

CARLO DONÀ

*APPROSSIMAZIONI
AL LUPO MANNARO MEDIEVALE*

1. La zoologia dell'immaginario – una scienza ancora da fondare, ma di cui avverto da gran tempo la necessità –, dovrebbe necessariamente considerare i lupi mannari creature dotate di un'ottima *fitness* selettiva. Nella rude competizione per la sopravvivenza che, come accade in natura, domina anche gli affollatissimi reami della fantasia, essi si sono infatti dimostrati perfettamente capaci, non solo di restare vigorosamente vivi per millenni, ma anche di affermarsi e di prosperare nelle culture più diverse, guadagnando anzi costantemente terreno, e procurandosi, per così dire, un areale che diviene sempre più vasto col passare del tempo. E già questo è senz'altro un tratto degno di nota, su cui varrebbe la pena di riflettere adeguatamente.

La perdurante, vigorosa, vitalità del mannaro si manifesta chiaramente almeno a tre livelli diversi. In primo luogo, nei più bui recessi della psiche, dando luogo a una patologia caratteristica, che, per quel che si può giudicare dalla letteratura medica, è in costante espansione, forse in correlazione con le odierne

condizioni di vita: quasi che la sistematica negazione del mondo naturale praticata oggidì produca per reazione, in alcuni di noi, una sorta di arcaico e terribile richiamo della ferinità¹. In secondo luogo, nella cultura popolare, dove il licantropo ispira innumerevoli prodotti – fiabe e leggende un tempo, oggi fumetti, film, romanzi e racconti, videogiochi, siti internet – che ne celebrano l'implacabile ferocia e il fascino predace. Nella maggioranza dei casi, questa varia congerie di testi, metatesti e immagini è francamente di bassa o infima qualità, e si limita a enfatizzare gli aspetti crudeli e cruenti del licantropo, con gusto alquanto grossolano. Merita tuttavia di essere presa in considerazione, sia perché presenta al suo stato più semplice e puro quello che potremmo chiamare lo stereotipo del mannaro, sia anche perché in essa non mancano prodotti di notevole valore: penso, per esempio, al bel film di Mike Nichols *Wolf, la belva è fuori* (1994), con Jack Nicholson e una splendida Michelle Pfeiffer, o al delizioso racconto di Viktor Pelevin *Un problema di lupi mannari nella Russia centrale*, uscito in originale nello stesso an-

1. Un po' alla rinfusa, si possono citare almeno i seguenti lavori: G. DUMAS, *Les loups-garous*, «Journal de psychologie normale et pathologique», IV, 1907, pp. 225-239; P. GARLIPP - T. GODECKE-KOCH, H. HALTENHOF - D.E. DIETRICH, *Lycanthropy/therianthropy. Discussion of a psychopathological phenomenon*, «Fortschritte der Neurologie, Psychiatrie», LIX, 2001, pp. 215 ss.; IDEM, *Lycanthropy: 2 Case Reports*, «Canadian Journal of Psychiatry / Revue canadienne de Psychiatrie», XLV, 2001, pp. 659 ss.; D. HACK TUKE, *Dictionary of Psychological Medicine*, London, Morel, 1892, p. 58; H.F. MOSELHY, *Lycanthropy: New Evidence of Its Origin*, «Psychopathology», XXXII, 1999, pp. 173-176; H.F. MOSELHY - A. NASR, *Lycanthropy: A Dangerous Reverse Intermetamorphosis. Review of 23 Cases with the Syndrome of Lycanthropy*, «European Journal of Psychiatry», XIII, 1999, pp. 145-150; K. RAO - B.N. GANGADHAR - N. JANAKIRAMIAH, *Lycanthropy in Depression: Two Case Reports*, «Psychopathology», XXXII, 1999, pp. 169-172; J. ROQUES DE FURSAC, *Manuel de psychiatrie*, Paris, Alcan, 1923, p. 115; H.A. ROSENSTOCK - K.R. VINCENT, *A Case of Lycanthropy*, «American Journal of Psychiatry», CXXXIV, 1977, pp. 1147-1149; J.A. SILVA - D.V. DERECHO - G.B. LEONG, *A Case of Partial Lycanthropy*, «Canadian Journal of psychiatry / Revue canadienne de psychiatrie», XLV, 2000, pp. 201-202; F. SURAWICZ - R. BANTA, *Lycanthropy Revisited*, «Canadian Psychiatric Association Journal», XX, 1975, pp. 537-542.

no². Infine, il licantropo ha ispirato anche un vero fiume di ricerche erudite che, almeno dalla fine del '500 in avanti, hanno continuato con inesausta lena a generare dotti contributi sulle forme, la storia e i comportamenti di questo metamorfo. Citare, anche solo per sommi capi, questa produzione è quasi impossibile: dai vecchi trattati di Wolfhesius (*De lycanthropis*, Lipsiae, 1591), Claude Prieur (*Dialogue de lycanthropie ou transformation d'hommes en loups, vulgairement dits Loups-garous*, Louvain, 1596), o Beauvois de Chauvincourt (*Discours de la lycanthropie*, Paris, 1599), passando per le classiche ricerche di Wilhelm Hertz, Sabine Baring-Gould o Richard Eisler³, per giungere sino alle recenti compilazioni di Kathryn Edward o Brian Frost⁴, il numero delle indagini vertenti sui mannari è davvero sterminato: anche solo la bibliografia secondaria dedicata a singoli testi 'licantropici' come – che so – *Bisclavret* di Marie de France o *Guillaume de Palerne*, è ormai difficile da tenere sotto controllo⁵.

L'intersezione di questi tre piani – per intenderci, potremmo definirli con le etichette: patologia, immaginario collettivo e memoria storica – dovrebbe permetterci di mettere a fuoco stereometricamente la complessa figura del licantropo. È in particolare ciò che ha intelligentemente tentato di fare

2. Trad. it. V. PELEVIN, *Un problema di lupi mannari nella Russia Centrale*, Milano, Mondadori, 2000, pp. 7-46.
3. W. HERTZ, *Der Werwolf, Beitrag zur Sagen Geschichte*, Stuttgart, Kröner, 1862; S. BARING-GOULD, *The Book of the Werewolves*, London, Smith, Elder & Co, 1865 [repr. London, Senate, 1995]; R. EISLER, *Man into Wolf. An Anthropological Interpretation of Sadism, Masochism and Lycanthropy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1951.
4. K.A. EDWARDS (ed), *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits: Traditional Belief and Folklore in Early Modern Europe*, Kirksville, Truman State University Press, 2002; B.J. FROST, *The Essential Guide to Werewolf Literature*, Madison, Univ. of Wisconsin Press, 2003.
5. Per non darne che un'idea, il vecchio contributo di G.F.A. BLACK, *List of Works relating to Lycanthropy*, «Bulletin of the New York Public Library», XXIII, 1919, pp. 811-815, riportava già 120 titoli, mentre la bibliografia del testo di Frost occupa da sola 73 pagine.

Charlotte Otten nel suo *A Lycanthropy reader. Werewolves in Western Culture*, che resta forse il miglior testo introduttivo a questo tema. Ma la sistematica collazione delle testimonianze non basta, così come non basta il descrittivismo puramente didascalico che ispira tanta parte della produzione erudita o semierudita sui licantropi. Per comprendere un poco questa figura, altamente problematica, è necessario, prima di accostarsi ai testi, riflettere un poco globalmente su di essa, cercando di mettere a fuoco ciò che eminentemente la caratterizza. È appunto quel che vorrei tentare nella pagine che seguono, mettendo in discussione non solo e non tanto le testimonianze medievali sui mannari (più o meno sempre le stesse, e ormai decisamente ben note), quanto il nostro modo di leggerle⁷. Il mio punto di partenza sarà costituito da due articoli variamente esemplari, e cioè, per l'ambito continentale, un contributo di Philippe Ménard, su cui, come si vedrà, ho ampie riserve dal punto di vista metodologico⁸; e, per il settore specificamente celtico, un recente intervento di John Carey, che discute il *corpus* delle testimonianze irlandesi sui licantropi messo insieme, settant'anni or sono, da John Reinhard e Vernam Hull⁹. Per scansare quel descrittivismo didascalico e ripetitivo che testé lamentavo, darò per noto il dossier licantropico, evitando di dare una sinossi dettagliata dei testi che menzionerò. Indicazioni più accurate sono presenti, oltre che nei tre articoli appena citati, in opere d'insieme come, tanto per limitarsi a quelle

6. CH. OTTEN, *A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture*, Syracuse, University Press, 1986.
7. Mi sono già occupato della questione, da una diversa prospettiva, in C. DONÀ, *Fate e lupi mannari*, in *Le voci del Medioevo. Testi, immagini, tradizioni*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2006, pp. 117-130.
8. PH. MÉNARD, *Les histoires de loup-garou au Moyen Age*, in AA. VV., *Symposium in honorem prof. M. de Riquer*, Barcellona, Cuaderns Crema, 1986, pp. 209-238.
9. J.R. REINHARD - V.E. HULL, *Bran and Sceolang*, «Speculum», XI, 1936, pp. 42-58; J. CAREY, *Werewolves in Medieval Ireland*, «Cambrian Medieval Celtic Studies», XLIV, 2002, pp. 37-72.

che facilmente si trovano sul mercato italiano, le sintesi di Gaël Milin o di Erberto Petoia¹⁰.

2. Le domande fondamentali da porsi, per avvicinarsi ai mannari, sono poche e sempre le solite: e cioè, per formularle nel conciso lessico scolastico, *Quis? Quid? Ubi? Quibus auxiliis? Cur? Quomodo? Quando?* Nell'ansia di dare a queste domande una risposta chiara, univoca e priva di ambiguità, quanti si sono occupati di licanthropia hanno cercato di prendere l'avvio da una definizione, più o meno restrittiva ma tendenzialmente precisa, che permettesse di mettere ordine nel branco caotico dei nostri metamorfi, e di fissare *a priori* i confini del campo di studio. La prassi è comprensibile, consueta ma, in sé, non priva di pericoli.

Precisely to define the werewolf is perhaps not altogether easy. We may, however, say that a werewolf is a human being, man, woman or child (more often the first), who either voluntarily or involuntarily changes or is metamorphosed into the apparent shape of a wolf, and who is then possessed of all the characteristics, the foul appetites, ferocity, cunning, the brute strength, and swiftness of that animal. In by far the greater majority of instances the werewolf to himself as well as to those who behold him seems completely to have assumed the furry lupine form. This shape shifting is for the most part temporary, of longer or shorter duration, but it is sometimes supposed to be permanent. The transformation, again, such as it is, if desired, can be effected by certain rites and ceremonies, which in the case of a constitutional werewolf are often of the black goetic kind. The resumption of the original form may also then be wrought at will. Werewolfery is hereditary or acquired: a horrible pleasure born of the thirst to quaff warm human blood, or an esorcising punishment and revenge of the dark Ephesian art. It should be remarked that in a secondary or derivative sense the word werewolf has been erroneously employed to denote a person suffering from lycanthropy, that mania or disease when the patient imagines himself to be a wolf, and under

10. G. MILIN, *Les Chiens de Dieu. La représentation du Loup-Garou en Occident (X^e-XX^e siècles)*, Brest, Centre de recherche bretonne et celtique, 1993; la traduzione italiana porta il titolo, invero piuttosto infelice, *Il licanthropo, un superuomo?*, Genova, ECIG, 1997; E. PETOIA, *Vampiri e lupi mannari*, Roma, Newton Compton, 1991. Si tratta in entrambi i casi di testi divulgativi, ma che hanno il merito di essere chiari, ben informati e di piacevole lettura.

that savage delusion betrays all the bestial propensities of the wolf, howling in a horrid long-drawn note [...]»¹¹.

Se Montague Summer, autorevole estensore di questo brano, ci avesse descritto, poniamo, il *Canis lupus lupus* o il *Canis lupus lycaon*, una definizione del genere sarebbe stata perfettamente accettabile; ma coi licantropi, purtroppo, abbiamo a che fare con una realtà *essenzialmente* diversa rispetto a quella delle sottospecie animali. L'*Homo sapiens versipellis*, che io sappia, è sconosciuto alla tassonomia zoologica, e costituisce una realtà culturale e non naturale; una realtà, dunque, che, almeno sino a prova contraria¹², vive innanzitutto nella testa e nella memoria degli uomini.

Questa banalissima constatazione, implica almeno due conseguenze di rilievo. In primo luogo, non dobbiamo mai dimenticare che quella del licantropo è una figura culturalmente e storicamente determinata. In secondo luogo, sarà bene ricordare sempre che i mannari vivono *esclusivamente* nelle testimonianze che li riguardano. Quel che esisteva a monte di queste testimonianze, e le ha prodotte e generate – un *corpus* di credenze e di paure, di riti e di costumi, di tradizioni e di esperienze – è per noi concretamente inattuabile; e di certo era comunque qualcosa di fluido e di astratto, di mutevole e vago, una fluttuante aggregazione di memi, tanto per usare la terminologia di Dawkins, che mai deve aver avuto, non dirò l'esistenza concreta e indiscutibile delle cose che 'realmente' sono, ma neppure la forma definita e fissa di un dogma o di un teorema.

Dimenticare questi ovvi postulati, e considerare le definizioni qualcosa di più di un puro strumento di lavoro, può por-

11. M. SUMMER, *The Werewolf*, London, Kegan Paul, Trench, Tubner & Co, 1933, p. 2: ho citato questo testo perché si tratta di un vero classico, ancora letto e ristampato [New York, Dover Publications, 2003].

12. Non che manchino, peraltro, i tentativi di provare la realtà dei mannari: cf. per es. il recente libro di L.S. GODFREY, *Hunting the American Werewolf - Beast Men in Wisconsin and Beyond*, Madison, Trails Books, 2006.

tare a curiose deformazioni. È appunto quel che accade nel saggio di Ménard, che, prende le mosse da una definizione del *loup-garou* insieme ovvia e arbitraria, formata com'è da una sorta di *patchwork* di elementi diversi:

Selon les croyances populaires le loup-garou est un être malfaisant qui court la nuit à travers la campagne. L'étymologie indique qu'il s'agit d'un homme-loup... Les textes nous apprenent plus précisément que ce personnage fantastique est un «homme qui se transforme temporairement en loup» (FEW, XVII, 569)¹³.

