



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI BENI CULTURALI



a cura di
Luigi Canetti
Elisabetta Cilli
Angelica A. Montanari

UOMINI E LUPI

Genetica, antropologia e storia

STUDI SUL PATRIMONIO CULTURALE

8



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI BENI CULTURALI

STUDI SUL PATRIMONIO CULTURALE
Collana del Dipartimento di Beni Culturali

Collana diretta da
Giuseppe Garzia, Alessandro Iannucci, Mariangela Vandini

Vol. 8

STUDI SUL PATRIMONIO CULTURALE

Collana del Dipartimento di Beni Culturali

Monumenti, opere d'arte, libri, archivi, musica, forme letterarie, manufatti d'interesse archeologico e storico ma anche tradizioni culturali e religiose, istituzioni sociali, culture, diritti dell'uomo e dell'ambiente: questi i molteplici ambiti dei beni culturali, in genere ritenuti oggetto di studio esclusivo di discipline specifiche.

Obiettivo di questa collana è inaugurare una nuova visione in cui i diversi saperi umanistici (storici, filologici, letterari, archeologici, artistici e musicologici) siano concretamente coniugati sia con gli studi antropologici, giuridici, socio-economici e politologici sia con le metodologie e gli strumenti scientifici, diagnostici, tecnici e informatici.

In questa prospettiva la collana riflette e promuove le finalità del Dipartimento di Beni Culturali dell'Alma Mater Studiorum: una ricerca orientata ai temi della conoscenza, tutela e comunicazione del patrimonio culturale in cui l'attenzione è rivolta ad oggetti di studio condivisi, con una efficace molteplicità di sguardi.

Questa visione è finalizzata sia all'interpretazione critica di un patrimonio articolato e multiforme, sia alla comunicazione dei risultati di tali ricerche a un pubblico più ampio nella convinzione che i Beni Culturali siano un investimento necessario per il futuro: perché ogni generazione ha il dovere di conservare e tramandare il patrimonio ricevuto e perché queste attività di studio e ricerca rappresentano una strategica occasione di sviluppo culturale, economico e sociale, anche in funzione della realizzazione di un'Europa più sostenibile come ribadito dagli organismi comunitari.

Questa collana si propone di contribuire a una più estesa comunicazione e diffusione pubblica dei beni culturali, nella convinzione che i suoi molteplici oggetti siano concretamente alla portata di tutti, fruibili e utilizzabili anche al di fuori di intenti formativi, e proprio per questo da considerare come un patrimonio condiviso e identitario: per la possibilità di goderne anche in modo inconsapevole. Ma una semplice ricezione estetica non è sufficiente: la conoscenza, le informazioni devono diventare uno strumento di sviluppo e comunicazione e non un ostacolo a una sempre più ampia e condivisa fruizione.

Il concetto di valorizzazione dei beni culturali andrebbe forse capovolto: l'accento va posto forse sulla capacità di comprensione da parte dei fruitori piuttosto che sugli oggetti culturali che rappresentano già un valore in sé, e di cui nessuno dubita.

La valorizzazione così intesa – tra l'altro – risulta essere quanto mai utile al fine di consentire una *governance* partecipata e condivisa del patrimonio culturale, come del resto prevedono le stesse linee di indirizzo dell'Unione Europea.

COMITATO SCIENTIFICO

† **Xavier Bisaro**, Tours, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance

Bernard Frischer, University of Virginia

Tomaso Montanari, Università di Napoli "Federico II"

David Saunders, London, British Museum

Carlo Tosco, Politecnico di Torino

Luca Zan, Alma Mater Studiorum, Università di Bologna

I volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di peer review in double-blind.

UOMINI E LUPI

Genetica, antropologia e storia

a cura di

Luigi Canetti, Elisabetta Cilli e Angelica Aurora Montanari

Bononia University Press
Via Ugo Foscolo 7, 40123 Bologna
tel. (+39) 051 232 882
fax (+39) 051 221 019
www.buonline.com
info@buonline.com

ISSN 2465-0900
ISBN 978-88-6923-760-7
ISBN online 978-88-6923-813-0

I testi sono pubblicati sotto licenza Creative Commons BY-NC-SA 4.0

Immagini pubblicate su concessione dei rispettivi enti proprietari, unici detentori dei diritti di proprietà. Quando non indicata, la proprietà dell'immagine è dei curatori del volume o dell'autore del contributo. Si fa divieto tassativo di ulteriore riproduzione o duplicazione con qualsiasi mezzo.

In copertina: Francesco e il lupo di Gubbio, pittura murale di Cristoforo di Bindoccio, Chiesa di san Francesco, Pienza, 1370-1380 circa, foto dell'archivio del Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna

Impaginazione: DoppioClickArt

Prima edizione: giugno 2021

SOMMARIO

Uomini e lupi: genetica, antropologia e storia 7

IL LUPO BIOLOGICO E LE COMUNITÀ UMANE

***Millennial Wolf*- il lupo in Italia nel XXI secolo.
Realtà, percezione e scenari possibili tra nuove paure,
cattiva stampa, politica e scienza** 15
Davide Palumbo

**Dalla genetica alla genomica della conservazione:
quindici anni di monitoraggio molecolare della popolazione
italiana di lupo** 23
Romolo Caniglia, Elena Fabbri, Marco Galaverni

**Un tempo da lupi: analisi paleogenetica della popolazione
italiana di lupo durante l'ultima glaciazione** 29
Elisabetta Cilli, Marta Maria Ciucani

**Quale tutela per il lupo (*Canis lupus*)? La situazione attuale
e le possibili prospettive** 41
Giuseppe Garzia

**Dal lupo culturale al lupo biologico: ricostruire la demografia
lupina** 57
Riccardo Rao

IL LUPO CULTURALE E L'IMMAGINARIO

Balla coi lupi: tra Baccanti, luperci e cristianesimo 73
Donatella Tronca

<i>Lupus in fabula: la diffusione delle fiabe in Europa e Asia e la mutazione di Cappuccetto Rosso</i>	85
Eugenio Bortolini	
Tra le fauci del lupo: linguaggio, divorazione e metamorfosi nelle fonti agiografiche e letterarie medievali	III
Angelica A. Montanari	
Nomi totemici del lupo in area indoeuropea e uralica	I3I
Francesco Benozzo	
Dall'Irpinia all'Ircania: mito-metamorfosi del lupo in area euroasiatica	I4I
Andrea Piras	
Lupi osseti, lupi sciti... e qualche riflessione su quelli uralo-altaici	I63
Paolo Ognibene	
Zoroastro e la tana dei lupi	I79
Antonio Panaino	
Vestire i panni dei lupi. Maschere, danze e identità presso i nativi della Northwest Coast (Canada)	I95
Giulia Marchioni	
Autori	2II

DALL'IRPINIA ALL'IRCANIA: MITO-METAMORFOSI DEL LUPO IN AREA EUROASIATICA*

Andrea Piras

Vi sono due ragioni, una linguistica e l'altra culturale, che hanno suggerito questo titolo, solo in apparenza incongruo, nel giustapporre regioni montuose così distanti l'una dall'altra, ma come si vedrà etimologicamente comparabili: ovvero, l'Irpinia italica e l'Ircania, attuale Gurgan nelle zone caspiche dell'Iran. La ragione linguistica consiste nei toponimi; quella culturale, nella etnostoria locale (ma perciò, a fortiori, globale) che ci viene in aiuto per rafforzare ancor più, nel prisma tipologico, un insieme di paralleli, simmetrie e interpretazioni che la comparazione linguistica indoeuropea, applicata alla parola 'lupo', riassume – per così dire, in esergo – nei due esempi geografici sopracitati, Irpinia e Ircania. 'Terre di lupi' quindi: Irpinia da *hirpus*, nella lingua italica osca corrispondente al latino *lupus*, e Ircania dall'antico-iranico *vahrka-* (avestico) e antico-persiano *Vahrkāna-*, toponimo trascritto nel greco Ὑρκανία, ovvero la Hyrkania/Ircania, regione del Mar Caspio, detto anche Mare Ircano¹. La linguistica indoeuropea, che muove dalle forme ricostruite di un indoeuropeo comune 'lupo' (**ul̥kʷo-*) ci elenca una lista di parole imparentate etimologicamente tra loro²: oltre a *hirpus*, *lupus*, *λύκος*, *vahrka-* (e vedico *vṛka-*), vi è una sfilza lessicale a noi più eurocentricamente vicina che include il gotico *wulfs*, norreno *varg*, l'antico alto-tedesco *wulpa*, lituano *vilkas*, lettone *vilks*, russo *volčica*. Tutte queste attestazioni nell'area linguistica indoeuropea sono poi state connotate, nei loro significanti, in distinti e vari significati che rimandano a una comune idea di estraneità, di ostilità, di infrazione della legge e quindi di esclusione dal corpo sociale³.

