotto la sua protezione, un frate minore contro i diavoli nel momento in cui l'uomo moriva.⁷¹

Le sei miniature corrispondenti mostrano in successione l'ingresso del frate nella chiesa dei religiosi; la sua morte, allorchè il colore scuro del volto tradisce quello dell'anima, della quale s'impossessano i demoni; la fuga dei demoni quando i frati mettono nelle mani del morto il cero, che è l'emblema, il *signaculum*, della Vergine, alla quale nonostante i suoi peccati l'uomo è sempre rimasto devoto. La scena in cui il volto dell'uomo torna tutto bianco, la scena dei funerali. La quinta immagine mostra l'apparizione del morto ad altri due frati nel chiostro. Infine di ritorno dalla chiesa, i frati rendono grazie alla Vergine. (fig.1). Durante l'apparizione nel chiostro, solo la conoscenza del testo permette di individuare la presenza di un morto in mezzo ai tre frati. Infatti non si distingue né per l'apparenza corporea né per l'abito, ma per l'assenza del libro nelle mani del personaggio di sinistra. In questa immagine il morto dà l'illusione di essere vivo. L'immagine è fedele ai numerosi racconti di apparizioni, nei quali il visionario si sorprende di incontrare un parente del quale ha appena appreso la morte, ma che gli sembra vivo.

Nello stesso manoscritto troviamo, a proposito di un altro racconto di apparizioni di morti, un'immagine molto diversa. È l'immagine di cui si anticipava a inizio paragrafo.

Il miracolo racconta come il demonio abbia ucciso un giovane ubriacone, un *tafur*, un "lazzarone" che, avendo perduto al gioco, aveva bestemmiato contro la Vergine.

Le sei miniature mostrano di seguito i giocatori nella taverna, poi il momento della bestemmia, espresso con un gesto d'imprecazione verso il cielo; subito dopo il demonio sventra il colpevole; segue l'immagine di un uomo morto che appare al padre del giovane vagabondo e gli dice che il figlio è deceduto.⁷² Lo spirito non è dunque il giovane che è

⁷¹ *Cantiga* n. CXXIII.

⁷² *Cantiga* n. LXXII.

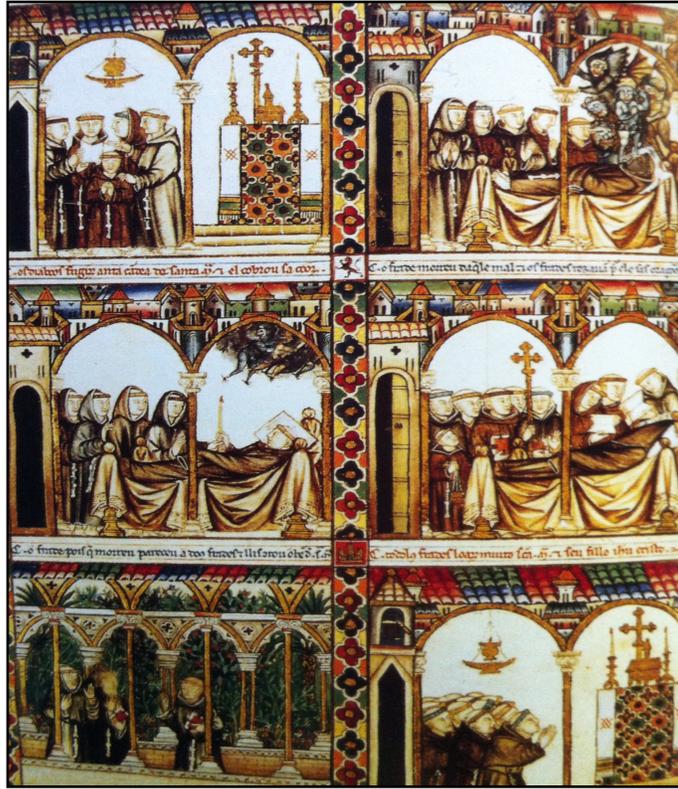


Figura 1. L'apparizione del frate minore defunto ai confratelli. Alfonso X il Saggio, *Cantigas de Santa Maria* (intorno al 1272), *Cantiga CXXIII*. Escorial, ms. T I 1, f. 136, Madrid.



Particolare ingrandito, figura 1, quinta immagine. L'apparizione del morto a due frati del chiostro.

appena morto: il suo ruolo è quello di un messaggero dell'aldilà e della Vergine, la quale rimane invisibile.⁷³

Avvertito dallo spirito, nell'immagine seguente il padre si reca presso il cadavere e dopo essersi lamentato, offre degni funerali al figlio.

In questa serie d'immagini, la cosa più strana e particolare è l'aspetto fantomatico del morto: al contrario del personaggio vivente che gli sta di fronte, egli è privo di colorito e di densità carnale; mentre l'immagine del volto, come della veste si riduce a un disegno traslucido e appena visibile (fig.2).

Molte mani hanno contribuito all'iconografia del manoscritto, e se non si possono escludere differenze di stile, bisogna ammettere che nella seconda metà del XIII secolo esistevano localmente almeno due maniere di rappresentare gli spiriti: una alla maniera dei viventi, un'altra come fantasmi quasi incorporei e traslucidi.⁷⁴

Schmitt spiega che la contrapposizione di queste due immagini dipende probabilmente dallo status dei due morti in questione; il frate minore appena morto, è dotato di una forte corporeità, il defunto che appare al padre del *tafur* invece è deceduto molto tempo prima. Questo fantasma dà probabilmente la misura del tempo trascorso dal decesso, della distanza esistente tra i vivi e i morti, quindi del verosimile completamento del processo di decomposizione delle carni nella tomba. Altra differenza sta nel fatto che il frate appena deceduto era anche conosciuto dai confratelli e l'immagine può rappresentarlo come uno di loro, mentre lo spirito che annuncia la morte del figlio a suo padre è per quest'ultimo un morto estraneo e anonimo, non un conoscente defunto ancora presente nella memoria.

Ne scaturisce che in questa rappresentazione il carattere fantomatico è un mezzo per rappresentare l'anonimato di un morto vecchio e senza legami con l'uomo vivo al quale si rivolge, uno spirito che non ha altra ragion d'essere, se non la sua funzione di messaggero dal mondo dei morti. Il primo caso di questo tipo di rappresentazione, il più emblematico forse, è decisamente quello che più di ogni altra andrà a rappresentare il concetto di "fantasma".

⁷³ Schmitt, 1995, p. 283.

⁷⁴ *Ibidem*.

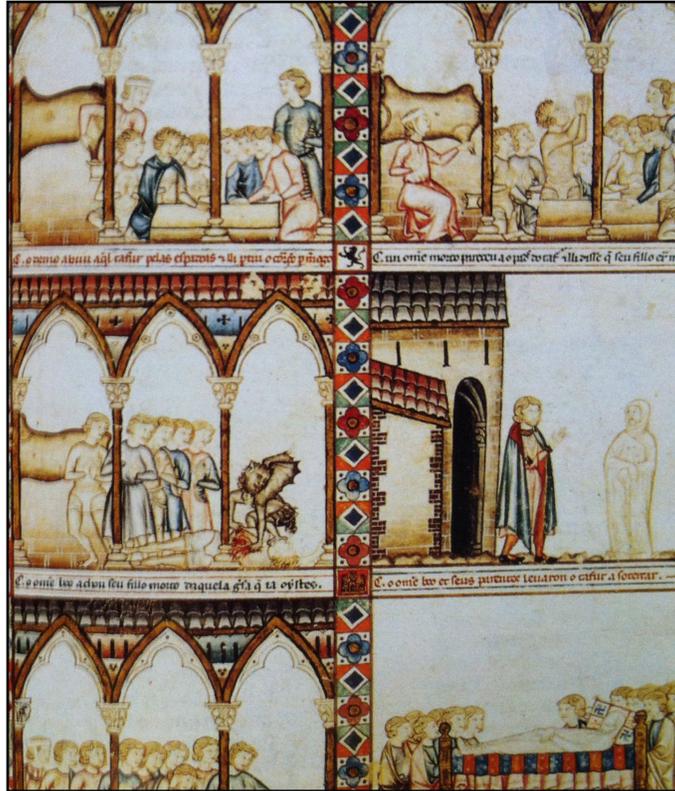


Figura 2. Un fantasma annuncia al padre la morte del figlio. *Cantigas de Santa Maria* (intorno al 1272), *Cantiga LXXII*. Escorial, ms. T I 1, f. 80, Madrid.



