

Palaver

Palaver 9 (2020), n. 2, 49-58

e-ISSN 2280-4250

DOI 10.1285/i22804250v9i2p49

<http://siba-ese.unisalento.it>, © 2020 Università del Salento

Gian Paolo Gri

Università di Udine

Il cibo in memoria. Un secolo dopo Das Grab als Tisch di Mathias Murko

Abstract

The presentation reports on a work developed around a series of archival documents (Friuli, 15th-18th centuries: wills, obituaries, registers of brotherhoods, in particular) containing legacies that obliged the heirs to distribute food to poor members or each family of the community on the occasion of their funerals, for anniversaries or on ritual occasions throughout the year related to the cult of the dead (Spring Rogations, Four Tempora, Good Friday, All Saints and Commemoration of the Dead). The historical documentation guarantees a long-term observation (duration, durability, transformations) concerning the food traditions also observed by folklorists from the second half of the nineteenth century in Friuli, with the Friulian, Venetian, Slovenian, Germanic, and Jewish communities, referring to the funeral rites.

During the initial phase of the research, some twenty years ago, Milko Matičetov introduced me to the fundamental essay "Das Grab als Tisch", published in 1910 by Mathias Murko on Wörter und Sachen. Some of the author's comparative and interpretative cues will be applied to the historical, linguistic and ethnographic documentation of the multilingual community in the eastern Alps.

Keywords: *Food and memory; ritual feeding; funeral rites; historical anthropology; Mathias Murko.*

Colloco il mio intervento nel contesto degli sviluppi storici e dei processi di trasformazione delle pratiche alimentari nel loro ambito più conservativo, costituito dai rituali; dei riti di passaggio, in particolare, e fra di essi l'ultimo, quello legato alla morte e alla volontà dei defunti di lasciare memoria di sé: un gradino più in profondità rispetto al generico desiderio di essere ricordati. Mi riferisco al "bisogno di memoria", là dove dominava l'ideologia dell'indulgenza e del suffragio, in riferimento al destino dell'anima e a un aldilà centrato sulla credenza nel Purgatorio e sulla possibilità di una riduzione di pena grazie alla pietas degli eredi; una credenza e un'ideologia tradottesi concretamente in comportamenti rituali legati anche alle pratiche alimentari. Da qui il titolo e il senso del mio contributo: *Il cibo in memoria*.

Nella seconda metà del Cinquecento, il notaio cividalese Marcantonio Nicoletti poteva presentare come ormai fissata nella tradizione dell'area di contatto friulano-slovena del Cividalese la pratica medievale di un lascito testamentario alla chiesa o alla confraternita destinato a un'elemosina a favore dei poveri (i *pauperes Christi*, i sostituti della figura stessa di Cristo, secondo la prassi medievale), con il duplice scopo di «lasciare una sempiterna memoria di sé» e a suffragio dei propri peccati. Queste disposizioni erano definite *pauperilia*. Un'elemosina dal carattere particolare, che prevedeva la distribuzione «in specie di pane, vino, fava, carni ed altro»; soprattutto i possidenti (a rimedio «delle cose mal tolte in vita», magari inavvertitamente) disponevano un legato che obbligasse all'elemosina gli eredi, così che «nella deposizione e, di anno in anno, nelle Quattro Tempora si portavano ai sepolcri pane e vino e dopo devoti prieghi a Dio per l'anima dei defunti, si mangiava e beveva dai presenti».

La nota del Nicoletti, in vista di un'analisi e di un'interpretazione compiute, merita di essere approfondita e arricchita di documentazione. Si tratta infatti di una tradizione di lungo periodo. Basterebbe la parola che ancora resiste in Carnia, conservando il significato specifico riferito alla pratica della distribuzione di pane e vino (e di sale, in alcune località) dalla famiglia in lutto alla comunità che interviene al funerale e alle commemorazioni: *limuésine*, si dice ancora, come nel tardo Medioevo, e il termine conserva tutto intero dentro di sé i significati originari della misericordia e della compassione specialmente verso i poveri, aggiungendovi quello della condivisione e della reintegrazione comunitaria dei vivi attraverso l'offerta alimentare. Ma ci sono anche altri termini, legati in maniera diretta all'uso che prevede un legame stretto tra il rito funebre e la distribuzione e il consumo di cibo: come il *pan di casse*, il *pan dai muàrts*, il cercare e raccogliere pani (il *brat hliebce*) della Benecija, fino all'etimologia popolare che interpretava come «cercare e trovare pane» (“Cjatâ pan”) il termine tecnico di *Catapàn* per il registro obituario che dal tardo medioevo serviva agli amministratori delle chiese e delle confraternite per conservare memoria e osservare con puntualità, giorno dopo giorno, gli obblighi derivanti dai legati testamentari.