Considerando quindi questa definizione una specie di assoluto criterio di verità, nel resto del suo contributo lo studioso francese vanamente si affanna a distinguere i lupi mannari 'veri' da quelli 'falsi'.

On laissera délibérément de côté les hommes qui se déguisent en loup en revêtant la peau de l'animal, comme Peire Vidal d'après la *razo* d'une de ses poésies ou comme le héros de la *Ballade du lou-garou* dans le *Jardin de plaisance*, puisqu'il n'y a là que le simulacre. De même on ne doit pas tenir compte d'un passage de la *Vita Merlini* de Geoffroi de Monmouth, écrite vers 1148, où, après avoir mangé des fruits empoisonnés, les compagnons de Merlin deviennent enragés: ils se mordent, écument, poussent des hurlements de loups, se roulent sur le sol. Malgré ce comportement animal, ils ne sont pas véritablement transformés en loup. Tout en se démenant comme des convulsionnaires, ils gardent l'aspect extérieur des hommes. [...] L'auteur du roman de *Guillaume de Palerne* à la fin du XII^e siècle [...] dépeint une méchante belle-mère, une *male marrastrre* qui, pour assurer le trône à son propre fils, n'hésite pas transformer son beau fils en loup, grâce à un onguement magique, qu'elle lui passe sur le corps. [...] Malgré l'emploi du mot *garou*, ce loup malgré lui n'est pas pour nous un véritable loup garou. Une fois métamorphosé, il reste doux comme un mouton, raisonnable, beinveillant...¹⁴

Ho voluto citare *in extenso* il brano come esempio insolitamente chiaro di prassi da evitare con cura. Mi sembra ovvio, infatti, che il problema non può essere quello di discernere quali documenti letterari coincidano con l'idea preconcepita di lupo mannaro che lo studioso moderno possiede, ma è piuttosto

13. MÉNARD, *Les histoires de loup-garou*, p. 209.

14. *Ibidem*, pp. 213-214.

quello di comprendere, partendo dai documenti, quale fosse la realtà immaginale del licantropo per gli uomini che li hanno prodotti e per il pubblico al quale si rivolgevano. Questo, in particolare è il metodo seguito nel contributo di Carey, davvero esemplare per acume e correttezza ermeneutica, e richiede naturalmente un approccio ai testi cauto e filologicamente informato, per evitare fraintendimenti e abbagli.

In questa prospettiva s'intende che non esistono testimonianze buone o cattive: ogni testo va preso in carico per quello che afferma, e solo dal loro insieme si potrà dedurre, eventualmente, la presenza di ricorrenze e regolarità. Il *corpus* dei testi medievali sul licantropo presenta infatti degli addensamenti in corrispondenza di determinati punti (per esempio occasione della metamorfosi, rapporto con gli indumenti, metodi di guarigione e così via), che andranno dunque considerati come particolarmente significativi, e su cui sarà opportuno appuntare l'interesse. Ma, lo ripeto, non ci sono 'verità' da scoprire, né, tantomeno, falsi da espellere: anche le testimonianze più eccentriche e curiose devono restare a pieno titolo nel dossier. Anzi, capita che proprio da queste testimonianze isolate giunga, a volte, qualche insperato lampo di luce che permette di comprendere il senso di particolari altrimenti problematici.

3. Che solo in questo modo rigoroso ma programmaticamente non selettivo ci si possa accostare ai documenti, è chiaro se si riflette sul fatto che, come dicevo, quella del licantropo è una figura storicamente e culturalmente determinata, che ha alle spalle, per di più, un lunghissimo passato. Ciò vale a dire, in sostanza, che si tratta di una figura che si è sicuramente evoluta storicamente, e che, in più felici tempi di biodiversità culturale, presentava degli ecotipi determinati (testimoniati con particolare chiarezza a livello folklorico), variamente ibridatisi, per ovvie ragioni, nelle testimonianze scritte. Oggi, la cultura popolare, banale e globalizzata, sembra aver raggiunto una sorta di modello unico nella rappresentazione del lupo mannaro come essere belluino, dalle forme lupine più o meno accentuate (in alcuni casi si tratta di un lupo vero e proprio, in altri di un

ominide zannuto e ipertricoso), che diviene tale per il morso di un lupo o di un altro licantropo, è soggetto a metamorfosi periodiche e incontrollabili in coincidenza con le fasi lunari, si caratterizza soprattutto per una sete di sangue e una ferocia incontenibili, e può essere ucciso solo con particolari tipi di armi (una pallottola che sia fatta d'argento o che sia stata immersa nell'acqua benedetta). Nulla dimostra, però, che un tempo le cose andassero allo stesso modo. Le testimonianze antiche e medievali sui lupi mannari sono infatti molto diversificate, e con ogni evidenza *non* derivano, almeno immediatamente, da un'origine unica: fatto questo che Ménard ha peraltro giustamente sottolineato chiudendo il suo articolo¹⁵. Ne consegue che lo studio della documentazione sui licantropi dovrebbe necessariamente procedere a una sorta di tassonomia cladistica, identificando i vari rami della tradizione e cercando di stabilire, se possibile, i loro reciproci rapporti. Ma ne consegue anche che, per evitare di tagliar fuori dei rami collaterali, sarebbe bene prender le mosse da una definizione del licantropo il più possibile inclusiva. Sugerirei di considerare un lupo mannaro qualsiasi essere umano che diventi lupino *almeno in qualche misura*: di solito si conserva infatti, nel metamorfo, o qualche aspetto dell'anatomia umana (come l'andatura bipede), o qualche aspetto dell'umana psicologia (per esempio la capacità di pensiero astratto).

Così definita, la categoria immaginale del licantropo diventa ovviamente molto ampia, tanto più che necessariamente essa si presenta assai sfumata ai confini. In particolare, appare spesso impossibile operare una distinzione netta fra cinantropia e licantropia: del resto, il *Canis lupus* e il *Canis lupus familiaris* si rivelano parenti strettissimi sin dal nome che li designa, sono reciprocamente fertili (come dimostrano splendidi ceppi di ibridi, quali il Cane lupo cecoslovacco o il Cane lupo di Saarlo-

15. Ibidem, p. 228: «La diversité des textes montre qu'il ne faut pas croire à un mythe unique du loup-garou. [...] Il n'y a jamais eu à l'origine un récit premier, fortement charpenté, dont tout le reste procéderait».

os), e il più famoso lupo mannaro 'sorico', la terribile *bête du Gévaudan*, che fra 1764 e 1767 uccise decine di persone terrorizzando la Francia intera, era con ogni probabilità un incrocio fra un lupo e un cane. Stando così le cose, non possiamo stupirci troppo se i testi spesso presentano qualche ambiguità tassonomica e terminologica, come i termini irlandesi *conoel* ('cane lupo') e *conrecht* ('di forma canina) analizzati da Reinhard e Hull¹⁶, o lo stesso termine *cú*, 'cané', che, a loro dire, può occasionalmente valere 'lupo'.

Che i documenti non distinguano sempre nettamente fra cani e lupi, lo si vede particolarmente bene in una specie di farraginoso centone romanzesco irlandese, *La storia del cane dalle orecchie mozze*¹⁷, che presenta una ennesima versione dei più amati racconti medievali di lupi mannari, ma, appunto, li declina caninamente, facendo del suo eroe un *mhadra*, un cane: possiamo immaginarlo uno dei terrificanti molossi che i Celti usavano in battaglia, o magari, chissà, come uno di quegli enormi Irish wolfhound che davano filo da torcere agli stessi lupi. La storia narra come Alastrann, figlio del re dell'India, insieme ai suoi due fratelli e alle sue due sorelle, suscita l'ira della sua crudele matrigna, Libearn la Luminosa, figlia del re di Grecia, e dotata di magici poteri. Costei, per assicurare il trono al figlio,

16. Cf. REINHARD - HULL, *Bran and Sceolang*, pp. 49-50.

17. *Eachtra an Mhadra Mhaoil/Eachtra Mhacaoimh-an-Iolair (The Story of the Crop-Eared Dog/The Story of Eagle-Boy), Two Irish Arthurian Romances*, ed. and trans. R.A.S. MACALISTER, London, David Nutt, for The Irish Texts Society, 1908 [repr. London, 1998]. Una traduzione italiana del testo si può leggere in *Galvano il primo cavaliere*, a cura di G. AGRATI, Milano, Mondadori, 1997, vol. II, pp. 611-641. Sul testo cf. J.F. NAGY, *A New Introduction to Two Irish Arthurian Romances*, London, Irish Texts Society, 1998 [«Irish Texts Society Subsidiary Publication Series», VII], W. GILLIES, *Arthur in Gaelic Tradition. Part II: Romances and Learned Lore*, «Cambrian Medieval Celtic Studies», III, 1982, pp. 41-75; B. SMELIK, «*Eachtra an Mhadra Mhaoil*: ein richtiger Artusroman?», in H.L.C. TRISTRAM - E. POPPE (ed), *Übersetzung, Adaptation und Akkulturation im Insularen Mittelalter, Festschrift für Gearóid Mac Eoin*, Münster, Nodus Publikationen, 1999 [«Studien und Texte zur Keltologie», IV], pp. 145-159.

trasforma i figliastri in cani; inseguiti dalla muta del castello, essi sono quindi obbligati a fuggire nella selva, dove si danno a vita raminga. Dopo qualche tempo, le due sorelle trasformate in cagne partoriscono quattordici cuccioli, e il branco, fattosi numeroso, si reca in Grecia, per devastare orrendamente le terre del padre di Libearn; costui reagisce organizzando una vasta battuta di caccia, nel corso della quale tutti i cani vengono uccisi, tranne Alastrann, che, vedendosi senza scampo, si pone sotto la protezione del re e ha salva la vita.

Il racconto, tardo (il manoscritto è del XVIII secolo) e disordinato, è, come dicevo, frutto di una contaminazione fra due canovacci affini. Da un lato abbiamo infatti l'intreccio del più amato racconto medievale di lupi mannari, il romanzo di *Guillaume de Palerne*, in cui il principe Alphons, figlio del re di Spagna, viene trasformato in lupo mannaro dalla regina Brande, che vuole assicurare il trono al figlio Brandin¹⁸. Dall'altro lato, si intravede in filigrana la diffusa storia dell'uomo trasformato in lupo dalla moglie fedifraga e salvato, nel corso di una battuta di caccia in cui vengono uccisi tutti i suoi compagni di branco, dall'intervento di un re clemente; storia che ritroviamo, fra l'altro, nei *lais* di *Bisclavret* e *Melion*, nel racconto latino di Arturo e Gorlagone, nell'episodio di Biclarel nel *Renart le Contrefait*, e in numerose fiabe, anche irlandesi¹⁹. L'ignoto autore

18. *Guillaume de Palerne, roman du XIII siècle*, ed. A. MICHA, Paris, Droz, 1990; esistono parecchie versioni successive: cf. per es. *William of Palerne an Alliterative Romance*, re-edited by G.H.V. BUNT, Groningen, Bouma's Boekhuis bv, 1985 e, per quanto riguarda l'ambito irlandese, *Eachtra Uilliam: an Irish Version of William of Palerne*, ed. C. O'RAHILLY, Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1949. Sul testo è fondamentale il saggio di C.W. DUNN, *The Foundling and the Werewolf. A Literary-Historical Study of Guillaume de Palerne*, Toronto, Toronto University Press, 1960.
19. La migliore introduzione a questa produzione resta il vecchio lavoro di G.L. KITTREDGE, *Arthur and Gorlagon*, «Studies and Notes in Philology and Literature», VIII, 1903, pp. 148-275. Per gli altri testi cf. in particolare *Melion and Biclarel: two Old French Werewolf Lays*, edited and translated by A. HOPKINS, Liverpool, University of Liverpool, Department of French, 2005 [«Liverpool online series», x].

dell'*Eachtra an mhadra mhaoil*, che anche negli altri episodi del romanzo si rivela una chiara predilezione per l'affastellamento di motivi affini, deve essersi imbattuto in queste storie (che, ripeto, pur essendo verosimilmente di origine continentale circolavano sicuramente in Irlanda), e deve aver deciso di fonderle, probabilmente proprio perché entrambe si riferivano a un uomo-lupo; ma, per motivi che ci restano incomprensibili, ha deciso di trasformare il mannaro della tradizione in un cane: evidentemente, considerava le due figure equivalenti, e riteneva che la forma canina potesse sostituirsi senza difficoltà a quella lupina. Sarebbe tuttavia un errore scartare solo per questo fatto *La storia del cane dalle orecchie mozze* dal nostro dossier. Anche se a rigore parla di un cane mannaro, appartiene a pieno diritto alla tradizione 'licantropica'. Non per nulla, già Marcello Sidete considerava licanthropia e cinanthropia categorie equivalenti e affatto sovrapponibili²⁰.

4. Da questo confuso centone irlandese possiamo comunque dedurre una regola generale, che mi sembra molto importante: per paradossale che possa sembrare la presenza della forma lupina nei racconti 'licantropici' è importante, ma non va sovrastimata, né ipostatizzata, perché da un lato può essere sostituita da dei sinonimi narrativi di significato equivalente, che bisognerà riconoscere e valutare correttamente, dall'altro può presentarsi in forme molto variabili, che vanno individuate e comprese.

