

Il cibo nella *Divina Commedia*¹

Luca SERIANNI

Università degli Studi «La Sapienza» - Roma

RIASSUNTO

Il saggio realizza un percorso attraverso il capolavoro dantesco intorno al tema del cibo, messo in rapporto al concetto medievale del peccato di gola e alle corrispondenti pene inflitte ai golosi nell'*Inferno* e nel *Purgatorio*. Nella *Commedia* vengono inoltre analizzati i termini *fame* e *cibo*, che si polarizzano su due valori semantici diversi: quello proprio, legato al mondo terreno, ricorrente nelle prime due cantiche, e quello traslato, come ansia di sapere intellettuale e morale, riscontrabile nel *Paradiso*.

Parole chiave: Dante, *Divina Commedia*, cibo, fame.

The Food in the *Divine Comedy*

ABSTRACT

In this essay a path is tracked through Dante's masterpiece in search of allusions to food, in relation to the Medieval concept of gluttony and the punishment gluttons deserved in *Hell* and *Purgatory*. The terms *hunger* and *food* in the *Divine Comedy* are analysed with precise references to the expressions in the text; these words convey two different, opposite semantic values: one linked to the earthly world, which appears in the first two parts, and another figurative, expressing the thirst for an intellectual and moral knowledge, which is found in *Paradise*.

Key Words: Dante, *Divine Comedy*, food, hunger.

In quali occasioni si parla di cibo e di bevande nel «poema sacro al quale ha posto mano cielo e terra»? Se ne parla assai poco come riferimenti specifici, ma abbastanza se si guarda alla condizione peccaminosa che consiste per l'appunto nel cedimento disordinato a queste pulsioni naturali: la gola.

¹ Riproduco qui il testo di una conferenza letta il 24 ottobre 2006 presso l'Istituto Italiano di Cultura di Madrid, in occasione della "VI Settimana della lingua italiana nel mondo" (tema: «Il cibo e le feste nella lingua e nella cultura italiana»); dell'intervento originario il presente scritto mantiene il tono discorsivo e, in particolare, la rinuncia alla bibliografia di ambito dantesco. Il testo di riferimento è quello fissato dal Petrocchi. Sono grato ai colleghi della Complutense per l'ospitalità nella loro prestigiosa rivista.

Tra i sette peccati capitali, la gola è forse quello meno presente nell'orizzonte etico non solo genericamente degli uomini d'oggi, ma specificamente dei credenti². Nel Medioevo non era così; e basterebbe ricordare la sottile casistica dei dottori della Chiesa, condensata in un esametro mnemonico: il peccato della gola si consuma in cinque modi, *praepropere laute nimis ardentem studiose* ('mangiando fuori tempo, molto frequentemente'; 'ricercando cibi prelibati'; 'eccedendo nella quantità'; 'con soverchia avidità'; 'esagerando nei condimenti'). Un peccato grave, che tuttavia si fonda sulla distorsione del più naturale impulso dell'uomo, il nutrimento indispensabile alla vita (viene in mente, per l'analogo stravolgimento di un sentimento naturale, l'amore, il parallelo peccato della lussuria). E non va dimenticato, per misurare l'insieme delle complesse risonanze evocative legate a queste nozioni, che nel Cristianesimo il "pane" e il "vino" sono i segni costitutivi del sacramento dell'Eucarestia e che nel 1264, un anno prima della nascita di Dante, Urbano IV aveva istituito la festa del *Corpus Domini*, la festa più importante della liturgia cattolica dopo la Pasqua.