L'estensione geografica sopra citata può essere indagata nel dettaglio, grazie a delle prospezioni storiche, antropologiche ed etnozoologiche di ampio spettro,

* Si ringraziano Arduino Maiuri e Kutluay Erk, per le loro preziose indicazioni bibliografiche nell'ambito delle culture italico-latine e turco-mongoliche.

¹ Plutarco, *Vita di Alessandro*, 44.

² Mayrhofer 1996, 570-571.

³ Campanile 1993, 23, riporta casi dell'area irlandese, germanica, ittita e vedica.

scandagliate nella varietà delle diacronie e delle sincronie di rilevamento e identificazione di nessi culturali molteplici, nelle evidenze materiali quanto nelle proiezioni simboliche di immaginari declinati, come un effetto alone, a partire da questa parola e da ogni sua possibile evocazione e implicazione. Stabilite queste parentele etimologiche del vocabolo ‘lupo’ possiamo inoltrarci dentro la selva oscura di una etnostoria del profondo, nell'intrico di simmetrie, analogie e rimbalzi tipologici e semantici, di morfologie culturali, diffuse e interattive, rispondenti a dinamiche ancestrali comuni a una vasta area e a una serie di vissuti, stratificati nel tempo e risuonanti in quei toni che echeggiano dai livelli più arcaici della nostra coscienza: sia diurna (razionalità) che notturna (emotiva e istintuale). Notturna, come appunto le foreste abitate dai lupi. Parlare di lupi implica, difatti, vibrazioni di corde dell'animo, impressioni e memorie di paure fiabesche infantili: e dell'infanzia stessa dell'umanità, vicina ai bordi di un passato mai trascorso e anzi latente, pronto ad inneschi di suggestioni che divampano fra conscio e inconscio, tra ragione e fantasia. Il viaggio errabondo tra queste terre di lupi, fra l'Irpinia e l'Ircania, può così diventare un itinerario di cerca e ricerca, una caccia del sapere sulle tracce minime che guidano, seguendo il proprio fiuto e istinto, verso una meta: o forse, meglio ancora, verso una preda, ché questa è la pulsione venatoria, indiziaria e ferina, della conoscenza⁴, raminga e famelica nella sua corsa, nella sua voracità di assimilazione introiettiva e nei suoi metabolismi di trasformazione, come vedremo più oltre.

Ma perché il lupo e – potremmo aggiungere – perché gli animali in genere? Cosa porta il genere umano a vivere, talvolta in simbiosi, talvolta in contrasto ma in ogni caso in un percorso di vite parallele, con l'ecosistema che deve essere conosciuto, dominato e incasellato in saperi, tassonomie ed etnoscienze? Il mondo animale, nella sua dinamicità e mobilità ‘animata’, è molto diverso dal mondo vegetale e dalle sue potenze germinative fisse, legate al suolo, all'alternanza delle stagioni e alle fasi cicliche lunari e atmosferiche. Se la pianta è una forma di vita che implica radicamento, crescita, espansione e – in certi casi – anche una cooperazione dell'uomo per la semina, coltivazione e raccolta (cerealicoltura, frutta), l'animale è per sua natura legato al movimento, alla migrazione e a forme di organizzazione associativa (il branco per i lupi) che possono rinviare a dei corrispettivi della sfera umana. Le similitudini tra i due regni sono considerevoli, nelle attitudini e nei comportamenti, al punto che il regno animale nelle sue caratteristiche si rivela come un ambito di incentivazione, di

⁴ È istantaneo pensare a luoghi di istruzione quali il ‘Liceo’ di Aristotele, nelle sue relazioni con Apollo Liceo, o ad altre metafore di animali, simboli della conoscenza, come la lince dei ‘Lincei’ o la nottola di Minerva.

rafforzamento e di potenziamento delle qualità umane; come un regno separato ma contiguo che consente all'uomo di attingere a facoltà sovrumane (o meglio extraumane), in forza di una aspirazione umana a imitare e assumere dei tratti pertinenti al mondo animale (energia, velocità, potenza, aggressività, ferocia, acuità dei sensi) che il soggetto umano vuole incorporare.

Imitazione vuol dire metamorfosi, capacità di identificarsi simbolicamente con una certa specie per appropriarsi delle sue qualità: la vista o il volo dell'aquila, la capacità natatoria e di immersione del pesce, la velocità del ghepardo, la forza dell'orso, l'aggressività del leone. In sintesi, è un deficit umano, una necessità di potenza, che spinge l'uomo verso l'animale: «L'animale ha una potenza che manca all'uomo: la forza muscolare, la vista acuta, l'odorato finissimo, il senso dell'orientamento, l'esatta interpretazione delle tracce e delle orme, la possibilità di volare e di correre rapidissimamente»⁵. Uno sguardo comparativo al patrimonio epico-mitologico, rituale, fiabesco e folklorico, di tutte le culture svelerebbe non solo questa profonda affinità e simmetria tra umanità e animalità ma appunto le forme di imitazione e di mito-metamorfosi. Il che non vuol dire solo variazioni e cambiamenti del materiale mitologico ma appunto la significazione mitica di narrazioni centrate sul perseguimento di identificazioni, pratiche culturali di teriomorfismi, traslazioni di identità (dell'animale nell'uomo), in mutazioni di status (coscienza, corporeità): che nella sovrapposizione tra l'uno e l'altro mirano ad acquisire facoltà di potenziamento dell'indole umana, trasformata nelle sue latenze di animalità imitativa per compiere balzi, slanci, rapide corse o instancabili marce, sguardi da rapace e implacabili massacri.

L'animale è quindi forma e semblante in cui ci si identifica, di cui si assume la pelle per rivestirsene e ancor più fondersi con esso, in una trasmutazione che si effettua in pratiche e ideologie dell'estasi – e più in genere di ciò che viene ascritto all'insieme culturale dello sciamanesimo – realizzando 'uscite da se stessi' e mutazioni di personalità⁶. Nell'imitazione fra uomo e animale si realizzano atti mimetici di simulazioni e di dissimulazioni, manipolando in un viraggio tra umano e animale quelle istanze di un numinoso 'tremendo' e straniante, nel suo riattualizzare scenari ancestrali che emergono dalla protostoria e dalla preistoria: in quei tempi arcaici che videro il nascere di processi cognitivi e comportamentali nelle relazioni con l'ambiente, nei presentimenti di condivisioni (la vita come sofferenza, come lotta, come morte) e di simbiosi tra uomo, animale e vegetazione. Nella lotta per l'esistenza, per le risorse da procurarsi con la caccia

⁵ van der Leeuw 1975, 53.

⁶ La bibliografia sull'estasi e sullo sciamanesimo è molto ampia. Rimando a trattazioni recenti che fanno il punto sulla storia della dottrina: Casadio 2014, Benozzo 2015, Canetti – Piras 2018, Botta 2018.

– diversamente dal lavoro agricolo (vera assistenza gestazionale e ostetrica della Terra Mater, fatta di saperi, tecniche e immaginari) – sia l'uomo che l'animale entrano in una collaborazione dialettica tra forze, energie e potenze, assorbite e incanalate in conoscenze, pratiche e ideologie che rappresentano l'umana necessità di sfruttamento della natura; e perciò la necessità di convivere con essa, mimeticamente e osmoticamente, come ci viene testimoniato da ritrovamenti protostorici di tombe con tracce di una remota coabitazione tra umani e canidi⁷. E così all'alba dei tempi, quando l'uomo incontrò il lupo e quindi anche il cane – per parafrasare Konrad Lorenz – si crearono affinità istintuali e comportamentali (solidarietà, fedeltà, spirito di gruppo) spiegate dall'etologia⁸ e parimenti sovrapponibili a un insieme di dati (storici, etnoantropologici, simbolici e mito-religiosi) che affronteremo più sotto.

Popoli italici e Roma

La proposta di un raffronto tra regioni italiche e iraniche non è del resto nuova, e possiamo basarci su precedenti illustri⁹ per tracciare il nostro percorso euroasiatico, sulle orme di questo animale così familiare, reso domestico, per così dire, alle nostre abitudini quotidiane assimilate in una varietà di modi e situazioni: tra realtà ambientali (ecologia, etologia, zoologia), linguaggi (proverbi, espressioni dialettali, canzoni, filastrocche) e immaginari, sia narrativo-folklorici (mitologie, fiabe, leggende) sia iconici (disegni, pitture, sculture, marionette). Vari 'luoghi di lupi' si disegnano, così, oltre all'Irpinia e all'Ircania, in territori che esprimono geografie di confine tra il mondo civilizzato (abitabile, addomesticato, antropizzato) e quello di una natura carica di potenze che nel loro interfacciarsi rivelano miti, gesti, scrupoli e timori (da esorcizzare), manifestati ogni qualvolta il limite tra l'umano e il numinoso ferino (terribile o fascinoso) si confonde (e si oltrepassa). Il limite, il bordo tra i due mondi, sta nell'incertezza, nella scommessa – mai scontata – di estorcere alla natura (e alle sue insondabili profondità) le sue promesse di forze, di energie, di doni che vengono carpiri: ma sempre al prezzo di un obolo, di una prova, di un sacrificio. Il sacrificio è un prezzo ineludibile, un pegno che regola ogni gioco di forze, tributo al bilanciarsi di tensioni che

⁷ Cfr. Škvor Jernejčič – Toskan 2018, per questi ritrovamenti e per l'ideologia funeraria associata ad ossa e denti di canidi.