Particolare ingrandito, figura 2, quarta immagine. Il fantasma appare davanti all'uomo.

Revenants e paura dei morti

3.1. *Spiriti corporei*

Nel medioevo come abbiamo visto, la nozione di “spirituale” è ambigua. Come la visione spirituale si pone tra la visione intellettuale e la visione corporale, lo spirito secondo un grande teologo del XII secolo, Ugo di san Vittore (1096-1141), si pone tra l’anima e il corpo.⁷⁵

Lo spirito dell’uomo vivente, che pensa e immagina, e l’anima del defunto che appare, non sono spiriti immateriali, almeno non completamente.

Alchero di Chiaravalle (vissuto intorno al 1180), monaco cistercense, molto noto come filologo e storico, sosteneva che lo spirito è un qualcosa che si interpone tra l’anima e il corpo : “tutto ciò che non è un corpo e che tuttavia è qualche cosa è detto uno spirito”⁷⁶.

Per le immagini spirituali, soprattutto quelle che producono l’apparizione, il rapporto con il corpo può avvenire in tre modi:

- Non riguardano solo lo spirito di colui che sogna o di chi ha la visione, e possono agire sul corpo;
- Non sono totalmente immateriali e possono avere una qualche corporeità;
- Non sono completamente staccate dal corpo del morto, così possono, nel caso dell’apparizione del morto in causa, mantenere rapporti con il cadavere.

Le immagini spirituali agiscono dunque non solo sullo spirito, ma anche sul corpo di chi le riceve. Nel secolo successivo Guilberto di Nogent, un monaco benedettino abate del monastero di Notre-Dame a Nogent, storico e teologo, è avvolto dalle stesse questioni.

Egli parla dell’apparenza corporea delle anime che si manifestano ai vivi e, al tempo stesso, parla di una suora di sua conoscenza che vide in sogno due demoni colpire una

⁷⁵ Ugo di san Vittore, *De unione corporis et spiritu*.

⁷⁶ Alchero di Chiaravalle, *Liber de spiritu et anima*, in PL, vol. 40, col. 797.

suora defunta a colpi di martello: questi colpi producevano scintille, una di queste penetrò nell'occhio della suora che sognava e la fece risvegliare. La ferita all'occhio le rimase come prova della verità materiale del sogno⁷⁷.

Come i demoni, gli spiriti possono produrre effetti materiali sugli oggetti e sui corpi vivi con i quali interagiscono sulla terra. Spesso si tratta di bruciature, le quali introducono presso i vivi le prove della loro sorte pietosa, "il fuoco corporeo" che li affliggerà nell'aldilà.

Nello Yorkshire della fine del XII secolo, nei racconti che riferisce Guglielmo di Newburg (1135-1201 ca.), si va ancora oltre. In essi gli spiriti non sono solo evanescenti presenze di anime in pena che elemosinano suffregi, ma dei veri e propri morti malefici, non diversi da quelli descritti dalle saghe come morti pestilenziali, che aggrediscono gli uomini, li uccidono e bevono il loro sangue.⁷⁸

Negli stessi luoghi, sempre nello Yorkshire, verso il 1400, gli spiriti sono ancora più corporei, escono dalle tombe, dai cimiteri, aggrediscono fisicamente i contadini. Questi spiriti sono così concreti, che i vivi possono toccarli e lottare corpo a corpo con loro.

Non sorprende quindi, che molti racconti stabiliscano una relazione stretta tra l'apparizione del morto e il cadavere che si trova nella tomba, ma che, a quanto pare, se ne allontana di notte anche fisicamente. Per rasserenarsi, spesso, i giovani del villaggio aprivano la tomba per verificare lo stato del corpo. Questi racconti sono presenti solo nello Yorkshire. Molto prima che Guglielmo di Newburg ci racconti come i giovani delle Yorkshire riesumassero i cadaveri e li bruciassero, per impedire il ritorno degli spiriti malvagi, Burcardo di Worms (950-1025), denunciava i cattivi cristiani che trafiggono con un piolo i cadaveri delle donne morte di parto e dei bambini nati morti, per prevenire il loro ritorno malefico.⁷⁹

Così, seguendo la logica di queste pratiche e di questi racconti, si può cogliere l'idea che la maledizione che pesa su un morto malefico raggiunga in primo luogo il suo cadavere. Non solo il morto ritorna a frequentare lo spazio dei vivi, ma il cadavere è condannato a

⁷⁷ Guiberto di Nogent, *Autobiographie*, pp.194-196.

⁷⁸ Guglielmo di Newburg, *Historia rerum anglicarum*, capp XXII-XXIV, vol. II, pp. 474-482.

⁷⁹ Burcardo di Worms, *Decretorum libri*, X, 13 e 14, in PL, vol. 140, col. 1066.

non decomporsi nella terra. Tali concezioni, estranee al cristianesimo, hanno trovato il loro posto tra le rappresentazioni cristiane della morte, facendo eco, e nello stesso tempo opponendosi a quelle ufficiali, che riguardavano il corpo dei santi. In sostanza gli opposti dei defunti cristiani, i corpi dei morti malefici, quelli degli scomunicati, al pari di quelli dei santi, condividono lo stesso destino, sono imputrescibili.⁸⁰

Possiamo vedere ora come tali credenze si sono dimostrate nella pratica degli usi e dei riti funebri. Riti certo anomali, come le sepolture inusuali testimoniate dall'archeologia, le quali non sembrano avere poche cose in comune con quanto evidenziato precedentemente, riguardo la credenza del ritorno dei morti malefici.

3.2. *Il “giusto rituale”*

Il principale motivo per il quale era possibile che un morto facesse ritorno dalla morte, come è stato accennato, era proprio l'assenza del rituale cristiano, di quel processo di accompagnamento, fatto di tante pratiche, usi e consuetudini, che vedeva il morente raggiungere l'aldilà. Questo momento era molto importante, e rispettarne la pratica avrebbe grantito al defunto un ingresso “giusto”, sotto la protezione della Chiesa e di Dio, nell'altra dimensione. Proprio per questa importanza, non applicare tali rituali poteva portare a conseguenze nefaste. Vediamo ora come doveva svolgersi il rituale della morte nell'alto medioevo.

Ariès sostiene che nella prima metà del medioevo, si è determinato un rituale della morte sulla base di elementi molto più antichi. Questo rituale prescrive innanzi tutto come bisogna morire. Il primo elemento è il presentimento della morte. Il ferito o il malato si corica a terra o nel letto, circondato dagli amici e dai parenti. È il primo atto di questa liturgia, che era pubblica. Secondo le consuetudini il morente avrà un periodo di tempo

⁸⁰ Schmitt, 1995, p. 268.

per rimpiangere la vita, purchè sia breve e discreto e il tempo del congedo così è terminato.⁸¹

Il morente deve poi assolvere a certi doveri: chiede perdono a coloro che lo circondano, ordina che siano riparati i torti che ha fatto, raccomanda a Dio i superstiti che ama e infine, qualche volta, sceglie la sua sepoltura; si riconosce nella lista di queste prescrizioni il piano dei testamenti: pronuncia ad alta voce e in pubblico quel che, dal XII secolo in poi, farà scrivere da un parroco o da un notaio. È l'atto più lungo, il più importante.

Dopo l'addio al mondo viene l'orazione. Il morente inizia col dire il *mea culpa*, nel gesto dei penitenti: con le mani giunte e levate al cielo. A seguire recita un'antichissima preghiera che la Chiesa ha ereditato dalla Sinagoga, e alla quale ha dato il nome di *commendacio animae*. Se è presente un prete, questi dà l'*absolutio*, sotto forma di un segno di croce e di un'aspersione d'acqua benedetta. Con il tempo si prenderà l'abitudine di dare al moribondo anche il *Corpus Christi*, ma con l'estrema unzione. Anche questo terzo atto volge così al termine. Al morente non resta che attendere il sopraggiungere della morte.

