

Le basi antropologiche del rito funebre bizantino e le sue radici storico-filosofiche

Di Costantina Bellucci

ILGIORNALESANDEMETRESE 7 FEBBRAIO 2026



**LE BASI ANTROPOLOGICHE DEL RITO FUNEBRE BIZANTINO
E LE SUE RADICI STORICO-FILOSOFICHE**

*“E l'uomo è restituito alla vita,
mentre la presenza assillante del morto
è trasformata in un'ombra protettrice”.*

(Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale.
Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, 2002)

Introduzione.

Molti paradigmi socioculturali studiati dall'etnologia, scienza che analizza in maniera comparativa le culture umane, sono paradigmi che si concretizzano in pratiche rituali ricorrenti. Questa ricorrenza non è solo geografica ma anche diacronica.

Mi è parso interessante analizzare il *case-study* del rito funebre nelle comunità *arbëreshë* della Calabria settentrionale e le origini antropologiche, storiche e filosofiche sottese a questo rito.

Dopo una prima parte teoretica incentrata sugli studi demartiniani e non solo, si cercherà di illustrare le forme del rito funebre bizantino e di un particolare utilizzo del grano cotto, la *kòliva*, che richiama culture e contesti diversi.

Forme del lamento funebre nel Sud Italia. La “presenza” come azione umana che argina il caos della morte.

Storicamente, tutte le culture tradizionali hanno formulato rituali complessi che accompagnano l'ultimo ed estremo passaggio, la morte. Con simbologie culturali e ritualità spesso differenti, ma tutte tese a elaborare il lutto come un fatto individuale e insieme sociale, il funerale in un certo senso, aiuta a produrre una memoria, una protezione e una separazione¹. Studiosi come Luigi M. Lombardi Satriani, Vito Teti, Mariano Meligrana,

¹ G. FILORAMO, *Che cos'è la religione*, Vicenza 2007, pp. 221-241.

hanno segnalato come tutte le culture tradizionali dell'Italia siano segnate dal senso della morte. La coscienza della morte e il dolore che ne derivano, provocano nei rimasti una reazione di angoscia, una sensazione di vuoto e di assenza. La morte, come momento critico dell'esistenza, espone l'individuo al rischio della demartiniana crisi della presenza.

Secondo la letteratura antropologica i riti che accompagnano la morte rientrano tra i riti di passaggio. Si tratta di quei momenti ritualizzati che segnano il cambiamento di un individuo da uno *status* a un altro, o di una fase del ciclo di vita a quello successivo, o un avvenimento biologico. Momenti in genere gestiti socialmente mediante cerimonie o prove. Tutte le volte che si creano riti di passaggio si hanno elementi di "carnevalizzazione" in cui l'ordine giornaliero viene scombinato per crearne poi un altro.

Il presupposto teoretico della morte come oggettivizzazione di un evento *epifanico* viene illustrato in larga parte dall'antropologo Ernesto De Martino. Quest'ultimo in *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (1958) parte da una lunga citazione di Benedetto Croce, il quale nei *Frammenti di Etica* si interrogava su cosa si deve fare dei nostri morti, dimenticarli, rendendo oggettivo lo strazio e non lasciarlo illeggibile: "*cosa dobbiamo fare degli estinti, delle creature che un tempo ci furono care e che erano come parte di noi stessi? Dimenticarli! [...]. E l'uomo dimentica*²". In sostanza Croce sosteneva che era necessario "farsi procuratori di morte" ovvero uccidere i morti che continuano a vivere dentro di noi, trovando una fase culturale per fare i conti con l'inaccettabile.

Secondo lo studioso partenopeo, l'*esserci* (che richiama il *dasein* heideggeriano) si concretizza nella presenza, un concetto che De Martino esplica in molte sue opere. L'ordine ideale, interrotto dalla morte, viene ristabilito tramite il patire, un'attività umana che dà coerenza culturale all'assenza.