⁸ Lorenz 1973, 24-30.

⁹ Ginzburg 1995, 217 menziona infatti il Lazio e l'altipiano iranico, in relazione alle bande maschili e ai loro furti di bestiame come impresa iniziatica di giovani guerrieri.

nel risultato ottenuto sigillano una pacificazione tra i due contendenti (uomo e natura, uomo e soprannaturale), nel segno dell'azzardo che fonda la civiltà e la società: basato sul predominio di forze che vanno sempre controllate, ritualizzate, formalizzate nelle gabbie comportamentali e ideologiche che ogni cultura elabora. Scegliamo dunque alcuni esempi di tali relazioni simbiotiche tra uomini e lupi che raffigurano, e drammatizzano, gli scontri tra cultura e natura.

In questa competizione e coabitazione mimetica col lupo, la penisola italica ci mostra scenari ben noti, come il racconto sulle origini di Roma e sui due gemelli allattati dalla lupa – in tale caso, metafora che esempla una climax di nutrizione ferina e ancestrale, insieme a una maternità belluina, guardinga, e all'occorrenza feroce, nella sua protettività¹⁰. Oltre al Lazio è tutta la fascia appenninica e italica che rimanda, nella sua arcaicità protostorica e nelle sue radici preistoriche, ad una ecologia dei lupi e dei canidi: sia tra gli etruschi che nelle comunità di osci, sabini, falisci e sanniti, in una mappatura geografica che oltre all'Irpinia – terra di lupi per antonomasia ed etimologia – evidenzia altri luoghi nevralgici, quali il laziale monte Soratte dei falisci con i suoi *Hirpi Sorani*, i 'lupi del Soratte' descritti da vari autori classici (Virgilio, Strabone, Plinio), ovvero un gruppo di sacerdoti che praticavano un culto di tipo apollineo, camminando sopra braci ardenti in totale invulnerabilità e con una manifesta esultanza, portando offerte all'altare¹¹. Lo scenario geografico (montagna e caverne), la presenza di fonti con acque ferrose e il fuoco purificatore, rimandano a concezioni 'infernali' di un rapporto con la numinosità del sottosuolo e delle potenze ctonie, energie primordiali dell'oltretomba popolato da figure con tratti lupeschi, emissarie di quell'Ade da cui si sprigionano vapori dalle ambigue valenze, sia mortifere che vitali, e che necessitano di un personale avvezzo a inoltrarsi (in ciò il lupo-guida giustifica l'assunzione propiziatoria di tale qualità) per riportarne i benefici influssi utili all'esistenza: fecondità, fertilità, rinnovo di energie generative, lustrazioni e purificazioni, effluvi ispirativi profetico-divinatori¹².

L'universo ctonio, e la possibilità di inoltrarsi in un sottosuolo gravido di latenze ed energie, è la cifra della maggiore ricorrenza di epifanie del lupo numinoso, legato alla terra – di superficie e del profondo – e quindi a quei 'passaggi' (antri, caverne, pozzi) che permettono all'uomo di discendere nelle viscere ferine della *tellus mater*, nel vortice delle sue incontrollate, ambivalenti e caotiche

¹⁰ Per l'ambito laziale-italico e per i *Lupercalia*, cfr. Holleman 1985; per gli aspetti ominosi e divinatori, cfr. Scardigli 2012 e Rissanen 2015.

¹¹ Cfr. Rissanen 2012 sui 'Lupi del Soratte' e sulla documentazione riportata dagli autori classici.

¹² Si veda lo studio di Kerény 1979, 347-357 sui *Lupercalia* e su tale insieme di poteri e facoltà ambivalenti ma necessarie, connesse alla numinosità del lupo.

energie, partecipi sia delle purificazioni rigenerative che della fecondità: la festa romana dei *Lupercalia* nel mese delle ‘purificazioni’ (*februa*) che assicurano la fertilità periodica, rimanda appunto a questo complesso mitico-rituale. È questa caotica, turbolenta, virtualità di forze ancestrali – a cui si attinge nell’interfaccia liminale fra la natura e la cultura (che la addomestica) – che giustifica le metamorfosi e le mito-metamorfosi di una ampia serie di narrazioni che nel mutamento simbiotico e imitativo tra uomo e lupo vuole propiziare e realizzare l’acquisizione di tali forze ctonie di rinvigorimento e invulnerabilità. Come si vedeva più sopra per gli *Hirpi Soranii*: camminare senza dolore nel fuoco ed esultare. È facile estendere questo ambito estatico-entusiastico alle mentalità e alle ideologie del comportamento guerriero, la sfera dove più efficacemente si realizza l’osmosi tra umano e animale per evocare e incorporare qualità imitative che conferiscano efficacia belluina, all’individuo o a una schiera. Forza, velocità, agilità, impatto di scontro, spietatezza: questo è ciò che serve all’‘antica festa crudele’ del mestiere delle armi e della guerra, e questo è ciò che ci è stato tramandato in una trafila millenaria di miti, saghe, leggende, simboli e araldica¹³, pratiche e immaginari.

Per rimanere ancora nell’ambito italico, la descrizione fatta da Virgilio delle armate di Turno e della *legio agrestis* di Ceculo¹⁴, fondatore di Preneste, ci illustra la varietà di genti e di abbigliamenti, in alcuni casi davvero ferini come quello degli Ernici che «hanno come protezione sul capo caschi rossi di pelle di lupo (*fulvosque lupi de pelle galeros / tegmen habent capiti*)» e in più, cosa davvero interessante, calzano solo il piede destro, lasciando nudo il sinistro («*vestigia nuda sinistri / instituere pedis, crudus tegit altera pero*»): unico caso italico della pratica del monosandalismo, confermata da Macrobio (5, 18, 14-16) nel suo commento al passo virgiliano che descrive una pratica deambulatoria in contatto con le energie ctonie (il piede sinistro e nudo è in contatto con suolo e sottosuolo) che in tale caso vengono propiziate per invigorire le facoltà marziali. Ma questo contatto epidermico tra il piede sinistro (lateralità ctonia) e la terra su cui si cammina monocalzati – un tema mitico-rituale su cui vi è una cospicua bibliografia¹⁵ – non ci indica solo il contatto fra mondo umano e infero, mediato dal sembiante evocatorio lupino del copricapo degli Ernici.

¹³ Ancora oggi, una rapida scorsa ai nostri corpi militari (‘Lupi di Toscana’, ‘Lupi della Sila’) dimostra la permanenza delle valenze simbolico-mimetiche riconducibili a questo animale-emblema di forza e astuzia.

¹⁴ Virgilio, *Aen.* 7, 678-690. Rinvio allo studio di Firpo 2002, per una disamina acuta di questo episodio e del quadro comparativo di una ideologia guerriera connessa alle potenze ctonie.

¹⁵ Cfr. Ginzburg 1995, 214 ss., e di recente Carboni 2013, anche per la bibliografia precedente.

Tutto ciò rinvia anche alle mitologie della zoppaggine e a quelle deambulazioni claudicanti (laterali, oblique, trasversali) che personalità liminali di eroi e di sapienti compiono per inoltrarsi nei mondi soprannaturali, in quelle situazioni limite tra umanità e sovraumanità (infera o celeste) che si esprime anche nei mimetismi tra uomo e animalità: il lupo, animale guida che esplora territori (inclusi quelli dell'Altrove ctonio) suggerisce ancora una volta quelle familiarità di addomesticamento verso una condizione essenziale alla vita, quella del legame col mondo dei morti e con gli Inferi, condizione ineliminabile in qualsivoglia civiltà dove la natura è domata nella cultura, in un perenne gioco di compromessi, riconciliazioni e sacrifici. Le mitologie della Lupa Capitolina e dei vari scenari, credenze e rituali sulla natura prodigiosa del lupo non potranno che confermare i dati italici, nei loro dinamismi interattivi con il Lazio e con Roma. Se poi si considera l'esercito romano e il corpo dei vessilliferi/*signifer* – sottufficiali dell'ordine dei *principales*, addobbati con copricapo e pelle di lupo – ciò apparirà ancora più evidente: la storia culturale e militare di Roma, alla luce dell'etologia di Lorenz, si troverà suffragata dalle intuizioni dello studioso sulla «fedeltà virile» delle razze canine lupesche, sul valore della «solidarietà dei compagni di branco», sulla «rigida organizzazione sociale» e la «perfetta ubbidienza» verso il capobranco, che contraddistinguono le «qualità psichiche» dei lupi¹⁶. E potremmo aggiungere, anche di tutto l'*ethos* romano della sua cultura della guerra.