I peccatori di gola sono puniti nel terzo cerchio dell'*Inferno* e nella sesta cornice del *Purgatorio*. Ma le situazioni, il rilievo dei personaggi e la stessa correlazione tra pena e colpa non potrebbero essere più diverse nelle due cantiche. Nell'*Inferno*, al cerchio dei golosi è dedicato un intero canto, il sesto, mentre nel *Purgatorio* questo peccato è oggetto di due canti (xxiii-xxiv), con proiezioni nel canto precedente, quando i pellegrini s'imbattono nell'albero capovolto (xxii, 130-154), e si proietta nel successivo, quando la pena inflitta ai golosi dà occasione a un dubbio di Dante di portata generale (come possono la fame e la sete produrre i loro terribili effetti su puri spiriti?) che sarà risolto da Stazio (xxv, 1-108). All'unico goloso nominato nell'*Inferno*, niente più del nome di un fiorentino che dovette essere intrinseco di Dante (il quale esprime sorpresa e dolore nel vederlo condannato: *Inf.* vi, 58-59), si contrappongono nel *Purgatorio* personaggi di spicco nella vicenda biografica e culturale dell'Alighieri: Forese Donati, il grande amico della giovinezza, e Bonagiunta, sodale di cose poetiche (anche se non è certo che Dante l'abbia conosciuto di persona). Mentre nell'*Inferno* nulla vien detto degli altri golosi («de li altri ciechi»: vi, 93), nel *Purgatorio* Forese menziona diversi altri compagni di penitenza («Molti altri mi nomò ad uno ad uno, / e del nomar parean tutti contenti»: xxiv, 25-26).

² Una spia linguistica di questo processo di attenuazione può ricavarsi dalla parola tipica per indicare il goloso, cioè *ghiottono*; nell'italiano antico, oltre alla nozione di 'goloso' (già di per sé legata a forte marcatura di riprovazione: «Quelli che mangiano più che non deono... sono chiamati ghiottoni e peggio che bestie» si legge ad esempio nel *Libro di Sydrac*, cit. nel *Grande diz. della lingua it.* fondato da S. Battaglia, Torino, UTET, 1961-2002, s. v.), *ghiottono* ricopriva la semantica di 'farabutto, mascalzone, canaglia'; si pensi alla nota sentenza dantesca di *Inf.*, xxii 15, in cui *ghiottoni* è addirittura l'antonimo di *santi*: «ma in chiesa / coi santi, e in taverna coi ghiottoni». Nell'italiano contemporaneo *ghiottono* comporta un alone di simpatia e si riferisce tipicamente a bambini; basti dare un'occhiata agli esempi che corredano il lemma in qualsiasi vocabolario dell'uso (per esempio, E. De Felice – A. Duro, *Diz. della lingua e della civiltà it. contemporanea*, Palermo, Palumbo, 1974, s. v.: *quel ragazzo è un gh.; sei una gran ghiottona!*).

Ancora. Nell'*Inferno* l'accento alla colpa è fugacemente espresso ai vv. 53-54 («per la dannosa colpa de la gola, / come tu vedi, a la pioggia mi fiacco») e la relativa pena è generica, applicabile a molti altri peccati: l'ambientazione avvilita è condivisa da altri dannati dei primi cerchi: se i golosi sono prostrati nel fango, gli iracondi e gli accidiosi saranno immersi nelle «sucide onde» della palude stigia e gli adulatori nello sterco; e allo stesso modo la condizione di non poter alzare abitualmente lo sguardo, perché la faccia è rivolta verso il suolo, un trasparente contrappasso assegnato a chi ha vissuto tutto assorto nei piaceri materiali (e comunque incapace di guardare ai valori spirituali), è analoga a quella che patiranno, stando confitti a testa in giù nelle buche della roccia, i simoniaci. Nel *Purgatorio*, invece, la pena è trasparentemente, e didascalicamente, legata alla colpa: i golosi soffrono tormentosamente fame e sete e il loro patimento è acuito dalla vista di frutti e di acque purissime che essi non possono toccare.

Non meraviglia, dunque, che proprio nel clima di accentuata fisicità di questi canti del *Purgatorio* si trovi l'unica menzione esplicita nel corso della *Commedia* di un cibo e di una bevanda: quelli il cui abuso sconta papa Martino IV («e purga per digiuno / l'anguille di Bolsena e la vernaccia»: xxiv, 23-24)³.