La vita culturale è per De Martino più fondativa rispetto alla vita biologica: senza l'*ethos* della presenza, ogni attività umana sarebbe simile a quella animale. È solo la trascendenza avviata dalla "crisi della presenza" che libera l'uomo dalla vitalità immanente³.

² B. CROCE, *Frammenti di etica*, Bari 1922, p. 22.

³ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 2008, pp. 17-23.

La morte fisica di un appartenente ad una comunità racchiude l'esperienza del conflitto tra l'azione umana e ineluttabilità della morte. La psicoanalisi, in particolare Freud, definisce come *libido* la presenza. Quest'ultima è un'energia sintetica che oltrepassa le situazioni secondo le potenze del fare. Ancora prima di Freud, fu Hegel a parlare di "crisi della presenza". Egli definisce la presenza come *sentimento di sé* in cui il soggetto può essere suscettibile di malattia. La presenza, secondo il filosofo, è incapacità di oltrepassare il suo contenuto critico, cioè a deciderlo secondo forme distinte di coerenza culturale. Per Hegel, il soggetto fisiologico è il *sé* stesso come coscienza coerente intellettuale, mentre il soggetto patologico è il *sé* stesso reso prigioniero di un contenuto particolare.

Il concetto di presenza trova una propria estremizzazione nella presenza malata, che è un'astrazione, poiché la cultura è il risultato della lotta vittoriosa della vita contro la malattia. La presenza malata si risolve nell'angoscia, una reazione al rischio di non riuscire a varcare i limiti umani. L'angoscia, in riferimento all'*esserci*, è proprio il rischio di perdere la possibilità di emanare l'energia della presenza e di veder scomparire l'ultimo mondo in cui siamo vivi. Non esserci in nessuno dei mondi che dobbiamo culturalmente abitare vuol dire retrocedere al livello di vita "zoe" e secondo De Martino si corre il rischio di "intenebrarsi".

La crisi della presenza è collegata alla crisi del cordoglio. Quest'ultima rappresenta il rischio di non poter superare l'evento luttuoso; il rischio di non oggettivare la morte tramite, appunto, il cordoglio. Il problema della società odierna, in riferimento a questi argomenti, risiede nella riduzione dell'intensità del patire il lutto. La religione interviene in questo processo dialettico come un lenitivo.

L'elemento sacro nel mondo antico, però, lasciava ampio spazio al dolore del sofferente, all'uomo che elabora la morte altrui. Achille, nel suo cordoglio per Patroclo, è visto da Omero come potenza che consuma fino all'estremo l'energia del cordoglio. Achille emana un grido spaventoso, è un grido che non apre a nessuna comunicazione, è puro dolore che non conosce nessuno sviluppo armonico.



Figura 1 - Prêfiche su un frammento ceramico attico, 535-525 a.C. circa

De Martino, studiando il lamento funebre lucano, riconosce in esso gli elementi del pianto antico, lamentando però la mancanza di uno studio completo sulle crisi della presenza e del cordoglio e sulla ritualità funebre⁴. Il lamento lucano assolve al ritorno dell'immagine del morto come spettro, che si autorappresenta in maniera ossessiva.

Più in generale, il pianto funebre euromediterraneo contiene la presenza rituale del pianto come stato psichico. Questo stato psichico è il tratto fondamentale dell'istituzionalizzazione del lamento funebre, che viene, nel corso dei secoli, affidato alle lamentatrici.

Nell'antichità, queste donne pagate per far parte di cortei funebri e intonare canti di elogio del defunto, accompagnavano il rito con grida di dolore, pianti, gesti di disperazione. Nei ceti contadini di alcune zone dell'Italia meridionale, le lamentatrici accompagnavano su commissione i funerali, lasciandosi andare a forme di partecipazione affini a quelle delle antiche prefiche: pianto vero e proprio, grida, lacerazioni delle vesti, e poi canti funebri tradizionali. Il pianto rituale è per l'appunto composto in metro e le forme sono solitamente standardizzate.