I liturgisti prescrivono che il moribondo sia steso sul dorso e con la testa rivolta a levante e così viene esposto su un letto smontabile, facilmente orientabile, che è la lettiga sulla quale sarà trasportato: la bara.⁸²

Appena il morente esala l'ultimo respiro, cominciano le esequie. Le esequie prevedevano quattro parti diseguali:

- La prima parte: il cordoglio; la più particolare e la sola, in tutto il rituale della morte, che avesse un carattere drammatico. Le manifestazioni più violente del dolore scoppiavano in questo momento, subito dopo la morte. I presenti si stracciavano le vesti, si strappavano la barba e i capelli, si scorticavano le guance,

⁸¹ Ariès, 2012, pp. 87-88.

⁸² *Ibidem*.

baciavano appassionatamente il cadavere, cadevano svenuti, e, nei momenti in cui riprendevano i sensi, pronunciavano l'elogio del defunto.

- La seconda parte: l'assoluzione; unica parte di carattere religioso è una sostanziale replica dell'assoluzione impartita al morente mentre era ancora in vita. Intorno al letto o al sarcofago, sono riuniti il celebrante e i suoi accoliti.
- La terza parte: il corteo funebre; dopo l'assoluzione si avvolgeva il corpo nel lenzuolo o sudario, lasciando spesso il volto scoperto, e lo si portava via, sempre steso nella bara, verso il luogo dove sarebbe stato sepolto o chiuso in un sarcofago, accompagnato da qualche amico. La cerimonia era laica, ereditata da un passato pagano.
- La quarta parte: l'inumazione; era breve, priva di solennità.

Queste usanze funebri formano un insieme coerente e appartengono ad una cultura omogenea. Rappresentano quanto poteva accadere nella norma di fronte all'evento luttuoso. Erano molte le pratiche che accompagnavano il morente e subito dopo il defunto verso l'aldilà. Era importante rispettarle, e lasciare un morto privo di tali cure, poteva portare conseguenze malevole. Non solo per il defunto.

3.3. Il ritorno dei morti

L'idea che i morti potessero tornare a nuova vita era un principio vivo nel sistema di credenze cristiane, dato che Cristo era risorto e aveva promesso che per l'umanità era in serbo lo stesso destino e, oltretutto, l'abilità di richiamare i morti dall'aldilà era marchio distintivo di santità. In *Matteo* 10, 8 Gesù investe i suoi discepoli del potere di emulare i suoi miracoli, compreso quello di resuscitare i morti.⁸³

Ma i santi della cristianità non erano gli unici a essere in grado di ridare vita ai morti, infatti, sacerdoti pagani e i maghi avevano lo stesso potere.

⁸³ Rampton, 2013, p. 556.

La Chiesa affermava che il tentativo di evocare i morti fosse pratica esplicitamente proibita ai cristiani, mentre la loro resurrezione era un'impresa che in genere ci si aspettava dai santi.

Così, il confine tra la resurrezione mossa da compassione cristiana e la magia del negromante non erano sempre ben definiti. Per quanto la necromanzia fosse deprecata, in quanto blasfema e illecita, i cristiani la praticavano.

Nel 775 Catwulfo scrisse a Carlo Magno per chiedergli consiglio contro il numero sempre maggiore di maghi.⁸⁴ Rabano Mauro riferiva di donne che utilizzavano come afrodisiaco i testicoli ridotti in polvere di uomini defunti⁸⁵, mentre Icmaro di Reims parlava di uomini e donne che praticavano la divinazione usando le ossa dei morti.⁸⁶

Il saccheggio di tombe era un crimine assai frequente nelle fonti giuridiche dell'alto medioevo. E certamente è spesso collegabile alla necromanzia.

La legge visigotica (654) è molto esplicita in merito alla dimensione magica della violazione dei sepolcri: i ladri andavano in cerca tanto di ricchezza quanto di rimedi magici.⁸⁷

Nel *Decretum*, Burcardo di Worms (m.1025) include enigmatiche proibizioni riguardanti le donne nei cimiteri, e numerosi canoni in quest'opera, dimostrano come la credenza nella necromanzia e nei fantasmi dilagasse nelle parrocchie su cui egli aveva giurisdizione.⁸⁸

Così a giudicare dalle numerose denunce di reviviscenze magiche, possiamo stabilire che la prassi fosse molto diffusa, o quantomeno percepita come tale.

Un canone vieta la pratica di lasciare un unguento in mano al cadavere per permettergli di risorgere dalla tomba. Burcardo poi, condanna le donne che versano acqua sotto alla salma, finché questa rimane in casa loro, nel tentativo di guarirla, o di ridarle vita, e poi denuncia anche le donne che si recano nei cimiteri, per trafiggere con un paletto i corpi

⁸⁴ *Epistolae Karolini Aevi*.

⁸⁵ Rabano Mauro, *Poenitentiale ad Heribaldum*.

⁸⁶ Incmaro di Reims, *De divortio Lotharii et Tetbergae*.

⁸⁷ *Codex Theodosianus*.

⁸⁸ Rampton, 2013, p. 566.

dei bambini morti senza battesimo o i cadaveri delle donne morte di parto, credendo così di impedire che possano tornare a fare del male ai vivi.

Nel canone 170 Burcardo torna nuovamente a proibire la credenza nella resurrezione per mezzo della magia, usando queste parole:

“Hai creduto a ciò cui sono solite credere le donne [...], vale a dire che nella tua forma corporea tu possa uscire a porte chiuse e attraversare spazi aperti insieme ad alter, ingannate dallo stesso errore, e senza armi visibili uccidere persone che sono state battezzate e redente dal sangue di Cristo, e cucinare e mangiare le loro carni e al posto del loro cuore collocare paglia, legno o alter cose simili, e dopo averli mangiati li si possa fare rivivere e dare loro un breve lasso di vita?”⁸⁹

Questo passo descrive un tipo di rivitalizzazione tipica delle *lamiae* o dei vampiri. In sostanza dunque, vi era molto disaccordo circa il controllo che i vivi potevano esercitare sui morti, secondo le prove fornite dagli scritti del primo millennio.

Nel basso medioevo la discussione sui rapporti tra vivi e morti conobbe una svolta. Gli individui istruiti in genere continuarono ad attenersi alla posizione agostiniana riguardante la necromanzia, ovvero che i vivi non potevano costringere i morti a tornare dalla tomba e, quando ciò sembrava accadere, l'apparizione non era un'anima cristiana ma un demone.⁹⁰

Ma entro il XV secolo non era quasi più necessario cercare di evocare i morti: questi sembravano ormai già abbastanza intenti a ridestarsi di propria iniziativa. A partire dal XII secolo, con l'aggiunta del purgatorio ai regni dell'aldilà, si moltiplicarono i racconti e le credenze sugli spiriti.⁹¹ Certo, il rigore cristiano voleva che i defunti tornassero al mondo in cerca di favori e preghiere per la loro anima, ma in un simile stato di cose era normale per gli uomini comuni poterci vedere anche altro.

⁸⁹ Burcardo di Worms, *Corrector et Medicus*.

⁹⁰ Rampton, 2013, p. 568.

⁹¹ *Ibidem*.

3.4. *Il revenant*

Revenant. Il termine inglese di origine francese indica letteralmente “colui che ritorna dopo una lunga assenza”, un “non morto” o un “morto che ritorna dalla morte”, definito e meglio conosciuto anche, a partire dal XVI secolo, come “vampiro”.

Secondo gli studi di Paul Barber, professore di storia del folklore a Princeton, le credenze legate all’argomento sono diffuse in tutto il mondo. In modi diversi e con nomi diversi, i revenants popolano le paure degli uomini europei e non solo, sin dall’antichità.

Troviamo per esempio il *nachzehrer* in Germania, lo *strigöi* in Romania, il *Šítan* in Marocco, il *mora* in Jugoslavia, il *vrykolakas* in Grecia, il *vrkolaks* della Bulgaria, l’*upir* Russo, il *chiang-shi* e il *kuei* della Cina, il *nukekubi* in Giappone, *bhuta* e *rakshasa* in India, il *pontianak* della Malesia e così tanti altri, ma tutti nomi appartenenti alle diverse culture per definire questa creatura che ritorna, in modi diversi e a seconda dei luoghi, dalla morte.