Cercherò di illustrare brevemente la mia tesi con un esempio che ritengo particolarmente notevole e istruttivo. Per quanto specificamente concerne il tema licanthropico, i racconti testé citati – *Eachtra an mhadra mhaoil*, *Guillaume de Palerne*, *Bisclavret*, *Melion*, *De rege Arcturo et de Gorlagon lycanthropo* – possono essere tutti considerati come particolari varianti di un

20. W. ROSCHER, *Das Fragment des Marcellus von Sidê über Lycanthropie und Kynanthropie*, «Abhandlungen der Sächs. Gesellschaft der Wiss.», xvii, 1896, pp. 24 ss.

antichissimo intreccio narrativo nel quale la trasformazione in lupo si deve all'ira di una donna dotata di poteri soprannaturali, che si stanca di un amante o vede disprezzate le sue profferte amorose. La prima attestazione del tema a me nota è estremamente interessante, perché, per quanto ne so, presenta in assoluto, il più antico licanthropo attestato in sede letteraria; e perché, fatto abbastanza curioso, questa attestazione capitale sembra essere sfuggita a tutti coloro che si sono occupati fino ad ora del nostro tema. La testimonianza, purtroppo estremamente scarna, affiora addirittura nel II millennio a. C., nella VI tavoletta della versione accadica dell'*Epopea di Gilgamesh*, all'interno del grande e tempestoso dialogo fra l'eroe e la dea Ištar/Inanna assetata d'amore. Gilgamesh rimprovera a Inanna i suoi molti amori, e fra essi, quelli con un innominato Pastore, di cui nulla sappiamo e con il giardiniere Ishullanu.

Poi hai amato il pastore, il guardiano,
 che costantemente per te sollevava (focacce cotte nella) brace;
 ogni giorno per te egli sacrificava caprette,
 ciò nonostante lo hai percosso e lo hai cambiato in lupo:
 gli stessi suoi aiutanti ora lo cacciano via
 e i suoi cani gli mordono i polpacci.
 Tu hai amato anche Ishullanu, il giardiniere di tuo padre,
 che costantemente ti portava i cesti pieni di datteri,
 ogni giorno egli faceva splendere la tua tavola:
 tu hai alzato gli occhi verso di lui, ti sei avvicinata a lui, (dicendo)
 «O mio Ishullanu fammi godere della tua virilità,
 stendi la tua mano, portala alla mia vulva!»
 Ishullanu così ti rispose:
 «Ma che cosa vuoi da me?
 Non ha forse cucinato mia madre? Non ho forse mangiato?
 Ciò che io mangerò dovrebbe essere il cibo puzzolente e putrido?
 Dovrebbe essere il giunco il (mio) mantello contro il freddo?
 Tu hai ascoltato quanto egli ti diceva,
 lo hai bastonato e lo hai mutato in una talpa,
 e lo hai lasciato vivere in mezzo alle difficoltà²¹.

21. Cito da G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, Milano, Rusconi, 1992, p. 172 e p. 279 per la versione da Emar: «Tu hai abitato nell'ovile / [ed hai amato il pastore], che costantemente ti sacrificava / una pecora, // [Tu hai amato il bovaro che per te solle]vava / (focacce cotte) nella brace, / ciò nonostante lo hai percosso e lo hai cambiato in lupo»; per

Sono, ovviamente, due versioni distinte e parallele della stessa storia, con due animali diversi, giustapposte all'interno di quello che appare un vero e proprio centone di vecchie tradizioni mitiche (l'intero brano riunisce «il riassunto di numerosi miti e leggende, sei in tutto, di cui due soltanto sono testimoniati altrove»)²²: la tradizione si presenta dunque, sin dalle sue prime, remotissime attestazioni, come fatalmente fluida e ricca di varianti. E tale continua ad essere per tutta la sua lunghissima storia. Nella forma con la trasformazione lupina, sia pure in versione razionalizzata, ritroviamo per esempio questo racconto duemila e cinquecento anni dopo, nel già ricordato brano della *Vita Merlini* di Goffredo di Monmouth, vv. 1387 ss., in cui si narra come Merlino e Taliesin si imbattano un giorno in un pazzo affetto da licanthropia che «terrifico clamore nemus complebat et auras / et quasi saevus aper spumabat bella minando». Il poveretto è diventato così per aver mangiato con alcuni compagni delle mele avvelenate, destinate a Merlino stesso da un'amante respinta. Appena morsi i frutti fatali²³,

[...] nec mora, corripuit rabies miserabilis istum
 et cunctos alios, qui mox ratione carente
 more canum sese lacerant mordendo vicissim
 strident et spumant et humi sine mente volutant.
 Denique digressi sunt illinc *more lupino*,
 complentes vacuas miseris ululatibus auras.
 Haec mihi, non illis, velut aestimo, poma dabantur,
 postmodo ceu didici; nam tunc in partibus illis
 una fuit mulier, quae me dilexerat ante
 et mecum multis venerem satiaverat annis.
 Hanc, postquam sprevi secumque coire negavi,
 ut me damnaret, rapuit mox laeva voluntas;
 cumque movens aditus alios reperire nequiret,
 apposuit fonti superillita dona veneni

una traduzione leggermente diversa cf. J. BOTTÉRO - S. N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 283-284.

22. Ibidem, p. 282.

23. Cito dalla vecchia versione di E. FARAL, *La Légende arthurienne, (Première Partie, Les plus anciens textes)*, 3 voll., Paris, Champion, 1929, vol. II, pp. 306-352, 348-349.

quo rediturus eram, meditans hac arte nocere
si fruerer pomis in gramine forte repertis.

Questa stessa storia ci viene però raccontata anche in molte forme diverse. Così, per non fare che tre esempi fra i molti possibili, nelle *Metamorfosi*, Ovidio narra come Pico, avendo respinto l'amore di Circe – la terribile dea che vive circondata da «lupi montani e leoni / che ella aveva stregato, dandogli filtri maligni»²⁴ – venga da lei tramutato in un picchio²⁵. La saga norrena di Hrolf Kraki, racconta la storia di Bjorn, trasformato in orso mannaro dalla sua malvagia matrigna Hvit, per aver rifiutato le sue profferte²⁶. Il folklore calabrese, infine, conserva la fiaba di re Coronello, che, non volendo cedere alle voglie di un'orca, viene trasformato ogni giorno in un cane: lo smagherà una giovane, innamorata di lui, facendolo entrare in una vasca d'acqua e toccandolo con una bacchetta magica che le ha fornito san Martino²⁷.

Per quanto ristretta, questa costellazione di testi basta già a dimostrare che, se vogliamo comprendere un racconto in tutta la sua complessità, se vogliamo poterne seguire la storia intricata e millenaria, dobbiamo saper fissare l'attenzione sui tratti essenziali: nella fattispecie, la connessione amore della 'fata' per un giovane (di solito figlio di un re) – ripulsa – trasformazione animale. In questo schema l'apparizione del licantropo va considerata solo come *una* delle varianti possibili. E, tuttavia, è importante comprendere anche che si tratta della variante principale: non solo perché essa, come dimostra il brano accademico da cui abbiamo preso le mosse, è particolarmente antica,

24. OMERO, *Odissea*, lb. x, vv. 212-213, traduzione di G. A. PRIVITERA, Milano, Mondadori, 1991, p. 293.
25. *Metamorfosi*, XIV, 320-396.
26. *The Saga of King Hrolf Kraki*, ed. J.L. BYOCK, London, Penguin, 1998, capp. 24-30.
27. *San Martino e il re Coronello*, da P. ROSSI, *Le Rumanze e il Folklore in Calabria*, 1902, ripreso da F. GRISI, *Leggende e racconti popolari della Calabria*, Roma, Newton Compton, 1987, pp. 25-29.

ma anche perché è quella che ci dice, in un certo senso, tutto quel che c'è da sapere, e che conserva intatta l'informazione essenziale. Non per nulla, la talpa in cui viene trasformato Ishullanu, animale ctonio, di pelo nero, profetico, è, per strano che possa parere, un doppio simbolico del lupo, ad esso strettamente associata (per esempio, in India, nella figura di Rudra), ma più chiaramente appartenente al mondo dei morti. Il picchio è l'animale – profetico anch'esso – sacro al Marte italico insieme al lupo, ed è ad esso complementare ed equivalente, come dimostra suo ruolo nella leggenda di Romolo e Remo o la sua funzione nei riti di stanziamento del *ver sacrum*²⁸. Bjorn, che si rivela dotato di spirito profetico (preannuncia il destino dei figli che nasceranno dalla sua compagna Bera), viene trasformato in orso – l'animale che portava scritto nel suo nome – allorché riceve dalla matrigna uno schiaffo con un guanto fatto di pelo di lupo. E Coronello, che come Bjorn la notte riacquista forme umane, e si trasforma indossando una pelle canina, diviene sì un mastino, vale a dire un cane grosso e feroce come un lupo, ma fa parte di una schiera che è essenzialmente lupina, come dimostra il titolo stesso del tipo AT 428, *The Wolf*.

Insomma: l'uomo-lupo può a buon diritto essere considerato il capostipite di questa famiglia di metamorfi, in quanto è presente non solo nell'attestazione più antica, ma anche nella maggioranza delle testimonianze. Di conseguenza, questo particolare intreccio gli può essere a buon diritto attribuito, anche quando esso non vi compaia apertamente ma in forme dissimulate e allusive.

5. Dunque, quando si ha a che fare con una trasformazione lupina, bisogna considerarla *cum grano salis*, tenendo presente che, come avviene molto spesso nella sfera mitologica, essa può essere sostituita da qualcosa di affine, senza perdere nulla del suo primitivo significato. Non si possono applicare ai testi delle

28. C. DONÀ, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, cap. I, *passim*.

griglie preformate, ma bisogna cercare di comprenderli nella loro unicità, per un verso adattandosi al loro particolare linguaggio immaginale, per l'altro, però, inquadrandoli nel contesto che loro compete.

Nel *corpus* medievale, in particolare, oltre che con i cani, i licantropi si possono confondere almeno con altre due figure, equivalenti e collegate: gli uomini selvatici da un lato, i cinocefali dall'altro.

Gli uomini selvatici, pelosi e spesso antropofagi (caratteristica rimasta viva soprattutto nel folklore alpino) hanno anche nell'aspetto parecchi tratti in comune con i licantropi: per convincersene, basterà porre a confronto, quest'uomo selvatico del XIV secolo [FIG. 1] e questo licantropo del XVI [FIG. 2].

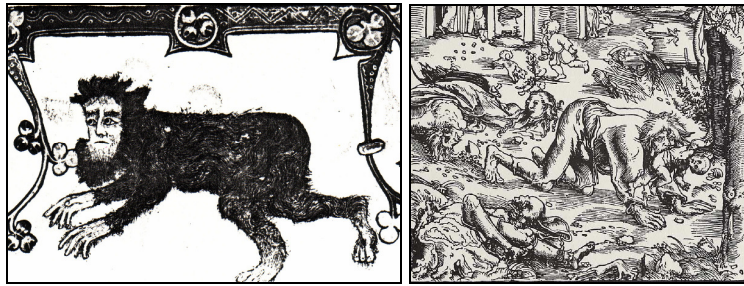


FIG. 1 (a sinistra): Luttrell Psalter, Inghilterra, 1335-1340 [London, British Library, Ms. Add. 42130, fol. 70]; FIG. 2 (a destra): Lucas Cranach il Vecchio, Licantropo, ca. 1510-1515.

Selvatico e mannaro vivono negli stessi luoghi – le selve – e fuggono la compagnia degli uomini, hanno comportamenti simili (per esempio l'andatura quadrupede), sono irsuti e violenti, hanno fama di rapire i bambini, e in determinati casi finiscono letteralmente per sovrapporsi²⁹. Non solo nella fantasia, agguingerei, come dimostra il caso di Enrico IX di Braunschweig-

29. V.R. BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment, and Demonology*, New York, Octagon Books, 1979, soprattutto pp. 58 ss., e T. HUSBAND, *The Wild Man. Medieval Myth and Symbolism*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1980, pp. 110 ss.

Wolfenbüttel, conosciuto dal 1542 in poi come *Der Wilder Mann von Wolfenbüttel* (fatto che dovette procurargli un certo piacere, visto che fece coniare dei talleri che portavano l'effigie di un uomo selvatico)³⁰, ma anche come *Welf von Wolfenbüttel* o, più semplicemente, *Der Wolff*³¹.



FIG. 3 (*in alto a sinistra*): Tityos da Vulci, piatto del VI secolo a.C. [Museo Nazionale di Villa Giulia]; FIG. 4 (*in alto a destra*): Rappresentazione dei Cinocefali nella *Nürnberg Chronik* nel 1493; FIG. 5 (*in basso*): particolare da Maurice Sand, *Les lupins*, II metà dell'800.

Quanto ai cinocefali³², la loro affinità con i licantropi è troppo ovvia perché si debba sottolinearla. Anche in questo caso, le

30. HUSBAND, *The Wild Man*, cit., n. 44, pp. 161 s.

31. F.I. STOPP, *Henry the Younger of Brunswick-Wolfenbüttel: Wild Man and Werewolf in Religious Polemics 1538-1544*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXXIII, 1970, pp. 200-234.

32. Il miglior lavoro d'insieme sul tema resta il saggio di D.G. WHITE, *Myths of the Dog-Man*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991.

immagini possono servire più di molte parole. Si confrontino le tre rappresentazioni riportate sopra [FIGG. 3, 4 e 5].

È evidente che, fatta salva la diversità dei nomi, abbiamo a che fare con figure affatto analoghe. Anche i cinocefali, del resto, esattamente come i licanthropi, sono spesso descritti come dediti a pasti antropofagici, come in un famoso brano della *Historia Langobardorum* di Paolo Diacono:

Volendo attraversare la Pomerania, i Longobardi si trovano la via bloccata dagli Assipitti, che sono assai più numerosi di loro e non voglio assolutamente farli passare

Porro Langobardi cum magnas hostium copias cernerent neque cum eis ob paucitatem exercitus congregi auderent, dumque quid agere deberent decernerent, tandem necessitas consilium repperit. Simulant, se in castris suis habere cycocephali, id est canini capitis homines. Divulgant apud hostes, hos pertinaciter bella gerere, humanum sanguinem bibere et, si hostem adsequi non possint, proprium potare cruorem. Utque huic adsertioni fidem facerent, ampliant tentoria plurimosque in castris ignes accendunt. His hostes auditis visisque creduli effecti, bellum quod minabantur iam temptare non audent.

