

Domenico Bilotti

Riti e forme della danza macabra come specchio dei rapporti interordinamentali

Abstract

This essay aims at verifying the existence of a line of continuity between the artistic genre of the *danse macabre* and the legal implications of death in the historical evolution of the relationship between law and religion. Although the institution originated in medieval Europe and bears some similarities to rituals in different geographical areas, the reinterpretation used to address it is that provided by the liberal publisher Giuseppe Vallardi, a Lombard scholar from nineteenth-century Milan. It is no coincidence that this rediscovery took place at a time when tensions between the state and the Church had not yet subsided and the representation of death and its rites constituted, to all intents and purposes, the symbolic and legal terrain of relations between the powers.

Keywords: Danse macabre, State and Church relations, symbols, Canon law, law and religions.

Abstract

Lo scopo di questo saggio è verificare l'esistenza di una linea di continuità tra il genere artistico della danza macabra e le implicazioni giuridiche dell'evento morte nell'evoluzione storica dei rapporti tra il diritto e la religione. Sebbene l'istituto nasca nel contesto europeo medievale e presenti alcune consonanze anche con riti di differente localizzazione geografica, la rilettura utilizzata per accostarsi ad esso è quella fornita dall'editore liberale Giuseppe Vallardi, erudito lombardo nella Milano ottocentesca.

Non appare casuale che questa riscoperta sia effettuata in un periodo nel quale non sono sopite le tensioni tra lo Stato e la Chiesa e anche la rappresentazione della morte e dei suoi riti costituisce, a tutti gli effetti, terreno simbolico e giuridico dei rapporti tra i poteri.

Parole chiave: Danza macabra, relazioni tra Stato e Chiesa, simboli, diritto canonico, diritto e religioni.

Sommario: 1. La danza macabra, rito complesso tra atto di obbedienza e sovvertimento dei rapporti politici – 2. Riletture ottocentesche di un istituto antico: l'interesse di Giuseppe Vallardi – 3. Il contesto: le relazioni tra Stato e Chiesa e il controllo sugli atti di persone fisiche e giuridiche – 4. Traiettorie per una conclusione: la coerenza normativa tra *memento mori* e *Carnival of Fools*.

1. La danza macabra, rito complesso tra atto di obbedienza e sovvertimento dei rapporti politici

I riti della morte appartengono da sempre alla sfera del diritto¹ e costituiscono una delle prime testimonianze archeologiche della storia umana o, quantomeno, della sua organizzazione comunitaria². La pietà per i defunti, i riti collettivi riferibili al decesso di uno dei componenti della comunità medesima, persino l'edilizia a ciò relativa, sono forme concrete di un ordinamento basato sul rispetto di certe regole e consuetudini.

D'altra parte, nella dottrina degli ultimi decenni, si è dato risalto a un ulteriore aspetto correlativo: stabilire il momento conclusivo dell'esistenza biologica ha una rilevanza giuridica primaria in questioni che riguardano, tra le altre, l'autonomia negoziale³, la responsabilità patrimoniale⁴, il diritto successorio⁵.

Accanto, perciò, all'immediata significatività della regolazione mortuaria per comprendere gli assi fondanti di un certo sistema giuridico, è opportuno considerare quanto l'evento morte abbia originato dei fenomeni sociali altamente simbolici, nei quali la fine della singola esistenza terrena (o le conseguenze legali di essa) non rappresenta che l'abbrivio di processi semiotici ancor più vasti⁶.

Regolare la morte non significa fare i conti con essa in modo esaustivo: alla asettica applicabilità di una disciplina specifica manca, infatti, la rielaborazione individuale e collettiva della perdita – essa pure strettamente connessa al fenomeno giuridico e alle culture attraverso cui esso si esprime.

In tali termini, una assolutamente peculiare rappresentazione della morte nell'Europa medievale è senz'altro costituita dal tema iconografico della danza macabra⁷.

Semplificandone all'estremo la struttura morfologica, si può rilevare si tratti di una composizione di figure che compiono una danza, coreograficamente guidata da un'immagine scheletrica che sarebbe, appunto, personificazione della morte stessa⁸.

L'etimologia dell'aggettivo macabra è stata controversa, ma sussiste un certo consenso sull'idea che possa trattarsi di una corrosione traslativa dal latino *chorea macabaeorum* – la danza dei Maccabei che nel racconto religioso sono condannati a morte, scomparendo a uno a uno come se si trattasse del sipario di un ballo⁹. La lingua francese medievale avrebbe reso il genitivo latino "machabré" – danza maccabea. Il lugubre contesto della condanna e del martirio, oltre alla fascinazione suggestiva per le scomparse misteriose o, comunque sia, razionalmente inspiegabili, avrebbe completato l'area semantica del macabro, aggiungendovi la percezione dello spavento, del timore e dell'inquietudine.

La traccia evolutiva inscritta in tale spiegazione può sembrare plausibile e coerente, ma restano dei dubbi di fondo. I libri dei Maccabei tendono a essere considerati apocrifi¹⁰ (alla lettera, non palesi,

¹ Sulle specifiche evoluzioni giuridiche dei riti mortuari, Cavana (2009: 1-5).

² Bérard (2021: 1-2).

³ Giusta, nella privatistica italiana, l'osservazione di Ferri (1959: 70-71).

⁴ Gazzanti Pugliese (2009: 134-135).

⁵ Balestra e Martino (2009: 118-119).

⁶ Derrida (2005: 71-73).

⁷ Con particolare efficacia stilistica, seppure più modesto basamento bibliografico, Lovecraft (2018: 305-306).

⁸ Per un utilizzo di tali stilemi iconografici nella narrativa contemporanea, Johnson-Medland (2011); sulla fissazione del canone estetico della danza macabra, Davidson e Oosterwijk (2021).

⁹ Sull'episodio, Pizzolato e Somenzi (2005: 7-8).

¹⁰ Sulla qualificazione di apocrifia, quale selezione ermeneutica che precede, in negativo, l'affermazione dell'ortodossia e dell'ortoprassi, vedasi lo studio a cura di Gregory e Tuckett (2015).

tenuti nascosti; spesso, anche nell'uso esegetico, non del tutto autentici), eccezion fatta per i fedeli Ortodossi e Armeni. Mentre solo i primi due sono integrati nella *traditio* e nella *lectio* deuterocanoniche, il quarto libro, viepiù, sembra perdere quasi completamente quella componente narrativa tipica delle scritture religiose (all'interno delle quali il racconto ha spesso valenza esemplare¹¹) a vantaggio di una ampia discussione dotta e filosofica sul concetto di martirio¹². La cristianità basso-medievale francese può aver avuto così diffusa contezza di un testo del genere, al punto da ricavarne, nella lingua scritta e parlata, un aggettivo ormai non direttamente riferibile al gruppo ebraico insurrezionale dei Maccabei? Che residui una qualche forma di scetticismo non appare del tutto avventato.

Un altro errore metodologico che potrebbe farsi, trattando dei rapporti tra la danza macabra e il diritto, consiste nel ritenere la prima una diatesi esclusiva, nella storia dell'umanità, delle relazioni simboliche tra comunità e morte. Riti e iconografie che hanno svolto la medesima funzione, o avuto persino risultati estetici simili, non sono mancati né in altri contesti geo-culturali¹³, differenti dallo scenario europeo cristiano, né in epoche storiche diverse. È probabile che vi fossero forme culturali e rappresentazioni figurative della morte anche in epoca alto-medievale¹⁴. Senz'altro vi furono nelle Americhe o nel contesto asiatico¹⁵; ancora solo parzialmente dischiusa deve considerarsi pure l'analisi antropologica e giuridica delle consuetudini africane in materia¹⁶. La danza macabra, perciò, non nasce e non viene qui considerata in quanto *unicum genus*, semmai quale *species* particolare, meritevole di approfondimento proprio perché crea proiezioni di senso che hanno superato la sua epoca di nascita e i particolarismi locali della sua diffusione.

Esiste una maggiore condivisione circa l'evento che diede il massimo impulso a quella diffusione, e ciò si fa coincidere con la grande pestilenza del 1348. Una conferma indiretta è fornita dalla sostanziale coincidenza tra i luoghi dove ci sono maggiori testimonianze artistiche di danze macabre e quelli nei quali le vittime stimate di quella epidemia furono più numerose: Francia, Germania, Polonia, Paesi baltici, Italia, Svizzera¹⁷. La gravità del morbo porta non solo a perdite umane considerevoli, persino in un'epoca nella quale non sono cessate le carestie localizzate e le epidemie stesse sono parte considerevole nella memoria collettiva delle popolazioni. È probabile, ancor più, che la condizione fisica del degente modifichi e radicalizzi l'immaginario tipico nella personificazione della morte: non più inesorabile entità indistinta, bensì personaggio scarnificato, ossuto, a volte mal vestito o all'opposto sontuosamente vestito, con segni di fratture o di piaghe o di arti scomposti. Morire di peste rendeva spesso obbrobrioso il sembiante fisico di chi ne era affetto¹⁸: i troppi contagi rendevano complessa l'organizzazione istituzionale di un'assistenza e di una terapia anche minime (nonostante vi fossero sforzi in tal senso), il malato grave presentava il suo luttuoso destino in un personalissimo calvario di

¹¹ La natura composita dell'ermeneutica giuridica confessionale riguarda tutte le religioni rivelate; per profili più tipicamente riferibili alle culture del monoteismo cristiano, Eskola (2015: 273-274).

¹² Sul martirio nel divenire del diritto ecclesiale, ad esempio, Boni e Zanotti (2009).

¹³ Winzeler (2012: 277-278).

¹⁴ Il Basso Medioevo cerca di dare, semmai, una lettura meno traumatica e dirompente della morte, elaborandola come processo vitale e attribuendo carattere di temporaneità persino ad alcuni stadi ultraterreni. Ciò non significa che la fase storica precedente avesse rimosso il tema dalla comune sensibilità collettiva. Un'utile lettura per comprendere questa transizione, rituale e culturale, può tutt'oggi considerarsi Le Goff (2014).

¹⁵ Ad esempio, Ma-Kellams, Spencer-Rodgers, Peng (2018: 394-395).

¹⁶ Come può evincersi dalla casistica sincronica di Mwandayi (2011: 25-31).

¹⁷ Una panoramica recente sulla consistenza quantitativa di quella epidemia in Perna (2020: 25-26).

¹⁸ Alcune notazioni sul mutamento di immaginario in Prosperi (2000), Cosmacini (2016).

crescente spossatezza, temperatura corporea non governabile e sovente concreta deformazione dei lineamenti.

Dare un volto alla morte significa, in ultima analisi, cercare di razionalizzare l'altrimenti desolante scenario circostante, fatto di cadaveri connotati ormai da una indistinta bruttezza. La malattia, del resto, se colpisce anche i lineamenti dei più belli e può attaccare la possanza dei corpi più sani, porta una orrida modificazione del proprio aspetto, non meno evidente dei cambiamenti che impone nello stile di vita e nelle abitudini comuni. La metà del XIV secolo non è ancora l'età nella quale possa venire alla luce un *corpus* organico di norme profilattiche contro il contagio¹⁹: ridotte le competenze mediche, disagevoli le condizioni di vita, finanche troppo frammentario il quadro dei vari livelli di autonomie territoriali vigenti. Nemmeno il Seicento manzoniano affronterà le pestilenze all'insegna di norme coerenti e onnicomprensive²⁰ – probabilmente, affinché possa parlarsi di una profilassi comune, nelle sue grandi linee, e di omologhe risposte legislative, tra un sistema e l'altro, bisognerà attendere l'epidemia di influenza spagnola all'inizio del XX secolo²¹. Certamente universale, però, è lo sgomento: l'inquietudine del dover provvedere anche quando si è nei fatti sostanzialmente incapaci di porre rimedio. Se la danza macabra preesiste alla “grande peste”, è indiscutibile che la seconda renda ancor più necessario ricorrere all'immaginario prodotto dalla prima: la morte può colpire chiunque, arrivare dovunque e non si riesce a isolare il male che la determina. Al contrario, quest'ultimo appare sempre itinerante, come, appunto, alla guida di un corteo coreografico.