Barber ha affrontato scientificamente il tema, presentando testimonianze su questa creatura soprannaturale, tratte dalle credenze popolari e dai racconti folkloristici medievali e moderni, ricercando il modo in cui i popoli delle culture preindustriali vedevano i processi e i fenomeni connessi con la morte e la dissoluzione del corpo.

Come spesso accade, le loro interpretazioni di tali fenomeni sembrano, dal nostro punto di vista, generalmente sbagliate. Ma ciò che le rende interessanti è che di solito sono anche coerenti, prendono in considerazione ogni elemento e forniscono una spiegazione logica di alcune pratiche che sembrano a prima vista inspiegabili.⁹²

Se osserviamo il folklore da lontano, senza mettersi nei panni delle persone che lo creano, il nostro punto di vista risulterà molto distorto.

Questo particolare fenomeno, non per nulla locale, è presente in tutte le culture preletterate. Spesso è dovuto dall’assenza di precise conoscenze di fisiologia, patologia e immunologia, che certo, nell’antichità e nel medioevo, potevano favorire concezioni molto particolari riguardo alla malattia e alla morte.

⁹² Barber, 1994, p. 11.

Barber sottolinea un procedimento comune nell'ideologie del passato, ed è quello di incolpare della morte i morti, e di osservarli da vicino alla ricerca di indizi sul modo in cui compiono i loro misfatti. In Europa come altrove, le fonti mostrano una notevole unanimità su questa ideologia: i morti possono portarci morte. E altrettanto univoca è la risposta : mettere a riposo i defunti in maniera appropriata, propiziarceli e , quando tutto il resto fallisce, ucciderli una seconda volta.⁹³

Solitamente le cause per le quali si teme che possa formarsi, nascere un *revenant*, sono legate ad una sorta di predisposizione dettata dal ruolo sociale che l'individuo ha svolto in vita, da avvenimenti particolari che ne hanno segnato la nascita, da eventi accaduti in vita o d circostanze particolari legate alla sua morte.

Sono i “diversi”, gli stregoni, i grandi peccatori del cristianesimo, o semplicemente coloro che avevano carattere particolarmente irascibile e non conforme alla norma di una data società o cultura, ad essere i maggiori candidati per un ritorno dalla morte.

Seguendo gli studi condotti da Barber, i fattori che determinano l'esistenza dei *revenants* appartengono alle seguenti categorie:

- Predisposizione.
- Predestinazione.
- Eventi.
- Cose non fatte.⁹⁴

Per quanto riguarda la predisposizione: sono i diversi, gli impopolari o i grandi peccatori i più adatti a ritornare dalla morte. Gli stregoni sono altri soggetti predisposti. In generale le liste dei potenziali *revenant* sono formate da persone che si distinguono per connotati non comuni, definibili come particolari già in vita. Le persone senza Dio, malvagi, ladri, banditi, prostitute, truffatori e in generale le persone disoneste.⁹⁵

La predestinazione: sono i casi in cui le persone ritenute possibili *revenants*, lo sono indipendentemente dalle loro colpe. Sono coloro che nascono in un periodo consacrato per il calendario liturgico, o sono prole illegittima di genitori a loro volta illegittimi. A

⁹³ Barber, 1994, pp. 13-14.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 55.

⁹⁵ Burkhart, 1966, p. 216.

volte i potenziali *revenants* possono essere identificati alla nascita, di solito per qualche anormalità fisica, qualche difetto, esempi di tali credenze vengono da tutto il mondo: per i Polacchi dell'Alta Slesia se un bambino nasce con i denti⁹⁶; sospetti sono i bambini che in Romania nascono con un capezzolo in più⁹⁷, quelli che in Russia nascono senza cartilagine al naso o con il labbro inferiore spaccato⁹⁸; i bambini che hanno caratteristiche animalesche, come la peluria sul petto o sulla schiena, o la spina bifida che forma una specie di coda, specialmente se coperta di peli.⁹⁹ Come già detto, anche nascere con la “camicia rossa”, ovvero con la membrana amniotica che ricopre la testa, è considerato in gran parte dell'Europa come una possibile causa di predestinazione per il ritorno dalla morte.¹⁰⁰ La normale camicia è una membrana chiara o bianco-grigiastra, ma in caso di emorragia essa assume una sfumatura rossastra.

Gli eventi e le cose non fatte hanno uno stretto legame con i peccati commessi in vita, il modo di morire, violento, brutale, improvviso. Vittime di omicidii, suicidi e vittime di un'epidemia, sono soggetti privilegiati per divenire *revenants*, perchè in generale muoiono in breve tempo e si tende a non riservare loro riti di sepoltura appropriati. La grande maggioranza delle cose che, se non vengono fatte, possono far sì che un corpo diventi un *revenant* sono infatti, e la cosa non sorprende, pratiche funerarie e di sepoltura. Una categoria universale è quella dei suicidi ai quali viene rifiutata la sepoltura in un cimitero. La causa primaria per un possibile ritorno dalla morte era, come abbiamo ampiamente ripetuto, proprio l'assenza dei giusti cerimoniali del lutto. In generale è considerato pericoloso non prendersi cura di un cadavere.¹⁰¹

Credenze antiche risalenti all'età del ferro, giunte all'epoca romana e arrivate sino al medioevo e all'età moderna.

Studiare certi argomenti, affrontare certi temi, permette di scoprire, concretamente, come da sempre l'uomo abbia testimoniato, specialmente attraverso i rituali di sepoltura, una

⁹⁶ Bargheer, 1931, p. 88.

⁹⁷ Cremene, 1981, p. 38.

⁹⁸ Hertz, 1862, p. 123.

⁹⁹ Cremene, 1981, p. 38.

¹⁰⁰ Burkhart, 1966, p. 225.

¹⁰¹ Barber, 1994, p. 68.

marcata paura del ritorno dei defunti. La sepoltura è una testimonianza concreta, importante espressione, se non la più sintomatica, specie se effettuata con determinate precauzioni, della paura del ritorno dei morti.

L'uso di seppellire i cadaveri seppure divenuto dominante, non nasconde pratiche che si discostano dalla norma e sono ritenute ancora oscure.

Certe pratiche sono apparse in certi casi definibili come particolari rispetto alle sepolture abituali medievali: esse sembrano attuare un trattamento che impedisca ai morti di nuocere dopo la morte.

Infatti, in alcuni casi si è affrontata la sepoltura cercando di impedire al defunto di poter recare danno, tornando dall'aldilà, sotto forma di *revenant*, di non morto appunto.

Cesario di Heisterbach aveva enumerato quattro generi di mortalità nel suo *Dialogus magnus visionum et miraculorum*: la morte di coloro che avevano vissuto bene ed erano morti in pace; quella di chi aveva vissuto peccaminosamente ma aveva fatto una buona morte; quella di chi aveva vissuto bene ma era morto male; e infine quella di chi aveva vissuto ed era morto in malo modo.¹⁰² Seguendo la trattazione di Cesario, coloro che sono morti in malo modo, per violenza o dolo, saranno le anime inquiete che continueranno a solcare la terra o nella forma di spiriti maligni o di resurgenti dotati di un corpo.¹⁰³

A queste morti considerate “sospette”, sono riservati, in determinati casi, riti che hanno lo scopo di impedire al defunto di risvegliarsi. Riti che si allontanavano dal canone ecclesiastico, perchè riguardavano morti che lo stesso canone non interpellava o tutelava.

A volte il *revenant* non è riconosciuto immediatamente come tale, ma alcuni avvenimenti seguiti alla sua morte portano a credere che egli ne sia la causa diretta. Per esempio, se si verificavano una serie di decessi ravvicinati e in circostanze simili per decorso e sintomi, il primo cadavere poteva essere incolpato di portare i propri conoscenti nella tomba.

In questo caso, per evitare che il *revenant* continuasse la propria opera malvagia, veniva riesumato e “ucciso”.

¹⁰² Cesario di Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*.

¹⁰³ Caciola, 2013, p. 578.