Paolo Diacono, che si vergogna sempre un po' dei trascorsi pagani della sua gente, ha dato una descrizione volutamente reticente di questi cinocefali: ma fra le righe si riconosce con perfetta chiarezza un gruppo di guerrieri belva germanici, affatto analoghi a quelli di tanti altri *Männerbunde* indoeuropei. Ora, come hanno ampiamente mostrato le molte indagini dedicate a questo tema³³, questi guerrieri belva si assimilavano re-

33. Oltre a i classici lavori di O. HÖFLER, *Kultische Geheimbunde der Germanen*, Bd. I (unico pubblicato) Frankfurt am Main, Diesterveg, 1934, e IDEM, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1973, e di S. WIKANDER, *Der arische Männerbund*, Lund, Ohlsson, 1938, si possono consultare in proposito soprattutto gli articoli di A. IVANČIK, *Les guerriers-chiens. Loups-garous et invasions scythes en Asie Mineure*, «Revue de l'Histoire des Religions», CCX, 1993, pp. 305-329 e K. MCCONE, *Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen*, in *Studien zum Indogermanischen Wortschatz*, Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck 1987, pp. 102-154; è giusto tuttavia citare anche il vecchio contributo di J. PRZYLUCKI, *Les confréries de loups-garous dans les sociétés indoeuropéennes*, «Revue de l'Histoire des Religions», 121 (1940), pp. 137-145, interessante ma un po' troppo fantasioso.

golarmente, nel nome e nei costumi, proprio ai lupi, tanto che è del tutto lecito considerarli dei veri e propri lupi mannari, come ben sapeva nel 1944 Heinrich Himmler fondando l'organizzazione We(h)rwolf: non per nulla, una delle formazioni che la componevano si chiamava Schwarzer Wolf St. Hubertus, un nome che, come si suol dire, era tutto un programma.

Non posso ovviamente insistere qui su cani, uomini selvatici e cinocefali, ma spero che loro menzione basti a dimostrare che stiamo percorrendo un territorio immaginale in cui i sentieri continuano a incrociarsi; non è possibile conoscere l'area nel suo insieme percorrendo soltanto una delle molte piste che la attraversano, ma non bisogna aver paura di perdersi o di seguire strade sbagliate: si può star sicuri che si finirà comunque per giungere, in un modo o nell'altro, al punto centrale, quello da cui si dipartono e a cui tornano tutte le vie: l'*omphalos* contrassegnato appunto dalla figura dell'uomo che a qualche titolo, e in qualche misura, si assimila al lupo.

6. Per evitare equivoci, bisogna però aver ben chiaro che, se i racconti che ci interessano parlano in qualche modo di una trasformazione lupina, questo non significa affatto che descrivano sempre e necessariamente una metamorfosi completa, anzi. Le testimonianze si scaglionano senza soluzione di continuità in un arco che va dal perfettamente fantastico al perfettamente realistico, e, lo ripeto, a seconda del tono scelto per la narrazione possono dirci la stessa cosa in modi molto diversi. Un racconto fantastico presentandoci un licantropo ce lo mostrerà come un vero e proprio lupo, come nel caso dell'*Epopea di Gilgameš*, un racconto realistico come un uomo dal comportamento lupino, come nell'episodio della *Vita Merlini*, un racconto a metà strada fra i due reami, magari, come un individuo peloso e feroce, o come un essere ricoperto da una pelle di lupo. Ciò nonostante – ed è importante capirlo – si fa sempre riferimento allo stesso *corpus* di credenze, allo stesso cerchio di idee, alla stessa realtà spirituale.

Dunque, lo ripeto, da un lato dobbiamo stare attenti a non scartare testimonianze essenziali solo perché non soddisfano le nostre esigenze in proposito – cioè in sostanza non si accordano con la nostra idea aprioristica del Mannaro –, dall'altro lato dobbiamo tener conto anche di quelle testimonianze in cui il lupo mannaro non viene esplicitamente menzionato come tale ma, per così dire, si infila nei racconti senza dichiarare le sue generalità: in altri termini, dobbiamo discernere le tracce del mannaro anche quando non lo vediamo in carne ed ossa.

Farò un ulteriore esempio, che, spero, chiarirà un poco di più quel che voglio dire. Nella bellissima raccolta di fiabe fassane che Hugo de Rossi mise insieme fra il 1904 e il 1910 si trova un racconto particolarmente interessante, *Le Vivane e il čan*³⁴, in cui vediamo un pastore che scaccia una fata – una Vivana – affamata, e viene da questa maledetto. In conseguenza della maledizione il giovane si trova ad essere sempre «affamato come un lupo» e non trova pace, per quanto mangi. Per fortuna una vecchia sapiente gli spiega come fare per liberarsi dall'incantamento: egli ci riuscirà, ma non prima di essere divenuto «peloso come un uomo selvaggio» (*Ombie e čavei e barba te kresera, ke om dal bosc tu somearas*). Dobbiamo considerare questo uomo peloso dotato di appetito lupino un uomo-lupo oppure no? Io credo di sì, tanto più che la Vivana, scagliando su di lui la maledizione, lo scaccia chiamandolo «lupo malvagio» (*žittene louva raskias*): una espressione che, essendo inserita in una formula magica, non è certo casuale. Ho citato questo esempio, che io trovo particolarmente interessante, perché permette anche di allargare il discorso in varie direzioni. Per esempio ci mostra quanto la tradizione popolare – soprattutto, come in questo caso, quella di zone marginali – sia conservativa.

34. H. DE ROSSI DI S. GIULIANA, *Fiabe e Leggende della Val di Fassa*, ed. U. KINDL, Vigo di Fassa, Istitut Cultural ladin «Majon di fasegn», 1984, pp. 154-160.

Credo che nessuno abbia notato che in questa fiaba abbiamo a che fare, in forme appena dissimulate, con una storia che ci viene riportata anche in un mito classico: il mito di Erisittone, un tessalo che un giorno tenta di abbattere un bosco sacro a Demétra. Secondo la versione più antica, quella che Callimaco ci ha conservato nel suo sesto inno, la dea gli compare innanzi assumendo l'aspetto di una sacerdotessa – «tiene in mano corone e papavero e sulle spalle aveva la chiave» (v. 44)³⁵ – e tenta di sedare Erisittone («Figlio, che colpisci gli alberi sacri agli dèi, / figlio, fermati, figlio...», vv. 47-48), ma sperimentando la sua rabbiosa empietà lo maledice: lo chiama due volte «cane» (v. 63: κύον, κύον: il rovesciamento rispetto al τέκνον... τέκνον dei vv. 46-47 è palese) e «subito in lui scagliò una voracità dura e feroce, / bruciante e tenace: si logorava in grave malattia. Sciagurato, di quanto mangiava, di tanto lo prendeva desiderio di nuovo» (vv. 66 ss.).



35. Cito da CALLIMACO, *Inni, Chioma di Berenice*, a cura di V. GIGANTE LANZARA, Milano, Garzanti, 1984, pp. 96-108.

Tanto per completare il quadro, non sarà inutile aggiungere che nel testo fassano la Vivana toglie la maledizione invocando *Reza e le soe sozze* 'Rezza e le sue compagne' (< SOCIAE): e in questa figura riconosciamo agevolmente la grande dea della civiltà venetica, quella Retia – usualmente identificata con Artemide Ortia – che nella sua più famosa raffigurazione, il cosiddetto disco di Montebelluna³⁶, ci appare, guarda caso, in compagnia di un lupo, con una grande chiave in mano, e circondata da una corona di fiori. La presenza della chiave, tanto nel disco che nell'inno callimacheo, mi pare soprattutto di grande importanza. Quale possa essere il valore simbolico di questo oggetto si può dedurre già solo dal fatto che esso figura nello stemma papale; ma per restare nell'ambito che ci concerne, basterà rilevare che il picchio, secondo alcune leggende popolari, conosce una radice in grado di aprire tutte le serrature³⁷, che la chiave, nel folklore, è tutt'ora considerata uno dei rimedi contro la licantropia³⁸, e che il primo inno orfico, dedicato ad Ecate, signora della magia e delle metamorfosi, descrive la dea come «notturna amica dei cani» (v. 5), «simile a belva ruggente» (v. 6) e «signora che porta le chiavi di tutto l'universo» (v. 7)³⁹. Ed Ecate è naturalmente la triplice dea delle streghe, quelle streghe che, sin dalle origini stesse del Medioevo sono inestricabilmente connesse coi lupi mannari⁴⁰, che cavalcano ai lupi per recarsi

36. Treviso, Museo civico. Sul disco v. per es. G. FOGOLARI - A.L. PROSDOCIMI, *I Veneti antichi. Lingua e cultura*, Padova, Studio Editoriale Programma, 1988, p. 177 ss.
37. Cf. G.L. BECCARIA, *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Torino, Einaudi, 1995, p. 229 n.
38. Cf. G. CHIARI, *Il lupo mannaro*, in AA. VV., *Mal di Luna. Folli, indemoniati, lupi mannari. Malattie nervose e mentali nella tradizione popolare*, Roma, Newton Compton, 1981, pp. 57-81, p. 59.
39. Cf. *Inni Orfici*, a cura di G. FAGGIN, Roma, Asram Vidya, 1991, pp. 24-25.
40. Per esempio nel sermone xv, *De abrenuntiatione in baptisate*, di s. Bonifacio, Pl LXXXIX, col. col. 870, che fra le cose cui il cristiano deve rinunciare al momento del battesimo elenca: «veneficia, incantationes et sortilegos exquirere, strigas et fictos lupos credere, abortum facere».

al sabba, e hanno la facoltà di tramutarsi in lupo, come narrano, per esempio, Virgilio nell'ottava bucolica⁴¹, la *Saga dei Volsunghi*⁴² o il *Persiles y Sigismunda* di Cervantes⁴³.

Non voglio forzare oltre questi documenti: ma credo che siano sufficienti per dimostrare che, se vogliamo comprendere qualcosa della figura del lupo mannaro, dobbiamo tenere gli occhi aperti: abbiamo a che fare con una documentazione non solo molto variegata, ma in parte molto arcaica, che bisogna decifrare con cautela, e, in ogni caso, adoperando più *l'esprit de finesse* che *l'esprit de géométrie*.

7. In particolare, bisogna stare attenti a quello che le testimonianze ci dicono davvero, ma anche a quello che *non* ci dico-

41. VIII, 95 ss.: «Has herbas atque haec Ponto mihi lecta venena / ipse dedit Moeris; nascuntur plurima Ponto. / His ego saepe lupum fieri et se condere silvis / Moerim, saepe animas imis excire sepulchris / atque satas alio vidi traducere messis».
42. Cf. *La Saga dei Volsunghi*, in *Antiche saghe nordiche*, a cura di M. MELI, 2 voll., Milano, Mondadori, 1997, vol. I, pp. 77-208, cap. V, p. 104: «A mezzanotte però, uscì dalla foresta una vecchia lupa, dirigendosi verso gli uomini che sedevano al palo. Era grossa e feroce e così fece: azzannò a morte uno dei fratelli per poi divorarlo. Quindi rientrò nel folto... Per nove notti, una dopo l'altra, comparve la medesima lupa a mezzanotte, e, uno dopo l'altro, li azzannò a morte, finché tutti perirono tranne Sigmundr, che era rimasto ultimo. ...Alcuni raccontano, a questo proposito, che quella lupa fosse proprio la madre di re Siggeirr, che aveva assunto quell'aspetto in virtù di arti magiche e di stregoneria».
43. MIGUEL DE CERVANTES, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda. Historia setentrional*, ed. C.R. MUÑOZ, Madrid, Cátedra, 1996 lb. I, cap. VIII: «Tocó el manto el suelo, y mi guadora me dijo: "En parte estás, amigo Rutilio, que todo el género humano no podrá ofenderte". Y, diciendo esto, comenzó a abrazarme no muy honestamente. Apartéla de mí con los brazos, y, como mejor pude, divisé que la que me abrazaba era una figura de lobo, cuya visión me heló el alma, me turbó los sentidos y dio con mi mucho ánimo al través. Pero, como suele acontecer que en los grandes peligros la poca esperanza de vencerlos saca del ánimo desesperadas fuerzas, las pocas mías me pusieron en la mano un cuchillo, que acaso en el seno traía, y con furia y rabia se le hincó por el pecho a la que pensé ser loba, la cual, cayendo en el suelo, perdió aquella fea figura, y hallé muerta y corriendo sangre a la desventurada encantadora».

no: e potrebbe non essere inutile anche interrogarsi un poco sulle cause della loro reticenza. Vediamo, una volta di più, un caso concreto a partire dalla documentazione raccolta da Ménard. Per ordinarla, lo studioso francese ha scelto un criterio classificatorio abbastanza particolare: le cause e le condizioni della metamorfosi, che può essere unica, involontaria e dovuta all'intervento di un terzo, ovvero volontaria e periodica. La scelta è di per sé discutibile (non condivido, per esempio, il presupposto secondo cui «C'est, en effet, ce moment capital qui donne tous son sens à l'histoire, car le reste est secondaire et intéresse moins les auteurs»⁴⁴), ma anche ammesso che un simile criterio possa essere fondato, non è quasi mai possibile applicarlo concretamente ai testi pervenutici. E questo perché essi solo rarissimamente spiegano *perché* si diventi lupo mannaro: al massimo ci mostrano *come* ciò avviene. Così, il *miles fortis tamquam Orcus* di cui narra Nicerote nel *Satyricon* di Petronio (capp. 61-62) diviene lupo in una notte di luna, spogliandosi degli abiti in un cimitero e urinando intorno ad essi (e, così facendo, pietrificandoli); ma non sappiamo come, quando, né per quale causa egli abbia iniziato a praticare questo rito metamorfico. *Bisclavret*, di Marie de France, ogni settimana si reca nella foresta, si spoglia, mette gli abiti dentro una pietra cava e diviene lupo, vivendo per tre giorni di preda e di rapina, ma anche in questo caso nulla ci viene detto sull'origine e sulle cause di questo strano comportamento⁴⁵. Giraldo Cambrense nella *Topographia Hibernica* narra che i licantropi dell'Ossory sono diventati tali «per imprecationem sancti cujusdam, Natalis scilicet abbatis», ci fa sapere che sono due, un maschio e una femmina e che restano in forma ferina per sette anni: ma non ci descrive concretamente i modi della metamorfosi, né la ragione della punizione inflitta dal santo, e via dicendo.