Ma il riferimento al mangiare (e al bere) è variamente presente in tutte e tre le cantiche: con una distinzione tra valore proprio e figurato che ci richiama la distinzione tra i temi che dominano da un lato l'*Inferno* e anche il *Purgatorio*, popolati di anime che patiscono tormenti fisici e in cui è tuttora forte il richiamo terreno, e dall'altro il *Paradiso*, nel quale i desideri materiali, e le relative privazioni, non hanno più luogo. Verifichiamo questo rilievo guardando d'avvicino le ricorrenze di due parole chiave: *fame* (17 attestazioni) e *cibo* (16).

Che la fame, come altre nozioni connotate negativamente, non possa aver luogo nel *Paradiso* è proclamato espressamente nell'Empireo da san Bernardo, che risolve un dubbio di Dante sulla distribuzione delle anime bambine in vari gradi di gloria celeste:

Dentro a l'ampiezza di questo reame
casual punto non puote aver sito,
se non come tristizia o sete o fame (*Par.*, xxxii, 52-54).

Al perfetto ordinamento del *Paradiso* è estraneo tutto ciò che rientra nel capriccio, nell'imprevedibilità, diciamo pure nell'imperfezione del caso; e significativamente a dare concretezza all'immagine vengono evocate tre nozioni che indicano carenza in senso fisico (le ultime due) o psicologico (la *tristizia*, cioè la generica 'afflizione' che nasce dal mancato appagamento dell'animo). Nell'accezione prima-

³ Come ricordano i commentatori, la vernaccia era allora un vino di provenienza ligure (il nome è una variante fonetica dell'odierna Vernazza, una delle Cinque Terre) e non, come oggi, il nome di un vitigno coltivato in molte parti d'Italia. Il peccato di gola di Martino IV è legato non solo al *laute* e al *nimis* (secondo il Lana, «era tanto sollecito a quel boccone che continuo ne volea, e faceale scannare e annegare in sua camera»), ma anche al desiderio di un cibo e di un vino provenienti da specifiche zone, dunque a un tipico "genere di lusso", specie tenendo conto delle comunicazioni dell'epoca.

ria di ‘desiderio di cibo’ *fame* compare in altri sette luoghi, tutti distribuiti tra *Inferno* e *Purgatorio*.

In *Inf.*, I, 47 *fame* è un attributo della seconda fiera che sbarrà il passo a Dante nell’ascesa al «diletto monte», il leone («con la test’alta e con rabbiosa fame»); pochi versi dopo, è riferito all’insaziabilità della lupa («e dopo ’l pasto ha più fame che pria»: I, 99); in *Inf.*, XXXIII, 23 è il conte Ugolino che ricorda la sua agonia nella Muda, «la qual per me ha ’l titol de la fame»; in *Purg.*, XXII, 149 una voce esalta la temperanza e l’età dell’oro che «fé savorose con fame le ghiande»; ancora alla cornice dei golosi si riferiscono le due attestazioni di poco successive di XXIII, 66 (la folla dei peccatori «in fame e ’n sete qui si rifà santa») e di XXIV, 28-29 («Vidi per fame a vòto usar li denti / Ubaldin de la Pila e Bonifazio»); in *Purg.*, XXIX, 37-39 il plurale compare nell’invocazione alle Muse prima della processione simbolica («O sacrosante Vergini, se fami, / freddi o vigilie mai per voi soffersi, / cagion mi sprona ch’io mercé vi chiami»).