Mondo ellenico

Anche la Grecia pare terra di elezioni lupesche, dai testi omerici alle fiabe di Esopo, fino a mitologemi, cerimonie e tradizioni che sul confine tra umano e ferino plasmarono identità e comportamenti del genio ellenico; e di figure mitiche come Eracle signore degli animali, le cui imprese trasferiscono all'uomo la superiorità di animali difficili da catturare o pericolosi¹⁷. E di nuovo, dalla sfera istintuale delle pratiche di guerra a quelle più elevate della sapienza apollinea, il lupo permane come icona animale che esempla inclinazioni simbiotiche e imitative perseguite dall'uomo. In quanto veicolo di rabbia belluina – anche in senso patologico¹⁸ – è

¹⁶ Lorenz 1973, 30. Le citazioni potrebbero essere ugualmente riferite ai legionari romani, in una perfetta sintonia osmotica di indole e di attitudini condivise fra uomini e lupi.

¹⁷ Cfr. le considerazioni su Eracle cacciatore, eroe e salvatore, in Burkert 1992, 151.

¹⁸ Accenno di sfuggita a denominazioni di malattie dermatologiche come il *lupus* eritematoso, o a fitonimi (p. es. il Luppolo) e loro impieghi curativi: *Lycopodium*, Bocca di Lupo (Melissa), *Luparia/Strozzalupi* (*Aconitum*), Bagola di Lupo (Erica). Sui nessi tra lupo e segale, cfr. Ginzburg 1995, 285.

il lupo che si intravede in filigrana dietro il vocabolo λύσσα, il furore canino di chi è come morsicato da un cane rabbioso: non per niente, Ettore ed Achille ne sono i principali gestori quando nell'impeto di questa frenesia compiono le loro imprese gloriose: «Ettore, ebbro della sua forza, infuria spaventoso, ché fida in Zeus, e non rispetta uomini o dèi; lo ha preso una rabbia selvaggia (λύσσα)»¹⁹; «Dritti alla città verso l'alto bastione, arsi di sete, coperti di polvere, fuggivano dalla pianura; Achille incalzava furioso con l'asta, e il cuore una rabbia selvaggia (λύσσα) sempre riempiva, bramava conquistar gloria»²⁰.

I poemi omerici sono una risorsa per cogliere nessi mitologici e pratiche sociali di ritualizzazione e incanalamento di energie ferine utili, se 'temperate' dalla cultura e dalla civiltà, come deposito di potenze e di vigoria di istinti, veicolati, nello scatto marziale e bellico, per la difesa della comunità e delle sue istituzioni. Quanto avviene negli scenari iniziatici del passaggio dallo stadio di ferinità alla civiltà dei ruoli e dei compiti dell'efebia ateniese, è un chiaro esempio di un ben riuscito dispositivo di controllo e riequilibrio di molteplici forze dentro la compagine della vita della *polis*. Gli sfondi iniziatici²¹ della *kryptéia* – 'nascondimento' di agguato, imboscata, scorreria – del giovane che conduce una vita errabonda e marginale prima di realizzare le sue imprese di guerra civilizzata, sono raffigurati in personaggi mitologici liminali, come Giasone, anch'egli – si noti – monocalzato, dalle chiome fluenti, e con indosso una pelle animale (ma di pantera, non di lupo): tutti segni di ferinità intonsa e irsuta, non ancora 'ripulita' e acconciata nei codici sociali, corporei (tonsura degli efebi) e di vestiario, del vivere civile.

Alcune pagine brillanti di Louis Gernet²² hanno bene interpretato il mascheramento di Dolone con la pelle di lupo, non tanto per assimilarne il coraggio ma la velocità: infatti Dolone è chiamato piede-veloce (ποδώκης) e a differenza degli eroi come Achille e Ettore non è invasato dalla rabbia lupesca per compiere le sue azioni notturne *en travesti*. Siamo qui nel dominio segnico-simbolico della maschera e della sua facoltà di *trasformare* più che di rappresentare (o di non rappresentare)²³. Il cappuccio degli Ernici (*galerus*) sopracitato ha qui un parallelo nel berretto di pelle di lupo (*lykéia*) e in altre terminologie vestiarie che denotano mimetismi animali, come nelle mitologie di Zeus Lykaios e di Licaone, divenuto lupo per aver sacrificato un fanciullo: si tratta di concezioni proprie

¹⁹ *Iliade* 9, 237-239.

²⁰ *Iliade* 21, 540-543. Le citazioni dell'*Iliade*, ad loc., sono tratte dalla versione di Rosa Calzecchi Onesti (Torino 1990).

²¹ Cfr. Vidal-Naquet 2006, 126-129 (ma più in genere tutto il capitolo sull'efebia ateniese).

²² Gernet 1982, 201-223.

²³ Cfr. la acuta disamina antropologica, etnografica e artistica del libro di Lévi-Strauss 1985, 100, e anche Comba 1996.

di antiche ritualità delle confraternite guerriere, e di altri luoghi e toponimi affini (Lycosura, Lycoreia) di rinvio a osmosi lupine come questa di Dolone, notturno e furtivo benché sfortunato nelle sue imprese, a differenza di Diomede e Ulisse, di cui configura una antitesi, una possibilità inadempita e un rischio, come spesso accade – nei rovesci fortuiti in agguato – in questi margini tra lo status umano e quello animale. Partito per tagliare le teste dei nemici, Dolone perderà la sua: la testa sua o la testa di lupo? Ambedue, sovrapposte nella identificazione umano-ferina di ciò che appare involucro di pelle e sembiante da indossare ritualmente, in cerimonie e mascherature carnevalesche di assunzione mimetica per gli aspiranti guerrieri che evocano le energie ctonie animalesche ai margini dell'umano; e in quanto tali marchiano di liminalità – nella giurisdizione romana – il condannato a morte per parricidio, travestito da lupo per designare la sua estraneità alla vita civile²⁴. La pelle di lupo o la testa di lupo (il cappuccio *galerus* degli Ernici; o il berretto *lykéia*) sono simulacri di viaggi notturni come il 'cappello di Ade' che rende invisibili, come accade per le ombre ctonie e per chi, simpateticamente, ne 'indossa' le parvenze notturne: una qualità essenziale, per muoversi nelle imboscate e nelle razzie di guerrieri-lupo veloci e nascosti, come Dolone, «lo sgozzatore (*sphageus*) che avanza strisciando».

Ma vi è dell'altro, oltre alle teste tagliate, a uccisioni rituali, a schiere di guerra e di caccia: il sacrificio, gesto cruento di macelleria e di cucina, in cui di nuovo il lupo è figura di dilaniamento e di cottura²⁵. Ci si inoltra, ora, in un altro plesso di credenze e di pratiche di metamorfosi (dopo i mascheramenti): quelle che si compiono nel segno dello smembramento, del divoramento, della masticazione – tutte prerogative della ferocia del lupo, della sua anatomia mascellare dal taglio mortale (sgozzamenti) e del suo stomaco di fuoco, crogiolo digestivo, quindi ulteriore luogo di trasformazione alimentare e di metabolismo, segnatura di quei passaggi dal 'crudo' al 'cotto' che informano ogni società nei suoi processi culturali di elaborazioni simboliche. Il lupo è un protagonista delle ideologie sacrificali di macellazione e di cucina nel mondo greco, e rispecchia una serie di virtù già magnificate da Aristotele nella sua zoologia (ferocia, furbizia, nobiltà, capacità aggregativa); animale dotato di riflessione e di intelligenza predatoria, si muove in branco, manifestando un comportamento cinegetico naturale e una uniformità di gruppo disciplinato che può essere accostata alla formazione militare oplitica. Ma sono i suoi denti, la mascella affilata come lama di macellaio, e il

²⁴ Questo tema giuridico-punitivo, con le sue valenze mitiche, è stato ben studiato da Eva Cantarella 2005, 275-281.