Un vivace dibattito interpretativo ha seguito pure il tema delle relazioni tra la danza macabra e la dottrina cristiana. L'editore italiano che diede il via, all'incirca alla metà dell'Ottocento, a una articolata riscoperta di quella tradizione estetica e iconografica – l'erudito lombardo Giuseppe Vallardi²² – rilesse la danza macabra nel quadro dei valori cristiani, in particolar modo in materia di sepoltura. Una religione monoteistica, affermata contro i retaggi idolatrici pagani, sceglie di non bruciare i corpi affinché, anzi, la loro ostensione prima della sepoltura abbia natura di monito e di insegnamento. Per quanto possano apparire grotteschi i particolari pittorici di alcuni soggetti della danza macabra, la sua rappresentazione non fa che amplificare la propensione morale e culturale di una religione che riflette sul tema della morte al punto da considerarne l'inveramento terreno il punto di passaggio verso la vita eterna.

Un altro orientamento di studi, per alcuni aspetti contemporaneo al Vallardi ma definitivamente affermatosi soltanto un secolo dopo, grazie all'opera di Alberto Tenenti²³, mira a sostenere proprio l'opposto. Lungi dal tradurre in una pratica immediatamente visibile la complessa concezione cristiana della morte, la danza macabra introdurrebbe piuttosto un elemento di liberazione rispetto alla estrema rigidità dottrinale teologica. Il ricorso al grottesco, l'ironia e il compatimento benevolo, ma privo di ascesi escatologica, sarebbero forme laiche, e non religiose, di smarrimento rispetto alla malattia, non meno che primi tentativi di ricondurre il corpo umano (nel suo patire come nel suo gioire) alla realizzazione dell'esistenza individuale, senza i predominanti motivi metafisici di derivazione curiale.

¹⁹ Anche se, ad avviso di altra dottrina, inizia a formarsi un *corpus* di diritto sanitario; in proposito, Gardella Tedeschi (2008: 13-14).

²⁰ Grande attenzione al tema nel volume di Bruzzone (1987).

²¹ Per conferme invero, ormai, non questionate in dottrina, Breitnauer (2019), Segrave (2024).

²² Vallardi (1859).

²³ Tenenti (1989).

Immaginando in dialogo le tesi di Tenenti e di Vallardi, seppure l'una dall'altra distanti oltre cent'anni, l'interprete prudente tenderebbe a rigettare le proiezioni estremistiche di entrambe.

La danza macabra, ancorché nata in un orizzonte di senso convintamente cristiano, non sarebbe la mera riproposizione pittorica del pensiero teologico e canonico sulla morte. Se si trattasse esclusivamente di ciò, da un lato la tradizione ecclesiastica e dall'altro la cornice formale del diritto liturgico sarebbero in grado di contenere la risposta a qualsiasi personale inquietudine sull'evento morte e sulle sofferenze invalidanti che spesso lo precedono.

D'altra parte, vedere nelle immagini del "macabro danzante" un umanesimo *a-religioso* o, addirittura, antireligioso si rivela inefficace, oltre che probabilmente infondato. Se nella danza macabra c'è un significato di critica al convenzionalismo e alle strutture sociali, esso non si realizza in una confutazione dei dogmi scritturali, bensì in una ricostruzione dell'ordine sociale libera dai condizionamenti dei poteri mondani. La personificazione della morte non consiste nella creazione di una nuova divinità (tale funzione è invece svolta dai riti simili sorti nel contesto latino-americano), bensì nella realizzazione di un ordine interinale, tra terreno e ultraterreno, dove la certezza di conclusione dell'esistenza biologica ha una forte capacità livellatrice. In tale scenario, l'uomo non si riduce a funzione della creazione; la cultura trecentesca, tuttavia, non si arroga il diritto di considerare, all'opposto, la creazione e il Creatore in funzione dell'uomo. Ancor più brevemente, può concludersi che, per l'artista basso-medievale, la *iustitia* è *sub Deo*, la si realizzi efficacemente o meno all'interno della società *inter homines*. La danza macabra può mettere in questione il condizionamento religioso; non ambisce a smentire la religione: è al diritto umano che, più attendibilmente, rivolge la carica sfidante della sua estetica grottesca.

Deve essere, al più, considerato altro il punto critico attraverso cui la rilettura della danza macabra arriva alla modernità e oltre – non quello, testé anticipato, del dualismo tra clericalismo e anticlericalismo, tra comunanza di fede quale atto di appartenenza alla comunità politica e libertà di coscienza.

Si fa qui riferimento al contenuto assiologico e pedagogico da attribuire a quella tradizione iconografica. In essa, i soggetti danzanti (e realistico appare persino il moto delle figure sul piano) sono normalmente *attori* tipici: il papa, il vescovo, il re, il lavoratore, l'infante ... intorno ai quali possono innestarsi variazioni sul tema, anche importanti, ma che non alterano in radice lo schema di fondo. Prima delle grandi epidemie, il contenuto didascalico è certamente considerabile quello ontologicamente proprio del *memento mori*: ricordare la finitezza dell'esistenza terrena e, per tale via, la sua estrema fugacità (e persino futilità) significa ricordare anche l'essenza del principio ordinatore divino. Chi dà la vita non è nella stessa posizione di chi la riceve: l'immortalità si radica in Dio, non nel diritto umano, che, come nota Vallardi, è sempre fallibile rispetto alla pienezza di verità rivelata ed espressa nella fede.

Al tempo della pestilenza nella metà del XIV secolo, a seguito della quale vengono realizzate le danze macabre più celebri e riuscite, la società francese e quella europea sono in una condizione radicalmente differente rispetto agli ordinamenti esistenti intorno all'anno Mille. I commerci hanno assunto scala continentale, il paradigma dell'economia curtense è cessato in favore di una (prima) stagione di fioritura mercantile, l'intensificarsi degli scambi mette in comunicazione luoghi e culture²⁴. Diverso è il sembiante istituzionale del potere mondano e senz'altro modificato è nondimeno il diritto

²⁴ Sul punto, la continuità della riflessione storico-giuridica per come si evidenzia in Leicht (1960: 170-172); Melis (1990); Legnani (2006).

della Chiesa – arricchito, viepiù, da pontefici legislatori che hanno agito in rapporto dialettico con le autorità imperiali²⁵. Il *memento mori* acquisisce, in tal senso, una carica monitoria ancora più spiccata: l'imperativo di ricordare la finitezza terrena certifica la transitorietà di qualsiasi carica e potere avuti in vita. L'infante che muore immaturamente per una malattia grave non è diverso dal papa che è salutato dai fedeli in lutto dopo decenni di pontificato; il lavoratore della terra e l'uomo dei commerci sono identicamente sottoposti al travaglio esistenziale del morbo e del decesso. Anche la differenza tra donna e uomo si elide rispetto alla concreta universalità del trapasso: l'una e l'altro ne saranno riguardati. L'aver bene agito si proietta nei loro destini celesti; non vale a cancellare l'obbligatorietà – e l'inesorabilità – della fine. Rispetto alla generica concezione del morire quale atto che riguarda il corpo e non l'anima, si fa strada una critica religiosamente orientata alle strutture del potere terreno, alle vaste articolazioni istituzionali e associative che materialmente lo concretano, alla consuetudine acquiescente verso chi lo esercita.

È forse questo passaggio concettuale, che tuttavia non travolge la vincolatività dei precetti scritturali, a dare in parte ragione a un'intuizione di Tenenti: la danza macabra esprime un ribaltamento. Non esiste, *in limine mortis*, né gerarchia, né appello a prassi di comando. Nel corteo dietro la morte, scompaiono le vestigia e gli stemmi: pur se chi li ha continua a indossarli nella coreografia della danza macabra, la loro illusorietà si rivela all'atto di limitarsi a rivestire scheletri ormai destinati alla sepoltura.

Solo se vista in quest'ottica, la danza macabra può effettivamente anticipare alcuni dei temi che saranno propri di altre e a volte più recenti ritualità collettive – ad esempio, le parate carnascialesche o le celebrazioni delle gesta e delle maschere dei matti, alcune delle quali, invero, ancora più antiche²⁶.

Si tratta di rappresentazioni non suscettibili di una datazione esatta e può parimenti osservarsi che ogni periodo storico ha avuto le sue forme di disvelamento attraverso l'utilizzo politicamente orientato della finzione scenica (in tal senso, il modello della commedia attica antica ne resta una delle pagine più note e alte²⁷). Il travisamento farsesco dei personaggi spesso si unisce alla critica delle strutture giuridiche esistenti; più raramente, è una satira proiettata al mantenimento dell'ordine, sicché la beffa si concepisce come interludio in una catena di obbedienza ai comandi. Il teatro di strada, le feste in maschera di alcune comunità etnico-religiose (come quella gitana²⁸) e altri momenti di contestazione all'ordine costituito ebbero anche quella funzione. La danza macabra non rivendicò mai espressamente questo *status*, ma indubbiamente ritrarre in modo quasi caricaturale le categorie istituzionali detentrici del potere può avere un significato, più lato, di avversione ad esse.

Non sembra del tutto rispondente alla mentalità del tempo attribuire alla danza macabra delle origini il solo contenuto didascalico (o, addirittura, pastorale), spostandone la valenza di critica sociale a una fase successiva, più vicina alle tematiche dell'umanesimo. Non appare esservi una specifica barriera divisoria, né un mutamento di paradigma *in itinere*: l'istinto carnascialesco nella raffigurazione dei ruoli civili e la riflessione sulla natura della morte appartengono *ab origine* all'ideologia collettiva che porta alla diffusione delle danze macabre.

Per quanto anche questa interpretazione possa risultare una lettura *postuma*, sembra inevitabile attribuire ad essa due aspetti strettamente complementari e coessenziali. Da un lato, la danza macabra,

²⁵ Classicamente coglie l'inizio di tale parabola Berman (2006).

²⁶ Cfr. Thomas (2014: 294-296).

²⁷ Holmes (2018: 107-129); Lape (2004: 1-12; 68-72).

²⁸ Silverman (2011: 18-19); Ead (2012).

in particolar modo come genere pittorico o più latamente figurativo, svolge una funzione pedagogica universale: un *memento mori* pronunciato contro la futilità e il malaffare della vita terrena²⁹. Dall'altro, è impossibile non vedere in essa una componente di critica sociale, politica e giuridica: una *Feast of fools* che "smaschera" gli inganni del potere e attribuisce alla morte, in quanto evento fisico, una radicale forza equitativa³⁰. Soltanto dopo la consumazione di quell'evento, che conclude l'esistenza biologica, l'anima svolge nella dimensione ultraterrena l'immortalità attribuitale; solo tra le anime, si svolge il giudizio universale: il *redde rationem* che teologicamente separa i giusti e i dannati³¹.

2. Riletture ottocentesche di un istituto antico: l'interesse di Giuseppe Vallardi

Quando la scienza criminologica studia i meccanismi difensivi che l'intelletto umano attiva per affrontare i fatti del mondo, spesso ricorre alle nozioni di intellettualizzazione e razionalizzazione³². Nel primo caso, si tratta di rielaborare l'accaduto non per forza dandovi una giustificazione, ma tentando almeno di addivenire alle possibili catene causali che lo hanno determinato. Nel secondo senso, addirittura, il soggetto agente crede di ricavare delle spiegazioni che abbiano valenza oggettiva: si individua (o, meglio, si presume di individuare) la *ratio* per cui a certe condizioni di partenza corrispondano inevitabilmente certi risultati. Nei confronti dell'evento morte, la cultura giuridica ottocentesca, che pure aveva alle spalle la dottrina illuministica³³ e davanti a sé il nascente approccio accademico-istituzionale al metodo scientifico positivo³⁴, si trova essenzialmente impreparata. Nel cagionare la morte, lo sviluppo dei saperi fisici, biologici e chimici ha di molto affinato l'eziologia dell'evento: ricostruirne, però, passo dopo passo l'inveramento concreto è molto diverso dal fornirne una spiegazione trascendentale. E, soprattutto, acquisire conoscenze mediche che dettagliano il momento del trapasso spesso non ha un impatto immediato sui processi collettivi che sono chiamati a incardinare la situazione più traumatica e definitiva nell'ordinario svolgimento della vita in comune. Per quanto sia universale, la morte, poi, ha senza alcun dubbio delle declinazioni particolaristiche che la connotano: differiscono le credenze su cosa avviene dopo di essa, le modalità attraverso cui si celebra il ricordo degli scomparsi, gli effetti che si fanno seguire sul piano dell'ordinamento giuridico, i rapporti tra quanti, invece, rimangano in vita.

Se c'è un aspetto che accomuna tutte le grandi fasi dell'epistemologia occidentale, come ha notato Kuhn³⁵, esso consiste nel dar luogo a *mutamenti di paradigma*, la cui premessa fondamentale è la perdita di consenso, soddisfazione e legittimazione per il paradigma precedente: se esso non realizza più i suoi scopi istitutivi, si determina una fase di confronto (o di scontro) atta ad affermare il paradigma successivo. A metà del XIX secolo è abbastanza evidente come la cultura europea abbia almeno due volte in cento anni compiuto una ricerca simile, senza innalzare un canone definitivo e, perciò, avviandosi a propria volta a una nuova fase di scontento, all'interno della quale discernere il momento

²⁹ Su tali implicazioni teologiche, si veda anche Brancato (2005: 17-19).