L’accezione di ‘avidità’ rappresenta un’ovvia traslazione in cui lo stimolo fisiologico del cibo è metafora di desideri meno naturali. In *Inf.* XV, 70-72 la *fame* nei confronti di Dante evocata da Brunetto («La tua fortuna tanto onor ti serba / che l’una parte e l’altra avranno fame / di te») è stata interpretata nel senso di ‘desiderio di ucciderti’ o viceversa ‘ambizione di avverti dalla loro parte’: in entrambi i casi si tratta di un insano proposito dei Neri e dei Bianchi, accomunati dal medesimo disprezzo da parte di Brunetto; al tradizionale significato di ‘avidità’ si richiamano le due attestazioni di *Purg.*, XX, 10-12, in cui campeggia l’animale-simbolo della cupidigia, la lupa («Maladetta sie tu, antica lupa, / che più che tutte l’altre bestie hai preda / per la tua fame senza fine cupa!») e XXII, 40-41, quando Stazio rinnova un celebre verso virgiliano («Per che non reggi tu, o sacra fame / de l’oro, l’appetito de’ mortali?»).

Ma c’è una traslazione ulteriore in cui lo stimolo da fisico diventa intellettuale e morale e la fame connota allora un nobile impulso verso il sapere, un’ansia di raggiungere il bene che saranno presto soddisfatti. È l’accezione che compare quando Dante è in procinto di lasciare il Purgatorio e Virgilio gli preannuncia l’imminente appagamento spirituale («Quel dolce pome che per tanti rami / cercando va la cura de’ mortali, / oggi porrà in pace le tue fami»: XXVII, 115-117); e quando nel cielo di Giove Dante rivolge alle innumerevoli luci di beati che compongono l’Aquila un suo dubbio sulla predestinazione:

Ond’io appresso: «O perpetüi fiori
de l’eterna letizia, che pur uno
parer mi fate tutti vostri *odori*,
solvetemi, spirando, il gran *digiuono*
che lungamente m’ha tenuto in *fame*,
non trovandoli in terra *cibo* alcuno.
Ben so io che, se ’n cielo altro reame
la divina giustizia fa suo specchio
che ’l vostro non l’apprende con velame.

Sapete come attento io m'apparecchio
 ad ascoltar; sapete qual è quello
 dubbio che m'è *digiun* cotanto vecchio». (Par., XIX, 22-33; corsivi aggiunti).

Come si vede, compaiono qui non solo tre parole riferite al “mangiare” (*fame*, *cibo* e *digiuno*, due volte), ma anche un altro termine relativo alla fisicità di uno stimolo percepito dall'olfatto (*odori*). Tutti, però, depurati del senso originario e impiegati in accezione spirituale, a indicare l'unico sentimento, la sola volizione possibile nei cieli del Paradiso.

La medesima bipartizione tra *Inferno-Purgatorio* e *Paradiso* si ritrova nei quattro casi in cui *fame* compare come figurante.

Il paragone di *Inf.*, xxxii, 127 («e come 'l pan per fame si manduca»), riferito alla bramosia di vendetta con la quale Ugolino addenta la testa di Ruggieri, chiude un canto in cui l'esuberante invenzione dantesca ha evocato figuranti iperbolici per rappresentare la durezza del ghiaccio del Cocito (25-30), è ricorso all'inesauribile repertorio animalesco per rappresentare posture e comportamenti dei dannati (rana, 31; cicogna, 36; becchi, 50), ha disegnato immagini di forte evidenza tratte dall'esperienza quotidiana (la spranga di ferro che serra due pezzi di legno, 49; il cappello, 126). Ma qui il figurante è quello più ovvio, parlandosi di fame: il pane, tradizionale simbolo del cibo (di qualsiasi cibo). Proprio un paragone del genere, radicato nell'orizzonte linguistico dei lettori medievali e di noi moderni, sottolinea l'istintività ma anche in qualche modo la necessità del gesto di Ugolino: un gesto indegno di un uomo, ma che pure sembra appropriato per colpire chi delle primordiali leggi di natura ha fatto scempio. Gli altri tre esempi di *fame* ricorrono nel *Paradiso*. In uno *fame* ha il valore traslato di 'desiderio spirituale' già come figurante (Dante, estasiato dalla carità di San Bernardo, si sente come il pellegrino «che forse di Croazia / viene a veder la Veronica nostra / che per l'antica fame non sen sazia»: *Par.*, xxxi, 103-105). Negli altri due, *fame* ha significato proprio, ma il senso del paragone è orientato in direzione intellettuale o morale: in *Par.*, iv, 1-3 la condizione di Dante, incerto su quale dubbio palesare per primo a Beatrice, ricorre a un celebre esempio di tradizione scolastica («Intra due cibi distanti e moventi / d'un modo, prima si morria di fame / che liber'omo l'un recasse ai denti»); in *Par.*, xxx, 139-141 Beatrice condanna la stoltezza dei popoli e le mene politiche che ostacoleranno l'impresa di Arrigo VII e ricorre a un'immagine di sapore domestico: «La cieca cupidigia che v'ammalia / simili fatti v'ha al fantolino / che muor per fame e caccia via la balia».