3.4. *Sepulture anomale*

In ogni luogo e tempo, le diverse comunità hanno adottato pratiche funerarie improntate a norme molto rigorose. È stato così possibile definire alcune costanti, in gran parte legate all'organizzazione sociale e al culto funebre, che caratterizzano le diverse pratiche e definiscono il profilo dei riti più usuali, permettendo viceversa, di individuare con facilità casi che si allontanano in modo netto dallo scenario consueto e che, per le proprie caratteristiche, rivelano una precisa volontà dei vivi di intervenire sul corpo del defunto in maniera inconsueta e, a volte, brutale.

Gran parte di questi riti non lascia tracce a livello archeologico : le pratiche di estrarre il cuore e bruciarlo, percuoterne le membra, deporre spine, rovi, reti da pesca nella tomba, sono quasi impossibili da testimoniare materialmente, ma anche il rimedio più emblematico, ovvero trapassare il cuore con un paletto di legno, potrebbe risultare invisibile se non era sfondato lo sterno del cadavere.

I segni possibili di ritrovamento anche dopo la completa dissoluzione dei materiali organici usati, possono essere di tre tipi principalmente:

- 1) postura dell'inumato, la quale in base alla posizione, può permettere di stabilire una precedente legatura o qualche tipo di costrizione, oltre a posizioni decisamente “anti-rituali” come la sepoltura prona;
- 2) inserimento nel corpo o nella tomba di oggetti non deperibili;
- 3) amputazioni o tipi particolari di traumi indotti post-mortem.

In questo ultimo caso una mediocre conservazione dello scheletro può impedire una corretta lettura delle tracce e comunque non è sempre possibile distinguere le lesioni che hanno provocato la morte da quelle che l'hanno succeduta.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Cavallini, 2011.

Lo studio di questi fenomeni svela un importante indicatore delle forme più ancestrali e nascoste che continuano a sopravvivere accanto ai riti ufficiali. In alcune particolari circostanze, nel multiforme universo religioso romano, come all'interno della dottrina monoteista cristiana, affiorano pratiche che rivelano una sostanziale necrofobia ed una volontà di impedire al cadavere, in forma corporea o spirituale, di nuocere ai vivi. Le azioni compiute sul defunto, che vanno dalla decapitazione all'infissione di oggetti nel corpo, dalla mutilazione alla sepoltura in posizione prona, rivelano molte similitudini con i racconti folklorici legati alle credenze nel *revenant*.

Le tradizioni folkloriche testimoniano che il possibile futuro *revenant* poteva essere colpito con diversi metodi per evitare il suo ritorno, e alcune testimonianze archeologiche possono essere messe in relazione con tali credenze: per esempio, i segni che si trovano sullo scheletro di un possibile defunto considerato "sospetto", possono indicare un intervento più massiccio di quanto non possa apparire a prima vista, di operazioni inusuali e ricollegabili a certe pratiche apotropaiche discostanti dalla routine cristiana.

Vi erano diversi modi per impedire il ritorno del defunto, tra i quali vi era l'inchiodamento al terreno, la legatura, le tempie traforate da un chiodo, la deposizione a faccia in giù.¹⁰⁵

Nei racconti folklorici spesso vengono citati trattamenti condotti attraverso chiodi, come nell'esempio di tradizione sassone:

“Allo scopo di liberarsi della peste, la gente dissotterrò il corpo, gli piantò un chiodo consacrato nella testa e un paletto nel cuore. Ma non servì a nulla: l'uomo assassiato ritornava ogni notte. Allora decisero di disseppellire il cadavere ancora una volta - era stato seppellito di nuovo nel frattempo - e lo bruciarono allo stagno di Braniz e saparsero le ceneri ai quattro venti.”¹⁰⁶

¹⁰⁵ Cesari, 2003.

¹⁰⁶ Barber 1994, p. 112.

Il chiodo ha anche un importante valore apotropaico, nell'antichità infatti il suo valore magico e sacrale veniva usato per tenere lontano le forze del male, i demoni, che la notte causavano terrore.

Anche la sepoltura prona aveva un particolare significato: sperchè si credeva che l'anima lasciasse il corpo attraverso la bocca, quindi la sepoltura a faccia in giù serviva per impedire allo spirito del defunto di ritornare o di fuggire dal corpo.

E' interessante in età basso-medievale e moderna, la credenza che lo spirito delle streghe abbandonasse il proprio corpo per partecipare al sabba.

Durante questo evento, il corpo, poteva apparire particolarmente vulnerabile, riferisce Margherita di San Rocco, condannata al rogo con l'accusa di stregoneria, a Lucca nel 1571.¹⁰⁷

La disposizione a faccia in giù era anche sintomatica dei casi in cui il soggetto seppellito era un emarginato, e simboleggiava un certo disprezzo, specialmente verso gli psicopatici, i disabili, gli storpi, e lo stesso vale per coloro che in vita avevano commesso atti impuri, eretici o delittuosi.

Ci sono stati tanti ritrovamenti di sepolture medievali particolari, prone, con legature e crani chiodati. Esaminiamo alcuni casi che la ricerca archeologica ha evidenziato come anomali.

Cominciamo con un caso riguardante la campagna di scavi tenutasi nel 2005 nell'area cimiteriale della pieve di Pava (Siena). Il caso definibile come "anomalo" riguarda una donna adolescente, di 14-15 anni, deposta prona, risalente all' XI-XII secolo. Si tratta dell'unica anomalia del contesto in questione, tutti gli altri inumati erano stati disposti in posizione supina. Dall'analisi dello scheletro (fig. 1), è possibile accertare l'intenzionalità di questa posizione, cosa fondamentale per interpretare il gesto funerario.

¹⁰⁷ Ginzburg, 1966.



Figura 1. Sepoltura prona di donna tra i 14-15 anni. Pieve di Pava (Siena), XI-XII Sec.

In questo caso emerge la volontarietà della deposizione per impedire allo spirito della defunta di ritornare tra i vivi dato che ha il volto verso il suolo, le mani davanti al bacino, gli arti inferiori distesi e paralleli con le ginocchia convergenti.

E' stato sottolineato come il corpo sembra essere stato compresso nella parte inferiore, forse a causa dell'utilizzo di un sudario, che però non sembra aver avvolto la porzione superiore, dove infatti gomiti risultano larghi. Si ipotizza che la donna sia stata considerata "diversa", perchè deceduta a causa di morte prematura, suicidandosi o a causa di una malattia non diagnosticabile. Il caso risulta interessante perchè si tratta di una sepoltura primaria in spazio pieno, quindi al momento del ritrovamento, lo scheletro doveva essere nella posizione originaria che gli era stata conferita al momento della sepoltura. La tomba oltretutto occupava una posizione isolata rispetto agli altri inumati.¹⁰⁸

Interessante è anche il caso del cimitero della chiesa dell'Abbazia della Novalesa, a 60 km da Torino, dove sono stati rinvenuti circa 600 scheletri databili tra l'XI e il XV secolo. Tra questi, nove soggetti presentano un foro quadrato nel cranio. Le analisi

¹⁰⁸ Cavallini, 2009/2010.

condotte sui corpi, stabiliscono che un corpo contundente e perforante è penetrato dall'esterno verso l'interno, facendo esplodere la faccia interna della calotta cranica.¹⁰⁹

Non sono stati ritrovati chiodi in sito, ma le caratteristiche delle lesioni fanno pensare ai crani chiodati delle tradizioni folkloriche. Una ulteriore conferma di ciò viene da un altro cranio chiodato rinvenuto nel 1872 tra i 19 crani di giustiziati sepolti nel cimitero di San Pietro in Vincoli di Torino, attualmente conservato nel Museo di Anatomia Umana Normale dell'Università di Torino. Il cranio presenta un grosso chiodo a sezione quadrata ancora infisso.



Cranio di giustiziato proveniente dal cimitero di S. Pietro in Vincoli, Torino (scavi 1872).

In zona emiliana ci sono stati ritrovamenti recenti che attestano questa tipologia di rito.

Uno è il caso che riguarda la scoperta di due crani chiodati durante i lavori eseguiti all'interno della cripta della Cattedrale di San Pietro a Bologna, che secondo le analisi al radiocarbonio risalgono al XII secolo.