²⁵ Cfr. per tutto quanto segue, lo studio di Detienne – Svenbro 1982.

fuoco del suo ventre, lo stesso fuoco rabbioso della λύσσα omerica – visceri come fornace, pentola che non lascia avanzi, neanche le ossa lunghe riservate agli dèi – che ne sanciscono il ruolo di mediatore sacrificale di taglio, spartizione, cottura e pasto comune, gesto sociale e politico di appartenenza e condivisione. Atamante, il fuorilegge che come lupo solitario vive braccato dagli uomini, trasformato in lupo per aver ucciso un uomo, ritrova la condizione umana solo alla tavola dei lupi dove ci si spartisce la carne di pecora: solo nello spazio dell'arte culinaria e del pasto isonomico si ritorna alla città e alla condizione umana (ma allora il lupo e il branco spariscono e in quel momento si inverte la parola dell'oracolo che predice, dopo questi riti di passaggio, il ritorno alla socialità).

Stomaco, fuoco-fornace (ma anche forgia del fabbro), cucina: si tratta di luoghi e processi di fisiologie e di metamorfosi davvero viscerali, nel profondo di regioni di quel 'basso materiale corporeo' e pantagruelico che avrebbero deliziato Michael Bachtin e Piero Camporesi, per quei rimandi simbolici e metaforici alle vulcaniche alchimie della digestione²⁶. Del resto, la corporeità plasmata nelle suggestioni di un impressionismo mito-fisiologico è spesso raffigurata in immagini animalesche e mostruose²⁷. Per ciò che riguarda la nostra indagine, possiamo inquadrare tali aspetti nella casistica del simbolario (talvolta un po' farraginoso) di Gilbert Durand e in ciò che viene da lui catalogato come 'complesso di Giona': ovvero l'inghiottimento, che al di là di un apparente spavento e terrore denota valenze paradossali di risanamento. «L'inghiottimento non deteriora, assai spesso avvalora o consacra. L'inghiottito non subisce una disgrazia vera e propria, non è necessariamente lo zimbello di un avvenimento disgraziato. Conserva un valore»²⁸. Questo è valido per Giona e la Balena, per Pollicino e l'Orco, per Pinocchio e il Pescecane²⁹ e ovviamente per Cappuccetto Rosso e il Lupo o per altre varianti fiabesche, dove l'inghiottimento famelico è simbolo cruento di scenari iniziatici di morte e rinascita³⁰, di metamorfosi

²⁶ Cfr. Bachtin 1979 sull'opera di Rabelais e Camporesi 1985, sul lavoro fisiologico delle "officine dei sensi".

²⁷ Un parossismo dei terrori suscitati dalle doglie del parto – con tanto di mostri e demoni emanati dalle magmatiche profondità uterine, per venire poi esorcizzati – si trova nella descrizione di una seduta sciamanico-ostetrica presso i Cuna (Lévi-Strauss 2009, 214-221).

²⁸ Durand 1983, 208-209.

²⁹ Cfr. la brillante esegesi di Manganelli 2002, 187-191, a commento del passo in cui Pinocchio esce, infine, dalla «gran gola del mostro» e risalendo, anche se ancora prigioniero, scorge al di fuori, oltre le zanne, «un bel pezzo di cielo stellato e un bellissimo lume di luna».

³⁰ Non a caso la capanna iniziatica dei guerrieri Kwakiutl è a forma di fauci di lupo (grembo-fornace; morte-rinascita). Nella comparazione tipologica di quanto stiamo esaminando, le culture dell'America settentrionale vengono spesso citate come verifica etnografica di scenari dell'antichità ormai scomparsi, cfr. Eliade 1980, 100-105.

che si conclude con la salvezza/liberazione/risanamento, quando si emerge dal ventre di caotiche energie ignee di trasmutazione. Come nella fiaba del lupo e le tre ragazze (Lago di Garda), rivisitata da Italo Calvino³¹: la madre ammalata e le tre ragazze divorate sono estratte vive dalla pancia del lupo e in più la madre è guarita. Le fiabe, ancora una volta, confermano nelle loro intenzionalità narrativo-pedagogiche degli elementi mitico-rituali che nel complesso morfologico-culturale del lupo sintetizzano un ganglio di tratti; comportamenti 'notturni' e istintuali da bonificare attraverso meccanismi iniziatici di morte, rinascita e vittoria, tra le fauci divoranti del lupo che alludono a soglie pericolose: come gli 'scogli cozzanti', affilati come lame e trituranti come zanne, delle Simplegadi che gli eroi devono attraversare per mutare la loro condizione, al termine di una prova, in una vittoria spirituale³².

Celti, Germani, Baltici e Slavi

Muovendosi più a nord riscontriamo degli scenari analoghi nel mondo celtico-germanico, baltico e slavo. Animali e trasformazioni ferine sono di nuovo maschere di identità in conflitto tra i due mondi, un tema che di nuovo ci conduce ai margini (e ai limiti umano-bestiali) delle imprese eroiche e guerriere, così ben analizzate e sistematizzate da George Dumézil nei suoi studi, primo fra tutti *Ventura e sventura del guerriero*³³, anche se varie altre sue opere sono ricche di informazioni epico-mitologiche sul mimetismo delle confraternite marziali. In area celtico-irlandese il lupo si tinge di blu, quando si vuole designare il nemico, il «lupo blu» che viene dall'esterno, come il Britanno, del quale si sa (Cesare e Plinio) che usa questo colore quando si addobba per le cerimonie della guerra³⁴. Se non il lupo, è un parente prossimo, il cane, che assurge a totem ed emblema di prodezza e ardente irruenza, nel personaggio del ciclo gaelico-irlandese di Cu Chulainn, il 'cane' (*cu*) di Chulann il fabbro (un'altra figura connessa al fuoco), giovane dalla forza belluina che dopo aver ucciso un feroce mastino ne assume i compiti di guardia della comunità, realizzando imprese di ardente furore (*riastartha* oppure *ferg* in irlandese), in cui si deforma e si trasforma: «sembrò che ogni capello gli fosse confitto in testa e fosse animato da

³¹ Calvino 2002, III-III2.

³² Il tema delle Simplegadi, e le analogie tra fauci/scogli/passaggio periglioso, in diversi racconti iniziatici sono stati esaminati da Coomaraswamy 1987, 418-441. Cfr. anche Eliade 1980, 91-97.

³³ Dumézil 1974.

³⁴ Campanile 1993, 23.

una lingua di fiamma. Chiuse un occhio finché divenne più sottile della cruna di un ago; aprì l'altro finché fu più grande di una ciotola di legno. Scoprì i denti dalla mascella all'orecchio e distorse la bocca a mostrare tutta la gola»³⁵. Si tratta davvero di una smorfia belluina, con digrignare di zanne e fauci spalancate: tale è l'effetto del *riastartha* che può essere ammansito solo dalla nudità femminile (*Venus vs Mars*) e dall'immersione in tre tinozze d'acqua gelata che spengono i forsennati ardori animaleschi di Cu Chulainn, restituendolo alla vita civile, addomesticata e 'ben temperata', del suo villaggio.

Anche nelle società germaniche³⁶ lupi e orsi compaiono in quanto effigi belluine di mascheramenti e imitazioni animalesche, quelle 'pelli di lupo' (*ulfe-dhnar*) o 'pelli di orso' (*berserkir*) di guerrieri delle mitologie scandinave-norrene per i quali vi sono molteplici riferimenti testuali al furore (*wut*) che è un contrassegno di Odino e del suo nome, Wotan («Wotan id est furor», riporta Adamo di Brema), divinità ambivalente dalla numinosità magica, oscura e terribile, per la sua «arte di cambiare colore e forma a piacimento» – così narra la *Yinglingasaga* –, per il suo potere di accecare, assordare e atterrire i nemici e per le sue schiere: «I suoi uomini invece avanzavano senza corazza invasi dalla furia come lupi o cani: mordevano nei loro scudi, erano forti come orsi o tori, sterminavano folle intere. Né il ferro né il fuoco li potevano [fermare] e questa è detta "furia dei *berserkir*"»³⁷.

Dall'estremo settentrione delle saghe norrene alla cronaca di Paolo Diacono sui Longobardi (*Historia Langobardorum* I, 11), questi scenari mimetico-iniziativi si perpetuano se consideriamo i guerrieri dalla testa di cane (*cynocephali*) che i Longobardi usano come strategia psicologica di terrore: «Fingono di avere nel proprio accampamento dei cinocefali, cioè degli uomini dalla testa di cane (*id est canini capitis homini*), e fanno circolare tra i nemici la voce che questi combattono senza mai stancarsi, bevono il sangue umano e, se non riescono a mettere le mani su di un nemico, succhiano il proprio»³⁸.

Mutazione belluina e vampirismo si intrecciano qui bene, nel far leva su timori atavici di efferatezza sanguinaria, alimentando il topos della crudeltà ferina delle genti barbariche per i loro modi di vivere prossimi allo stato selvaggio di natura, e quindi in una condizione osmotica che perdurò lungo il corso di diversi secoli, nel mondo germanico e nella incubazione di leggende e credenze che riproposero poi, nel folklore, quelle stranianti familiarità tra

³⁵ Agrati – Magini 1982, 18. Cfr. Dumézil 1974, 134-139 (per la tinozza) e 163 (per la smorfia).