Sulle prefiche calabresi ha scritto Raffaele Corso che così illustra l'uso:

«In uno zibaldone manoscritto in cui il benemerito canonico Vincenzo Sorace (1769-1831) riassume le disposizioni sinodali di Nicotera, dove era Cancelliere della Curia vescovile, si legge che nel Sinodo celebrato il 24 luglio del 1588, il Vescovo della diocesi, confermando le norme precedentemente emesse nel 1583, proibiva il repete ossia "quella sorta di canto lugubre, che si faceva dalle Reputatrici sul cadavere, e lo scarmigliarsi o svellersi dei capelli". Dopo tanto tempo e tante proibizioni ecclesiastiche, l'uso è completamente scomparso in Nicotera, sebbene rimanga, qua e là, soprattutto nei villaggi, lo svellersi dei capelli da parte delle donne che, affacciandosi dalle finestre e dai balconi, mostrano al pubblico l'interno strazio, scarmigliandosi e facendo cadere qualche ciocca sul feretro. Per poter avere notizie dell'uso dobbiamo attendere, la pubblicazione del Regno delle Due Sicilie descritto e illustrato, in cui il canonico Vincenzo Brancia di Nicotera prende la penna per informarci che "sulla morte delle persone del popolo, le donne si scapigliano e intorno alla bara mandano urli da disperate, si strappano i capelli a ciocche, e li depositano sul cadavere dell'estinto. Dalla parte del capo deve sistemarsi la donna più prossima in parentela al defunto. Tra le donne

⁴ Ivi, p. 68.

circostanti, a quando a quando, una di esse prende a dire le lodi del defunto con una specie di nenia che nomano ripetimento ed allora cessano le altre di urlare e piangere. Vi sono talune nel volgo reputatissime per tale mestiere, le quali non lo esercitano a pagamento, come in alcuni luoghi fanno le moderne Prefiche, ma per amicizia e per riguardo a coloro verso i quali si sentono obbligati»⁵.

Rito e ritualizzazione

La parola “rito” deriva dalla radice sanscrita “*rta*” e sta ad indicare propriamente ordine, ripetizione. Il concetto di rito è stato applicato anche al comportamento animale, in particolare in rapporto alla cosiddetta “ritualizzazione”. Quest’ultimo termine rammenta l’idea di un processo attraverso il quale determinate sequenze di azioni diventano fisse, particolari e distinguibili, assumendo il carattere di atti rituali. Fu Julian Huxley a coniare il vocabolo nell’ambito dei suoi studi sui cerimoniali di corteggiamento e sul rituale di formazione della coppia negli uccelli.

Il concetto di “ritualizzazione” è stato applicato dagli antropologi al comportamento umano per indicare due processi differenziati. Il primo può essere definito un processo di formalizzazione attraverso il quale la funzione nativa del comportamento viene modificata o annullata. Ad esempio, nei “rituali di ribellione” descritti da Gluckman i delegati dell’autorità o del potere possono essere oggetto di irriverenza, ma solo nei termini e nel contesto del rituale: non si tratta quindi di una rivolta reale, ma di una ribellione “ritualizzata”.

Il secondo processo cui si fa riferimento con il concetto di ritualizzazione è un processo di riconoscimento che assume un segno particolare nell’azione rituale. I riti umani comportano il riconoscimento. Molto spesso determinate azioni eseguite nel rituale possono essere compiute anche in forma non rituale. Tuttavia, come osservano Humphrey e Laidlaw, l’elemento necessario che contraddistingue il comportamento rituale è il fatto di essere formalmente fissato e riconosciuto come tale, è il processo attraverso il quale determinate

⁵ R. CORSO, *Reputatrici calabresi*, «Calabria letteraria - artistica - turistica», IX, maggio-giugno, 1961, pp. 15-16.

azioni vengono eseguite in un dato modo. Tale processo conferisce alle azioni rituali un particolare carattere “distaccato” o “esteriore” rispetto alle intenzioni dell'attore.