In età moderna la tradizione si articolava fra due poli che convivevano, intrecciati: la distribuzione verticale di alimenti ai poveri (in termini di assistenza e solidarietà; e, almeno indirettamente, con la funzione conseguente di confermare la gerarchia sociale) e la distribuzione e il consumo degli alimenti in orizzontale, nel segno della reciprocità, a coinvolgere la comunità intera: da tutti, verso tutti, all'interno del paese.

Non serve sottolineare l'ampia portata comparativa di queste tradizioni, e basterà soltanto richiamare il fatto che le coordinate etnografiche del "cibo in memoria" sono altrettanto ampie. Mi limito a ricordare il nesso fra *alimentazione e dono* (con il problema della reciprocità positiva e negativa che ne deriva (mi basti richiamare il classico *Dono e malocchio*, Gallini 1973: in part. 45-50) e fra *alimentazione e questua*, con il problema delle funzioni che la questua rituale assolveva (e assolve) e del significato sostitutivo che al suo interno assumevano (e assumono) gli alimenti e le diverse categorie e figure di questuanti: poveri, *koledari*, coscritti, bambini, mascherati, il sacerdote che gira a benedire case e stalle, i giovani che suonano le campane durante la notte d'Ognissanti, e altro ancora. Caterina Percoto, a metà Ottocento, ha colto perfettamente e ben descritto il senso della "questua delle anime", nel suo polo comunitario: «un'antica pratica in molti luoghi del Friuli» caratterizzava la vigilia della Commemorazione dei defunti – scriveva; il racconto è intitolato *Il pane dei morti* (ma avrebbe potuto avere come titolo anche *La questua delle anime*) – quando «ogni famiglia nel dì d'Ognissanti dispensa al popolo una quantità di pane a seconda della propria agiatezza. Non è questa un'elemosina. Vengono a riceverlo tutti gli abitanti del villaggio, e prima di assaggiarlo, pregano per i defunti del donatore»; tutti offrono e tutti chiedono, a turno, ricchi e poveri, «mettendo così, almeno una volta all'anno, in comunione il cibo, l'affetto e la preghiera» (Percoto 1972: 187-212; la prima edizione del racconto è del 1858).

Devo dire che anche questo mio intervento è "in memoria"; doppiamente in memoria, anzi. In memoria di un maestro e amico, Milko Matičetov, che quasi quarant'anni fa, agli inizi degli anni '80, mi mise in mano il contributo dedicato alla

“*tomba come mensa*” che il filologo ed etnologo Mathias Murko aveva pubblicato nel secondo tomo (1910) della rivista “*Wörter und Sachen*” di cui era stato co-fondatore ad Heidelberg. A dire quanto importante fosse quel saggio, basti questo: che nel suo bel contributo dedicato nel 1930 sulle “*Annales*”, la rivista fondata l’anno prima con Braudel, all’utilità dello scambio reciproco fra storici e linguisti (*Les mots et les choses en histoire économique*: un titolo indicativo), Lucien Febvre proprio questo saggio di Murko citava come esempio di ricerca multidisciplinare, diverso dai tanti contributi linguistici che restavano ancorati al semplice dato tecnico fornito dalla storia della parola e dalla storia formale dell’oggetto designato. Occorreva di più: attenzione ai contesti e al legame con la comunità e la cultura, nel loro processo di trasformazione; solo così il nesso parole-cose avrebbe potuto trasformarsi in traccia utile anche per gli storici, nello sforzo di cogliere attraverso metodi indiretti e obliqui il livello profondo, sottostante, dei significati e delle funzioni assolti da pratiche culturali radicate e diffuse, scarsamente illuminate dalla sola documentazione scritta. Il saggio di Murko appariva a Febvre esemplare, nella sua capacità di interpretare il lungo periodo, di raccordare la tradizione antica del rapporto fra culto dei morti, rituali funebri e pratiche alimentari connesse con il sacrificio (come non evocare il capitolo sesto (*Funerary Ritual*) dell’*Homo necans* di Burkert 1972), con le pratiche rituali ancora vive e attive nella documentazione dell’etnologia europea contemporanea. La riflessione comparativa sul lungo periodo, attenta al rapporto fra conservazione e trasformazione di forme, funzioni e significati: questa la lezione di Murko, in rapporto al rito alimentare connesso con la pratica funeraria.