44. MÉNARD, *Les histoires de loup-garou*, cit., p. 213.

45. *Bisclavret*, vv. 63-96 in MARIA DI FRANCIA, *Lais*, ed. G. ANGELI, Roma, Carocci, 2005, pp. 154-155.

Non solo: anche quando apparentemente sono più espliciti, i nostri testi riescono in realtà piuttosto problematici. Così Ménard, in un brano che ho già citato, esclude dal suo corpus «les hommes qui se déguisent en loup en revêtant la peau de l'animal», ma inserisce poi in esso a pieno titolo i protagonisti della *Saga dei Volsunghi*, che divengono lupi mannari semplicemente indossando delle pelli di lupo, e appunto i licantropi della *Topographia Hibernica*, che da una pelle di lupo appaiono coperti. I brani sono interessanti, e, sebbene siano noti, varrà comunque la pena di citarli.

Avvenne un giorno, mentre attraversavano una foresta per depredare, che essi trovassero un'abitazione e, al suo interno, due uomini assopiti con spessi bracciali d'oro. Erano certamente incappati in un tristo destino, poiché al di sopra di quelli pendevano pelli di lupo. I due erano infatti figli di re e solo una volta ogni dieci giorni era loro concesso di sbarazzarsi delle pelli di lupo. Sigmundr e Sinfjötli indossarono le pelli, ma non furono più in grado di uscirne. Le pelli continuarono infatti a possedere le qualità sovranaturali che avevano in precedenza, ed essi presero ad ululare alla maniera dei lupi, riuscendo anche a comprendere il significato delle loro urla. [...] <Giunse> il periodo in cui potevano uscire dalle pelli di lupo; essi allora le presero e le bruciarono nel fuoco, augurandosi che non recassero più danno ad alcuno. In quelle fattezze mostruose avevano compiuto numerose imprese nel regno di re Siggeir⁴⁶.

Ancora più esplicito il racconto di Giraldo Cambrense. Nel 1182/83 un prete «de partibus Ultoniae versus Mediam itinerantem» si ferma con il *puerulus* che lo accompagna a pernottare in una selva. Acceso un fuocherello, i due vedono un lupo che si avvicina alle fiamme e li esorta a non temere: «ecce lupus ad eos accedens, qui et statim in ujusmodi verba prorupit: "Securi estote, et nolite timere; non enim trepidandum vobis est, ubi timor non est"». Il lupo racconta loro la sua storia

De quondam hominum genere sumus Ossiriensium. Unde quolibet septennio, per imprecationem sancti cujusdam, Natalis scilicet abbatis, duo, videlicet mas et femina, tam a forma quam a finibus exulare coguntur. Formam enim humanam prorsus exuentes, induunt lupinam. Completo vero septennis

46. *Saga dei Volsunghi*, cit., pp. 109-110.

spatio, si forte superites fuerint, aliis duobus ipsorum loco simili conditione subrogatis, ad pristina redeunt tam patriam quam naturam.

Quindi, la belva chiede al sacerdote di voler concedere i sacramenti alla sua compagna, gravemente inferma, e lo conduce da una lupa che giace nei pressi:

Quo dicto, lupum praecedentem usque ad arborem quandam satis propinquam presbyter sequitur tremebundus: In cuius concavitate lupam conspicit, sub specie ferina gemitus et planctus humanos emittentem (102).

Il prete somministra alla lupa il conforto dei morenti, ma esita a darle il viatico, e finge di non avere con sé le ostie consacrate; il lupo però gli indica la sacca in cui esse sono contenute, sacca che il prete, secondo il costume del paese, porta appesa al collo.

Et ut omne abstergeret dubietatem, pede, quasi pro manu fungens, pellem totam a capite lupae retrahens, usque ad umbilicum replicavit; et statim expressa forma vetulae cujusdam apparuit. Quo viso, tandem sacerdos obnixae postulantes et devote suscipientem, terrore tamen magis quam ratione compulsus, communicavit. Et statim pellis, a lupo retracta, priori se formae coaptavit. His ergo rite potius quam recte peractis, humanam magis quam bestialem societatem eius ad igniculum nocte totam lupus exhibuit. Mane vero facto extra silvam ipsos conducens, presbyteroque praebens iter, viam ei certissimam longe preostendit. Multas etiam sacerdoti super impenso beneficio gratias in discessu referebat; promittens efficaciores multo se gratias ei relaturum, si Dominus ipsum ab hoc exilio, cuius jam duas partes compleverat, revocaverit (103).⁴⁷

Cosa ci dicono questi testi? Non, credo, quello che ci vede Ménard, che interpreta il primo in chiave morale⁴⁸, e il secondo,

47. Cito da *Giraldi Cambrensis Opera*, ed. F. DIMOK, vol. v, London, *Rerum Britannicarum Medii Aevii Scriptores*, XXI, 1867 [Rpt. Wiesbaden, Kraus, 1964], *Distinctio II*, cap. XIX, *De lupo cum sacerdote loquente*, pp. 101-107.

48. MÉNARD, *Les histoires de loup-garou*, cit., p. 219: «Dans cette histoire ambiguë, où le hasard joue un rôle, on pressent que les personnages ne sont pas tout à fait innocents. Ben que la métamorphose soit unique et réduite dans le temps, les héros semblent trop à leur aise dans la soudaine vie de loups qu'ils découvrent pour qu'on puisse les regarder avec sympathie et compassion. Ils sont plus proches des loups-garous

ancor più bizzarramente, e in seguito a un evidente errore di interpretazione, in chiave miracolistica⁴⁹. A me pare che ci dicano, in sostanza, che si diventa lupi indossando una pelle di lupo. Il che non significa, si badi, che essi descrivano una 'falsa metamorfosi'⁵⁰, ma, proprio al contrario, che appunto il vestire la pelle di un animale è la prassi che bisogna seguire per ottenere un cambiamento di forma.

délibérés et féroces que des victimes pitoyables transformées malgré elles en loups».

49. MÉNARD, *Les histoires de loup-garou*, cit., p. 216: «Passant outre à ses derniers scrupules, le prêtre accepte alors de donner la communion à la malade. La réception de l'eucharistie provoque la chute immédiate et définitive de la peau de bête. La louve était arrivé aux deux tiers de sa pénitence. Le sacrement abrège en un instant le délai que restait à courir. Le retour à la condition humaine se fait donc ici de manière créée. De même que Dieu était intervenu pour punir, il agit pour restituer la forme humaine». L'interpretazione mi sembra essere fondata: a) su una falsa lettura della frase «Et statim pellis, a lupo retracta, priori se formae coaptavit», in cui la «priori ... formae» viene interpretata come «la precedente forma <umana>», e b) sul fatto che il lupo, dopo la comunione, parla al singolare del suo futuro destino. Contro questa lettura depongono a mio avviso almeno tre elementi. 1) Il soggetto della frase è la pelle lupina (*pellis*), non la vecchia moribonda: è questa che, sollevata dal lupo, torna alla sua forma precedente. Ed è appunto perché la vecchia è in agonia che il lupo parla al singolare del suo futuro. 2) Se avesse voluto descrivere un miracolo Giraldo, che accompagna il racconto con un lungo e dotto commento teologico, lo avrebbe sicuramente menzionato e adeguatamente celebrato, come prova della potenza divina. 3) La miracolosa trasformazione da lupa a donna avrebbe costituito, per così dire, una definitiva e indubitabile sanzione celeste dell'intervento del prete. Viceversa, il seguito del brano riferisce che il vescovo della zona, messo al corrente della cosa, giudica l'operato del sacerdote così discutibile da indire un concilio per discutere il suo comportamento, e da chiedere lumi sulla liceità di esso, prima a Giraldo stesso, che risponde con una lettera, poi addirittura al papa.
50. Cf. per es. J.-M. BOIVIN, *Le prêtre et les loups-garous: un épisode de la «Topographia Hibernica» de Giraud de Barri*, in L. HARF-LANCNER (ed), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Age*, Paris, Collection de l'École Normale supérieure des Jeunes Filles, 1985, pp. 51-70, p. 56: «Cette scène est absolument unique dans les récits de loups-garous et constitue, à la limite, une négation du thème de la métamorphose: la lycanthropie est réduite à un déguisement que l'on doit garder sept ans; il n'y a pas de loups-garous, il y a en quelque sorte supercherie sur la métamorphose».

Le testimonianze in proposito sono così abbondanti che basterà elencarne alla rinfusa qualcuna. Si pensi, per esempio, agli innumerevoli miti che trattano di trasformazioni animali, come un racconto Choctaw, che ho già avuto occasione di esaminare, che illustra con eccezionale chiarezza non solo le modalità della metamorfosi, ma anche i pericoli che essa comporta.

[Un cacciatore viene condotto da una cerva in una grande caverna]

Qui il cacciatore fu condotto alla presenza del Re dei cervi, un cervo immenso, con delle enormi corna ramificate e una grande macchia sulla schiena. Presto il cacciatore si sentì sprofondare nel sonno e, infine, si addormentò. Ora, tutto intorno alla caverna c'erano dei mucchi di zampe, di corna e di pelli di cervo. Mentre il cacciatore dormiva, il cervo cercò di mettergli al posto delle mani e dei piedi gli zoccoli di cervo scelti per l'occasione. Infine, dopo diversi tentativi senza successo, la quarta serie di zampe si dimostrò proprio della misura giusta e il cervo la assicurò bene alle mani e ai piedi del cacciatore. Poi si trovò una pelle che lo coprì bene e, per finire, gli misero le corna in testa. E, così, il cacciatore divenne un cervo e prese a camminare a quattro zampe come fanno i cervi. Trascorsero molti giorni e la madre del cacciatore e tutti i suoi amici pensarono che fosse stato ucciso. Un giorno, mentre erano nella foresta, trovarono il suo arco e le sue frecce attaccati a un ramo dell'albero sotto il quale aveva dormito, accanto al corpo della femmina di cervo. Si riunirono tutti intorno a quel punto e intonarono un canto, quando, d'improvviso, videro un branco di cervi venire verso di loro a grandi balzi attraverso la foresta. I cervi accerchiarono quelli che cantavano. Un grande cervo si avvicinò più degli altri e, cantando, gli uomini corsero avanti e lo afferrarono. Rimasero tutti attoniti quando il cervo parlò: riconobbero la voce del cacciatore che si era perduto. Molto afflitta, la madre del cacciatore pregò i compagni di togliere al figlio la pelle di cervo, le corna e le zampe, ma loro le dissero che sarebbe sicuramente morto se lo avessero fatto. Tuttavia ella insistette, dicendo che avrebbe preferito vedere il figlio sepolto piuttosto che nelle vesti di un cervo. Così gli amici cominciarono a strappare la pelle di cervo, che intanto era cresciuta a ricoprire tutto il corpo del cacciatore, e mentre proseguivano nel loro tentativo di togliergliela, cominciò a sgorgare del sangue. Alla fine il cacciatore morì. Allora portarono il suo corpo al villaggio e lo seppellirono con la cerimonia della grande danza⁵¹.

51. Mito raccolto da D.I. BUSHNELL, *The Choctaw of Bayou Lacomb*, Washington, Bulletin 48 of the Bureau of American Ethnology, 1909, p. 302 e riportato fra l'altro in R. PETTAZZONI, *Miti e Leggende*, Torino, Utet, 1953, vol. III, n. 259, p. 502; io ho tratto il testo da R. ERDOES - A. ORTIZ, *Leggende degli Indiani d'America*, Milano, Mondadori, p. 178; altri testi simili sono stati pubblicati da J.R. SWANTON, *Myth and Tales of the*

Si potrebbe obiettare che miti di questo genere appartengono a culture lontane dalla nostra, e in particolare lontane dalla cultura medievale; ma anche la cultura medievale conosce storie di questo genere. Ne abbiamo una particolarmente notevole nel bellissimo poemetto mediolatino *Asinarius*⁵², verosimilmente composto intorno al 1200 nella Germania meridionale, che svolge, con estrema grazia, un canovaccio favolistico appartenente al tipo AT 430. In esso un re, e una regina «ignote quondam regionis et urbis» (v.1), mettono al mondo, in luogo di un bambino, un *pulcher asellus*. Si tratta però di una bestia particolarissima, in grado di parlare, di ragionare, e di suonare benissimo la lira. Con le sue doti, l'asinello si guadagna in sposa l'unica figlia di un altro re, e, la notte di nozze, si toglie come un vestito la pelle asinina (vv. 309-310: «Extimplo sponsus asininum ponit amictum / exposita veteri pelle novus fit homo»), per indossarla di nuovo il mattino dopo, ridiventando asino (vv. 325-326: «Inde revestitur asinino rursus amictu / et fit asellus item, sicut et ante fuit»). Avvertito della cosa, il re-gale suocero la notte successiva si impossessa della pelle e la fa bruciare. La stessa meccanica metamorfica, oltre che in versioni parallele di AT 430, come quella di Straparola sul re porco⁵³, o

Southeastern Indian, «Bureau of American Ethnology Bulletin», LXXXVIII, 1929, p. 126 (Alabama), 91 (Hitchiti), 193 (Koasati). Per un'analisi del mito, in rapporto alle tradizioni occidentali relative ad Atteone, v. C. DONÀ, *Per le vie dell'altro mondo*, pp. 384 ss.