È attraverso il processo di ritualizzazione che il comportamento rituale acquista un carattere particolare che lo distingue da quello ordinario. Dal punto di vista dell'attore, nel rito l'azione è pilotata: egli è e non è nello stesso tempo l'autore delle proprie azioni, che sono prestabilite da regole fondative e vincolanti imposte dalla società. Da qui la preoccupazione per la correttezza dell'esecuzione, il senso di compiere un dovere o di rispettare una tradizione.

Resta ancora in atto, con modalità diverse dal passato, la pratica di vegliare il defunto, ancora in condizione di sentire e avvertire la presenza dei propri cari, l'uso di spostare mobili per allestire la camera ardente (teatro del rito) e in alcuni casi, rarissimi ormai, coprire specchi per rendere irriconoscibile ai defunti la casa che si apprestano a lasciare. Dunque, la veglia funebre è un dovere sociale che rinnova la solidarietà consanguinea, collettiva e territoriale, è un momento nel quale il corpo è offerto alla contemplazione dei viventi.

Il pianto e il lamento, nella nostra cultura, restano aspetti fondamentali nel processo di superamento del lutto e di dialogo con i propri cari defunti. La lamentazione funebre, come nel passato, non si esaurisce con l'evento luttuoso, ma può essere ripresentata anche a distanza di tempo. Andare a visitare i defunti al cimitero serve a immettere ancora simboli di vita: i lumini, il fuoco, la luce, a volte il cibo consumato sulla tomba o a casa, le foto, le figure dei santi e altri oggetti di vita, amati dal defunto, annullano simbolicamente la cessazione della vitalità e testimoniano la necessità di “evocare il morto” nella dimensione della vita.

Il rito funebre bizantino: caratteristiche

In Italia esiste una minoranza etnica proveniente dall'Albania oggi appartenente alla Grecia (Epiro), che si stabilì in Italia dalla fine del XV secolo in poi, per scampare alla dominazione turca musulmana. La gran parte delle cinquanta comunità Arbëreshë, ossia gli albanesi d'Italia, detti anche italo-albanesi, talvolta greco-albanesi si stabilirono in Italia meridionale e soprattutto in Calabria.

La tradizione religiosa e culturale degli *arbëreshë* ebbe origine con i discendenti dei greco-albanesi che migrarono dall'Epiro e dal Peloponneso nel Mezzogiorno d'Italia a metà del secolo XV e agli inizi del secolo successivo⁶. Possiamo considerarla una tradizione religiosa interculturale italo-greco-albanese di matrice generale bizantina. I papi non furono ostativi nei riguardi delle consuetudini liturgiche delle comunità albanesi che erano tutelate da molti documenti emanati dalla Santa Sede.

Sino alla riforma ottocentesca del *typikon* della Grande Chiesa, per ogni categoria di fedeli (uomini, donne, bambini, bambine, monaci, sacerdoti, vescovi, regnanti), i libri liturgici prevedevano riti funebri propri. La riforma abolì tali differenze, anche la Chiesa Cattolica non prevede differenziazioni.

Il rituale non prevede in occasione dei funerali la celebrazione della Divina Liturgia, ma una *akoloutia* (liturgia) articolata.

Questa si svolge in tre fasi e in tre luoghi diversi. Ha inizio in casa del defunto, dove il sacerdote recita alcune preghiere: è il medesimo rito che poi verrà utilizzato per le commemorazioni periodiche. Il corteo funebre accompagna la salma in chiesa al canto del *trisaghion*.

La cerimonia in chiesa ha inizio con il canto di specifici versetti del salmo 118; seguono gli *evloghitaria*, brevi inni intercalati dal versetto “Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε, δίδασκόν με τὰ δικαιώματά σου”:

“Benedetto sei tu, Signore: insegnami i tuoi decreti” e altri inni (*idiomela*).