Il dono di Milko Matičetov mi era pervenuto mentre, per sviluppare la nota cinquecentesca del Nicoletti e per dare profondità storica alle informazioni dei folkloristi dalla metà dell'Ottocento a oggi, avevo iniziato a lavorare sulle fonti documentarie dal tardo medioevo e di età moderna che contenevano informazioni dirette o indirette sul fenomeno della distribuzione di alimenti "in memoria": testamenti, obituari, registri di spesa di confraternite e chiese, cronache, sinodi (con le ripetute proibizioni di canti, danze, consumo di cibi e bevande durante i riti funebri e manifestazioni d'allegria durante le veglie funebri; con le proteste contro "abusi" che indicassero permanenza di usi legati alla doppia sepoltura, con le proibizioni ripetute di deporre cibo e consumarlo sopra le tombe, come il Sinodo di Concordia del 1587, di Udine del 1610, di Capodistria del 1637, per citare soltanto alcuni casi (Corrain-Zampini 1970), e altre tipologie di documenti ancora (Gri 1983).

Le distribuzioni di alimenti legate alla memoria dei defunti non accompagnavano soltanto le giornate di fine ottobre e inizio novembre e in particolare il pomeriggio di Ognissanti (quando il rituale raddoppiava, se si può dire così: alla "tomba come mensa" si legava la tavola apparecchiata nelle case per le anime dei defunti che quella sera tornavano a visitare la propria dimora); e non accompagnavano soltanto il "tempo lungo" dei funerali e delle commemorazioni (la *settimana*, il *trigesimo* e poi, anno dopo anno, l'anniversario: a documentare la tenuta della concezione tradizionale della morte (Hertz 1907; Thomas 1976; Satriani-Meligrana 1982) come *passaggio* protratto nel tempo, dalla morte fisica alla definitiva aggregazione nel mondo degli antenati, rispetto alla proposta controriformistica, in ambito cattolico, che mirava all'abolizione della *durata* ciclica e ripetitiva, a favore di una proposta devozionale centrata sul tema

della “buona morte” e su una ritualità privata: meno elargizioni comunitarie e più messe individuali di suffragio). Il dono e il consumo alimentare comunitario ritmavano l’intero calendario della civiltà contadina nelle occasioni in cui più radicato appariva il legame con il culto dei morti: la benedizione delle tombe la prima domenica del mese (*lis viliis*, “le viglie”), le Dodici Notti, le rogazioni (il dono del pane e del vino a chi «andava drìo le crose», come recitavano i legati testamentari), le Quattro Tempora, il Venerdì Santo, la Vigilia del Natale; ma, a guardare oltre la facciata, cogliendo il senso profondo della “religione cosmica” contadina (M. Eliade), a quelle occasioni andrebbero aggiunte anche le questue dei mascherati e i doni alimentari ai questuanti di maggio (sul maggio “funebre”, Ferigo 1998).

Molto si dovrebbe e potrebbe dire sugli aspetti conservativi e sulle trasformazioni della tradizione nel passaggio dalla documentazione d’archivio a quella dei folkloristi nel sec. XIX. La documentazione etnografica più recente mostra una contrazione dell’uso: così come il pranzo funebre si è ridotto molto spesso alla bevuta in osteria e al bar, allo stesso modo descrive una distribuzione e un consumo “in memoria”, fino agli anni Sessanta del Novecento e prima dell’abbandono dell’uso, limitati ormai quasi esclusivamente al pane e al vino (gli elementi di più lunga durata: segni evidenti della forza simbolica di una vera e propria “comunione laica” capace di segnare il punto d’incontro fra l’esperienza della morte e il bisogno di affermazione della vita), talvolta di pane vino e sale. Nella stessa direzione anche l’evoluzione e sublimazione, in ambito soprattutto urbano e borghese, del “pane dei morti” in pane speciale, variamente dolcificato, fino al genere dei biscotti evocati nei ricettari nobiliari recuperati dalla Antonini Perusini

(1976) «per i giorni dei santi e dei morti»: biscotti ritorti a forma di treccia, *gli ossi di morto, lis favetis* a base di mandorle che ancora si vendono in questi giorni nelle pasticcerie e nei bar di Udine.