52. *Asinarius und Rapularius*, ed. K. LANGOSCH, Sammlung mittellateinischer Texte 11, 1929; sul testo cfr in particolare; P. GATTI, *Elementi favolistici nell'Asinarius e nel Rapularius*, in *La favolistica latina in distici elegiaci*, Assisi, Accademia properziana del Subasio, 1991, p. 149-160, e il recente contributo di Jan M. ZIOLKOWSKI, *Fairy tales from before fairy tales: the medieval Latin past of wonderful lies*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006, cap. v, *The Donkey Tale: The Donkey (ATU 430)*.
53. G.F. STRAPAROLA, *Le piacevoli notti*, ed. M. PASTORE STOCCHI, 2 voll., Bari, Laterza, 1979, II.1, pp. 63-69: «Galeotto, re d'Anglia, ha un figliuolo nato porco il quale tre volte si marita, e posta giù la pelle porcina e diventato un bellissimo giovane, fu chiamato Re Porco»; cf. soprattutto pp. 68-69: «Sicurato adunque messer lo porco dalla moglie, si trasse la puzzolente e sporca pelle, e un vago e bellissimo giovane rimase: e tutta

quella, gustosissima, conservata nei *Kinder- und Hausmärchen* dei fratelli Grimm⁵⁴, si ritrova in molte altre storie, e soprattutto nelle diffusissime leggende sulle fanciulle cigno, che sin dalla *Volundarkvidha* si trasformano in cigni indossando bianchi mantelli di penne⁵⁵. Anche in contesti più realistici, del resto, non poche testimonianze permettono di comprendere quanto radicata fosse nella mentalità medievale la credenza che equiparava il vestirsi con una pelle animale a una vera e propria metamorfosi: all'interno del già citato *Guillaume de Palerne*, per esempio, un travestimento in pelli cervine viene preso così se-

quella notte con la sua Meldina strettamente giacque. E impostole che il tutto dovesse tacere, perchè che era fra poco tempo per uscire di si fatta miseria, si levò di letto: e presa la sua spoglia porcina, alle immondizie, sì come per l'addietro fatto aveva, si diede. [...] Venuta la notte, e aspettata l'ora che tutti erano andati a posare, la reina fece accendere i torchi, e con il re se n'andò ala camera del figliuolo: et entratavi dentro, trovò la porcina pelle che da un lato della camera era posta giù in terra, e accostatasi la madre al letto, vide il suo figliuolo essere un bellissimo giovane [...].»

54. V.J. GRIMM - W. GRIMM, *Gian Porcospino*, in *Le fiabe del focolare*, trad. di C. Bovero, Torino, Einaudi, 1951, n. 108, pp. 377-380, p. 380: «La sera, al momento di coricarsi, ella aveva molta paura dei suoi spini, ma egli le disse di non temere, non le avrebbe fatto male; e pregò il vecchio re di mandar quattro uomini, che stessero di guardia alla porta della loro camera e accendessero un gran fuoco: entrato in camera, prima di mettersi a letto, egli sguscerebbe fuor della sua pelle di porcospino e la lascerebbe lì, davanti al letto; lesti i quattro uomini dovevano raccoglierla e subito buttarla nel fuoco e aspettare che il fuoco l'avesse distrutta [...].»
55. Cf. l'inizio della *Volundarkvidha*, in *L'Edda. Carmi norreni*, a cura di C.A. MASTRELLI, Firenze, Sansoni, 1951, p. 97. Il tema è stato fedelmente conservato in innumerevoli racconti folklorici, in cui una donna oltremondana acquisisce forme animali indossando un 'abito' da cigno, da foca, da cerva ecc. Cf. *Motif Index* D 361 *Swan Maiden* «A swan transforms herself at will into a maiden. She resumes her swan form by putting on her swan coat» e AT 313, 400, 465 A, nonché il vecchio contributo di E. S. HARTLAND, *The Science of Fairy Tale. An Inquiry into Fairy Mythology*, London, The Walter Scott Publishing, 1890, cap. x, *Swan maidens*, pp. 255-282.

riamente che i protagonisti continuano a camminare a quattro zampe anche dopo essere stati scoperti⁵⁶.

Ancora più chiara, se possibile, è la testimonianza del folklore. Tanto per limitarsi alla Francia, basterà ricordare che in Normandia i lupi mannari sono morti viventi che hanno ricevuto dal diavolo una magica pelle di lupo⁵⁷; nel Morbihan o in Ille-et-Vilaine, sono vittime del diavolo che su di essi ha gettato, la *heure*, la pelle magica che possono togliere solo se colpiti con forza fra gli occhi⁵⁸; mentre in Bassa Bretagna, come ricorda Sébillot:

[...] vers 1870, on disait que les loups-garous (*deuleiz*, homme loup, *tud-veleiz* au pluriel) revêtaient la nuit une peau de loup et prenaient en même temps le naturel de cette bête, courant par les champs et les bois, attaquant les hommes et les animaux. Au point du jour, ils cachaient leur peau avec le plus grand soin et rentraient secrètement chez eux. Il y avait, entre cette peau et leur corps, une sorte de solidarité physique très grande, qui persistait pendant le jour, alors même que l'homme s'en était dévêtu. Placée dans un lieu

56. Guillaume e la sua amica Alixandrine, guidati dal fedele lupo mannaro che ha rapito il protagonista nella prima infanzia per salvargli la vita, fuggono da Roma alla Sicilia, e per non essere catturati si coprono dapprima con pelli d'orso, poi con pelli di cervo. Così conciati, essi giungono nel parco del palazzo reale di Palermo, dove vengono scorti dalla regina, che è anche la madre di Guillaume. Le pelli che i due giovani indossano per 'travestirsi' da animali si sono seccate, cosicché dalle cuciture fuoriescono le stoffe dei vestiti che portano (vv. 5088 ss.); la regina naturalmente comprende che si tratta di giovani travestiti; ciò nonostante, su consiglio del suo cappellano, per avvicinarli, si fa cucire addosso una gran pelle di cervo, e si approssima ai due giovani camminando «a .IIII. piés, comme autre beste» (v. 5172). Quando la sentono parlare i due, che la prendono per una bestia vera e propria, sono terrorizzati, ma non fuggono. Fra le tre 'bestie' può dunque intrecciarsi una lunga conversazione (vv. 5220-5293), e solo al suo termine, di comune accordo, essi si riprendono la stazione eretta (v. 5302: «Atant se sont levé tot troi»), e, camminando normalmente, si recano in una cantina dove possono sgusciar fuori dalle pelli ferine.
57. E. ROLLANT, *Faune populaire de la France*, t. 1, p. 158: «Les garous en Normandie sont des damnés qui sont restés éveillés dans leur fosse et qui, après avoir dévoré le mouchoir arrosé de cire vierge qui couvre le visage des mors, sortent malgré eux de la tombe et reçoivent du démon la haire ou peau de loup magique».
58. Cf. i testi raccolti da MILIN, *Il licantropo*, pp. 172 ss.

froid, il éprouvait lui-même une sensation permanente de froid. De même, l'un d'eux avait caché sa peau dans le four; sa femme y ayant allumé du feu, il se mit à crier: «Je brûle!» et à se démener comme s'il avait été placé dans une fournaise⁵⁹.

Le stesse credenze si ritrovano puntualmente in un'area molto vasta: per esempio in Svezia. In un racconto riportato da Baring Glould una donna riesce a disincantare il marito, divenuto mannaro, e «in quell'istante la pelle di lupo cadde giù, e di fronte a lei comparve suo marito, con gli stessi abiti che indossava quello sfortunato mattino in cui lei l'aveva visto per l'ultima volta»⁶⁰. In un altro racconto svedese un principe, trasformato in lupo mannaro dalla malvagia matrigna di una principessa, viene disincantato quando la principessa, su indicazione di un vecchietto sapiente, gli versa addosso della pece bollente.

Aveva appena fatto questo, quando il lupo cambiò; la grande pelle grigia gli si staccò dal corpo, e in luogo di un animale vorace e selvaggio, apparve un giovane avvenente... «Ora – disse il vecchio – getta le pelle di lupo dritto giù». La principessa obbedì e gettò la pelle di lupo come aveva ordinato il vecchio. Essa cadde esattamente sulla malvagia regina e sulle sue due figlie. Ed ecco che accadde un evento prodigioso: la pelle non aveva ancora toccato le tre donne che quelle cambiarono il loro aspetto, emisero un orrendo ululato, e furono trasformate in tre feroci lupi mannari, che a tutta velocità si precipitarono nella foresta selvaggia⁶¹.

Ormai fraintesa, rielaborata, e letta attraverso la teoria agostiniana della metamorfosi, la vecchia idea che la metamorfosi equivalga ad indossare una pelle animalesca ritorna del resto ancora negli scritti dei demonologi e degli inquisitori, come dimostra questo passo di Francesco Maria Guazzo:

59. P.-Y. SÉBILLOT, *Le Folklore de la Bretagne*, t. II, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968, pp. 137-142, e soprattutto pp. 138-139, che rinvia a LE MEN, «Revue Celtique», I, p. 420.

60. BARING-GOULD, *The Book of the Werewolves*, p. 109.

61. PETTOIA, *Vampiri e lupi mannari*, pp. 136-138, che trae il testo da B. THORPE, *Yule-Tide stories, a Collection of Scandinavian and North German Popular Tales and Traditions*, London, H.G. Bohn, 1853, pp. 5-15.

Altre volte, in base al patto, il diavolo pone addosso ai maghi la pelle d'una belva, facendo aderire, se il paragone è lecito, gli arti agli arti, il capo al capo, la bocca alla bocca, il ventre al ventre, il piede al piede e così via. ... Non stupisce quindi, che essi rechino anche nelle membra umane ferite ricevute in quelle animalesche. Se l'aria, di cui è fatto il corpo che li avvolge, si dirada anche di poco, la ferita penetra in quello autentico [...]»⁶².

8. Insomma, ci sono prove più che abbondanti per poter affermare che i nostri racconti vivono entro una prospettiva arcaica nella quale, indossando la pelle del lupo si diventa lupi, e lupi a tutti gli effetti.

Questa fondamentale caratteristica del licanthropo è iscritta innanzitutto nel suo nome, per esempio nel termine latino *versipellis*, termine che potremmo tradurre con 'mutapelle', in quello norreno di *úlfedhnar*, 'mantello di lupo', o nelle forme slave tipo *Vlokodlak* (antico bulgaro), *Voklodlak* (Sloveno), *Wilkolak* (Polacco) ecc., che significano più o meno 'Wolf haired'⁶³ o 'Wolf skinned'⁶⁴. Per comprenderla, non sarà inutile ricordare quanto osservava, molti anni or sono, Ananda Coomaraswamy.

Va tenuto a mente che nella dottrina tradizionale relativa alla trasformazione o alla metamorfosi, ogni cambiamento nell'aspetto è interpretato come un mettersi o un togliersi una pelle o un mantello, atti attraverso cui un'essenza particolare è celata o rivelata, a seconda dei casi. Il licanthropo, per esempio, non è una specie, ma un uomo che sa come indossare una pelle di

62. F.M. GUACCIO, *Compendium Maleficarum*, a cura di L. Tamburini, Torino, Einaudi, 1992, cap. XIV, pp. 117-118.
63. R. RIDLEY, *Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition*, «Journal of Indo-European Studies», IV, 1976, pp. 321-331, a p. 322.
64. Sulla terminologia cf. EISLER, *Man into Wolf*, cit., n. 116, «Etymology of the werewolf», pp. 148-160, che passa in rassegna i vari termini che designano il mannaro, accompagnandoli da parecchie osservazioni interessanti. Per esempio a proposito delle forme slavoniche, aggiunge: «The explanation of the slavonic composite word can be found in the Serbian tradition that the *vulkodlak* have annual gatherings when they hang their wolfskins on trees. Should such a skin be taken and burnt, the owner retains human form. According to Norse tradition the transformation into a werewolf is effected by donning the *ulf-har* (=wolf's hair), a belt of wolf's leather, evidently representing the wolf's pelt or *ufhamrs* or 'wolf's skin'» (p. 149).

lupo come se fosse la sua [cfr. *Mathnavi*, II, 4681]. Questa concezione sta alla base del noto motivo della rottura dell'incantesimo attraverso lo scorticamento⁶⁵.

Inversamente, si cessa di essere uomini quando ci si spoglia della 'pelle' propriamente umana, come avviene negli interessantissimi racconti haitiani sui lupi mannari⁶⁶, oppure quando ci si toglie, in modi ritualmente determinati, quel surrogato culturale della pelle che sono i vestiti, come accade nel racconto di Petronio o nel *Bisclavret* di Maria di Francia. Si comprende in questa prospettiva perché il *miles* di Petronio protegga i suoi vestiti con una minzione magica, o perché il *bisclavret* di Marie riveli alla moglie che senza i vestiti gli è preclusa la possibilità di tornare uomo:

Dame, fet il, jeo vois tuz nuz.
 – Di mei, pur Deu, u sunt voz dras?
 – Dame, ceo ne dirai jeo pas,
 kar si jes eüsses perduz
 et de ceo feusse aprceüz,
 bisclavrez sereie a tuz jurs.
 Ja nen avreie mes sucurs
 de si k'il me fussent rendu.
 Pur ceo ne voil k'il siet seü⁶⁷.

Similmente, nei racconti haitiani che ho appena ricordato, un uomo riesce a uccidere la moglie che è un lupo mannaro aspettando che essa si tolga la pelle per uscire a caccia, e cospargendola di peperoncino e sale, per cui al suo ritorno essa non riesce più indossarla, trovandola insopportabilmente urticante.

Quando leggiamo dunque che i guerrieri belva vestivano pelli di lupo⁶⁸, o quando li vediamo raffigurati in manufatti co-

65. A. COOMARASWAMY, *La sposa laida*, in IDEM, *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, a cura di R. Lipsey, Milano, Adelphi, 1987, pp. 297-316, a p. 307, n. 28.