Se vi è l'uso si cantano i *makarismi* (beatitudini) altrimenti si passa alla lettura dell'epistola -Tessalonicesi (4,13-17) -preceduta, come di consueto, dal canto da parte del lettore del *prokimenon*, un versetto tratto spesso dai salmi. La bellezza di questo specifico *prokimenon* ha fatto sì che spesso venga intonato invece dai celebranti e quindi ripreso da tutti i presenti: “Μακαρία ἡ ὁδός, ἣ πορεύει σήμερον, ὅτι ἡτοιμάσθη σοὶ τόπος ἀναπαύσεως”

“Beata è la via in cui oggi cammini, poiché è preparato per te un luogo di riposo eterno”.

⁶ A. VACCARO, *Sulle tracce delle comunità albanesi nel Mediterraneo, Istruzione religiosa e tradizione artistica (secoli XIII-XVII)*, Argo Editrice, Galatina (LE) 2006, p. 18.

Segue una breve litania diaconale e quella che possiamo considerare la preghiera funebre del rito bizantino per eccellenza:

“Dio degli spiriti e di ogni carne che, calpestata la morte hai sopraffatto il demonio ed hai largito la vita al mondo, Tu, o Signore concedi il riposo anche all'anima del defunto tuo servo N. e ponilo nel luogo della luce, della letizia, del refrigerio, dove non vi è dolore né affanno né gemito. Condoni a lui ogni peccato commesso in parole, in opere, in pensiero, quale Dio clemente ed amante degli uomini; poiché non vi è persona che viva e non peccchi. Tu solo infatti, o Signore, sei senza peccato: la tua giustizia è in eterno e la tua parola è verità”.

Il ben noto canto: “Αἰωνία σου ἡ μνήμη, ἀξιομακάριστε καὶ ἀείμνηστε ἀδελφέ ἡμῶν.” – “Eterna la tua memoria, fratello nostro indimenticabile e degno della beatitudine” precede l'estremo saluto al defunto. Secondo la tradizione l'intera cerimonia ha luogo a bara aperta e i presenti, raccogliendo l'invito del coro:

“Venite, fratelli, a dare l'ultimo saluto al defunto, ringraziando Dio. Egli, infatti, si è separato dai suoi parenti e va verso il sepolcro e non si preoccupa più delle vanità e del corpo pieno di sofferenza. Dove sono ora i parenti e gli amici? Ora che ci separiamo da lui preghiamo perché il Signore gli conceda il riposo eterno”.

La terza fase del rito ha luogo al cimitero, dove il sacerdote versa del vino e una manciata di terra sulla salma. Una forma particolare del rito è prevista per l'eventuale celebrazione durante la Settimana Luminosa o del Rinnovamento: quella che segue la Pasqua.

La commemorazione dei Defunti: Collegamenti filosofici e teologici con la cultura classica

Nel calendario liturgico greco-bizantino, la Commemorazione dei Defunti non si celebra il 2 novembre, ma precisamente il sabato precedente la domenica di Carnevale e quindici giorni prima della Quaresima.

Nella data di tale celebrazione è possibile intravedere un riflesso delle antiche feste “Antesterie”, uno dei più importanti cicli festivi dell'antica Grecia, che si celebravano in onore di Dioniso l'11, il 12 e il 13 del mese di *Anthesterion* (tra febbraio e marzo). Queste feste avevano un carattere nello stesso tempo



Figura 2 - Il "Giorno dei Morti" a San Demetrio Corone

funerario e conviviale: nel mondo antico, presso le genti primitive e in certe sopravvivenze rimaste nel folklore di questi riti ancestrali v'era una stretta relazione tra il mondo dei morti e la fecondità della terra e dell'uomo, che era propiziata dal gioco e dall'ilarità.