³⁰ Elgee (2004: 301).

³¹ Schmugge (2007: 35-38).

³² Tra le fonti che confermano detta dualità (auto)esplicativa, Licci (2021); Monzani (2025: 73-74); più latamente, Sidoti (195-196).

³³ Fioravanti (2009: 35-40).

³⁴ Grossi (1988: 93-96).

³⁵ Chiaro il rinvio a Kuhn (1979).

istitutivo di un paradigma aggiornato. Le tesi illuministiche e quelle romantiche, volta per volta, sembravano aver dettato un *modus operandi* compiuto ed esaustivo, ma in entrambi i casi i risultati non avevano dato ragione alle ipotesi iniziali. Se si riconosce al pensiero illuministico di avere avviato la secolarizzazione della sfera pubblica³⁶, è altrettanto evidente come nelle rivoluzioni borghesi sopravviva un'attenzione non marginale alla religiosità individuale e collettiva³⁷, se non quando vere e proprie spinte antisecolari³⁸. E così nell'estetica romantica, che sembrava aver stabilito una volta per tutte il trionfo del sentimento sull'intelletto, in realtà non erano venute meno – anzi, si avviavano a vera maturazione – dinamiche asseritamente razionalistiche: la critica e il ruolo delle scienze, la forma dello Stato, la coesione linguistica e territoriale, la storiografia sull'epoca medievale³⁹.

Nella formazione di Giuseppe Vallardi sono ben presenti entrambe le influenze: quella illuministica, che è caratterizzata da un approccio più sistematico alle fonti classiche (benché anch'esso ideologicamente connotato) e dalla nascita del mercato editoriale moderno (riviste, collezioni, pubblicati a stampa), e quella romantica, che interroga la fede, l'anima, il *pathos*. Anzi, quest'ultimo assume la condizione effettiva di convivenza tra gli uomini: senza di esso, altrimenti, indifferenza, cinismo, negazione.

La seconda metà del XIX secolo è, perciò, pronta ad affermare una cultura civile di tipo nuovo, dove non sono rigettate l'importanza del metodo e l'applicazione secondo ragione, ma all'interno della quale i cambiamenti del costume non rinnegano nemmeno l'ignoto, il misticismo, la tradizione. Pur senza aver dato alle stampe capolavori letterari, e non essendo divenuto mai un legislatore (ancor meno un legislatore di profilo incisivamente riformista), Giuseppe Vallardi è concretamente testimone di entrambi i poli del discorso. Utilizza l'affinamento delle tecniche filologiche, apparentemente ormai libere dal vincolo della coerenza scritturale, e contestualmente indaga questioni psicologico-collettive, consuetudinarie e aneddotiche che sfuggono alla dogmatica cartesiana e rimandano, invece, al metodo etnografico di tipo compilativo.

In questa traiettoria intellettuale può scorgersi qualche similitudine con uno scrittore molto più talentuoso (peraltro morto prematuramente e a seguito di uno stile di vita molto meno salubre e consueto), l'autore americano Edgar Allan Poe⁴⁰. Precursore della relazione tra letteratura poliziesca e medicina legale⁴¹, fautore occasionale della satira per distanziarsi dalle opinioni politiche maggioritarie, ricercatore di antichità delle culture monoteistiche, attratto dai temi del terrore, del grottesco e dell'animistico⁴²: un percorso intellettuale invero non eccentrico rispetto alle prevalenti suggestioni culturali dell'epoca, ma al contrario propenso a una loro originale, autonoma e sincretica collezione.

A differenza di Poe, Vallardi ha orizzonti di prossimità più ristretti. L'idea di analizzare sul piano tanto folkloristico quanto istituzionale i riti della morte si fa strada più convintamente dopo aver riunito alcune pubblicazioni di immagini ed episodi celebri relativi alle maggiori città italiane⁴³. Andando

³⁶ Ries (2008: 47-48); Donati (2002: 86).

³⁷ Questa ipotesi di ricerca accomuna, del resto, critica marxista e critica antimarxista; si considerino Lenin (2022: 87-89), Pellicani (2002: 186-187).

³⁸ Bilotti (2015: 270-301).

³⁹ A mero titolo d'esempio, stando alla dottrina italiana sorta intorno a tali problematiche, Artifoni (1997: 175-221); Tessitore (2000: 173-174).

⁴⁰ Sul seguito dell'A., nella cultura italiana contemporanea, di interesse Melani (2006).

⁴¹ Thomas (2003: 42-52).

⁴² Meindl (1996: 45-46).

⁴³ Vallardi (1820).

indietro sino all'origine di quelle località, non possono mancare nozioni di mitologia, paleontologia e diritti dell'antichità. Il lato propriamente narrativo e di viaggio, in quelle composizioni, incontra al tempo un mercato ben preciso: i viaggiatori tedeschi e francesi (in misura minore, inglesi) che vanno in Italia non cercando esclusivamente la connessione sentimentale con la sua tradizione romano-imperiale o mecenatistica e rinascimentale, quanto soprattutto la storia e i particolarismi di vicende e autonomie locali⁴⁴. Vallardi ha anche competenze da illustratore, perciò la cospicua allegazione di immagini, particolari e vedute panoramiche riesce a superare ogni barriera linguistica e a far emergere gli interessi di lettori di opere del genere: consuetudini, storia dell'architettura, leggende.

È un livello di analisi ancora piuttosto superficiale, nonostante l'oggettiva ricchezza espositiva, la cura dello stile e le potenziali ricadute concettuali. È per tali ragioni che Vallardi decide di dedicarsi a ricerche specifiche su uno dei temi più caratteristici del rapporto tra *demos* e diritto consuetudinario, tra culto religioso e pratiche collettive non di rigorosa origine religiosa, ma giustificate dal riferimento alle simbologie scritturali. Lo studio delle danze mortuarie, perciò, diventa una sorta di passaggio obbligato per il perfezionamento della ricerca etologica e per fornire un inquadramento più sistematico di opere artistiche, abitudini e credenze popolari, dai riflessi più o meno immediati nella storia delle istituzioni politiche.

Nonostante la poliedricità dell'A., il punto di partenza è essenzialmente convenzionale e, per più profili, ancora tipicamente ottocentesco: la morte vi appare come una consolazione dalle sofferenze e, contemporaneamente, un monito a tenere buoni comportamenti in vista dell'ineluttabilità della fine⁴⁵. Più che l'evento morte nella vita del singolo, a essere in gioco è una vera e propria proposta teologica, temperata, però, rispetto alle tendenze antimoderne già emergenti alla fine del XVIII secolo⁴⁶, dal costante riferimento alle raffigurazioni della morte stessa come satire e caricature.

Non è meno forte l'influenza della cultura giusnaturalistica se l'A. arriva addirittura a considerare l'idea della morte (intende, in realtà, il dover fare i conti con essa) comune a tutte le "nazioni". E tale dicitura sembra confermare il retaggio premoderno anche nell'utilizzo del termine nazione, che qui appare più simile all'accezione biblica della comunità di popolo, organizzata secondo il suo credo e la sua cultura⁴⁷: non c'è, in tutta evidenza, alcun indiretto rimando alla idea di nazione, invece, introiettata nel costituzionalismo razionale⁴⁸, che conseguentemente parla di *Stato-nazione*. Quale che sia il senso del lemma più coerente alle intenzioni di Vallardi, appare non equivoco il significato ultimo della sua considerazione: nessuna nazione è obbligata a dar della morte lo stesso significato o la stessa disciplina, ma è evidente che tutte le nazioni avvertano la necessità di riferirsi al momento della fine.

Contrariamente alla reazione antirazionalista, tuttavia, gli argomenti utilizzati da Vallardi per difendere l'appropriatezza dello studio delle danze non richiamano imprecisati motivi vagamente ancestrali – e, cioè, l'idea semplicistica della danza come atto istintivo che viene organizzato per coreografie collettive che si trasmettono immobili e immutabili da una generazione all'altra⁴⁹.

⁴⁴ Santato (2003: 21-22).

⁴⁵ Vallardi (1859: 1-2).

⁴⁶ Non appare casuale che anche queste ultime completino la propria parabola oltre un secolo dopo, quando la loro funzione storica è probabilmente esaurita e gli istituti della democrazia liberale sono almeno formalmente riconosciuti. In tali termini, Miccoli (1990: 13-38).

⁴⁷ Vallardi (1859: 5-6).

⁴⁸ L'affermazione del significato costituzionale del termine nazione sarà in effetti lenta e discontinua. Può leggersi Borsi (2017).

⁴⁹ Vallardi (1859: 22).

All'opposto, si è in presenza dell'approccio positivo e casistico tipico del conoscitore fiducioso, probabilmente proclive a una visione meramente esotica dell'*Altro-da-sé*, ma ad esso fondamentalmente mai ostile. La danza, in quanto movimento spontaneo, accompagna ogni reazione emotiva e, all'interno delle relazioni in una comunità, ne esistono versioni opportunamente indirizzate alle celebrazioni festose e ai rituali della mestizia e della contrizione⁵⁰.

In Vallardi, in ogni caso, spiccano due elementi, che collocano la danza macabra in una posizione strategica per valutare concretamente i rapporti interordinamentali all'interno del diritto secolare che ha accettato la distinzione degli ordini e addirittura su di essa ha asserito di fondarsi.

Una prima direzione è certamente costituita dall'enfasi sulla natura antifrastica o, perlomeno, allegorica della danza macabra. Pare questa l'intuizione più significativa dell'A.: l'evento della morte riguarda tanto la sfera intima della persona quanto la comunità politica in cui la persona vive. Inscenare la morte quale soggetto agente accanto alle altre figure tipiche di un dato contesto sociale consente un benefico scambio critico. Si può usare la rappresentazione religiosa per irridere il potere profano (l'imperatore appena trapassato è in fondo pavido e pusillanime nel seguire pedissequamente i movimenti della Morte) e all'opposto l'argomentazione politico-istituzionale per suggerire una critica religiosa (il vescovo si dà la mano col re nel corteo della Morte: come mai i due, in conflitto, sono ora parte sincrona della medesima coreografia?).

Per quanto riguarda, però, la relativizzazione della secolarizzazione⁵¹ e il suo inevitabile darsi come rideterminazione (e non negazione) dello spazio del sacro⁵², conviene notare quanto l'intellettuale Vallardi rimarchi, e a più riprese, il ruolo della religione cristiana.

Mentre il paganesimo classico e quello *barbaro*, e in particolare la letteratura di guerra, arrivano a bruciare la salma, a farne rogo, la morale cristiana conserva alla vista il corpo dei morti, almeno nell'immediato: quella ostensione è una forma di meditazione⁵³. I negozi civili appartengono a una giurisdizione diversa rispetto alle questioni spirituali. Ciò in altre epoche storiche si prestò a inevitabili strumentalizzazioni, tutte sostanzialmente volte ad affermare una *potestas* sulle vicende umane, organizzata intorno a giustificazioni riferibili a principi metafisici di giustizia⁵⁴. In realtà, per Vallardi, la questione è più sottile: il pensiero cristiano aiuta a consolidare una concezione meno transitoria della morte e più direttamente connessa alle fasi della vita, non removibile d'imperio. L'escatologia cristiana, perciò, conduce a conseguenze politiche di duplice natura, che dipendono dalla prospettiva prescelta dall'interprete. Ci si può attestare alla considerazione per cui il compimento della persona si realizza nella vita ultraterrena dopo il giudizio universale: la morte è effettivamente consolazione che non irride, atto prodromico all'eternità⁵⁵. C'è, però, un'altra eventualità, che Vallardi non nega mai espressamente: se l'ordine degli uomini ha tradito lo scopo di giustizia che gli era imposto, secondo le diverse tesi, o

⁵⁰ Una articolata giustificazione di tale ampio utilizzo del termine danza e della pari ampiezza delle sue funzioni in Thomas (1995: 1-30).

⁵¹ Heritier (2009: 2-12).

⁵² Su questi aspetti sia consentito il rinvio, per tutti, a Legendre (2025).

⁵³ Vallardi (1859: 5).

⁵⁴ Per una complessiva confutazione di queste tesi, Zagrebelsky (2010). Si consideri, in ambito più immediatamente canonistico, Bellini (1991: 185-250).