³⁶ Rimando estesamente al libro di Sighinolfi 2004 per questa tematica.

³⁷ *Yinglingasaga* VI, in Chiesa Isnardi 1977, 89.

³⁸ *Historia Langobardorum* I, 11, in Capo 1992, 27.

uomini e lupi, e di uomini-lupo. Difatti, uomini-lupo/licantropi nell'Europa medievale e moderna ancora percorrevano in scorribande notturne le foreste e le emozioni di coloro a cui apparivano le schiere dell'*exercitus feralis*, e dei cortei magico-stregoneschi di ciò di cui si era ormai perduto il senso arcaico di ritualità, e di battaglie che richiedevano quei passi sghembi tra mondo umano e mondo dei morti, tra cultura e natura (e sopra-natura), che solo gli uomini-animali possono realizzare nelle loro coscienze e nei loro mutati sembianti. Gli uomini-lupo, i lupi-mannari che combattono battaglie estatiche per proteggere i raccolti – come ben messo in evidenza dalle ricerche di Carlo Ginzburg – sarebbero stati destinati, in età moderna, alla repressione, sia confessionale che scientifica, per incasellare nella censura, nelle tassonomie e nelle sanzioni, un portato dell'immaginario di cui si percepiva, ormai, solo il versante demoniaco e patologico di una simbiosi tra umano e animale che trasgrediva gli assunti razionalistici della incomunicabilità tra le specie e che degradava l'umanità a uno sfiguramento bestiale delle sue parvenze³⁹. Ma a dispetto di ciò, gli immaginari della licantropia – come per il caso clinico studiato da Freud⁴⁰ – avrebbero trovato ampia risonanza in gusti e mentalità delle società occidentali, nonché grande fortuna mediatica in un consumo del soprannaturale (romanzi, fumetti, *graphic novels*, cinema).

Oltre che nelle regioni della Germania e della Scandinavia, è nelle terre baltiche della Livonia⁴¹ che fino alla fine del XVII secolo si sono mantenuti degli strati di concezioni pagane, superficialmente rivestite di una patina cristiana e pronte a innescarsi in attitudini e comportamenti liminali, di confine tra il naturale e il soprannaturale, per difendere – al pari dei Benandanti del Friuli – la comunità dalle insidie maligne di ogni personificazione del Male e della morte (carestia, ruberie, epidemia). Il caso del lupo mannaro livone, Thiess, è stato riesaminato e aggiornato da Bruce Lincoln⁴² che oltre alle morfologie licantropiche ha anche messo in rilievo dei conflitti socio-economici tra ceti tedeschi, dominanti in Livonia, e popolazioni native soggiogate, riflessi in immaginari e narrazioni di battaglie tra licantropi e stregoni che potevano raffigurare e drammatizzare tensioni sociali e psicologiche.

³⁹ Per il dibattito scientifico e religioso, nel '500, sul lupo mannaro, cfr. Lombardi 2008, 125-150.

⁴⁰ Ginzburg 1986, 239-251 (capitolo «Freud, l'uomo dei lupi e i lupi mannari»).

⁴¹ Ginzburg 1995, 130-131. A trent'anni dalla prima edizione di questo libro (1989) il dibattito è molto vivace e costruttivo: cfr. Ermacora 2017 e gli atti dei vari eventi seminariali dedicati a *Storia Notturna*, curati da Presezzi 2019, a cui si rimanda per tutta una serie di contributi che aggiornano varie problematiche dell'opera.

⁴² Lincoln 2015. In risposta a Lincoln, cfr. Ginzburg 2017.

Anche nel mondo slavo – oltre a una ricorrenza del lupo in motti e filastrocche costruite con assonanze e paronomasie⁴³ che attestano la varietà di *exempla* e proverbi lupeschi – si riscontrano frequenti epifanie magico-fiabesche del lupo: nella vivace letteratura epico-mitologica e folklorica del *Cantare di Igor* o in altre narrazioni costruite su intrecci tra il fantastico e il meraviglioso, con trasformazioni in fenomeni atmosferici che denotano invisibilità e nascondimento (nebbia e bruma) o in lupo o in altri animali che incarnano poteri soprannaturali, come il volo estatico (uccelli) o la veggenza. Personaggi come Volch, campione eroico (*bogatyr*) di metamorfosi (lupo mannaro, falco, uro), magicamente generato e nato con l'arnio-camicia (ben noto residuo corporeo che segna le carriere dei lupi mannari e dei Benandanti)⁴⁴, appaiono tutti come *avatar* di una stessa famiglia di campioni, borderline e notturni, dotati di facoltà prodigiose e utili alla comunità ma segnati da una liminalità straniante, tra l'umano e il bestiale, che li relega, per tale ambivalente potere *sacré*, ai margini della vita 'diurna' e dei suoi codici sociali e istituzionali.

Caucaso, Iran, Turco-Mongoli

Nel passaggio verso le geografie caucasiche, ci inoltriamo in quei territori di una estesa fascia euroasiatica, dal Mar Nero al Mar Caspio e più oltre, a oriente verso il Lago d'Aral e le sconfinite regioni delle steppe. Il Caucaso non è da meno nel fornirci elementi di una etnostoria guerriera, con un re della antica Georgia chiamato Gurgasali ('testa di lupo') – forse in relazione a un copricapo totemico – e con un personaggio della epica kartvela di nome Amirani, una sorta di Prometeo georgiano al centro di varie imprese eroiche e prodigiose, in cui le interazioni tra uomo e animale hanno prodotto delle fantasiose ibridazioni e sinergie tra i due regni: innanzitutto, dato che Amirani è costantemente acceso dal *furor* guerriero, non poteva mancargli un contrassegno lupesco, una parte anatomica del lupo, la rotula⁴⁵, di cui Amirani è provvisto, come un innesto ferino di potenza, rinvio evidente a concezioni sciamaniche di rafforzamenti anatomici, a seguito di smembramenti e ricomposizioni magico-iniziatiche. Grazie alla sua rotula di lupo concessa da Dio, Amirani, inseguendo con i suoi fratelli un cervo

⁴³ Nella ricchezza degli studi di Roman Jakobson, forti di una duplice competenza di filologo e di linguista attento alle strutture prosodiche del linguaggio, è riportato questo proverbio ceco: «il lupo trascina finché non è trascinato anche lui» (*Vlk vláčí dotud až i vlka povlekou*), in Jakobson 1975, 24.

⁴⁴ Saronne 2015, 372-385.

⁴⁵ Charachidzé 1988, 31.

dalle corna d'oro che li conduce a una torre di quarzo priva di porta, riesce ad aprirvi una breccia dando un colpo di ginocchio ed entrando in questa tomba dove giace un gigante morto (scenario funerario).

Il ginocchio da lupo è il primo marchio iniziatico che inaugura la sua carriera eroica, ricca di episodi fiabeschi popolati dal mondo animale: come i cani alati nati da aquile che alludono a creature fantastiche quali il *simorgh*, una sorta di arcimbaldica mescolanza di cane/uccello/grifone/drago che ha ispirato miti, leggende e insegne militari degli eserciti dell'antichità, dai Parti ai Romani⁴⁶. Nel paesaggio caucasico dell'Iberia, dell'Albània dell'Abkhazia e della Suania, vi sono turbolenti branchi di cani e di lupi celesti, emissari del mondo divino e collegati con santuari, tombe e luoghi di culto che denotano ancestrali familiarità tra uomo e canidi (resti ossei). I 'cani del gran dio' sono i suoi 'segugi', in una ambivalenza di benefica o terribile numinosità⁴⁷: esseri inviati per punire, per riscuotere i tributi (in aspetto di lupi), o per proteggere e risanare (in aspetto di cani), grazie al potere della loro lingua che cura le ferite di coloro che invocano i segugi divini, apparendo all'istante al loro fianco, miracolosamente, per soccorrerli. «Segugi dagli unghioni insanguinati e dal collare d'oro, sguinzagliati da Dio, investiti dalla grazia di Dio! Se appaiono i lupi di Dio, sguinzagliati da Dio per riscuotere tributo o tassa dagli umani, non lasciateli venire fino alle case di chi prega; se si deve, fate in modo che prendano un tributo lecito e indicate loro altre case, altre strade!»⁴⁸.