Nell'ultima di queste giornate (per il legame di Dioniso, morto e risorto, con l'aldilà), si offrivano pentole di terracotta riempite di una zuppa di cereali e legumi ed offerte ai defunti (ma consumate dai celebranti), anche per propiziare la fertilità della terra, dato lo stretto legame tra il mondo degli inferi collocato nelle viscere della Terra e la Terra Madre delle messi.

Ora, se storicamente le culture tradizionali hanno formulato complessi rituali per l'elaborazione del lutto, le stesse hanno elaborato diverse tradizioni e ritualità per la commemorazione annuale dei defunti. Nella tradizione arbëreshe e in particolare a San Demetrio Corone, la commemorazione dei defunti presenta le caratteristiche di una festa popolare in quanto i morti si confondono con i vivi.

Durante la *Java e Shales* (la settimana delle Rosalie o anche la settimana dei morti) e precisamente il Giorno dei Morti, a San Demetrio Corone è diffusa la credenza che i defunti escano dall'oltretomba per far visita nei luoghi dove sono vissuti; tutte le case sono illuminate da lumi con olio vergine chiamato *val të butë*, perchè proprio i lumi servono ad indicare la luce ai defunti che si mescolano con i vivi. Un rito, fra l'altro, meravigliosamente descritto da Mario Bolognari nel suo *Il banchetto degli invisibili*.



Figura 3 - Festa dei Morti a San Demetrio Corone

I sandemetresi partecipano a questa settimana di festa con grande commozione. La commemorazione dei defunti a San Demetrio Corone è una festa mobile del calendario liturgico bizantino. Qui le cerimonie della *Java e Shales* durano un'intera settimana, fino al sabato. Quest'ultimo è un giorno di grande tristezza, un giorno che non dovrebbe mai arrivare. È il giorno in cui i defunti rientrano nei sepolcri. Un'antica espressione dice: "*Gjithë të shtunat ardhshin, jo e shun' e shales*", che sta per "tutti i sabati vengano, mai il sabato del rientro nei sepolcri".

Accade allora che i due principali momenti rituali del Giorno dei Morti a San Demetrio Corone sono la processione al cimitero con il banchetto presso le tombe dei defunti e l'elevazione della *Panaghia* con la benedizione del grano bollito nelle case dei Sandemetresi.

Il sabato del rientro dei defunti nei sepolcri, durante le prime ore della mattina, i



Figura 4 - Festa dei Morti a San Demetrio Corone

sandemetresi ripetono la processione che dalla Chiesa del centro storico conduce al cimitero. La processione è anticipata dalla croce nera, segue il *Papàs* e dietro i fedeli.

Durante la processione i fedeli intonano il canto "*Tek jam i thell*", "Dove sono sprofondato", un

canto funebre in lingua arbëreshe struggente sia per

testo sia per melodia, intonato anche durante le lamentazioni funebri e in particolari occasioni cerimoniali. Benché si tratti di una libera traduzione del salmo 129 del *De Profundis*, opera di Giulio Variboba (1724-1788), il canto è tramandato per via orale.

Prima dell'arrivo al cimitero, il corteo si ferma presso una stele eretta tra il 1930 e il 1932 in memoria dei giovani soldati sandemetresi caduti durante il primo conflitto mondiale. Segue la benedizione del *Papàs* e la deposizione di piccole pietre e fiori da parte dei fedeli più giovani. Tale gesto dovrebbe preservarli da una morte prematura e violenta come quella che colse i soldati in guerra. La pietra ha un valore simbolico e assume il significato di pegno da lasciare in cambio della salvezza.

All'arrivo dei fedeli nel cimitero segue la celebrazione della messa nella chiesetta, il *papàs* quindi benedice l'ossario e bussa tre volte nella porta di ferro per salutare i defunti che sono dietro.

A questo punto i parenti degli estinti si appartano presso le tombe dei propri cari. Segue il consumo rituale di cibi e bevande invitando chiunque passi a partecipare.

I banchetti proseguono nelle case private e spesso anche nelle *gjitonie*. Quei luoghi circoscritti da poche case che si affacciano su una piazzetta dove, specialmente le donne, si riuniscono per svolgere le funzioni quotidiane.