Anche per *cibo* la distinzione fondamentale è tra il senso proprio (a) e quello metaforico di 'nutrimento intellettuale o spirituale' (b).

a. L'accezione primitiva compare nel canto di Ugolino («l'ora s'appressava / che 'l cibo ne solèa essere addotto» *Inf.*, xxxiii, 43-44) e nella rassegna beffarda delle popolazioni toscane fatta da Guido del Duca, là dove si dice dei Casentinesi che sono «brutti porci, più degni di galle / che d'altro cibo fatto in uman uso» (*Purg.*, xiv, 43-44) ma anche, con sovrapposizione di valori –il concreto “frutto” del giardi-

no dell'Eden e il suo valore simbolico—, in riferimento al «cibo amaro» che il serpente suggerì a Eva di mangiare (*Purg.*, VIII, 99). Concreti sono anche i frutti dell'albero capovolto di cui i penitenti, come avverte una voce ammonitrice, non potranno nutrirsi («gridò: “Di questo cibo avrete caro!”» *Purg.*, XXII, 141) e le vivande rifiutate dal profeta Daniele alla corte di Nabucodonosor («Daniello / dispregiò cibo e acquistò sapere» *Purg.*, XXII, 146-147). Nel *Paradiso*, *cibo* è connotato positivamente in XXI, 114-116 quando san Pier Damiani ricorda la sobrietà della vita ascetica («al servizio di Dio mi fe' si fermo / che pur con cibi di liquor d'ulivi / lievemente passava caldi e geli») e, poco avanti, quando lo stesso esalta la frugalità degli Apostoli (i quali vennero «magri e scalzi, / prendendo il cibo da qualunque ostello» 128-129); negativamente in XXVII, 130-132, quando è contrapposto al digiuno in un lamento di Beatrice sul peggioramento della natura umana legato al raggiungimento dell'età adulta («Tale, balbuzièndo ancor, digiuna, / che poi divora, con la lingua sciolta, / qualunque cibo per qualunque luna»);

b. Il valore traslato è concentrato, anche in questo caso, nel *Paradiso*. La prima occorrenza in cui c'imbattiamo è nel *Purgatorio*, ma si riferisce all'azione rigeneratrice del Lete, ossia al vero e proprio preambolo dell'ascesa ai cieli del Paradiso: «Mentre che piena di stupore e lieta / l'anima mia gustava di quel cibo / che, saziando di sé, di sé asseta» (*Purg.*, XXXI, 127-129); il valore simbolico di questo cibo spirituale è nell'elemento paradossale di un eterno nutrimento, che non si esaurisce col soddisfacimento dello stimolo, ma genera continuo desiderio. Altri esempi utili sono in *Par.*, V, 37-39, quando Beatrice impartisce a Dante una difficile lezione sul significato del voto («convienti ancor sedere un poco a mensa, / però che 'l cibo rigido c'hai preso, / richiede ancora aiuto a tua dispensa»); XIX, 27 («non trovandoli in terra cibo alcuno»: è un passo che abbiamo già avuto occasione di citare a proposito di *fame*); XXV, 24 (incontro di Giacomo e Pietro, che lodano «il cibo che là su li prande»).