⁵⁵ Vallardi (1859, 16).

dal consenso originario tra i consociati⁵⁶ o dai comandamenti divini⁵⁷, la morte suggerisce la possibilità del rovesciamento, l'opportunità dell'inversione. Vallardi, in definitiva, si chiede, pur senza mai formulare esplicitamente la domanda e perciò senza mai avvertire la necessità espositiva di una risposta: dove si trova il *regno*? Cosa inizia a codificarne la conformazione: il vivere terreno o la grazia divina⁵⁸? Davvero *sufficit gratia tua*⁵⁹ oppure occorre che persino il soggetto credente non si ponga in stato di acritica accettazione dell'esistente e dia piuttosto prova di *apostolicam actuositatem*⁶⁰?

L'attenzione all'utilizzo laico delle ierofanie – le espressioni del sacro che i poteri costituiti rielaborano come continua legittimazione di sé⁶¹ – deriva verosimilmente all'A. dalle sue esperienze di collezionista d'arte e rudimentale cultore di estetica. L'estetica come scienza che reclama una autonomia filologica ed epistemologica non è ancora quella del secolo successivo, ma la critica letteraria e la storia dell'arte sono già ambiti molto battuti tanto nel ceto intellettuale quanto in quello mercantile – i due ambiti che Vallardi frequenta di più.

In particolar modo Vallardi perviene a questo interesse attraverso la collezione di un *codex* di fogli inediti che viene venduto al museo del Louvre come opera di Leonardo da Vinci, ma che in realtà ha tra le sue sezioni più cospicue fogli vergati dal Pisanello⁶². L'opera pittorica del Pisanello è almeno indirettamente influenzata dal concilio di Ferrara. Per quanto sia assai meno studiato di altre epocali assisi conciliari della Chiesa medievale, quel concilio, durato quasi quindici anni, rappresenta a tutt'oggi il posizionamento più evidente della Chiesa quattrocentesca rispetto alle eresie e all'insorgenza di ormai difficilmente arginabili movimenti di riforma. L'influenza conciliare si estese presto a temi propriamente politici e geopolitici, visto che sin dall'inizio v'era sottesa l'intenzione dell'Impero orientale di trovare sponde economico-militari contro l'avanzata turca – speranza vana e disattesa, se si considera la di poco successiva caduta di Costantinopoli nel 1453⁶³.

Sul piano giuridico-canonico, la Chiesa cattolica aveva scelto un altro approccio: intransigenza verso i movimenti di riforma e contestazione dell'area centro-europea e, invece, benevolenza e primi, provvisori, accomodamenti e avvicinamenti nei confronti delle chiese cristiano-orientali. Le conseguenze ecclesiali del grande Scisma erano ormai da tempo assimilate e almeno a Roma sembrava che la gran parte d'esse non avesse più ragion d'essere, tantoché fu la minoranza dei delegati bizantini a ritrattare il parere favorevole ai deliberata conciliari. A Ovest l'Impero sembrava non seguire con troppo interesse il Concilio di Ferrara e invece nei fatti il contrasto coi riformatori boemi impattò violentemente sull'equilibrio istituzionale europeo – se non altro a partire dalla Polonia e dalla Boemia, alimentando una legislazione penalistica di segno chiaramente repressivo⁶⁴. A Sud-Est era l'Impero a

⁵⁶ Una autorevole difesa del contrattualismo cristiano moderno può rinvenirsi in McCormick (1987).

⁵⁷ Una selezione di argomenti a suffragio della supremazia del diritto naturale, nei saperi giuridici laico-secolari, può leggersi nel classico studio antologico di Covell (1992).

⁵⁸ Sul punto, Agamben (2009).

⁵⁹ Riferimento al motto episcopale del cardinale italiano Angelo Scola.

⁶⁰ Riferimento al Decreto del Concilio Vaticano II sull'apostolato dei laici (*Apostolicam Actuositatem*, promulgato il 18 Novembre del 1965).

⁶¹ Sebbene si evidenzia qui l'effetto deleterio della strumentalità politica, il senso del termine è, in realtà, quello desumibile in Eliade (1973).

⁶² Il che non sminuisce l'utilità del *Codex* come strumento per lo studio delle arti figurative e della loro evoluzione. In argomento, Fossi Todorow (1966).

⁶³ Alcune osservazioni sulle conseguenze di questa fase in Bowersock (2006, 977-991); Soykut (2011: 221-240).

⁶⁴ Brady (2009: 76-77); anche Fudge (2014: 24-25).

cercare alleanze e la Chiesa che, coerentemente alle dottrine cesaropapiste⁶⁵, doveva esserne esecutrice e promotrice si ritrasse in nome dell'intransigenza dogmatica. È normale che un erudito come Vallardi guardi con sincera curiosità a tali sommovimenti, considerandoli probabilmente simili agli intrighi politico-religiosi dell'Ottocento lombardo e nondimeno rivolgendo ad essi l'attenzione dedicata dell'appassionato di storia sacra, pur privo di specifiche specializzazioni teologiche.

Quello che cattura l'immaginario vallardiano, nell'opera di Pisanello, è soprattutto lo spazio dato alla raffigurazione dei dignitari costantinopolitani. L'uso dei cromatismi, la scelta dei dettagli, l'impostazione dei volti e delle loro espressioni, rimandano non tanto implicitamente al grande lascito iconografico bizantino⁶⁶. Si dirà: anche quella di Pisanello è pittura politica, cortigiana, estense. Se l'obiettivo del potere è riallacciare un rapporto con un mondo a lungo diviso (per convenienze o convinzioni, meno importa ai fini della ritrattistica), inevitabilmente l'arte si presta ad assecondare la narrazione che quei tempi e quei contesti ritengono preferibile. Vallardi non arriva però a mettere in questione tale punto critico: si attesta all'apprezzamento estetico, a cosa quelle scelte gli suggeriscono del mondo che tramite esse viene raffigurato. Lì i confini giuridici del rapporto tra sacro e profano sono istituzionalmente diversi: il cesaropapismo come dottrina politica rimanda continuamente all'imperatore quale garante di fede e nondimeno quella impostazione ha determinato usi collettivi, convincimenti diffusi, persino un differente approccio alla spiritualità. E tali conseguenze non possono risultare estranee allo sguardo dell'A., che anzi vi vede una conferma di alcune sue prime osservazioni sulla danza macabra: il simbolismo insistito dei "luoghi" del comando (la corona e la croce che la legittima, la croce e la corona che si incarica di proteggerla) corrisponde a un intento pedagogico che però nulla può contro l'ineluttabilità della morte e della perdita.

Le ricerche di Vallardi sulla danza macabra, intrecciando saperi che vanno dal diritto all'editoria, dalla storia dell'estetica all'etnografia, rappresentano, alla luce di quanto considerato, un riuscito tentativo di inserire gli studi su quella rappresentazione nel contesto di una critica di più lunga gittata ai rapporti interordinamentali tra lo Stato e le Chiese. In definitiva, addirittura, si profila, con solidità di sguardo scientifico, una tensione tra morale religiosa e sistemi profani nell'organizzazione del potere che, investendo la vita umana dalla nascita alla morte, descrive nella sua interezza la parabola dell'effettività giuridica nell'esistenza. A ben vedere, a risultare manchevoli sono soprattutto due aspetti, che la cultura del tempo evidentemente non aveva messo a fuoco, affrontandoli con tutte le problematiche del caso, ma senza mai pervenire a soddisfacente composizione unitaria. Da un lato, continuava ad evidenziarsi in Vallardi un difetto di prospettiva sulla libertà di coscienza individuale – una libertà in ordine alla quale il costituzionalismo ha poi chiarito l'attitudine proiettiva (la libertà di manifestazione del pensiero, le forme associate e non della libertà religiosa, l'assolvimento degli obblighi politici nei confronti della comunità e i limiti della loro esigibilità⁶⁷). D'altra parte, per quanto sia molto dedicata e acuta l'attenzione a quelli che la dottrina avrebbe chiamato "corpi intermedi", con la loro capacità aggregante e i rischi di intrusione nelle determinazioni dei loro associati⁶⁸, c'è una

⁶⁵ Peri (1984: 439-498).

⁶⁶ Il dato emerge in studi monografici ormai consolidati (v. Coletti, 1953), ma le sue implicazioni sono assunte anche in opere comparatistiche più recenti (Costantini, 2009: 192-194).

⁶⁷ Circa i limiti di detta espansione, rispetto alla sopravvenuta inadeguatezza del perimetro regolativo legislativo-statuale, cfr. Ricca (2024: 236-295).

⁶⁸ In ambito religioso, v., ad esempio, Benigni (2019: 93-95); più ampiamente, Galgano (2010: 212-213); Martines (2011: 423-424).

svalutazione complessiva del tema delle persone giuridiche. In definitiva, Vallardi si accorge di come le realtà associative concorrano a modificare il senso comune e (a provare) a orientare un amplissimo numero di condotte individuali. Non investiga, però, con la stessa intensità le forme istituzionali proprie di quelle realtà, nonostante il dibattito su di esse si avvii a diventare uno dei più tipici casi di studio nel rapporto tra il diritto e le religioni⁶⁹. Per queste ragioni, appare di interesse dedicare una sezione dell'analisi alla progressiva evidenza sociale di tale argomento: proprio a partire dagli spunti che Vallardi lascia parzialmente inesplorati, dando comunque modo di intuirne gli effetti sul contenzioso tanto politico quanto propriamente processuale. I riti della morte, in effetti, seppur sempre irradiantisi a esito della vita del singolo, imprisonano una tale scansione nell'agire di comunità che il disciplinarne e indirizzarne la portata simbolica è pienamente parte dell'irrisolta relazione tra le *auctoritates* del secolo⁷⁰.

3. Il contesto: le relazioni tra Stato e Chiesa e il controllo sugli atti di persone fisiche e giuridiche

Sul piano propriamente canonistico, la natura associativa degli enti e degli ordini non costituiva soltanto un problema di disciplina patrimoniale⁷¹. Si trattava, ben prima, di una questione epistemologica, semantica e assiologica: le persone giuridiche dovevano il proprio riconoscimento a degli scopi tipici, spesso di natura morale. Cionondimeno, il disegno della canonistica era quello di attribuirvi atti e azioni funzionalmente non dissimili da quelli delle persone fisiche: ricevere beni tramite negozi *inter vivos* e *mortis causa*, darsi regole di funzionamento e dotarsi perciò di un'amministrazione, avanzare pretese legittime sulle condotte dei propri associati. La vitalità dei movimenti associativi nella seconda metà dell'Ottocento, in campo politico come in ambito religioso, corrisponde a ragioni storiche che preludono a una nuova organizzazione degli interessi, ma rimanda anche alla rivalutazione dei saperi fisici e biologici nel garantire l'esistenza di comunità pacifiche e armoniche. Il soggetto collettivo giustifica la propria fondazione attraverso gli alti scopi che presiede; d'altra parte, nel descriverne gli obblighi, gli statuti, le attività, le similitudini col corpo umano sono frequentissime. Ecco perché l'ente non è solo la formalizzazione di un fine superiore a quelli di chi lo ha costituito: è un *organo*, un *organismo*, un *corpo*. Persino l'ente può estinguersi e perire, come pure essere soppresso attraverso la decisione di un soggetto terzo. Non appare una casualità contestuale che nello stesso periodo, nei linguaggi letterari, torni a diffondersi l'utilizzo della personificazione: sentimenti immateriali, cariche giurisdizionali e governative, entità astratte del pensiero e della fede, finiscono per essere descritti – nella trattatistica, nella poesia, nella manualistica, nella narrativa – come esseri veri e propri, assumendone gli appellativi e i predicati.

Queste tematiche inevitabilmente rimandano alla ancora più impegnativa disputa teologico-dottrinale che dal XIII secolo in poi si era diffusa in Europa e la cui risoluzione implicava il dover stabilire una disciplina cristianamente orientata per regolamentare i rapporti tra Papato e Impero – e, a livello decentrato, tra autorità regie e autorità religiose. Sin dalla nascita degli studi epidemiologici, la questione ha finito per riguardare anche la disciplina mortuaria, poiché non sempre gli scopi generali di salute e prevenzione coincidevano con le distinte finalità del culto. E, quale che sia stata la soluzione

⁶⁹ In proposito, Consorti (2014: 24); Franceschi (2007: 165).

⁷⁰ Ci si limiti alle conferme offerte in Ladner (2008); Panikkar (2021).