La kòliva: il “grano dei morti”

L'antico uso di offrire ai defunti una sorta di zuppa costituita da un gran numero di semi e



Figura 5 - Kòliva in un'abitazione italo-albanese

frutti secchi, si è conservato nelle tradizioni del cristianesimo orientale con la “κòλυβα” (che si pronuncia “kòliva”). Il termine era già in uso nell'età ellenistica per indicare dolcetti o pasticcini di farina, sesamo e miele. La “kòliva” è una specie di torta, di cui esistono molte varianti nelle aree dove è presente la tradizione del cristianesimo orientale, preparata

principalmente con chicchi di frumento bolliti e addolcita con miele. Si aggiungono semi di sesamo, mandorle, nocciole, arachidi, pistacchi, chicchi di melagrana, uva passa, cannella, anice, etc. Ad essa viene di solito conferita una forma rotonda ed è poi cosparsa con zucchero a velo. È comune usanza decorare la superficie della torta con le iniziali del defunto o dei defunti che si vogliono commemorare e con una o più candele, che vengono accese all'inizio della funzione religiosa e spente al suo termine.

Negli ingredienti di questo dolce dal significato rituale si può rilevare la permanenza di un simbolismo proprio delle divinità dell'antica religione ellenica: il grano è per eccellenza il simbolo e l'incarnazione di Demetra, la dea delle messi. La valenza sacrale come cibo, non solo per il corpo, ma pure per lo spirito, era al centro dei



Figura 6 - Kòliva nella forma della Panaghia, con la croce cristiana

Misteri Eleusini. I chicchi di melagrano ricordano Core, la figlia di Demetra, che poi assunse il nome di Persèfone allorché, dopo essere stata rapita da Ade, divenne regina degli Inferi; infatti, dopo aver gustato sette (o sei) chicchi di melagrano dovette per forza rimanere nel regno delle ombre (anche se fu poi stabilito che trascorresse sei mesi nell'oltretomba e sei mesi sulla terra); la mandorla, sacra a Cibele, era simbolo di verginità; com'è ben noto, l'uva è il frutto ma anche il “corpo” di Dioniso. Quanto ai semi di sesamo, essi furono considerati in grado di aprire le porte della conoscenza.

La “*kòliva*” è consumata all’interno di un rito liturgico domestico chiamato “Elevazione della Panaghia” (in greco: “*παναγία*” che significa Tutta Santa, attributo rivolto a Maria) celebrato dal *papàs* presso l’abitazione delle famiglie, in una stanza solitamente destinata a ricevere ospiti, avendo preparato su di un tavolo un piatto di grano bollito “*kòliva*” più o meno decorato, due pani, una candela accesa dentro il piatto di grano cotto, una bottiglia di vino con un bicchiere, accanto ad un altro bicchiere pieno di olio che verrà successivamente posto dinanzi alle foto dei familiari defunti o sul davanzale della finestra di casa durante tutto l’Ottavario dei Defunti per accompagnare la “Processione dei Morti”.

Sotto il tavolo o anche sopra di esso ma distante, si dispone un braciere per la fumigazione di alcuni grani d’incenso. Questo rito viene celebrato non solo nel “Sabato dei Defunti”, ma anche nel primo, secondo e terzo sabato di Quaresima in ricordo del miracolo compiuto da San Teodoro di Amasea (Sabato di San Teodoro) e nel sabato prima di Pentecoste. In alcuni paesi e, in particolare, in Russia i riti funebri sono officiati pure nel martedì dopo Pasqua e nel “Sabato di San Demetrio”, gran principe di Mosca. Un dolce simile alla “*kòliva*” viene preparato in Libano in occasione della festa di Santa Barbara.