In uno spostamento verso sud-est, scendendo verso le zone caspiche, non mi dilungherò molto su questa zona iranica dell'Ircania/Vāhrkāna-, e nemmeno sulla ricezione del lupo nell'Iran mazdeo⁴⁹; mi limito a sottolineare un timore per le parvenze lupesche, motivato da ragioni ambientali di salvaguardia delle risorse pastorali contro i lupi, al punto che il calendario persiano achemenide registra un mese autunnale (fra ottobre e novembre) dedicato alla 'uccisione dei lupi' (*Vāhrkazana). E come 'lupi', nella mentalità zoroastriana si designano quei nemici ascrivibili a comportamenti guerrieri di violento furore (*aēšma*)

⁴⁶ Si tratta dell'insegna dei *dracones* che troviamo vividamente descritti in Ammiano (XVI, 10, 7): «tessuti con fili di porpora, legati alla punta coperta d'oro e di gemme delle aste, sibilanti come in preda all'ira per l'aria che attraversava loro la gola e con le grandi code ondegianti al vento».

⁴⁷ Cfr. Martirosyan 2011, 95-97, il fatto di essere 'animale di Dio' equivale ad essere 'selvatico' e 'fuorilegge': l'alterità numinosa rimarca una marginalità di natura non addomesticata (quindi soprannaturale), straniera e straniante e fuori dalle norme, perciò ambivalente e tabuizzata.

⁴⁸ Documenti folklorici georgiani raccolti da Charachidzé 1988, 110-111. Si veda tutto il capitolo (pp. 106-138) su mitologie e concezioni riguardanti i cani e lupi.

⁴⁹ Si rinvia ai contributi sul tema presenti in questo volume (A. Panaino, P. Ognibene) e all'intervento di S. Azarnouche presentato il 26/10/2018 al convegno *Uomini e Lupi. Antropologia, genetica e storia* presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna.

che vengono proscritti, temperati e disinnescati in una ortoprassi religiosa che predilige mitezza, chiarezza di intelletto, ritualità composte, preghiera e moderazione, di contro a quei furori belluini che stigmatizzano il guerriero predatore come ‘lupo a due zampe’. Il lupo bipede appartiene a concezioni e rituali di confraternite militari⁵⁰ diffuse nell’Iran antico, con miti e teriomorfismi dove le crudeltà belluine sono ammesse ma, curiosamente, vengono ascritte a tutt’altro animale divino che riveste invece uno statuto positivo nelle credenze zoroastriane: ovvero il cinghiale (*warāz*), *avatar* irsuto del dio Verethragna, dalle zanne aguzze e dall’impeto furibondo, di certo non meno furioso di un lupo ma evidentemente più conforme a una animalità bonificata nel mazdeismo e nei suoi procedimenti culturali (narrativi e rituali) di civilizzazione⁵¹.

Le popolazioni scitiche descritte nel IV libro di Erodoto ci riportano a licanthropie rituali e periodiche come quelle dei Neuri: «una volta all’anno ciascuno dei Neuri per pochi giorni diventa un lupo e poi torna di nuovo al suo stato precedente. Chi dice queste cose non mi persuade; nondimeno le dicono e, quando le dicono, fanno giuramenti» (IV, 105). Qui Erodoto assume una prudente distanza da una informazione – in ogni caso, sancita da giuramenti – che potrebbe ricordargli analoghi contesti e scenari di una grecità non meno lupe-sca, come si è visto dagli esempi considerati più sopra e che trovano conferma in quell’ampia fascia periferica, sia scitica che traco-dacica, bene analizzata da Eliade, in un’opera che coniugava documentazione storica, sguardo antropologico-folklorico e ricostruzione di scenari mitico-rituali propri alle confraternite guerriere e ai loro culti di ebbrezza e violenza⁵². Un altro passo di Erodoto (IV, 74-75) può forse riconnettersi al suo precedente testo sui Neuri. Quando si descrive il bagno di vapore degli Sciti, ottenuto con semi di canapa («κάνναβις») gettati su pietre arroventate, e con fumi che deliziano gli Sciti sino al punto che ululano («ὠρύονται»), non si può fare a meno di sovrapporre i due passi: canapa, vapore, entusiasmo ed estasi, licanthropia e grida belluine («ὠρῶ» traducibile in ‘ululo, urlo, latro, ruggisco’), sono tutti sintomi di un quadro ideologico e culturale che si ripropone a varie latitudini e in un’area sconfinata. A riprova di ciò, nell’Asia centrale di lingua e cultura sogdiana, grazie a un testo di magia atmosferica per far piovere⁵³, riscontriamo un travestimento da lupo (più che una licanthropia) che implica mimetismi sonori analoghi a quelli scitici: «E quando

⁵⁰ Su tali comunità guerriere nell’Iran mazdeo, cfr. di recente Daryaei 2018.

⁵¹ Sono sempre valide le considerazioni di Dumézil 1974, 115-121, su questa divinità e sugli intenti bonificatori di una teologia mazdaica della vittoria *vs* la violenza, i suoi eccessi e i suoi ‘peccati’.

⁵² Eliade 1975, 10-25 (capitolo ‘I Daci e i lupi’).

⁵³ Azarnouche – Grenet 2010, 64-65, ll. 241-246.

comincerà a piovere, se non piove veramente forte, allora che indossi una pelle di lupo (*warkī čarm*) e giri per sette volte intorno alla tenda, e che innalzi grandi urla con la voce di lupo (*warkī wanxar*)»⁵⁴.

Muovendosi verso le culture turco-mongoliche si percepisce una vitalità del complesso animale e simbolico del lupo (e del cane), sia negli aspetti di emblema totemico da cui promana una discendenza ancestrale, sia nelle sue qualità di animale-guida e di 'segnatura zoologica' che racchiude in sé molteplici valenze di guerra e di caccia, di intelligenza predatoria e di organizzazione etologica (branco). A un ambiente mongolo è riconducibile un libro di successo, di un romanziere cinese, Jiang Rong, *Il totem del lupo* (Mondadori) che veicola un messaggio di positiva superiorità di un animale dotato di forza morale, lungimiranza, coesione sociale, fierezza e intelligenza; a conferma della permanenza di aspetti simbolico-totemici di certe specie animali, pari a emblemi di attitudini e di carattere che il romanziere ha voluto esaltare in questa sua scrittura di suggestioni e immaginari di remota e arcaica origine, tuttora efficaci nelle culture dell'Asia Centrale e dell'Estremo Oriente. Per citare uno specialista, infatti: «Il più grande mito turco-mongolo è quello del lupo»⁵⁵. Già l'esordio della *Storia segreta dei Mongoli* non lascia dubbi sul valore mitico del lupo, Börte-Čino⁵⁶ ('Lupo azzurro'), antenato di Činggis-qagan, nato per volere del Cielo supremo; insieme con la sua consorte Qoa-Maral ('Cerbiatta selvaggia') ambedue apparvero dopo aver attraversato a nuoto il Tenggis (mare interno): questa notazione ambientale rinvia simbolicamente a zone di passaggio acquatico (mare, lago, fiume) e confini soprannaturali di margine tra il mondo umano e quello numinoso, analogamente a quel 'mare' intorno alle cui rive si svolgevano le battaglie tra i licantropi livoni e gli stregoni malefici.

Antenati e primogeniture lupine, insieme con episodi di unioni sessuali tra uomo e lupi, o l'adozione di una lupa, dimostrano la pervasività etnozoologica di questo animale e dell'immaginario che si plasma intorno a esso, giustificando sintonie trasversali fra geografie opposte: come dimostrato dalla popolarità della lupa romana che allatta i due gemelli, raffigurati in una pittura di Samarcanda, una iconografia che per molte genti turche del luogo doveva apparire quanto mai familiare, nel suggerire la mito-simbolica della lupa nutrice di tanti miti turchi⁵⁷. Nei racconti delle infanzie eroiche la lupa ha infatti un ruolo protetti-

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Roux 1990, 224. Cfr. anche Golden 1997, Tryjarski 1979, Drompp 2011, Poppe 1964.

⁵⁶ Sulla terminologia mongola del lupo, in alternanza col vocabolo 'cane', cfr. Poppe 1964, 164-170. Sulla *Storia segreta dei Mongoli* e sui progenitori animali di Činggis-qagan cfr. Kozin 1973, 52-53.

⁵⁷ Su tutto ciò si rimanda all'ampia disamina di Roux 1990, 224-232.

vo: in un episodio che narra di sterminii tribali, un bimbo è risparmiato ma gli tagliano piedi e braccia e lo gettano in una palude dove viveva una lupa che lo accudisce, portandogli carne e nutrendolo; il bimbo sfugge così alla morte, poi ha rapporti con la lupa e la ingravida; da lei nasceranno dieci figli, uno dei quali dotato di facoltà soprannaturali come suscitare vento e pioggia (si veda sopra il testo soggiano sulla pioggia)⁵⁸.