⁷¹ Lo Castro (1974: 4-9).

concreta volta per volta individuata, nell'Europa cristiana, tanto quella cattolica quanto quella protestante, il tema dei rapporti tra sacro e profano è una costante della dottrina politica – al punto che una delle prime opere sistematiche sulle relazioni tra Stato e Chiesa, nel dibattito italiano, prende le mosse proprio dal confronto di tali idealità in conflitto⁷².

Al tempo in cui scrive Vallardi, la declinazione della problematica è solo in parte differente. Per quanto riguarda la pietà verso i defunti e le discipline statali che regolamentano gli spazi di sepoltura, per tutto il XIX secolo è influente il lascito di Ugo Foscolo, che pur su posizioni repubblicane insiste sulla dedizione affettiva da rivolgere alle persone scomparse⁷³. Il poeta italiano apparve in sostanza presentire il rischio, che sarà prettamente positivistico, di considerare la morte solo nei suoi preminenti aspetti biologici, minando la contrizione e la riflessività che essa aveva sempre suscitato anche nei rapporti di potere. È, invece, profondamente mutata l'impalcatura istituzionale nei rapporti tra legislazione civile e diritto della Chiesa. Il legislatore liberale e il magistero ecclesiastico, per paradossale che possa apparire, condividono lo stesso orizzonte di senso, i medesimi presupposti di fede; differiscono mano a mano in modo crescente le modalità istituzionali attraverso cui disciplinare le loro relazioni⁷⁴.

Si nota, soprattutto dopo il periodo napoleonico (e pure già lo stesso si evidenziava durante l'Età dei lumi), quanto il potere politico non ritenga affatto un limite invalicabile alla potestà regolativa entrare nella sfera organizzativa delle religioni⁷⁵. Quei progetti di riforma ampliarono, semmai, il sempre più visibile tentativo di fare delle rappresentanze religiose altrettanti paradigmi di Chiese di Stato: funzionali alla corona, in grado di favorire la coesione tra i sudditi, attori socio-economici depositari di un consenso⁷⁶. Da un lato, Vallardi sembra tenersi realisticamente distante da queste polemiche (e molto limitati appaiono gli espliciti riferimenti ad esse nella sua opera); dall'altro, ne è culturalmente intriso in modo particolarmente profondo. In Italia, la peculiarità geopolitica e geostorica è in tutta evidenza costituita dalla collocazione territoriale dello Stato pontificio, e dalla presenza, viepiù, di una Chiesa che si è definita "universale". Per altro verso, la legislazione, anche quella immediatamente pre-unitaria, va in direzione dell'indebolimento patrimoniale del potere ecclesiastico⁷⁷, attaccandone spesso anche militarmente ogni residuo di temporalismo. Oltre a ciò, Vallardi si forma a Milano: una città nella quale la rilevanza della diocesi ha sopravvissuto a ben maggiori rivolgimenti politici e, tuttavia, una capitale del dibattito europeo a quel tempo, in cui non mancano spunti provenienti dalle teologie protestanti, dalle dottrine laiciste, dalle associazioni segrete e dai primi movimenti repubblicani, socialisti e del lavoro.

Vallardi assurge, perciò, persino inconsapevolmente a testimone di un periodo critico, non soltanto per la coscienza ecclesiale, ma anche per la realtà sociale nel suo complesso. I programmi riformisti e repubblicani, nel contesto dato, non possono che apparire ai posteri molto (sin troppo) ambiziosi: a essere in crisi non è solo una Chiesa che si concepiva titolare immutabile dei propri privilegi, ma un intero contesto nel quale i moti rivoluzionari precorrono di gran lunga la sensibilità collettiva. Non è un caso, perciò, si faccia sempre più strada, in dottrina, quell'approccio che tra XVIII

⁷² Ruffini (1924: 71-72).

⁷³ Di Benedetto (2001: 323-326).

⁷⁴ Agostini (1995: 3-4).

⁷⁵ Leflon (1982: 82-83).

⁷⁶ Salvatorelli (1955: 6-7).

⁷⁷ Venturi (1976: 65-68).

e XIX secolo mira oggi a rimarcare le ipotesi di continuità, e non quelle di cesure, pur storicamente invocate nelle tesi dei rivoluzionari.

I riformatori del periodo illuministico, che hanno un certo impatto sulla formazione culturale di Vallardi e anche sulla sua qualificazione professionale di editore erudito, non riescono tuttavia a superare il paradigma dello Stato assoluto, che concorrono a (ri)definire⁷⁸. La soggezione della Chiesa ad esso, pur all'interno di una comune morale cristiana, ne è una delle prove più evidenti. Come è stato acutamente osservato, viepiù, quella traiettoria politico-costituzionale è in fondo comune allo stesso movimento giacobino, che ormai è in Italia essenzialmente esiguo⁷⁹. L'enfasi sulla deliberazione collettiva indubbiamente mina gli antichi privilegi del clero e dell'aristocrazia, ma concepisce la legislazione quale fonte unica del diritto, prevalente su ogni diverso titolo. L'attenzione che il mondo intellettuale tributa alle consuetudini, alle ricerche sul folklore e alle politiche sociali, per quanto ottenga scientificamente consensi e risultati, non è sufficiente a incrinare il primato delle leggi e, innanzitutto, delle codificazioni.

I contemporanei di Vallardi ricadono, piuttosto, in due errori prospettici, per il vero largamente diffusi al tempo. Da una parte, il comune retaggio cristiano dei principali gruppi di potere attribuisce alla morale cattolica e alla sua gerarchia un peso politico probabilmente superiore rispetto a una società che nei consumi e nei costumi conosce primi, quanto relativi, segni evolutivi⁸⁰. E, tra essi, il sancire l'indifferenza del culto per il godimento dei diritti, ancorché spesso a un livello meramente esornativo, costituisce uno dei marcatori più visibili. Dall'altra parte, la lunga stagione risorgimentale non ha prodotto una politica del diritto univoca, coesa e omogenea: non esiste un fronte unitario dei riformatori, non si sono affermate politiche universalmente accettabili in tutti i territori del regno unitario in divenire⁸¹. Vallardi stesso scompare quando quel processo è ancora in atto, ma alcune delle sue più incisive criticità sistemiche (distribuzione delle ricchezze, armonizzazione dei diritti pre-unitari, ingerenza di regni stranieri) gli sono note e appaiono incontrovertibili.

Anche nella materia ecclesiastica le contraddizioni sono tangibili e, anzi, i legislatori del periodo (sia canonici sia civili) tendono a recepirle quali indefettibili componenti dell'ordinamento e non come ambiti e dottrine meritevoli di più avveduti ripensamenti. Il primato del positivismo giuridico ha assestato il marcato avanzamento della scienza dell'amministrazione, che si era issata come disciplina tipica del periodo repubblicano rivoluzionario, attutendone però la originaria valenza neoplatonica (trovare la forma più virtuosa di esercizio dei poteri dello Stato) a beneficio di burocrazie regie spesso prosecutrici dei vecchi privilegi di corte. In tale contesto, la disciplina giuridica delle religioni è declinata come attribuzione tipica della legislazione statale, che si spinge a intervenire direttamente sull'organizzazione interna delle diverse confessioni. In ambito cattolico, le resistenze ecclesiali si esprimono nella difesa della *potestas indirecta* e nell'abbandono di ogni possibile apertura dialogica al portato giuridico della Rivoluzione francese di pochi decenni precedente⁸².

Nell'Italia meridionale le dinamiche di potere sono differenti⁸³ e, in effetti, le ricerche di Vallardi restano prevalentemente limitate all'Europa centro-occidentale e al Nord Italia, ma è in principio da

⁷⁸ Passerin d'Entrèves (1978: 58-67).

⁷⁹ Sulle ricadute sociali di questo processo, Zaghi (1984: 12-14).

⁸⁰ Miccoli (1985: 86-92).

⁸¹ Ghisalberti (2002: 87-88).

⁸² Verucci (1990: 493-510).

⁸³ Su un modello paradigmatico per la regolazione giuridica nel Mezzogiorno, Scaduto (1887: 6-8).

accogliere quanto la dottrina nota nell'evoluzione del paradigma istituzionale repubblicano, nei primi decenni del XIX secolo⁸⁴. Napoleone era ai più sembrato capace di dare una concretezza decisionale neoimperiale al portato rivoluzionario⁸⁵. Napoleone III, dopo la Restaurazione e prima della crisi di fine secolo, costituì invece il più efficace punto di contatto tra la difesa delle prerogative economiche e dinastiche e il tributo, essenzialmente formale, agli istituti giuridici che erano stati forgiati dalle lotte precedenti. In altri termini, l'avanzata del primo fu dirompente, pur tradendo alcuni dei presupposti egualitari di epoca rivoluzionaria. Le strategie politiche del secondo mirarono soprattutto a preservare le tipicità francesi e a cercare di estenderne l'influenza e il predominio.

Anche nella regolazione del fenomeno religioso, la Restaurazione, introdotta in funzione essenzialmente antifrancese e antinapoleonica⁸⁶, divenne presto il mantenimento dei sistemi e, entro certi limiti, degli ideali della Francia *dominatrice*: il clima intellettuale milanese⁸⁷, di cui Vallardi è vivace esponente, ne è una delle più tipiche prove. Il separatismo e il giurisdizionalismo sono due fondamentali vettori per assecondare tale traiettoria nel Continente europeo⁸⁸: la vivacità del dibattito intellettuale non smentisce né rallenta il netto ridimensionamento delle aspirazioni politiche pontificie⁸⁹. Tale ridimensionamento, nel contesto italiano, viene normalmente considerato in modo favorevole dal ceto intellettuale che di lì a breve, anzi, rimprovererà alla legislazione di non aver fino in fondo percorso questo disegno radicalmente riformatore – sebbene persino nella Chiesa l'influenza del sistema francese sia radicata e non così minoritaria⁹⁰.

La differenza urbanistica e culturale tra Torino e Milano è comunque netta, e particolarmente significativa nell'itinerario concettuale di Vallardi. Torino sarà la capitale amministrativa, il baricentro di una politica industriale che favorisce una netta proletarizzazione delle masse popolari⁹¹; a pochi chilometri di distanza, Milano è invece il polo mercantile e intellettuale più dinamico e, relativamente, più libero dalle dirette ingerenze politiche nella cultura e nella scienza dello Stato. In tutta evidenza, l'influsso delle vicine faccende francesi si palesava tanto nei modelli regolativi prescelti, pure nell'organizzazione ecclesiale, quanto nei legami in fondo sussistenti tra la tentata erosione della rendita e la scelta della politica ecclesiastica. La già ampia fenomenologia concreta delle realtà associative cattoliche era chiaramente parte di questo sotteso obiettivo economico. A uscirne, semmai, penalizzato era il corretto discernimento tra chi usava scopi statutari caritatevoli soltanto per far salvi i propri beni dalle pretese legislative e chi, all'opposto, praticava davvero attività assistenziali sulle quali l'apparato regio era complessivamente immaturo e insufficiente⁹².

Sul piano dottrinale si gettavano le basi affinché l'area della beneficenza potesse assurgere a disciplina scientificamente autonoma ed epistemologicamente legittimata⁹³; nella temperie culturale del momento, tuttavia, Vallardi appare inconsuetamente più vicino alla mentalità anglosassone che a quella franco-continentale. A un sistema organizzato di filantropia rigidamente regolata trovava

⁸⁴ Cfr. Zenati (1988).

⁸⁵ Armellini (1931: 488-489).

⁸⁶ Verucci (1976: 173-175).

⁸⁷ Si vedano le influenze che vi coglie Jemolo (1928).

⁸⁸ Bellini (1995: 199-267).

⁸⁹ Barillaro (1978: 97-98).

⁹⁰ Castellari (1899: 51-52).

⁹¹ Da qui, le suggestioni di Piano (1982: 306-327).

⁹² Ferrari (1994: 100-101).

⁹³ D'Amelio (1928: 3-7).

essenzialmente preferibile la libera dazione individuale, realizzata assecondando scopi di coscienza (anche in materia di pietà verso i defunti).

La formazione dello Stato italiano, che l'A. non vide realizzata nemmeno nei lineamenti istituzionali principali, sembrava in ogni caso star avvenendo in direzione difforme, ridimensionando i corpi intermedi nel nome delle pregresse speculazioni che mai saranno del tutto sanate⁹⁴. Non solo: il vivace lascito culturale dei livelli periferici dell'organizzazione ecclesiastica rischiava di andare disperso, senza però dare alcuna durevole apertura alle vocazioni laiche espressesi dopo i moti del 1848⁹⁵ – che l'A., per ragioni anagrafiche, non partecipa necessariamente in modo militante, ma certo da osservatore del suo tempo.