Il sepolcro del cibo: la Panaghia

Secondo l’antropologo scozzese James George Frazer l’esigenza di legare il cibo al defunto corrisponde ad una legge di magia secondo la quale lo stomaco funge da sepolcro del cibo: così come il cibo muore in esso, il defunto allo stesso modo troverà riposo sulla terra. Il pane, ad esempio, assume un’importanza destinata ad equilibrare il contatto con i vivi, il senso è quello di servirsi insieme e ricostruire ciò che la morte ha reso impossibile.

Nel Giorno dei Morti a San Demetrio Corone altro momento d’interesse è il rito della *Panaghia*, la Tutta Santa. Così, terminato il banchetto dei defunti sulle tombe dei cari estinti e lasciato il cimitero, il corteo fa ritorno in paese e i fedeli rientrano nelle proprie case.

Il *papàs* si reca presso le case delle famiglie che nel corso dell’anno hanno subito la morte di un familiare. Qui il sacerdote trova i familiari del defunto con parenti e amici intorno a un tavolo imbandito con vino, pane e ciotole con grano bollito sulle quali è posta una candela

accesa, simbolo della resurrezione del corpo e dell'immortalità. Su un altro tavolo, invece, sono esposte le fotografie degli estinti da commemorare.



Figura 7 – Panaghia a San Demetrio Corone

Il *papàs* procede nell'elevazione della Panaghia in onore degli estinti con vino, pane e grano bollito in ciotole con candela sovrapposta e spenta dopo aver recitato preghiere e salmi.

Non è raro vedere nel “Sabato dei Defunti”, intere famiglie visitare i cimiteri e disporsi attorno la tomba dei propri cari per consumarvi sopra cibi o bevande in ricordo del defunto, offrendo da bere anche ai passanti.

Oltre al grano che ha una valenza chiaramente rituale (simbolo della vita che morendo nella terra genera nuova vita), altri cibi un tempo venivano preparati e distribuiti anche ai poveri, e ciò in suffragio delle anime dei defunti (in arbëresh: *për shpirtin e përgatorëvet*).

La presenza del grano bollito trova le sue radici anche nella tradizione evangelica: “*In verità, in verità vi dico: se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto.*” (GV 12, 24).



Figura 8 - Kòliva delle comunità italo-albanesi. Cristogrammi (IS XS NI KA, Cristo)

In questa frase del Vangelo è racchiuso il legame tra la Commemorazione dei Defunti e la Pasqua: come il frumento per germogliare ha bisogno di essere sotterrato, così coloro che devono essere partecipi dell'eterna beatitudine devono subire la morte.

Non si risorge se non si muore.

Costantina Bellucci.

Bibliografia

BOLOGNARI M., *Il banchetto degli invisibili. La festa dei morti nei rituali di una comunità del Sud*, Catanzaro 2001.

BUTTITTA I. E., *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Roma 2006.

CORSO R., *Reputatrici calabresi*, «Calabria Letteraria - Artistica - Turistica», IX, maggio-giugno, 1961, pp. 15-16.

CROCE B., *Filosofia e storiografia*, Bari 1947.

DE CICCIO G., *San Demetrio Corone, Itinerario Storico-Artistico-Culturale*, Grafica 080, Il Coscile, Modugno (BA) 2002.

DE GUBERNATIS A., *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Milano 1890.

DE MARTINO E., *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 2008.

FILORAMO G., *Che cos'è la religione*, Vicenza 2007.

FILORAMO G., *Introduzione alla storia delle religioni*, Torino 1981-1982.

LEWIS G., voce "Rito" dell'Enciclopedia delle scienze sociali (https://www.treccani.it/enciclopedia/riti_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/).

TETI V., *La dimensione comunitaria della morte*, Atlante Treccani (treccani.it), 2017

TETI V., *Pietre di pane. Un'antropologia del restare*, Quodlibet, Macerata 2011.

VACCARO A., *I Greco-Albanesi d'Italia, Regime canonico e consuetudini liturgiche (secoli XIV-XVI)*, Argo Editrice, Galatina (LE) 2006.