Altro ritrovamento a Castel S. Pietro Terme (Bologna), dove nella campagna di scavi del 2002, in una sepoltura (denominata tomba 703) è stato scoperto uno scheletro che presentava quattro grossi chiodi a testa rotonda infissi a livello delle spalle. I due chiodi centrali sono stati piantati sul margine del costato, a 10 cm al di sotto della linea delle

¹⁰⁹ Pirotti, *Crani*.

clavicole, mentre quelli laterali dovevano avere la funzione di assicurare le spalle al terreno e si trovano in posizione interna rispetto all'omero, nella parte compresa tra questo e la scapola.¹¹⁰



Scheletro chiodato dagli scavi di Castel S. Pietro Terme - BO, T 703(campagna 2002). Le frecce indicano i punti di infissione dei chiodi.

Gli scavi archeologici condotti nel 2009 dall'Università di Sassari hanno riportato alla luce un altro esempio di sepoltura sospetta. Sotto la direzione scientifica di Marco Milanese¹¹¹, presso il cimitero medievale di San Michele ad Alghero, è stato scoperto il cadavere di una giovane donna di 15 anni, disposta supina, in una delle tante fosse terragne che ospitano gli scheletri dei deceduti durante la pestilenza che colpì la città fra il 1582 e il 1583.

¹¹⁰ Cesari, 2003.

¹¹¹ Milanese, 2010.



Particolare dello scheletro del cimitero di san Michele. Il soggetto presenta il collare con il quale è fissato al terreno.

La cosa più interessante di questa sepoltura è costituita dall'imponente collare di ferro con un gancio all'estremità, ed un probabile meccanismo di apertura e chiusura che blocca il collo dello scheletro, serrandolo al fondo della fossa.

Sul significato e la funzione di questo oggetto sono state avanzate diverse ipotesi, tra le quali è attribuito all'oggetto uno scopo legato a pratiche necrofobiche, atte a fissare il cadavere a terra, impedendogli così di alzarsi in post-morte e ritornare dall'aldilà. Altra ipotesi avanzata, è quella di tipo taumaturgico, contro malefici o presunte possessioni demoniache.¹¹²

Le persone affette da epilessia o da patologie psichiche, potevano essere trattate come indemoniate e quindi di conseguenza, essere curate con veri e propri esorcismi. È interessante notare, ricollegandosi a questo caso specifico, come nel Medioevo e nell'età Moderna, ad alcuni santi taumaturghi era riconosciuta la caratteristica di poter guarire gli indemoniati, tra questi, san Vicinio, il cui segno di riconoscimento è proprio il collare di ferro. Il santo ha una particolare devozione a Sarsina, in Emilia Romagna, nella cui cattedrale si trova il collare di ferro attribuitogli dalla tradizione, ancora oggi imposto dal vescovo ai fedeli (come ho potuto constatare di persona), in segno di liberazione dal male.

¹¹² *Ibidem.*



Collare di san Vicinio, conservato nella basilica di Sarsina, Emilia Romagna.

Un altro interessante esempio arriva dalla scoperta di due uomini vissuti nell'Alto Medioevo, rinvenuti di recente a Kiltasheen, in Irlanda, con delle grosse pietre infilate in bocca ,prova, dicono gli archeologi, che si temeva diventassero *revenants*. I due, sepolti in tempi diversi nell'VIII secolo, avevano tra i 40 e i 60 anni l'uno, e tra i 20 e i 30 anni l'altro. Lo scavo ha finora portato alla luce 137 scheletri, anche se sarebbero circa 3.000 quelli ancora sepolti nel sito, datati tra il 700 e il 1400. Inizialmente, l'archeologo Chris Read e i suoi colleghi avevano pensato di aver trovato un cimitero legato alla peste nera. I resti delle persone sepolte alla fine del Medioevo con delle pietre infilate in bocca avevano suggerito un macabro esorcismo contro i futuri "morti viventi". Si credeva che questi "vampiri" diffondessero la peste masticando i loro sudari dopo la morte e dunque la pietra o il mattone in bocca avrebbe fermato la malattia. Dal momento però che il fenomeno del vampiro non è emerso nel folklore europeo fino al XVI secolo, gli archeologi hanno escluso questa teoria per questi scheletri dell'VIII secolo. In questo caso, le pietre in bocca potrebbero aver agito come una barriera per fermare i revenant dal tornare dalle loro tombe.¹¹³

¹¹³ Il Fatto Storico, Quotidiano di Storia e Archeologia, 19 settembre, 2012.



Foto dello scheletro che presenta una pietra posta a chiusura della bocca. Kiltasheen, Irlanda.

I revenant erano, come abbiamo spiegato, persone particolari, degli outsiders nella società. I due uomini irlandesi potrebbero essere state persone considerate potenzialmente pericolose, nemici, assassini, stupratori , oppure delle persone normali che morirono improvvisamente per una strana malattia o per omicidio. Qualunque cosa al di fuori della norma poteva suscitare nella comunità la paura che questi individui potessero tornare in vita per tormentare i loro cari o altri contro i quali avrebbero potuto serbare rancore. La bocca era vista come una parte fondamentale del corpo per una tale trasformazione, infatti era la via principale dell'anima quando abbandonava il corpo dopo la morte, e allo stesso modo, l'anima poteva tornare nel corpo e rianimarlo, oppure uno spirito maligno poteva entrare nel corpo attraverso la bocca e riportarlo in vita.

La credenza che il non morto potesse diffondere la peste masticando i sudari è ipotizzata per un altro caso. I resti di una vittima di peste trovati sull'isola di Lazzaretto Nuovo, vicino a Venezia, mostrano che la sua mascella venne forzata con un mattone , una sorta di esorcismo medievale usato sui sospetti casi di futuro “non morto”.¹¹⁴

¹¹⁴ *Ibidem.*



Resti della vittima di peste trovati sull'isola del Lazzaretto Nuovo, il soggetto presenta una pietra di notevoli dimensioni a occludergli la bocca.

Quando lo stomaco di una persona si decompone, rilascia un liquido simile al sangue che può fuoriuscire da bocca e naso, e siccome a volte il fluido impregnava il sudario provocando lacerazioni del tessuto, quando la tomba veniva riaperta per seppellirvi altri defunti, cosa non rara in periodi di peste, i becchini vedevano i corpi con i sudari logori, ed è facile immaginare, che era molto probabile, per l'epoca, poter collegare l'anomalia al ritorno in vita di un defunto. Quindi queste lacerazioni, alle quali erano collegate le masticazioni del proprio sudario da parte del defunto, erano usate per spiegare il modo in cui questi non morti diffondevano la peste.¹¹⁵ Così inserendo delle pietre nella bocca dell'ipotetico *revenant*, si credeva di evitare un tale risveglio e contagio. Certo di rimedi alla pestilenza se ne inventarono tanti, oltre a questo sono testimoniate tante pratiche superstiziose e fuori dai comuni canoni religiosi, ma del resto, per la gravità di certi fenomeni, di come questi colpirono gli uomini indifesi di allora, oggi possiamo capire e giustificare certi usi, per quanto anomali possano apparire.

Man mano che procediamo verso la fine del Medioevo, notiamo un progressivo aumento delle rappresentazioni dei morti sempre più corporee. Gli usi di seppellire i defunti in

¹¹⁵ Cavallini, 2009/2010.

maniera inconsueta, anomala e secondo schemi apotropaici, erano sì presenti, ma certo non poi così diffusi. Sono l'esempio massimo, l'apice di un processo di credenze portate all'estremo. Il contorno certo poteva permettere di arrivare a certe conclusioni, come abbiamo potuto constatare, le visioni dei morti erano tantissime e l'aldilà era certo un mondo ultraterreno molto più "terreno" di quello si possa immaginare e, credere nei fantasmi, nel ritorno dei defunti, non doveva essere poi così raro. I fantasmi con facilità assumeranno le sembianze degli uomini e come abbiamo spiegato, arriveranno ad avere una consistenza "corporea".