Restano le similitudini, tutte nel *Paradiso*. In una (XVI, 67-69) il cibo è evocato da Cacciaguida come materiale alimentare non digerito perché costituito di principi eterogenei: «la confusion de le persone / principio fu del mal de la cittade, / come del vostro il cibo che s'appone» (e si noterà il possessivo *vostro*, che rimanda il figurante alla dimensione umana e terrena, estranea alla gloria del beato, pur così pensoso della decadenza della sua Firenze). Nelle altre tre il figurante allude sì al nutrimento materiale, ma in un paragone orientato nel consueto ambito spirituale: la coppia *cibo-sapere* appare in III, 91-92, a proposito del chiarimento di un dubbio che ne lascia aperto un altro («Ma sì com'elli avvien, s'un cibo sazia / e d'un altro rimane ancor la gola»), IV, 1 («Intra due cibi, distanti e moventi»: passo già citato) e XXIII, 5, nel vivo dell'ampia similitudine che apre il canto e in cui la concentrata attesa di Beatrice è paragonata alla trepida attesa dell'*augello* che aspetta l'alba per volare dal nido e per provvedere al nutrimento dei piccoli («e per trovar lo cibo onde li pasca»).

La distanza dagli ambienti infernali può bene essere rappresentata da un paragone dell'*Inferno*, a proposito di un barattiere appena arrivato che, immerso nella pece

ardente, riemerge incautamente in superficie. Qui il dannato evoca l'immagine di un pezzo di carne messo a bollire che cuochi e sguatterti rituffano in basso con le forchette; il figurante svislisce doppiamente il figurato, non solo perché richiama come tante altre volte nell'*Inferno* una bestia, ma perché nella fattispecie si riferisce a una parte inerte di quella bestia, usata solo per essere mangiata:

Poi l'addentar con più di cento raffi,
 disser: «Coerto convien che qui balli,
 sì che, se puoi, nascosamente accaffi».
 Non altrimenti i cuoci a' lor vassalli
 fanno attuffare in mezzo la caldaia
 la carne con li uncin, perché non galli (*Inf.*, XXI, 52-57).

Ma quel che veramente distingue l'*humus* linguistica delle cantiche non è tanto la selezione lessicale: si sa che la sua ben nota disponibilità all'escursione linguistica non impedisce a Dante di usare anche nel *Paradiso* parole a vario titolo "comiche" come *bozzacchione*, *cloaca*, *puzza*; conta di più la costellazione semantica nella quale le singole parole si inseriscono. Nel nostro caso, il fatto che le due fondamentali parole dell'area del mangiare, *fame* e *cibo*, si polarizzino su due valori semantici diversi: quello proprio, legato al mondo terreno (alle sue debolezze, alle sue miserie) e come tale concentrato nelle prime cantiche; e quello traslato, intellettuale-morale, legato alla stessa metafora che ha portato il lat. ALUMNUS a svilupparsi, quasi contemporaneamente al senso proprio di 'poppante' (da ALERE 'alimentare') quello di 'discepolo'⁴: dunque adeguato al clima proprio del *Paradiso*, il regno della contemplazione spirituale, ma anche del sapere finalmente e perennemente acquisito da parte dei beati.

⁴ Così come è avvenuto in modo poligenetico, per l'ital. *allievo*, che ancora il Manzoni poteva adoperare nell'accezione di 'lattante'; cfr. *Promessi Sposi*, cap. xxxv: «Era, dico, una cosa singolare a vedere alcune di quelle bestie, ritte e quiete sopra questo o quel bambino, dargli la poppa; e qualche altra accorrere a un vagito, come con senso materno, e fermarsi presso il piccolo allievo [...]». Da notare che *allievo* è una variante instaurativa della "quarantana" (la "ventisettana" recava *il picciolo chiamante*), ciò che conferma la vitalità di quest'accezione almeno nell'uso fiorentino ottocentesco.