Le carte più antiche descrivono una situazione ben più articolata. Nel Medioevo e in età moderna, a dominare la scena sono piuttosto i legati per la distribuzione ai poveri o alla comunità di una minestra di fave e “roba porcina”; “elemosina delle fave” è definita da molti documenti di età moderna. E i due termini finivano per sovrapporsi e coincidere, come nella nota di spese della Fraterna cividalese di Santa Maria dei Battuti per il 1432: « ... *oblegiado di fâ ogni anno uno favo over Elimosino cun stâr di forment 9 e chun stârs di favo 3 e chun chiarn di purçiel e chun altris chiossis chu s’aparten a fâ uno buino jottho e favo grasso...* » (Costantini 2016: 49). Il *Catapan* del 1450 della pieve di Fagagna (per dirne uno) è altrettanto esplicito, nell’elencare i numerosi legati – giorno dopo giorno – che obbligavano a preparare e distribuire quel cibo in cimitero nel giorno dell’anniversario dei legatari, insieme con messe e funzioni: non solo «*3 stia di frumento e 2 di fava con 40 libbre di carne porcina, il condimento e le cose necessarie*», ma anche le libbre di olio «*per l’elemosina delle fave*» e un pezzo di bosco da cui ricavare la legna «*per fare l’elemosina delle fave*». Ad aiutarci a immaginare la scena cimiteriale che ne derivava, provvedono alcuni visionari versi – alcuni decenni dopo, nell’edizione del 1552 – del *Baldus* di Merlin Cocai/Folengo (XIX, 516-519):

... quale in giorno mortuorum grande lavezum
impletumque fabis, subiecto brontolat igne,
magna fasolorum confusio, magna fabarum

est ibi, dum saltant, sonant, sotosoraque danzant...

Non mi soffermo sulla storia alimentare sottesa: la centralità della fava, in passato, l'integrazione e poi la progressiva sostituzione con il fagiolo "americano", l'abbandono e la timida reintroduzione odierna della fava in area alpina. Mi interessa piuttosto, sulla scia del comparativismo di Mathias Murko e pensando al complesso e antico simbolismo funebre della fava, ricordare che le carte ci rimandano ben più di una pia elemosina in suffragio e molto più di una rustica minestra da consumare in mezzo alle tombe per riaffermare il primato della vita: mostrano la forte tenuta, anche in quest'angolo d'Europa, attraverso la potente capacità mediatrice del cibo e il linguaggio simbolico degli alimenti, di una concezione religiosa contadina che sente il mondo dei defunti come parte integrante della comunità dei vivi e che coltiva la memoria non egoisticamente per sé, per la salvezza della propria anima, ma perché non ha dimenticato la relazione profonda che lega i defunti alla fecondità della terra.

Bibliografia

1. ANTONINI PERUSINI Giuseppina, *Mangiare e bere friulano* (Franco Angeli, Milano, 1976).
2. BURKERT Walter, *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek. Sacrificial Ritual and Myth* (Print, Berlin, 1972).
3. CORRAIN Cleto, ZAMPINI Pierluigi, *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani italiani* (Forni, Bologna, 1970).
4. COSTANTINI Enos, *Blavis, jerbis e pomis. Spunti di storia agricola del Friuli* (Università della Terza Età, Spilimbergo, 2016).
5. FEBVRE Lucien, *Les mots et les choses en histoire économique*, in «Annales», 2, 1930, n. 6, pp. 231-234.

6. FERIGO Giorgio, *I nuvìz, la fantâsima, il mus. Note sull'interdizione matrimoniale di maggio. Secoli XVI-XIX*, in «Ce fastu?», 74, 1998, 2, pp. 199-251 (ristampato ora in Idem, “*Morbida facta pecus...*”. *Scritti di antropologia storica della Carnia*, a cura di Claudio Lorenzini, Forum, Udine, 2012, pp. 219-276).
7. GALLINI Clara, *Dono e malocchio* (Flaccovio, Palermo, 1973; il capitoletto su *I doni funebri* alle pp. 45-50).
8. GRI Gian Paolo, «*Ricchi e poveri, morti e minestre*» (in MOR Carlo Guido (a cura di), *Fagagna. Uomini e Terra*, Comune di Fagagna, Fagagna, 1983, pp. 379-407).
9. HERTZ Robert, *Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte* (in Idem, *La preminenza della destra e altri saggi*, a cura di Adriano Prosperi, Einaudi, Torino, 1994, pp. 54-136).
10. LOMBARDI SATRIANI Luigi M., MELIGRANA Mariano, *Il ponte di San Giacomo* (Rizzoli, Milano, 1982; poi Sellerio, Palermo, 1996).
11. MURKO Mathias, *Das Grab als Tisch*, in «Wörter und Sachen», b. II, 1910, pp. 79-160.
12. PERCOTO Caterina, *Il pane dei morti*, (in Idem, *Racconti*, a cura di Michele Prisco, Vallecchi, Firenze, 1972, pp. 187-212. La prima edizione del racconto è del 1858).
13. PERUSINI Gaetano, *Notizie di folklore in uno storico friulano del '500*, in «Lares», 24, 1958, pp. 55-60.
14. PROSPERI Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* (Einaudi, Torino, 1996).
15. THOMAS Louis Vincent, *Antropologia della morte* (Garzanti, Milano, 1976).