Il motivo per il quale l'immagine evanescente del fantasma non si è imposta, secondo Schmitt, può essere costituito dal fatto che la sua diffusione è stata frenata dalla fioritura del macabro, che insiste invece sulla presenza corporea, silenziosa e orribile del cadavere. Fin dalla fine del XIII secolo, come abbiamo visto, appare il tema dell'incontro dei Tre Vivi con i Tre Morti, un esempio emblematico di come gli spiriti, rappresentati dai tre morti, assumano un aspetto corporeo. L'ossessione della morte e del macabro troverà poi terreno fertile nell'ufficio per i defunti dei libri d'ore. Alla scena dell'individuo sono associati i diversi temi emblematici del macabro a partire dalla stessa Morte nella sua rappresentazione allegorica. Agitandosi sotto il sudario e minacciando il morente con una falce, la Morte non si distingue quasi dagli spiriti propriamente detti. Con la danza macabra, dal 1425 in poi, i morti escono dalle tombe, come cadaveri viventi, si alzano, si agitano, danzano. L'immagine del fantasma spirituale è oramai lontana, il corpo è l'oggetto e il soggetto anche nella morte, o in un eventuale ritorno da questa. Le immagini dei morti viventi manifesteranno dal XV secolo una maggiore attenzione al destino del cadavere e alle tappe della sua decomposizione, non si è più attenti solo al destino dell'anima, e alla rappresentazione di questa, ma il corpo ha oramai trovato la sua rappresentazione razionale nelle carni sode, nelle ossa che spuntano sotto la pelle, nello scheletro biancastro. Riscoprendo il corpo nella morte, l'uomo riscopri se stesso. Lo fece anche nella vita.

Conclusioni

In questa analisi, certamente parziale, riguardante le credenze medievali sulla morte, il post-mortem, il ritorno dalla morte, ho potuto riconoscere un percorso evolutivo parallelo agli stati di vita e alla cultura man mano più formata e compatta, che dalle invasioni ha portato all'embrione dell'Europa moderna. Le credenze riguardanti il mondo ultraterreno, l'aldilà, il destino dell'uomo dopo la vita, hanno subito in quest'epoca tante influenze, dal cristianesimo in primo luogo, ma senza dimenticare le impronte greco-romane e le ingerenze germaniche, le quali incontrandosi e scontrandosi hanno dato vita a quesiti originali, usi e riti davvero interessanti.

Abbiamo visto come sin dagli inizi del medioevo, momento in cui sono in atto i cambiamenti maggiori, una grande religione si stà affermando, cercando di eliminare i resti delle antiche credenze pagane e, bisognosa di affermarsi, rifiuta con forza, con il suo massimo teorico S. Agostino, gli spiriti, le superstizioni, pur vedendoli come qualcosa di ammissibile, non li accettava, li confinava ai margini del mondo cristiano.

Man mano che ci si inoltra nel medioevo le consuetudini greco-romane, pur perseverando, sembrano oramai superate, il Cristianesimo è forte, saldo, i nemici non sono più gli antichi dei pagani, ma i nuovi signori che formano una classe nobiliare di sangue germanico, spesso contrapposta al clero.

Ecco che gli spiriti ritornano con prepotenza, i morti che si dovevano venerare sono allora i santi del cristianesimo, protettori delle chiese, e con queste dei loro possedimenti, fungeranno da monito contro i malintenzionati. L'esercito ultraterreno è schierato contro le milizie terrene della nobiltà.

“Quaresima” tuttavia, non riuscirà a sconfiggere definitivamente “Carnevale”, e i morti funesti non rimarranno a lungo i soli santi protettori.

Le migliori condizioni di vita dopo il Mille faranno della morte un fatto più tremendo.

Gli uomini di allora, meno abituati ad essere circondati dai cadaveri, attribuiranno a questi un aspetto sempre più “macabro”.

La peste del trecento unirà tutti gli uomini in un'unica grande classe, quella dei vivi, che si contrapporrà in questo periodo ad un'altra grande categoria, quella dei morti, ritornati ora in massa, ma in una società molto diversa da quella dei primi secoli del medioevo, meno pronta ad accoglierli. Ora spaventavano, e la paura genererà immagini terrifiche.

La cultura dotta, il cristianesimo, religione capo di un' "Europa" in formazione, dava così adito a credenze che da essa si potevano discostare, e non di poco. Ai margini, nelle piccole comunità di villaggio, nelle campagne, una cultura rurale percepiva da lontano certi atteggiamenti, e per quanto potesse assorbirli, certo erano frutto di rielaborazioni ancor più "fantastiche". Qui la paura del ritorno dei morti, come tante altre sopravvivenze pagane si faceva ingombrante, e spesso poteva straripare in riti molto lontani dal canone cristiano. Le sepolture anomale né sono certo una prova e possono testimoniare quanto vive e forti potevano essere le sensazioni di fronte a quel mondo soprannaturale, tanto vivo quanto vivi erano i suoi esponenti in terra: santi, apparizioni, spiriti, morti malefici, *revenant*.

Abbiamo analizzato il contesto, il paesaggio che circondava gli uomini di allora, la forza della natura alla quale per tanto tempo gli uomini erano legati, uno stadio medico arretrato, una scienza legata più alla teologia che alla sperimentazione, il tutto sicuramente rese più forte e ampliò maggiormente il contatto con il soprannaturale, il quale certo intimoriva, ma al tempo stesso poteva offrire rifugio, speranza di un futuro dietro a una vita che in tanti casi, di possibilità né poteva regalare ben poche.

Ogni cosa era probabilmente percepita, rispetto ai nostri occhi, ampliata in un modo incomprensibile a quella che è oggi la nostra cultura. Le credenze nei fantasmi, negli spiriti, credenze ritenute banali da molti, se affrontate con criterio possono svelarci un intero mondo, fatto di gesti, usi, rituali e credenze dell'uomo di allora. Uomo che non poco ci ha lasciato, come è vero che non pochi ancora oggi credono al soprannaturale e ritengono la presenza di spiriti e fantasmi possibile. Ognuno di noi ne ha sentito almeno una storia. Magari sarà nata dalla fantasia di qualcuno o da qualcuno che ci credeva davvero, poco importa. Quella storia, interessante, banale, scontata che sia, ma in particolare l'idea che trasmette, probabilmente viene da molto lontano, il gesto di

raccontarla, appartiene alla nostra cultura, che non poco deve al medioevo e a tutte le storie che lo hanno costruito.

Bibliografia

Fonti

Agostino, *De cura pro mortuis gerenda ad paulinum liber unus*, in PL, vol. XL, coll. 591-610 e C.S.E.L., a cura di J. Zycha, vol. 41, 1900.

Agostino, *De genesi at litteram*, libro XII, VI sgg. Desclée de Brouwer, Parigi 1972.

Alchero di Chiaravalle, *Liber de spiritu et anima*, in J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series latina*, 222 voll., in IV, Parigi 1844-1855, vol. XL, col. 797.

Alfonso X il Saggio, *Cantigas de Santa Maria*, (intorno al 1272), *Cantiga CXXIII*. Escorial, ms. T I 1, f. 136, e *Cantiga LXXII*. Escorial, ms. T I 1, f. 180, Madrid.

Baudouin de Condé, *Dict de trois morts er des trois viifs*, 1275.

Beda il Venerabile, *Historia ecclesiastica*, IV, 8 e 9 (a.664) e V, 9 (a. 690), a cura di Ch. Plummer, Oxford 1896.

Benedictio salis et aquae, (probabilmente X secolo) in J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series latina*, 222 voll IV, Parigi 1844-1855, vol. 138, col. 1048.

Burcardo di Worms, *Corrector et Medicus*, XCVI, XCVII, CCXX, CCXXX, PL, CXL, coll. 964-965, 973-974.

Burcardo di Worms, *Decretorum Libri*, X, 13 e 14, in J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series latina*, 222 voll IV, Parigi 1844-1855, vol. CXL, col. 1066 [trad. Fr. a cura di Lecouteux, Marcq, *Les Esprits et les Morts* cit., p. 17].

Cesario di Heisterbach, *Dialogus Miracolorum*, ed. J. Strange, Köln 1851.

Costanzo Lione, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, a cura di R. Borius, Parigi 1965.