Abbandono, mutilazione, palude o caverna (nascondimenti; luoghi di gestazione e rinascita), intervento di una lupa azzurra ('celeste') che ha virtù risanatrici e porta rimedi (acqua = colore azzurro): di nuovo, gli aspetti trasformativi sono evidenti in tali mediazioni di una animalità celeste che interagisce in processi iniziatici di morte, rinascita, generazione; come quando si descrive una presenza soprannaturale che in forma di uomo discende dall'apertura della tenda e si strofina contro il ventre di una donna, ingravidandola di una prole divina, per poi uscire dalla tenda con aspetto di un cane giallo (solarità). Dalla Mongolia all'Asia Centrale, al Volga, all'Anatolia, la diffusione e popolarità del lupo che guidò le genti turche nel loro viaggio verso occidente – e che ancora oggi perdura come emblema di movimenti nazionalisti turchi e di organizzazioni eversive⁵⁹ – conferma un itinerario euroasiatico di morfologie culturali sia indipendenti sia, in diversi casi, interattive (lupa romana e lupa turca).

A conclusione di quanto è stato analizzato possiamo tracciare uno schema di parole-chiave, collegabili trasversalmente oltre che leggibili orizzontalmente:

Viabilità: esplorazione del territorio, ruolo di guida (capobranco) e di caccia organizzata.

Energia: potenze ctonie > Fuoco (*furor*, *lyssa*); invincibilità, invulnerabilità.

Vita: fertilità (*Luperci*), nutrimento/allattamento, protezione; purificazioni, guarigioni.

Morte: inferi (antri/profezia), oltretomba (Ade), invisibilità, monosandalismo.

Metamorfosi: iniziazione (morte/rinascita), mascheramenti (cappuccio, pelle).

Macellazione: mascella, taglio, dilaniamento, divoramento, digestione e cucina (< fuoco).

⁵⁸ Mito dei T'ou-Kiue riportato in Roux 1990, 226.

⁵⁹ Ad esempio l'organizzazione dei 'Lupi Grigi' in Turchia, a cui apparteneva l'attentatore Ali Agcà.

BIBLIOGRAFIA

- Agrati G. – Magini M.L., a cura di (1982) *La saga irlandese di Cu Chulainn*, Milano.
- Azarnouche S. – Grenet F. (2010) 'Thaumaturgie sogdienne: nouvelle édition et commentaire du texte P. 3', *Studia Iranica*, 39, 27-77.
- Bachtin M. (1979) *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino.
- Benozzo F., a cura di (2015) *Le origini sciamaniche della cultura europea*, Alessandria.
- Botta S. (2018) *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, credenze, pratiche*, Roma.
- Burkert W. (1992) *Mito e rituale in Grecia: struttura e storia*, Milano.
- Calvino I. (2002) *Fiabe italiane*, vol. 1, Milano.
- Campanile E. (1993) 'Antichità indoeuropee' in *Le lingue indoeuropee*, a cura di A. Giacalone Ramat e P. Ramat, Bologna, 19-43.
- Camporesi P. (1985) *Le officine dei sensi*, Milano.
- Canetti L. – Piras A., a cura di (2018) *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente*, Roma.
- Cantarella E. (2005) *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano.
- Capo L., a cura di (1992), *Storia dei Longobardi*, Milano.
- Carboni R. (2013) 'Divagazioni sul tema del sandalo: significato e valenza tra la sfera celeste e quella ctonia', *Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, 16, 113-131.
- Casadio G. (2014) *Lo sciamanesimo. Prima e dopo Mircea Eliade*, Roma.
- Charachidzé G. (1988) *Prometeo o il Caucaso*, Milano.
- Chiesa Isnardi G. (1977) *Storie e leggende del nord*, Milano.
- Comba E. (1996) 'Maschera' in *Enciclopedia delle scienze sociali*, http://www.treccani.it/enciclopedia/maschera_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/ (consultato il 7/10/2020).
- Coomaraswamy A.K. (1987) *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, Milano.
- Daryaei T. (2018) 'The Iranian Männerbund Revisited', *Iran and the Caucasus*, 22, 38-49.
- Detienne M. – Svenbro J. (1982) 'I lupi a banchetto o la città impossibile' in *La cucina del sacrificio in terra greca*, a cura di M. Detienne e J.-P. Vernant, Torino, 147-163.
- Drompp M.R. (2011) 'The Lone Wolf in Inner Asia', *Journal of the American Oriental Society*, 131.4, 515-526.
- Dumézil G. (1974) *Ventura e sventura del guerriero*, Torino.
- Durand G. (1983) *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari.

- Eliade M. (1975) *Da Zalmoxis a Gengis-khan*, Roma.
- Eliade M. (1980) *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, Brescia.
- Ermacora D. (2017) 'Invariant cultural forms in Carlo Ginzburg's «Ecstasies». A thirty-year retrospective', *Historia Religionum: An International Journal*, 9, 69-94.
- Firpo G. (2002) 'Il monosandalismo degli Ernici (Verg. *Aen.* 7, 678-690)' in *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, a cura di M. Sordi, Milano, 185-200.
- Gernet L. (1982) *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris.
- Ginzburg C. (1986) *Mito emblemi spie. Morfologia e storia*, Torino.
- Ginzburg C. (1995²) *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino.
- Ginzburg C. (2017) 'Conjunctive Anomalies: A Reflection on Werewolves', *Revista de Estudios Sociales*, 60, 110-118.
- Golden P.B. (1997) 'Wolves, Dogs and Qipčaq Religion', *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 50.1-3, 87-97.
- Holleman A.W.J. (1985) 'Lupus, Lupercalia, Lupa', *Latomus*, 64, 609-614.
- Jacobson R. (1975) *Premesse di storia letteraria slava*, Milano.
- Kerény K. (1979) *Miti e misteri*, Torino.
- Kozin S. (1973) *Storia segreta dei Mongoli*, Milano.
- van der Leeuw G. (1975) *Fenomenologia della religione*, Torino.
- Lévi-Strauss C. (1985) *La via delle maschere*, Torino.
- Lévi-Strauss C. (2009) *Antropologia strutturale*, Milano.
- Lincoln B. (1975) 'Homeric λύσσα: "Wolfish Rage"', *Indogermanische Forschungen* 80.1, 98-105.
- Lincoln B. (2015) 'Un loup-garou de Livonie: le drame de la resistance religieuse', *Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, 10, 111-135.
- Lombardi P. (2008) *Streghe, spettri e lupi mannari. L'«arte maledetta» in Europa tra Cinquecento e Seicento*, Torino.
- Lorenz K. (1973) *E l'uomo incontrò il cane*, Milano.
- Manganelli G. (2002) *Pinocchio: un libro parallelo*, Milano.
- Martyrosian H. (2011) 'Thoughts on Wolf, Hyena, and Bear' in *Cultural, Linguistic and Ethnological Interrelations in and around Armenia*, a cura di J. Dum-Tragut e U. Bläsing, Cambridge, 91-101.
- Mayrhofer M. (1996) *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, 2 voll., Heidelberg.
- Poppe N. (1964) 'On Some Mongolian Names of Wild Beasts', *Central Asiatic Journal*, 9.3, 161-174.
- Prezezi C., a cura di (2019) *Streghe, sciamani, visionari. In margine a Storia Notturna di Carlo Ginzburg*, Roma.

- Rissanen M. (2012) 'The Hirpi Sorani and the Wolf Cults of Central Italy', *Arctos*, 46, 115-135.
- Rissanen M. (2015) 'Wolf Portents in Ancient Rome', *Athenaeum*, 103.1, 123-139.
- Roux J.P. (1990) *La religione dei Turchi e dei Mongoli*, Genova.
- Saronne E.T. (2015) 'Sciamanesimo e stregoneria nella cultura degli Slavi' in *Le origini sciamaniche della cultura europea*, a cura di F. Benozzo, Alessandria, 369-405.
- Scardigli B. (2012) 'Al di là dei confini: prodigi del lupo e della lupa', *Orbis Terrarum*, 11, 179-188.
- Sighinolfi Ch. (2004) *I guerrieri-lupo nell'Europa arcaica. Aspetti della funzione guerriera e metamorfosi rituali preso gli Indoeuropei*, Rimini.
- Škvor Jernejčič B. – Toskan B. (2018) 'Ritual use of dogs and wolves in the Late Bronze and Early Iron Age in the South-Eastern Alpine region. New evidence from the archaeo(zoo)logical perspective' in *Animal symbolisé, animal exploité: du Paléolithique à la Protohistoire*, a cura di S. Costamagno et al., Paris, 249-278.
- Tryjarski E. (1979) 'The Dog in the Turkic Area: An Ethnolinguistic Study', *Central Asiatic Journal*, 23.3/4, 297-319.
- Vidal-Naquet P. (2006) *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, Milano.