66. G.E. SIMPSON, *Loup Garou and Loa Tales from Northern Haiti*, «Journal of American Folklore», LV, 1942, pp. 219-227.

67. MARIA DI FRANCIA, *Bisclavret*, vv. 70-78.

me la lastra di Torslunda [FIG. 7], non solo comprendiamo perché Paolo Diacono li descrivesse come cinocefali, ma, alla luce della documentazione sin qui raccolta, siamo tenuti a prendere il loro abbigliamento molto sul serio. Questi guerrieri erano dei lupi mannari, non perché divenissero realmente dei lupi, ma perché realmente si sentivano tali, e come tali erano avvertiti da coloro che li circondavano.



FIG. 7: Öland, Torslunda, Björnhovda, sec. VI d.C.

Personalmente almeno, sarei dunque piuttosto propenso ad accogliere in senso molto letterale le testimonianze che ci descrivono guerrieri a qualsiasi titolo 'lupini', quali il brano del *Togail Buidne Da Derga* in cui si descrive una banda di guerrieri che attraversa il Connaught comportandosi 'come lupi'⁶⁹. Carey corregge l'interpretazione letterale del termine *oc faeland* (< *fael/faol*, 'lupo') avanzata da Stokes e confermata da Reinhard e Hull⁷⁰: «It is preferable to understand *faelad*

68. *Vatnsdoela saga*, 9: «Those berserks who were called *úlfedhmar* had wolf shirts (*vargstakkar*) for mailcoats [...]»: H.E. DAVIDSON, *Shape Changing in the Old Norse Sagas*, in J.R. PORTER - W.M.S. RUSSELL (ed), *Animals in Folklore*, Cambridge, Brewer, 1978, pp. 126-142, p. 133.

69. W. STOKES, *The Destruction of Da Derga's Hostel*, «Revue Celtique», XXII, 1902, pp. 9-61, 165-215, 282-329, p. 30.

70. REINHARD - HULL, *Bran and Sceolang*, p. 53

broadly as 'being like a wolf, and only to postulate a more specific significance when this is called for by the context»⁷¹. Ma la contrapposizione fra la metamorfosi 'reale' e la pura metafora, sospetto, esiste solo per noi. Nell'universo arcaico, sentirsi lupi, vestirsi da lupi e comportarsi da lupi, doveva significare a tutti gli effetti *essere* lupi.

Le testimonianze che abbiamo su questi guerrieri sono ben note e non sarà necessario ripercorrerle. Sarà però almeno il caso di notare che solo eccezionalmente in Occidente, queste belve umane sono state viste con rispetto. Per lo più, le fonti medievali, scritte da gente di chiesa, e quindi ispirate dai comprensibili pregiudizi con cui i 'lupi' erano visti dalla religione dell'Agnello, hanno accolto la prospettiva moralistica, che vedeva in essi degli esagitati pericolosi, come in un famoso brano di Saxo Grammaticus:

Hic (Sywaldus) septem filios habebat, tanto veneficiorum usu callentes, ut saepe subitis furoris viribus instincti solerent ore torvum infremere, scuta morsibus atrectare, torridas fauce prunas abumere, extracta quaevis incendia penetrare, nec posset conceptis dementiae motus alio remedii genere quam aut vinculorum injuris aut caedis humanae piaculo temperari. Tantam illis rabiem sive saevitia ingeniis sive furiarum ferocitas inspirabat⁷².

Se vogliamo comprendere qualcosa di più del vero essere dei guerrieri belva, dobbiamo piuttosto rivolgerci alle fonti classiche: per esempio al brano in cui Tacito ci descrive il *feralis exercitus* degli Arii (Germ., 43: e si noti che '*feralis*' può valere tanto 'ferale' che 'ferino'), e soprattutto al prezioso brano in cui Servio ci descrive gli Hirpi Sorani, i 'lupi del dio Sorano', cioè, in sostanza, 'I lupi del Sovrano dei morti', ché appunto questo è Soranus, tradizionalmente assimilato a Dite.

71. CAREY, *Werewolves in Medieval Ireland*, p. 68.

72. SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*, VII, II, 7; cf. SASSONE GRAMMATICO, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, a cura di L. KOCH e M.A. CIPOLLA, Torino, Einaudi, 1993, p. 337.

Soractis mons est Hirpinorum in Flaminia conlocatus: in hoc autem monte cum aliquando Diti patri sacrum persolveretur – nam diis manibus consecratus est – subito venientes lupi exta de igni rapuerunt. quos cum diu pastores sequerentur, delati sunt ad quandam speluncam, halitum ex se pestiferum emittentem, adeo ut iuxta stantes necaret; et exinde est orta pestilentia, quia fuerant lupos secuti. de qua responsum est, posse eam sedari, si lupos imitentur, id est rapto viverent. Quod postquam factum est, dicti sunt ipsi populi Hirpi Sorani: nam lupi Sabinorum lingua vocantur hirpi. Sorani vero a Dite: nam Ditis pater Soranus vocatur: quasi lupi Ditis patris⁷³

Ma per capire ancor meglio come potessero essere questi combattenti lupini dovremmo forse rivolgerci a più esotiche testimonianze. C'è, per esempio, un mito degli indiani Hidatsa, davvero senza pari per la ricchezza dei contenuti mitici e la chiarezza dei nessi. Lo riassumo brevemente.

[Un giovane molto bello è però tanto vile che tutti lo deridono, con gran pena dei suoi genitori, chiamandolo Ragazzo di casa. Dopo una specie di iniziazione guerriera impartitagli dagli spettri di alcuni nemici, uccisi in uno scontro, Ragazzo di casa, ricoperto da una pelle di lupo, partecipa alle cerimonie riservate esclusivamente ai guerrieri, guadagnandosi lo scherno di tutti e il disprezzo dei genitori. Poco dopo, tuttavia, parte una spedizione di guerra nella quale il giovane può finalmente rivelare la sua vera natura. Ragazzo di casa non si unisce ai compagni di tribù, ma preavvisa un amico che seguirà la spedizione nella forma di lupo solitario. Effettivamente, quando i guerrieri partono, si fa accompagnare dalla madre sino a un fiume] «Ella andò con lui, e quando raggiunsero il ruscello egli saltò in acqua e scomparve, e, un momento dopo, sull'altra sponda, emerse scuotendosi un lupo bianco». [Assumendo ora la forma lupina ora la forma umana Ragazzo di casa raggiunge quindi il drappello, e lo guida sino al villaggio dei nemici] «Il sole aveva già percorso un quarto del suo cammino nel cielo, quando incontrarono un lupo che veniva verso di loro lungo un crinale, volgendosi di tanto in tanto a guardare dietro le spalle. [...] Videro il lupo correre verso una piccola gola, poi, all'improvviso, sul bordo apparve Ragazzo di casa, vestito di una bellissima camicia di guerra e di gambali ornati di frange. Aveva il volto dipinto e i capelli erano legati con strisce di pelle di lupo». [Ragazzo di casa prende il comando, e conduce i compagni all'accampamento nemico, pianifica e dirige l'attacco e compie prodigi di valore guadagnandosi l'ammirazione di tutti e la stima del capo. Segue il riconoscimento del valore del ragazzo da parte dei genitori, e infine un colloquio col capo: questi, chiamandolo «Lupo Giovane» gli offre la propria moglie, ma il ragazzo, rivolgendosi al capo col

73. SERVIO, *Ad Aen.*, XI, 785.

nome «Vecchio Uomo Lupo» rifiuta: sarà semplicemente un guerriero ai suoi ordini]»⁷⁴.

9. Il mito Hidatsa chiarisce, in qualche modo, i misteri dei guerrieri belva, e soprattutto permette di sottolineare due elementi, che mi sembrano particolarmente notevoli.

Innanzitutto la storia ci permette di mettere a fuoco una caratteristica dei racconti licantropici medievali e folklorici che con ogni evidenza non è stata ben compresa dagli studiosi moderni: il fatto che l'uomo-lupo non è necessariamente, di per sé, un essere demoniaco e nefasto. Il rispetto con cui viene visto Ragazzo di casa / Lupo giovane dal vecchio capo, ha infatti un preciso equivalente nel rispetto, e direi quasi nell'affetto, con cui licantropi come Bisclavret, Biclarel, Melion e Gorlagon vengono trattati dai sovrani che procurano la loro guarigione. Non mi sembra si sia riflettuto abbastanza sul fatto che tutti questi licantropi possiedono le loro potenzialità metamorfiche già *prima* dell'intervento della moglie fedifraga, e conservano intatta tale potenzialità anche *dopo* essere stati riportati alla forma umana. Si tratta quindi, a tutti gli effetti, di lupi mannari, che praticano abitualmente la metamorfosi, e nella fase animalesca, per dirla con le parole di Bisclavret, «vivono di preda e di rapina», sebbene tutti, nel periodo che trascorrono in forma lupina alla corte del re, si comportino sempre con perfetta gentilezza e cortesia. Ciò nonostante, non può non sorprendere il fatto che essi siano visti in modo assolutamente positivo, e vengano chiaramente molto apprezzati dal loro sovrano: il re che salva Bisclavret, dopo avergli restituito l'aspetto umano «plus de cent feiz l'acole et baise» (v. 301) e non appena può gli restituisce tutti i feudi; Artù piange sul destino di Melion, e lo porta via con sé; Biclarel viene descritto come un cavaliere «hardiz, et corageus et fiers / plains de noblece et de vertu» (vv. 14-15); e quanto a Gorlagon, egli è un re dotato di ogni

74. *Miti Pellerossa*, pp. 93-101, da E.S. CURTIS, *The North American Indians*, Norwood, Mass., 1907-1930, vol. IV, pp. 165-171.

pregio, che viene riaccolto nel mondo degli uomini da un vero profluvio di lacrime.

Videns autem rex hominem ex lupo reformatum tanti decoris ante se consistere, cum ingenti gaudio tum ab eo perpessas miseratus iniurias, eius in amplexus irruit, osculatur et plangit, lacrimas effundit. A quibus inter mutuos amplexus tot prolata suspiria tanteque lacrimae effuse sunt, ut omnem circumstantem multitudinem ad fletus compungerent⁷⁵.

Né appare diversa la valutazione dei licantropi in molti altri testi: in *Guillaume de Palerne*, esso è addirittura il *deus ex machina* che salva regolarmente il protagonista; in Giraldo Cambrense il metamorfo si dimostra pio, avveduto e cortese; e nella tradizione Livone, discussa in anni recenti soprattutto da Ginzburg⁷⁶, il *Wahrwolff* è addirittura 'il cane di Dio', mentre in fiabe russe o rumene, esattamente come accade nel romanzo antifrancese, solo grazie all'aiuto di un enorme lupo, il protagonista può venire a capo dei difficili compiti che gli vengono imposti⁷⁷.

Altre testimonianze permettono di ampliare questa schiera di licantropi cavallereschi, eroici o 'buoni', inserendo in essa anche un certo numero di personaggi di sangue regale, al pari di Gorlagon. Per esempio, nel *Cantare di Igor* Bojan, Igor e Vlur sembrano potersi trasformare a piacimento in veri e propri lupi⁷⁸, e la stessa capacità, in un brano della *Chronica* di Si-

75. KITTREDGE, *Arthur and Gorlagon*, p. 161.

76. C. GINZBURG, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 46-47 e IDEM, *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino, Einaudi, 1989, cap. III, «Combattere in estasi», pp. 130 ss.

77. Per esempio *La fiaba del lupo prodigioso e di Ileana Cosinzeana*, in *Fiabe romene di magia*, a cura di M. MINCU, Milano, Bompiani, 1989, pp. 205-228 o *La fiaba del principe Ivan, dell'uccello di fuoco e del lupo grigio*, in *Antiche fiabe russe*, raccolte da A.A. AFANASIEV, Torino, Einaudi, 1953, pp. 3-12, in cui l'aiutante dell'eroe è un enorme lupo parlante.

78. *Il Cantare di Igor*, ed. E.T. SARONNE, Parma, Pratiche, 1988, strofa III: «Bojan veggente / infatti / se per qualcuno componeva un canto / allora fatto pensiero / trabordava il bosco / lupo grigio in terra / aquila cinerea sotto le nubi»; strofe CLXXXIX-CXCI: «<Igor'> si gettò sul veloce de-

geberto di Gembloux ignorato da quasi tutti i licantropologi, viene attribuito a Baianus, figlio di Simeone I di Bulgaria⁷⁹ (*Chronica*, III, 8). In Irlanda, questa stessa capacità caratterizza i discendenti di Laignech Faelad (< *fael*, 'lupo')⁸⁰, come ci insegnano, il *De Mirabilibus Hibernie* del vescovo Patrizio, risalente alla fine del X secolo, e numerosi altri testi; nonché, stando all'*Imram Brain*, VII sec., Monann (= Mongán), figlio di Manannan Mac Lir e di Caintigern, che «Nella forma di ogni animale / sarà in terra e nel mare verdazzurro / sarà drago di fronte alle schiere all'assalto, / sarà cane selvatico in ogni foresta [...]»⁸¹. La tradizione continua a lungo: ancora Olao Magno narrerà che

Dentro a la Lituania, a la Semogectia, & a la Caronia, si truova un certo muro, rimasto in piedi, di un certo castello ruinato, a questo in un certo tempo de l'anno, molte migliaia di questi lupi si ragunano.... finalmente si afferma

striero / lupo scalzo / ne balzò // e alla riva / corse del Donéc / sotto le brume / falco volò / [...] / Se Igor' / falco volò / lupo allora / corse Vlur [...]