Di questo iato si accorgerà soltanto la dottrina dei decenni successivi, notando contemporaneamente il rischio di svalutazione della religiosità collettiva e la ancora tenue riflessione sistematica, da parte del legislatore, sui modelli preferibili nell'ambito della politica ecclesiastica. Declinato in modo puramente astratto il separatismo rischia di sembrare un tentato adattamento del prevalente paradigma francese⁹⁶, non armonizzabile al complesso dell'opinione pubblica e delle fazioni politiche attraverso cui essa poteva allora esprimersi⁹⁷. Il contributo di Vallardi è indicativo, viepiù, di una fase essenzialmente irrisolta di storia nazionale delle istituzioni religiose, oltre che di quelle politiche. La codificazione civile, pur allontanandosi da *tentazioni* teocratiche e cesaropapiste dei secoli precedenti, adottava il sistema napoleonico del diritto matrimoniale e metteva, almeno in parte, “sotto tutela” le persone giuridiche sorte nell'alveo canonistico e così, in effetti, sarà fino alla Conciliazione del 1929⁹⁸. Prova ne sia, in modo assai più marcato che nelle consuetudini venete, lombarde e piemontesi pre-unitarie, che i corpi morali potevano formalmente vedersi attribuito un patrimonio soltanto in caso di legale erezione⁹⁹. Il dirigismo regio era culturalmente distante da Vallardi non meno della mentalità reazionaria ancora diffusa in parte degli ambienti curiali romani¹⁰⁰. Anche sui temi della politica ecclesiastica, perciò, l'A. sembra destinato a rimanere emblematico di un periodo in ordine al quale la dicitura più corretta è forse: “non più e non ancora”. Il riformismo repubblicano tardo-settecentesco non aveva intaccato dalle fondamenta i rapporti di forza, almeno non sul piano della giustizia sociale. E, tuttavia, la stasi istituzionale e religiosa dei primi decenni di unità non sembrava palesare soluzioni immediate, efficaci e aggreganti¹⁰¹. Non è infondato vedere nella ricerca etnografica di Vallardi e, contestualmente, nel suo cosmopolitismo più intellettuale, che effettivamente praticato, due – molto personali – tentativi di oltrepassare i luoghi comuni, altrimenti ben presenti in un periodo instabile e più conformista delle apparenze.

⁹⁴ Si veda l'impostazione critica di Passerin d'Entrevès (1993).

⁹⁵ Verucci (1996: 244-247).

⁹⁶ Il tentativo di fornirne una rilettura, meno influenzata dai contesti in cui quel sistema di regolazione ebbe origine, in Falco (1913).

⁹⁷ Berselli (1963: 154-157).

⁹⁸ Ghisalberti (2006: 76-77).

⁹⁹ Già il rilievo di Mantellini (1880: 487-488).

¹⁰⁰ Sugli incisivi effetti pratici di questi due orientamenti, in concreto meno distanti di quanto quegli stessi volessero far apparire, ad esempio, Giustiniani (1908: 231-232).

¹⁰¹ Lo stesso poteva notarsi pure nell'alveo privatistico, in modo determinante riassorbito nella visione di politica legislativa dominante. Cfr. Ambrosini (1915: 491-492).

4. Traiettorie per una conclusione: la coerenza normativa tra *memento mori* e *Carnival of Fools*

È ora opportuno verificare se le acquisizioni di Vallardi, testé presentate, abbiano avuto una qualche eco nel dibattito successivo e nell'evoluzione della danza macabra o, almeno, nelle sue prevalenti accezioni oggi correnti. È bene precisare che la relativa circolazione dell'opera dell'A. e il più significativo riconoscimento attribuito ad altre parti della sua opera e del suo operato rendono poco evidenti influenze dirette. Più ampiamente, invece, quando si passa dal solo dato testuale al lascito teoretico rinvenibile nell'analisi della danza macabra, per come odiernamente intesa, le connessioni risultano di gran lunga più visibili e scientificamente fondate.

Quasi contemporaneamente agli studi di Vallardi, e attraverso percorsi completamente indipendenti da quei risultati ermeneutici, il poeta Charles Baudelaire, nella celeberrima raccolta "I fiori del male"¹⁰², aveva titolato espressamente un componimento alla danza macabra¹⁰³. Non c'era, in effetti, nel testo, alcuna esplicita menzione della lunga evoluzione estetica di quella iconografia; ne costituiva piuttosto un compimento, nonché l'ennesima conferma dell'interesse intellettuale verso la riscoperta dei riti mortuari¹⁰⁴. Il secolo delle codificazioni nel sistema delle fonti¹⁰⁵ e del positivismo, come inclinazione non esclusivamente metodologica¹⁰⁶, aveva prodotto una reazione (e forse addirittura una contestazione) basata sul recupero di motivi apparentemente arcaici e irrazionali. In Italia, si schierava su posizioni simili il movimento letterario della Scapigliatura¹⁰⁷: condannato poi persino dalla critica marxista (che lo giudicava lezioso, decadente, borghese nelle origini e sottoproletario nei temi prescelti¹⁰⁸), ma alla propria nascita elemento di insubordinazione rispetto alla morale dominante. La Scapigliatura tratteggiava una sensibilità di critica all'esistente per più profili opposta all'ideale risorgimentale del poeta romantico, al servizio di ideali patriottici e convinto di uno sviluppo progressivo delle vicende politiche, giuridiche e culturali. Meraviglia, semmai, che tra le due differenti declinazioni intercorrano in fondo pochi decenni: sufficienti a determinare due approcci completamente diversi.

Per ciò che qui interessa, in ogni caso, Baudelaire ulteriormente dimostrò un limitato interesse rigorosamente filologico per la danza macabra; il suo componimento, in modo finanche antifrastico, è dedicato allo scultore e amico Ernest Christophe. Si tratta di un personaggio controverso, legato alle ambientazioni e allo stile di vita di Baudelaire, che sul piano estetico, in ogni caso, preserva invece l'efficace canone del maestro Rude, capace di unire motivi del periodo romantico e attenzione figurativa dello stile neoclassico¹⁰⁹. Baudelaire, all'opposto, si distanziò consapevolmente dai moduli accademici neoclassici e anche i suoi momenti "romantici" sono contestualmente più radicali e più mistici della lirica amorosa propriamente romantica: legati alla crudità della vita, dalla malattia alla sensualità, ma pregni di una spiritualità che affascina, anche senza citazioni teologiche, religiose o canonistiche¹¹⁰. In ciò può vedersi una qualche somiglianza metodologica con Vallardi: sufficientemente colto e

¹⁰² Per l'edizione italiana, Baudelaire (1893).

¹⁰³ Sui possibili significati reconditi di questa scelta, Praz (1988: 139).

¹⁰⁴ Luttazi (2001: 57).

¹⁰⁵ Giorgianni (2009: 13-14).

¹⁰⁶ Rossi-Landi (1979: 118-119).

¹⁰⁷ Per tutti, l'insegnamento di Tessari (1975: 15).

¹⁰⁸ Mazza (2021: 138-140).

¹⁰⁹ Anche in rapporto alla differente concezione di Baudelaire, Carrier (1996: 89-91).

¹¹⁰ Più ampiamente, Calasso (2008).

personalmente erudito da cogliere la complessiva temperie del suo tempo e in realtà, esattamente per tale motivo, desideroso di proiettarsi altrove.

Un altro grande fautore della riscoperta simbolica della danza macabra, il compositore Charles Camille Saint-Saëns¹¹¹, rispetto a Baudelaire, è indubitabilmente molto più edotto del poeta sui fondamenti antropologici del rito mortuario danzato e rappresentato, anche se, una volta di più, l'approdo ideologico-giuridico di questa traiettoria finisce per giungere a risultati simili. Pure Saint-Saëns negli anni Quaranta e Cinquanta del XIX secolo apparve per un lungo tratto della sua formazione uno spirito irregolare, espressamente in risonanza con le tendenze moderniste: anticuriale, enciclopedico, neoilluminista. Intellettualmente meglio formato di tanti agitatori del periodo comunardo¹¹², eppure in grado di cogliere la radicale istanza di trasformazione istituzionale vanamente invocata e mai compiutamente instaurata da quei movimenti. Nella seconda parte della sua opera, l'emergere di nuovi stili e la rapida evoluzione del gradimento pubblico finirono per far dell'A. una sorta di esecutore quotato, di accorto conoscitore, e nondimeno di artista poco innovativo, reazionario nelle soluzioni musicali quanto in fondo nelle scelte politiche¹¹³. L'uno e l'altro profilo, però, sono comuni a un'intera generazione di intellettuali francesi, che concludono il diciannovesimo secolo in un contesto sociale molto dinamico, benché ormai poco interessato ad accettare troppo strutturate propagande rivoluzionarie.

Ai nostri fini, tuttavia, l'opera musicale di Saint-Saëns ricomprende in pienezza entrambi i poli del discorso associato alla danza macabra: la pedagogia inevitabilmente egalitaria della tradizione magisteriale sulla morte e la componente grottesca e fantastica nelle similitudini tra il mondo dei vivi e quello dei defunti. La composizione *Danse macabre* rievocava con enorme efficacia le passate suggestioni iconografiche medievali, dimostrandone una conoscenza più profonda delle pur raffinate allusioni di Baudelaire. Il tono dell'opera, pur composta nel 1874, è tipicamente romantico: fuori dalla effettiva cornice cronologica del romanticismo normalmente inteso, eppure rispetto alle scelte estetiche di quest'ultimo in parte ancora derivativo. È composizione tragica, che utilizza con competenza e maestria gli stessi paradigmi compositivi cui guardava con malinconia. Trasmette in fondo il più intimo senso del compianto di fine vita, con un raccoglimento che non appare, nonostante l'eccessiva inclinazione alle citazioni, nozionismo vuoto o ridondante.

Dall'altra parte, lo stesso Saint-Saëns, poco più di un decennio dopo il poemetto sinfonico dedicato alla danza macabra (ulteriormente connotato dal testo di Henri Cazalis, insisto utilizzatore di onomatopée e allitterazioni¹¹⁴), compose una suite di tono canzonatorio, *Le carnaval des animaux*, in cui il "Carnevale" degli animali voleva conseguire proprio l'effetto di rispecchiamento enfatico rispetto alle relazioni sociali¹¹⁵. A tale titolo, devono, ad esempio, ricordarsi la caustica e sferzante sequenza dedicata ai pianisti – animali antropomorfi oppure uomini sottoposti a uno stile di vita poco umano? – e quella, probabilmente anche autoironica, intitolata ai "fossili": i motivi ricorrenti tra i vecchi accademici, che vogliono solo eternare il proprio remoto lustro.

¹¹¹ Si veda il succinto profilo di Rainoldi (2000: 475).

¹¹² Alcune osservazioni sulla cultura e sull'approccio dell'A. in Gilli (2003: 119).

¹¹³ Sulla genesi del giudizio critico, Parker (1919: 561-577).

¹¹⁴ Kregor (2015: 261-262); Whidden (2007: 52-53).

¹¹⁵ Su tale evidenza pedagogica del compositore, Brokken (2011: 113-114).

Regno ultraterreno e regno animale hanno, nella storia dei diritti confessionali, peculiare intersezione nelle teorie fondate sulla metempsicosi¹¹⁶, poiché si tende a credere, in tal caso, a un legame di causazione diretta tra vita precedente e vita *trasmigrata* – il che è ad esempio il criterio di qualificazione della pena nel contrappasso dantesco. E Saint-Saëns non fu estraneo a queste interafferenze simboliche: vi diede, anzi, voce, enfatizzando il dolore del trapasso coi toni della tradizione e irridendo le ipocrisie che ad esso seguono, con la vivacità intellettuale della caricatura e dell'apostrofe.

La seconda metà del XIX secolo è tutta connotata da una profonda tensione interordinamentale nei rapporti tra Stati e Chiese ed è probabile che l'irrisolta questione giuridica, circa la disciplina preferibile nella regolazione di quei rapporti, spinga almeno indirettamente alla ricerca di forme di spiritualità non connotate in senso confessionale. Sul piano musicale, il tema della danza macabra supera di gran lunga le testimonianze poetiche, saggistiche, letterarie. Si palesa, inoltre, trasversale alle appartenenze nazionali, religiose e geografiche. Questa tendenziale universalità del cimento artistico sul canovaccio figurativo della danza macabra (la danza della Morte, che contemporaneamente lega e separa celeste e terreno) perdurerà almeno fino alla metà del XX secolo. Si rivela impossibile censirne in modo esauriente tutte le possibili terminazioni, ma alcuni esempi – esattamente come è stato per Saint-Saëns – danno la dimostrazione plastica di quella insistita compresenza tra *metus* a carattere prevalentemente pedagogico o addirittura pastorale, nei confronti dell'evento morte, e intenzione di rivendicare in esso condizioni di vita diverse da quelle sancite dal diritto vigente.