Epistolae Karolini aevi, II. Ed. E. Dümmler, MGH, *Epistolae*, Berlino 1985.

Guglielmo di Nogent, *Autobiographie*, ed. e trad. E.-R. Labande, Parigi 1981.

Guglielmo di Newburg, *Historia rerum anglicarum usque ad annum 1198*, V, cap. XXIV, in *Chronicles of the Reign of Stephen, Henry II and Richard I*, a cura di R. Howlett, vol I, Londra 1884.

Incmaro di Reims, *De divortio Lotharii et Tetbergae*, PL, CXXV, col. 717, in *Epistolae*, Berlino 1895.

Lucrezio, *De rerum natura*, a cura di Anthony M. Esolen, trad. Baltimore. Univ Johns Hopkins 1995.

Orderico Vitale, III, 8-9 in *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, a cura di M. Chibnall, 6 voll., Clarendon Press, Oxford 1969-1980.

Rabano Mauro, *Poenitentiale ad Heribaldum*, in J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series latina*, 222 voll IV, Parigi 1844-1855, CX, col. 490.

Rodolfo il Glabro, *Storie dell'anno Mille*, a cura di G. Cavalli, G. Orlandi, L.Valla, Bologna 1999.

Pietro il Venerabile, *De miraculis libri duo*, a cura di D. Bouthillier, *Corp. christ. Cont. Med.* LXXIII, Brepols, Tournhout 1988.

Vita di Rabano Mauro, in *Acta Sanctorum*, febbraio, I, 1668, p. 532.

Studi

P. Ariès, *Storia della morte in occidente*, Milano 2012.

Atti del Convegno *Sepulture Anomale: indagini archeologiche e antropologiche dall'epoca classica al Medioevo in Emilia Romagna*, Castelfranco Emilia, 19 dicembre 2009.

C. Azzara, A.M. Rapetti, *La Chiesa nel Medioevo*, Bologna 2009.

P. Barber, *Vampiri, sepoltura e morte*, Parma 1994.

E. Bargheer, *Eigeweide: Lebens- und Seelenkräfte des Leibesinneren im deutschen Glauben und Brauch*, Leipzig 1931.

D. Burkhart, *Vampirglaube und Vampirsage auf dem Balkan*, Monaco 1966.

N. Caciola, *Spiriti in cerca di corpi: morte, possessione e memoria collettiva nel medioevo*, in *Un gallo ad Asclepio*, a cura di Anna Laura Trombetti Budriesi, Bologna 2013.

L. Canetti, *Frammenti di eternità, corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma 2002.

F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente Medievale*, Firenze 1984.

L. Cavallini, *Le sepolture anomale in Italia: dalla lettura tafonomica all'interpretazione del gesto funerario*, tesi di laurea triennale, Università degli studi di Pisa, a.a. 2009/2010; pubblicato in estratto in *Pagani e Cristiani, forme e attestazioni di religiosità del mondo antico in Emilia* vol. X (2011), a cura di C. Corti, D. Neri, P. Pancaldi, Castelfranco Emilia 2011, pp. 47-105.

L. Cesari, *Revenants e paura dei morti. Parte seconda. Il "chiodo fisso" dei vampiri*, in *Pagani e Cristiani. Forme ed attestazioni di religiosità del mondo antico in Emilia*, vol. III, a cura di C. Corti, D. Neri, P. Pancaldi, Castelfranco Emilia 2003, pp. 119-155.
A. Cremene, *La mythologie du vampire en Roumanie*, Monaco 1981.

Dizionario dell'Occidente medievale, Temi e percorsi, a cura di J. Le Goff e J-C. Schmitt, Volume II, Torino 2003.

V. Fumagalli, *Paesaggi della paura, Vita e natura nel Medioevo*, Bologna 1994.

V. Fumagalli, *Storie di Val Padana*, Bologna 1992.

V. Fumagalli, *L'uomo e l'ambiente nel Medioevo*, Bari 2003.

Cl. Gaignebet, M. CL. Florentin, *Le carnaval*, Parigi 1974.

C. Ginzburg, *Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1966.

W. Hertz, *Der Werwolf*, Stuttgart 1862.

J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, Milano, 2006.

J. Huizinga, *Morte e religione nel Medioevo*, Prefazione di Chiara Frugoni, Milano, 2009.

La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima età moderna, a cura di F. Salvestrini, G. M. Varanini, A. Zangarini, Firenze 2007.

M. Lauwers, *Morte/i*, in *Dizionario dell'Occidente medievale*, vol. II a cura di J. Le Goff e J-C. Schmitt, Torino 2003, pp. 782-800.

J. Le Goff, *Il cielo sceso in terra, le radici medievali dell'Europa*, Bari 2009.

J. Le Goff, *Il corpo nel Medioevo*, Bari 2010.

J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell' Occidente medievale*, Bari 2007.

J. Le Goff, *La nascita del purgatorio*, Torino 2006.

J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, Bari 2007.

M. Milanese, *Lo scavo del cimitero di San Michele ad Alghero*, Castelfranco Emilia 2010.

M. Rampton, *Il ritorno dalla morte: magia e miracolo*, in *Un gallo ad Asclepio*, a cura di Anna Laura Trombetti Budriesi, Bologna 2013.

A. Prosperi, *Il volto della Gorgone. Studi e ricerche sul senso della morte e sulla disciplina delle sepolture tra medioevo ed età moderna*, in *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima età Moderna*, Firenze, 2007, pp. 4-5.

A. Prosperi, *Premessa a I vivi e i morti*, a cura di A. Prosperi, "Quaderni storici", 50, 1982, pp. 391-410.

J-C. Schmitt, *Medioevo "superstizioso"*, Bari 2010.

J-C. Schmitt, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Bari 2000.

J-C. Schmitt, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Bari, 1995.

A. Toaff, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna 2008.

Un gallo ad Asclepio, a cura di Anna Laura Trombetti Budriesi, Bologna, 2013.

M. Vovelle, *La morte in occidente. Dal 1300 ai giorni nostri*, Roma-Bari 1986.

Sitografia

IL Fatto Storico, Quotidiano di Storia e Archeologia. www.ilfattostorico.org.

Osservatorio sepolture anomale. www.sepoltureanomale.org

www.medioevoitaliano.org

Ringrazio la Professoressa Trombetti per avermi concesso la possibilità di lavorare a questo progetto.

La velocità e la professionalità riservatami dal Professor Duranti, senza la quale, a causa dei diversi impedimenti personali, non avrei potuto, come invece è stato, portare a termine il lavoro in tempi tanto ristretti.

Ringrazio i miei genitori, Cristina e Nazzareno, che mi hanno insegnato il valore di ogni cosa, sempre fonte di ispirazione e guida, anche nei momenti più complicati i quali, grazie al loro supporto e alle loro fatiche, non lo sono mai stati poi così tanto per me.

Un ringraziamento particolare lo devo alla mia ragazza, Letizia, la quale senza che le chiedessi nulla, mi ha aiutato materialmente e moralmente in questi giorni di malattia, e non solo, permettendomi in maniera concreta di terminare la tesi entro i termini stabiliti, svolgendo la maggior parte del lavoro burocratico connesso e trasportandomi fisicamente nelle diverse tappe necessarie al compimento di tale progetto.

Mi permetto di rivolgere un particolare ringraziamento, nei confronti del Professor Giovanni Feo, il quale ci ha lasciati prematuramente, ma che forse più di chiunque altro ha lasciato a me e a tantissimi altri studenti un ricordo indelebile della nostra università, una vera fonte di ispirazione, come professore, come persona. Spero davvero che esista un qualcosa dopo questa vita, e che si prenda i meriti che sicuramente si è guadagnato in terra. Ogni giorno all'interno di San Giovanni in Monte mi ha regalato un sorriso e una battuta quando lo incontravo alle macchine del caffè, prendendomi in giro mi diceva sempre che se fosse stato ancora studente sarebbe stato come me, sempre leggero... Spero di essere degno di tale complimento, e rispondo dicendogli che se mai sarò uno studioso di una qualche importanza un giorno, vorrei essere esattamente quello che era lui, come lo era lui...

Sempre leggero...

Andrea Cenerelli