Negli stessi decenni costruiscono spesso ardite variazioni sul medesimo tema il compositore Franz Liszt¹¹⁷ (una sorta di precorritore, che però utilizza essenzialmente il differente canone assiologico ed escatologico del *dies irae*), con una *Danza della morte* composta in circa vent'anni tra il 1838 e il 1859, e il nazionalista romantico russo Modest Mussorgsky¹¹⁸, col ciclo drammatico per pianoforte e voce dei *Canti e danze della morte* (portato a conclusione, però, nel 1877). Che quest'ultimo artista abbia o meno intenzione di enfatizzare il suo radicale distacco dal paradigma compositivo continentale, è innegabile come la sua variante non si neghi la fascinazione barocca per i temi sepolcrali, addirittura concependo un vero e proprio *concept* per piano e voce sui temi della danza macabra. Le esecuzioni presso i contemporanei non sono numerose, ma è evidente l'uso dello stilema macabro per allargare la visuale alle effettive condizioni del suo ordinamento di afferenza. Dal sembiante figurativo dell'iconografia originaria si passa, cioè, a una vera e propria rassegna normativa di esclusi dal sistema aristocratico di protezione e di tutele¹¹⁹: una madre indigente, una adolescente, un mendico ubriaco, un ufficiale di guerra che crede la morte in battaglia costituisca clausola necessaria della gloria eterna.

L'impegnativo piano narrativo di Mussorgsky difetta in molti suoi epigoni, nonostante il genere abbia una vitalità senza precedenti nel panorama musicale europeo. Si ricordino il breve spartito orchestrale del finlandese Jean Sibelius (anch'egli nazionalista ma in chiave antirussa¹²⁰), che l'A. titola più modestamente *Valzer triste*, l'eterea sinfonia n. 4 di Mahler¹²¹ (il cui secondo movimento, risalente

¹¹⁶ Suchecki (1995: 41-42); Viola (2008: 255-256).

¹¹⁷ Chase (2003: 279-280); Domokos (2003: 32).

¹¹⁸ Piotrowska (2015: 378-379).

¹¹⁹ Setti e Goglio (2010: 122-123).

¹²⁰ Heimonen e Herbert (2016: 160-161).

¹²¹ Per quanto non si tratti della più nota composizione dell'A., né per forza della più riuscita, l'ideale centralità della sua collocazione in quel percorso artistico è debitamente dimostrata in Mitchell (1985).

al 1900, fu effettivamente chiamato dallo stesso Mahler “danza macabra”), ancorché slegata da rivendicazioni etico-sociali così esplicite, nonché, ormai negli anni Trenta del XX secolo, il balletto del coreografo Kurt Jooss¹²², con la danza macabra di ispirazione pacifista *Il Tavolo verde* (nel 1932). Come si vede, la danza macabra finì per accumunare sensibilità artistiche molto diversificate, dalla neoavanguardia di Jooss al conservatorismo tardo-romantico dei musicologi di orientamento nazionalista. Nell’una e negli altri, l’elogio della farsa, il tentativo di dare una sembianza fisico-dinamica alla morte (all’opposto comunemente intesa come eterna stasi dei corpi), l’ineluttabilità degli eventi estremi e l’iniquità degli ordinamenti legiferati costituiscono parte integrante dello stesso processo compositivo.

Ad effetto della diffusione dei mass media prima e della globalizzazione dei consumi e dei costumi poi, la danza macabra della fine del XX secolo acquisisce un carattere ancora più popolare, sebbene mano a mano assai distante da qualsivoglia riferimento effettivo alla sua incerta genesi e alla sua molteplice trama evolutiva. Bozzetto per le allegorie disneyane, base di sketch per il cinema indipendente, esercizio di *metanarrativa* per gli autori del thriller¹²³.

L’ultima opera in ordine di tempo a presidiare la bivalenza ermeneutica originaria della danza macabra è verosimilmente la toccante composizione in un solo atto del compositore Viktor Ullmann e del librettista Peter Kien¹²⁴. I due, conosciutisi in un campo di concentramento nazista, e morti quando il nazifascismo non era stato ancora sconfitto, scrivono un testo di straordinaria carica emotiva, che non cede in nulla all’annientamento interiore che le pratiche di confinamento volevano infliggere ai prigionieri, ancora prima della loro materiale eliminazione fisica¹²⁵. Al contrario, quella danza macabra, sottotitolata alla *disobbedienza della morte*, trasforma l’inumana reclusione nel campo di Theresienstadt in una sorta di visione esponenziale della società tutta: un ordinamento di regole che in nome della deliberazione e della delega porta ad esecuzione comandi radicalmente ingiusti. Kien e Ullmann, pur non sopravvivendo, forse immaginano la sconfitta del *Male assoluto* usualmente identificato nella brutale violenza del Reich, capace, per dirla con Hannah Arendt, di “normalizzare” condotte omicidiarie ed eugenetiche¹²⁶. Vincere militarmente contro quel *male* non significa avere la certezza di battere davvero il male. Ogni regime è il *memento mori* delle libertà esercitabili solo dalle maggioranze e, persino nella repressione autoritaria, il dissenso è l’unico possibile *Carnival of fools* per dar continua attuazione alla libertà di coscienza.

¹²² Nonostante il tema di ambientazione macabra, l’impatto culturale sul teatro e, in particolar modo, sul balletto europeo del XX secolo fu notevole. In argomento, vedasi Angiolillo (1989: 156).

¹²³ King (1992).

¹²⁴ Il titolo originario concepito dai due era, in realtà, *Der Kaiser von Atlantis oder Die Tod-Verweigerung* (L’Imperatore di Atlantide o la Disobbedienza della Morte), ma la personificazione della morte stessa, e il procedere della composizione, fanno propendere per la giustezza di un accostamento al genere della danza macabra nel suo complesso.

¹²⁵ Enfatica, ma convincente, la critica di Kozinn (1994); forse a suo tempo più accurata l’analisi di Macdonald (1976: 42-43).

¹²⁶ Il riferimento è, come noto, ad Arendt (1964).

Bibliografia

- Agamben G. 2009, *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino
- Agostini F. 1995, *La riforma statale della Chiesa nell'Italia napoleonica*, in *Storia dell'Italia religiosa*, III, *L'età contemporanea*, a cura di G. De Rosa – T. Gregory – A. Vauchez, Laterza, Roma-Bari
- Ambrosini G. 1915, *La pretesa necessità del requisito dell'autonomia nella questione della sopprimibilità o meno dei legati di culto*, in *Rivista di diritto pubblico* (II)
- Angiolillo M. 1989, *Storia del costume teatrale in Europa*, Lucarini, Roma-Viterbo
- Arendt H. 1964, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano
- Armellini T. 1931, *Stato e Chiesa nel secondo conflitto di Napoleone con la Santa Sede*, in *Il diritto ecclesiastico*
- Artifoni E. 1997, *Il Medioevo nel romanticismo. Forme della storiografia tra Sette e Ottocento*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, I, *Il Medioevo latino*, a cura di G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, Salerno Editore, Roma
- Balestra L., Martino M. 2009, *I patti successori*, in *Trattato di diritto delle successioni e donazioni – La successione ereditaria*, diretto da G. Bonilini, Giuffrè, Milano
- Barillaro D. 1978, *Società civile e società religiosa. Dalla Riforma alla Restaurazione*, Giuffrè, Milano
- Baudelaire Ch. 1893, *I fiori del male*, Sonzogno, Milano
- Bellini P. 1995, *Saeculum christianum. Sui modi di presenza della Chiesa nella vicenda politica degli uomini*, Giappichelli, Torino
- Bellini P. 1991, *Saggi di storia dell'esperienza canonistica*, Giappichelli, Torino
- Benigni R. 2019, *La giurisdizione confessionale: ambiti tradizionali e nuove sfide per gli ordinamenti occidentali*, in *“La Giurisdizione”. Una riflessione storico-giuridica*, a cura di Ead – B. Cortese, Roma Tre Press, Roma.
- Bérard R. M. 2021, *Le droit a la sépulture dans la Méditerranée antique: regards croisés*, in *Il diritto alla sepoltura nel Mediterraneo antico*, a cura di Id, Collection de l'École française de Rome, Roma
- Berman H. J. 2006, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna
- Berselli A. 1963, *La destra storica dopo l'Unità*, I, *L'idea liberale e la Chiesa cattolica*, il Mulino, Bologna
- Bilotti D. 2015, *Istanze antisecolari nel periodo rivoluzionario*, in *Diritto e Religioni* (1)
- Boni G., Zanotti A. 2009, *Sangue e diritto nella Chiesa. Contributo ad una lettura dell'Occidente cristiano*, il Mulino, Bologna
- Borsi L. 2017, *Costituzionalismo 1912-1913*, Giuffrè, Milano
- Bowersock G. W. 2006, *Le tre Rome*, in *Studi Storici* (4)
- Brady Th. A. 2009, *German Histories in the Age of Reformations, 1400-1650*, Cambridge University Press, Cambridge-New York
- Brancato F. 2005, *La questione della morte nella teologia contemporanea. Teologia e teologi*, Giunti, Firenze
- Breitnauer J. 2019, *The Spanish Flu Epidemic and its Influence on History*, Pen & Sword, Barnsley
- Brokken J. 2011, *La casa del pianista*, Iperborea, Milano
- Bruzzone E. 1987, *Storia e medicina nella storiografia della peste*, ECIG, Genova
- Calasso R. 2008, *La folie Baudelaire*, Adelphi, Milano
- Carrier D. 1996, *High Art. Charles Baudelaire and the Origins of Modernist Painting*, The Pennsylvania State University Press, University Park
- Castellari G. 1899, *Degli usi gallicani in alcune Chiese d'Italia*, Unione Tipografico-Editrice, Torino
- Cavana P. 2009, *La morte e i suoi riti: mutamenti culturali ed evoluzione legislativa in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (Novembre)
- Chase R. 2003, *Dies Irae. A Guide to Requiem Music*, Scarecrow, Lanham
- Coletti L. 1953, *Pisanello*, Pizzi, Milano
- Consorti P. 2014, *Diritto e religione*, Laterza, Roma-Bari
- Cosmacini G. 2016, *Storia della medicina e della sanità in Italia*, Laterza, Roma-Bari

- Costantini C. 2009, *L'iconografia del cavaliere medievale*, Tau, Todi
- Covell Ch. 1992, *The Defence of Natural Law*, St. Martin's Press, New York
- D'Amelio S. 1928, *La beneficenza nel diritto italiano*, Tipografia delle Mantellate, Roma
- Davidson C., Oosterwijk S. 2021, a cura di, *John Lydgate, The Dance of Death, and Its Model, the French Danse Macabre*, Brill, Leiden-Boston
- Derrida J. 2005, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, Jaca Book, Milano
- Di Benedetto V. 2001, *Discutendo di Foscolo*, in *Rivista di cultura classica e medievale* (2)
- Domokos Z. 2003, *The Musical Traditions of the Cappella Sistina and Liszt's Church Music*, in *Liszt and the Birth of Modern Europe. Music as a Mirror of Religious, Political, Cultural, and Aesthetic Transformations*, a cura di M. Saffle – R. Dalmonte, Pendragon Press, Hillsdale
- Donati A. 2002, *Giusnaturalismo e diritto europeo. Human Rights e Grundrechte*, Giuffrè, Milano
- Elgee N. 2004, *Laughing at Death*, in *The Psychology of Death in Fantasy and History*, a cura di J. Piven, Bloomsbury Uk, London
- Eliade M. 1973, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino
- Eskola T. 2015, *A Narrative Theology of the New Testament. Exploring the Metanarrative of Exile and Restoration*, Mohr Siebeck, Tubinga
- Falco M. 1913, *Il concetto giuridico di separazione della Chiesa dallo Stato*, Fratelli Bocca, Torino
- Ferrari S. 1994, *Politica ecclesiastica e interessi economici nel Piemonte liberale. La legge del 5 giugno 1850 sui corpi morali*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia* (48)
- Ferri L. 1959, *L'autonomia privata*, Giuffrè, Milano
- Fioravanti M. 2009, *Le potestà normative del governo. Dalla Francia dell'Ancien Régime all'Italia liberale*, Giuffrè, Milano
- Fossi Todorow M. 1966, *I disegni del Pisanello e della sua cerchia*, Olschki, Firenze
- Franceschi F. 2007, *La condizione degli enti ecclesiastici in Italia nelle vicende politico-giuridiche del XIX secolo*, Jovene, Napoli
- Fudge Th. A. 2014, *Heresy and Hussites in Late Medieval Europe*, Ashgate, Farnham-New York
- Galgano F. 2010, *Trattato di diritto civile*, I, Cedam, Padova
- Gardella Tedeschi B. 2008, *L'interferenza del terzo nei rapporti contrattuali. Un'indagine comparatistica*, Giuffrè, Milano
- Gazzanti Pugliese di Crotone A. 2009, *La successione per causa di morte*, Utet Giuridica, Torino
- Ghisalberti C. 2006, *La codificazione del diritto in Italia (1865-1942)*, Laterza, Roma-Bari
- Ghisalberti C. 2002, *Unità nazionale e unificazione giuridica in Italia. La codificazione del diritto nel Risorgimento*, Laterza, Roma-Bari
- Gilli F. 2003, *Trascendenza e cifra in Karl Jaspers*, Trauben, Torino
- Giorgianni M. 2009, *Principi generali sui contratti e tutela dei consumatori in Italia e in Germania*, Giuffrè, Milano
- Giustiniani S. 1908, *La conversione della rendita pubblica e gli enti ecclesiastici conservati*, in *Il diritto ecclesiastico*
- Gregory A., Tuckett C. 2015, a cura di, *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, Oxford University Press, Oxford-New York
- Grossi P. 1988, *"La scienza del diritto privato". Una rivista-progetto nella Firenze di fine secolo, 1893-1896*, Giuffrè, Milano
- Heimonen M., Herbert D. G. 2016, *Nationalism and Music Education: a Finnish Perspective*, in *Patriotism and Nationalism in Music Education*, a cura di A. Kertz-Welzel, D. Herbert, Routledge, Abingdon-New York
- Heritier P. 2009, *La sacra laicità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (Febbraio)
- Holmes D. 2018, *Philosophy, Poetry, and Power in Aristophanes's Birds*, Lexington, Lanham-Boulder-New York-London
- Jemolo A. C. 1928, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Laterza, Bari

- Johnson-Medland N. T. 2011, *Danse Macabre. Thoughts on Death and Memento Mori from a Hospice Chaplain*, Wipf and Stock, Eugene
- King St. 1992, *Danse Macabre*, Theoria, Roma
- Kozinn A. 1994, *Born in the Camps and Still Kicking*, in *The New York Times* (24 November)
- Kregor J. 2015, *Program Music. Cambridge Introductions to Music*, Cambridge University Press, Cambridge-New York
- Kuhn Th. 1979, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino
- Ladner G. B. 2008, *Il simbolismo paleocristiano. Dio, cosmo, uomo*, Jaca Book, Milano
- Lape S. 2004, *Reproducing Athens. Menander's Comedy, Democratic Culture, and the Hellenistic City*, Princeton University Press, Princeton-Oxford
- Le Goff J. 2014, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino
- Leflon J. 1982, *La crisi rivoluzionaria (1789-1815)*, in *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, a cura di A. Fliche - V. Martin - J. B. Duroselle - E. Jarry, SAIE, Torino
- Legendre P. 2025, *La fabbrica dell'uomo occidentale (seguito da L'uomo come assassino)*, Mimesis, Milano
- Legnani A. 2006, *La giustizia dei mercanti. L'universitas mercatorum, camposorum, et artificium di Bologna e i suoi statuti del 1400*, Bononia University Press, Bologna
- Leicht P. S. 1960, *Storia del diritto italiano – Il diritto privato*, Giuffrè, Milano
- Lenin V. I. 2022, *Stato e Rivoluzione*, Pgreco, Milano
- Licci G. 2021, *Antropologia giuridica e criminologia*, Giappichelli, Torino
- Lo Castro G. 1974, *Personalità morale e soggettività giuridica nel diritto canonico (Contributo allo studio delle persone morali)*, Giuffrè, Milano
- Lovecraft H. P. 2018, *Contro la religione, Nessun Dogma*, Roma
- Luttazi S. 2001, *Belli e l'Ottocento europeo. Romanzo storico e racconto fantastico nello Zibaldone*, Bulzoni, Roma
- Ma-Kellams Ch., Spencer-Rodgers J., Peng K. 2018, *The Ying and Yang of Attitudes and Related Constructs: Dialectical and Holistic Influences*, in *The Psychological and Cultural Foundations of East Asian Cognition. Contradiction, Change, and Holism*, Oxford University Press, Oxford-New York
- Macdonald H. R. N. 1976, *Der Kaiser von Atlantis*, in *Tempo* (116)
- Mantellini G. 1880, *Lo Stato e il codice civile*, Barbera, Firenze
- Martines T. 2011, *Diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano
- Mazza L. 2021, *La critica della ragion penale*, Key, Milano
- McCormick P. J. 1987, *Social Contract and Political Obligation. A Critique and Reappraisal*, Routledge, London-New York
- Meindl D. 1996, *American Fiction and the Metaphysics of the Grotesque*, University of Missouri Press, Columbia-London
- Melani C. 2006, *Effetto Poe. Influssi dello scrittore americano sulla letteratura italiana*, Firenze University Press, Firenze
- Melis F. 1990, *I mercanti italiani nell'Europa medievale e rinascimentale*, Le Monnier, Firenze
- Miccoli G. 1990, *Intransigentismo, modernismo e antimodernismo: tre risvolti di un'unica crisi*, in *Ricerche di storia religiosa di Roma* (8)
- Miccoli G. 1985, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione: studi sul rapporto Chiesa-società nell'età contemporanea*, Marietti, Casale Monferrato
- Mitchell D. 1985, *Gustav Mahler. Songs and Symphonies of Life and Death. Interpretations and Annotations*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles
- Monzani M. 2025, *Modelli circolari in criminologia e vittimologia. I percorsi di consapevolizzazione per autori e vittime*, Key, Milano
- Mwandayi C. 2011, *Death and After-Life Rituals in the Eyes of the Shona. Dialogue with Shona Customs in the Quest for Authentic Inculturation*, University of Bamberg Press, Bamberg
- Panikkar R. 2021, *Mito, simbolo, culto*, Jaca Book, Milano

- Parker D. C. 1919, *Camille Saint-Saëns. A Critical Estimate*, in *The Musical Quarterly* (V)
- Passerin d'Entrèves E. 1993, *La formazione dello Stato unitario*, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Roma
- Passerin d'Entrèves E. 1978, *Chiesa e cattolicesimo tra riformatori illuministi e Stati assoluti*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* (XIV)
- Pellicani L. 2002, *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino, Soveria Mannelli
- Peri V. 1984, *L'Unione della Chiesa orientale con Roma: il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, in *Aevum* (3)
- Perna, T. 2020, *Pandemonia. Le alternative possibili*, Castelveccchi, Roma
- Piano L. 1982, *L'opera assistenziale e sociale degli istituti religiosi in Piemonte nell'800*, in *Chiesa e società nella metà del XIX secolo in Piemonte*, a cura di F. N. Appendino, Marietti, Casale Monferrato
- Piotrowska A. G. 2015, *The Many Faces of Death in Modest Mussorgsky's The Songs and Dances of Death*, in *Death Representations in Literature. Forms and Theories*, a cura di A. Teodorescu, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne
- Pizzolato L. F., Somenzi C. 2005, *I sette fratelli maccabei nella Chiesa antica d'Occidente*, Vita e Pensiero, Milano
- Praz M. 1988, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Sansoni, Milano
- Prosperi A. 2000, *Dalla peste nera alla Guerra dei Trent'anni*, Einaudi, Torino
- Rainoldi F. 2000, *Traditio canendi. Appunti per una storia dei riti cristiani cantati*, CLV Edizioni Liturgiche, Roma
- Ricca. M. 2024, *Un diritto delle religioni "non-ecclesiastico". Ecologia sociale contemporanea e retrospettiva obsolescenza della formula "Diritto ecclesiastico dello Stato"*, in *Diritto e Religioni* (1)
- Ries J. 2008, *Lo sguardo del Cattolicesimo*, Jaca Book, Milano
- Rossi-Landi F. 1979, *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano
- Ruffini F. 1924, *Corso di diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico suriettivo*, Fratelli Bocca, Torino
- Santato G. 2003, *Introduzione*, in *Letteratura italiana e cultura europea tra illuminismo e romanticismo*, a cura di Id, Droz, Ginevra
- Salvatorelli L. 1955, *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione francese ad oggi*, La Nuova Italia, Firenze
- Scaduto F. 1887, *Stato e Chiesa nelle due Sicilie dai Normanni ai giorni nostri*, Amenta Editore, Palermo
- Schmugge L. 2007, *Aspetti della morte nel diritto canonico*, in *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 University Press, Firenze
- Segrave K. 2024, *Masking America, 1918-1919. Efforts to Control the Great Influenza Pandemic*, McFarland, Jefferson
- Setti C., Goglio G. 2010, *Il canto della terra. Percorso fra i sentimenti musicali del post-Romanticismo*, Lampi di Stampa, Milano
- Sidoti F. 2006, *Criminologia e investigazione*, Giuffrè, Milano
- Silverman C. 2012 (a), *Romani Routes. Cultural Politics and Balkan Music in Diaspora*, Oxford University Press, Oxford-New York
- Silverman C. 2011 (b), *Gypsy Music, Hybridity and Appropriation: Balkan Dilemmas of Postmodernity*, in *Ethnologia Balkanica* (15)
- Soykut M. 2011, *Note sui rapporti tra Italia, Islam e impero ottomano (secoli XV-XVII)*, in *Archivio Storico Italiano* (2)
- Suchecky Z. 1995, *La cremazione nel diritto canonico e civile*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano
- Tenenti A. 1989, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Einaudi, Torino
- Tessari R. 1975, *La Scapigliatura. Un'avanguardia artistica nella società preindustriale*, Paravia, Milano
- Tessitore F. 2000, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, V, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma
- Thomas H. 1995, *Dance, Modernity and Culture. Explorations in the Sociology of Dance*, Taylor & Francis, London-New York
- Thomas H. M. 2014, *The Secular Clergy in England, 1066-1216*, Oxford University Press, Oxford-New York

- Thomas R. R. 1999, *Detective Fiction and the Rise of Forensic Science*, Cambridge University Press, Cambridge-New York
- Vallardi G. 1859, *Trionfo e danza della morte o danza macabra a Clusone. Dogma della morte a Pisogne nella provincia di Bergamo con osservazioni storiche ed artistiche*, Tipografia di Pietro Agnelli, Milano
- Vallardi G. 1820, *Itinerario italiano o sia Descrizione dei viaggi per le strade più frequentate alle principali città d'Italia coll'indicazione delle distanze*, Ditta Pietro e Giuseppe Vallardi editori, Milano
- Venturi F. 1976, *Settecento riformatore*, II, *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti (1758-1774)*, Einaudi, Torino
- Verucci G. 1996, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità (1848-1876)*, Laterza, Roma-Bari
- Verucci G. 1990, *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, in *Critica Storica* (XXVII)
- Verucci G. 1976, *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione (1814-1830)*, in *La Restaurazione in Italia. Strutture e ideologie*, Atti del XLVII Congresso di Storia del Risorgimento italiano, Cosenza, 15-19 Settembre 1974, Istituto per la Storia del Risorgimento in Italia, Roma
- Viola F. 2008, *Identità culturali e religiose. Connessioni e distinzioni*, in *Filosofia giuridica della guerra e della pace*, a cura di V. Ferrari, Franco Angeli, Milano
- Whidden S. 2007, *Leaving Parnassus. The Lyric Subject in Verlaine and Rimbaud*, Rodopi, Amsterdam-New York
- Winzeler R. L. 2012, *Anthropology and Religion. What We Know, Think, and Question*, Altamira, Lanham-New York-Toronto-Plymouth
- Zaghi C. 1984, *Potere, Chiesa e società. Studi e ricerche sull'Italia giacobina e napoleonica*, Istituto Universitario Orientale, Napoli
- Zagrebelsky G. 2010, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari
- Zenati S. 1988, *Un ministero per il culto nell'età napoleonica: lineamenti di scienza dell'amministrazione ecclesiastica*, Edizioni Fiorini, Verona.

domenico_bilotti@yahoo.it

Pubblicato online il 6 febbraio 2026