79. *Sigeberti Gemblacensis Chronica*, MGH SS VI, pp. 268-374, p. 351, r. 20, ad ann. 967: «Hoc tempore Bulgaribus dominabantur filii Symeionis Petrus et Baianus; quorum Baianus in arte magica adeo valebat, ut quoties vellet, lupus vel quaelibet fera fieri videretur».
80. Cf. REINHARD - HULL, *Bran and Scheolang*, pp. 54 ss. e CAREY, *Werewolves in Medieval Ireland*, pp. 53 ss.; oltre che nei due saggi in questione, la fonte principale in proposito si può leggere all'interno del *De signis et Prodigis et de quibusdam Hyberniae Admirandis*, edito da MOMMSEN in MGH, AA, XIII, 219-22, col titolo *De hominibus qui se vertunt in lupos*, pp. 221-222, vv. 96-109.
81. Cito da M. CATALDI, *Antiche storie e fiabe irlandesi*, Torino, Einaudi, 1985, p. 218. Può essere di qualche interesse osservare che Mongán mac Fíachne, figlio di Manannan e di Cáintigern viene correntemente identificato con il figlio di Fíachne mac Baetá, re dei Dál nAraidi dell'Ulaid, morto nel 625. Ora, alla stessa tribù viene associata la storia di un'altra famosa metamorfosi. Bran e Sceolan, trasformati in cani da una donna gelosa, sono infatti figli di Uirne, zia materna di Finn, e sposa di Imcad, re dei Dal nAraidi. Evidentemente, siamo di fronte a un altro gruppo di tradizioni etniche (canine, e non lupine), sul tipo di quelle attestate nell'Ossory.

costantemente, che tra questa moltitudine si ritrovano ancora de li baroni e signori di quel paese [...]»⁸².

Insomma per accostarsi alle fonti antiche e medievali, bisogna deporre il pregiudizio moderno della necessaria demonicità del licantropo. Detestato dal clero, e malvisto anche dalla cultura folklorica, il licantropo gode però di una sorta di occulto e inconfessato prestigio all'interno della cultura nobiliare: in essa l'assimilazione alla bestia da preda non è qualcosa di orrido ma, anzi, piuttosto di desiderabile, e la capacità metamorfica sembra addirittura essere una specie di contrassegno proprio delle stirpi regnanti, una specie di 'marchio di regalità'. Forse si può comprendere questa attitudine interpretandola sullo sfondo di altre caratteristiche della nobiltà medievale: l'uso di antroponimi ferini (fra i quali è attestato anche Werwolf), l'assimilazione topica del guerriero alla belva, la predilezione per le raffigurazioni animalesche (lupi, leoni, pantere, draghi, aquile) negli stemmi e nelle insegne.

10. In secondo luogo e soprattutto, il racconto hidatsa conferma una caratteristica dei racconti licantropici evidente sin da una prima scorsa del *corpus*, ma piuttosto sottovalutata dagli studiosi: il fatto che essi presentino, in un areale vastissimo e per tempi lunghi, dei tratti ricorrenti. In questo caso, infatti, la metamorfosi avviene secondo modalità molto vicine a quelle che ritroviamo attestate in Europa sin dall'antichità, e non solo per il mantello di lupo, di cui ho discusso sin troppo, o per quelle strisce di pelle di lupo che ornano i capelli di Ragazzo di casa, così vicine alle cinture di pelle che, nei racconti del nord Europa, le streghe usano per operare la metamorfosi lupina, ma soprattutto per il tema dell'immersione, che sembra catalizzare il mutamento di forma. A proposito dei licantropi arcadici Plinio ci narra la seguente storia:

82. OLAO MAGNO, *Historia delle genti et della natura delle cose settentionali*, Venezia, Giunti, 1565, lb. xviii, cap. xlv, f. 228.

Euanthes, inter auctores Graeciae non spretus, scribit Arcadas tradere ex gente Anthi cuiusdam sorte familiae lectum ad stagnum quoddam regionis eius duci, vestituque in quercu suspenso tranare atque abire in deserta, transfigurarique in lupum, et cum ceteris eiusdem generis congregari per annos VIII. Quo in tempore si homines abstinerit, reuertit ad idem stagnum et, cum tranauerit, effigiem recipere, ad pristinum habitum addito novem annorum senio⁸³.

Il brano di Plinio, d'altro canto, con quei licantropi scelti a sorte fra i membri di una determinata famiglia, ed espulsi nelle selve per un determinato periodo di anni, dopo il quale possono reintegrarsi nell'umana società, ricorda da vicino, per un verso la storia di Giraldo di Cambrense, per l'altro le remote notizie di Erodoto (IV, 105, 6-10) e Pomponio Mela (II, 1, 13) sui Neuri – con ogni probabilità una popolazione baltica, usualmente identificati con i portatori della cultura di Milograd, nella zona boschiva tra Ucraina e Bielorussia –, i quali sarebbero divenuti lupi per alcuni giorni una volta l'anno. Queste notizie sui Neuri, a loro volta, con la loro ricorrenza calendariale e la loro espressione comunitaria, non possono non far venire alla mente quanto abbiamo appena visto sui lupi mannari baltici, che, a dire di Olao Magno si radunano in un tempo e in un luogo prefissati, per celebrare alcuni terribili riti; o magari le osservazioni di Galeno, *La Melancolia*, XIX, secondo cui «quelli che sono posseduti dalla malattia che si chiama cinantropia o licantropia escono la notte durante il mese di febbraio, imitando in tutto i lupi e i cani, e soprattutto aprono le tombe sino al levarsi del giorno». Si potrebbe continuare *ad libitum*, perché tutta la documentazione sui mannari è fittamente avvolta in una rete di risposdenze, di somiglianze, di analogie, che conferiscono una notevole coerenza al *corpus* delle testimonianze, pur tanto di-

83. PLINIO, *Naturalis Historia*, VIII, 81; simile il racconto di AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XVIII, 17 che fra le storie incredibili (*incredibilia*) ricorda il racconto di Varrone «[...] de Arcadibus, qui sorte ducti tranabant quoddam stagnum atque ibi conuertebant in lupos et cum similibus feris per illius regionis deserta uiuebant. Si autem carne non uescerentur humana, rursus post nouem annos eodem renatato stagno reformabantur in homines».

sperso nello spazio e nel tempo, e restano, per quanto mi riguarda, ancora tutte da spiegare in modo veramente persuasivo.

Naturalmente queste corrispondenze saltano agli occhi soprattutto quando collegano ambiti culturali molto diversi. Quando, per esempio, leggiamo che in Messico lo stregone Huichol per trasformarsi in lupo deve iniziare i riti in una notte di luna piena, nascondere gli abiti in una grotta, e attraversare a nuoto uno stagno⁸⁴, è davvero difficile non sospettare un qualche sotterraneo rapporto con la tradizione europea, che sin da Petronio e Giraldo Cambrense associa la licanropia alla luna, ci mostra, come si è visto, il licanthropo che pietrifica i vestiti (ancora Petronio) o li depone entro una pietra cava (*Bisclavret*), e ritiene necessario che per compiere la metamorfosi egli 'attraversi l'acqua', come nei brani di Plinio e Agostino appena citati, e come insegnava la sapienza popolare, dal momento che ancora fino a qualche anno fa, in Abruzzo, i parenti del manna-ro dovevano

avere l'avvedutezza di tenere dietro la porta d'ingresso una catinella con l'acqua, affinché rientrando quegli, senza essersi tuffato nell'acqua durante la notturna scorribanda nei campi, vi si bagni e riacquisti la propria personalità umana fino alla nuova crisi del male⁸⁵.

Come possiamo spiegare non solo la tenace persistenza di queste analogie, ma anche la loro curiosa distribuzione a macchia di leopardo? E come possiamo sperare di comprendere qualcosa della metamorfosi lupina prima di riuscire a spiegare queste ricorrenze? L'unica ragionevole ipotesi che riesco a pro-

84. S. EGER VALADEZ, *Wolf Power and Interspecies Communication in Huichol Shamanism*, in S.B. SCHAEFFER - P.T. FURST (ed), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion & Survival*, Albuquerque, University of Mexico Press, 1996, pp. 267-305. Il caso degli uomini-lupo Huichol è di eccezionale interesse, e andrebbe adeguatamente approfondito: si ha infatti l'impressione che questa remota cultura indiana abbia saputo conservare una serie organica di credenze molto arcaiche.

85. D. PRIORI, *Folklore abruzzese (Torino di Sangro)*, Lanciano, CET, 1964, p. 506.

porre è che la tradizione licantrica sia così antica, così autenticamente aurorale, da aver conservato, nelle varie culture, i segni di remotissime credenze comuni. Ma anche supponendo questo, resta, non detto e indicibile, l'intatto mistero della 'real-tà' di queste testimonianze. È possibile che dall'Irlanda al Messico, senza soluzione di continuità e per un periodo che va, almeno, dal II millennio a. C. sino ai giorni nostri, culture diversissime abbiano fermamente continuato a credere in una pura immaginazione, del tutto sprovvista di ogni contenuto oggettivo? Certo, il ricorso, documentato, a droghe come l'oppio, l'amanita muscaria, il peyotl, l'haoma, che spesso ritroviamo associate, in un modo o nell'altro ai licantrici, spiega qualcosa. Così come spiega qualcosa il rinvio a confraternite iniziatiche e a gruppi segreti, siano essi i gruppi di guerrieri belva o le conventicole stregonesche. Ma lo spazio dell'inesplicato resta larghissimo, e su di esso bisognerebbe lavorare, forse incrociando, in modo più sistematico di quanto non si sia fatto sino ad oggi, le testimonianze letterarie e i dati dell'antropologia e delle tradizioni popolari.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AFANASJEV, A.A. (ed), *Antiche fiabe russe*, Torino, Einaudi, 1953.
 AGRATI, G. (ed), *Galvano il primo cavaliere*, Milano, Mondadori, 1997.
 BARING-GOULD, S., *The Book of the Werewolves*, London, Smith, Elder & Co, 1865 [repr. London, Senate, 1995].
 BECCARIA, G.L., *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Torino, Einaudi, 1995.
 BERNHEIMER, V.R., *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment, and Demonology*, New York, Octagon Books, 1979.
 BLACK, G.F.A., *List of Works relating to Lycanthropy*, «Bulletin of the New York Public Library», xxiii, 1919, pp. 811-815.
 BOVIN, J.-M., *Le prêtre et les loups-garous: un épisode de la «Topographia Hibernica» de Giraud de Barri*, in L. HARF-LANCNER (ed), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Age*, Paris, Collection de l'École Normale supérieure des Jeunes Filles, 1985, pp. 51-70.
 BUNT, G.H.V. (ed), *William of Palerne an Alliterative Romance*, Groningen, Bouma's Boekhuis bv, 1985.

- BUSHNELL, D.I., *The Choctaw of Bayou Lacombe*, Washington, Bulletin 48 of the Bureau of American Ethnology, 1909.
- BYOCK, J.L. (ed), *The Saga of King Hrolf Kraki*, ed. London, Penguin, 1998.
- CALLIMACO, *Inni, Chioma di Berenice*, a cura di V. GIGANTE LANZARA, Milano, Garzanti, 1984.
- CAREY, J., *Werewolves in Medieval Ireland*, «Cambrian Medieval Celtic Studies», XLIV, 2002, pp. 37-72.
- CATALDI, M. (ed), *Antiche storie e fiabe irlandesi*, Torino, Einaudi, 1985.
- CERVANTES, M. DE, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda. Historia setentrional*, ed. C.R. MUÑOZ, Madrid, Cátedra, 1996.
- CHIARI, G., *Il lupo mannaro*, in AA. VV., *Mal di Luna. Folli, indemoniati, lupi mannari. Malattie nervose e mentali nella tradizione popolare*, Roma, Newton Compton, 1981, pp. 57-81.
- COOMARASWAMY, A., *La sposa laida*, in IDEM, *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, a cura di R. Lipsey, Milano, Adelphi, 1987, pp. 297-316.
- CURTIS, E.S., *The North American Indians*, Norwood, Mass., 1907-1930.
- DAVIDSON, H.E., *Shape Changing in the Old Norse Sagas*, in J.R. PORTER - W.M.S. RUSSELL (ed), *Animals in Folklore*, Cambridge, Brewer, 1978, pp. 126-142.
- DE ROSSI DI S. GIULIANA, H., *Fiabe e Leggende della Val di Fassa*, ed. U. KINDL, Vigo di Fassa, Istitut Cultural ladin «Majon di fasegn», 1984.
- DIMOK, F. (ed), *Giraldi Cambrensis Opera*, London, Rerum Britannicarum Medii Aevii Scriptores, XXI, 1867 [Rpt. Wiesbaden, Kraus, 1964].
- DONÀ, C., *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.
- , *Fate e lupi mannari*, in *Le voci del Medioevo. Testi, immagini, tradizioni*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2006, pp. 117-130.
- DUMAS, G., *Les loups-garous*, «Journal de psychologie normale et pathologique», IV, 1907, pp. 225-239.
- DUNN, C.V., *The Foundling and the Werewolf. A Literary-Historical Study of Guillaume de Palerne*, Toronto, Toronto University Press, 1960.
- EDWARDS, K.A. (ed), *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits: Traditional Belief and Folklore in Early Modern Europe*, Kirksville, Truman State University Press, 2002.
- EGER VALADEZ, S., *Wolf Power and Interspecies Communication in Huichol Shamanism*, in S.B. SCHAEFFER - P.T. FURST (ed), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion & Survival*, Albuquerque, University of Mexico Press, 1996, pp. 267-305.
- EISLER, R., *Man into Wolf. An Anthropological Interpretation of Sadism, Masochism and Lycanthropy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1951.
- ERDOES, R. - ORTIZ, A., *Leggende degli Indiani d'America*, Milano, Mondadori, 1994.
- FARAL, E., *La Légende arthurienne, (Première Partie, Les plus anciens textes)*, 3 voll., Paris, Champion, 1929.
- FOGOLARI, G. - PROSDOCIMI, A.L., *I Veneti antichi. Lingua e cultura*, Padova, Studio Editoriale Programma, 1988.
- FROST, B.J., *The Essential Guide to Werewolf Literature*, Madison, Univ. of Wisconsin Press, 2003.

- GARLIPP, P. - GODECKE-KOCH, T. - HALTENHOF, H. - DIETRICH, D.E., *Lycanthropy/therianthropy. Discussion of a psychopathological phenomenon*, «Fortschritte der Neurologie, Psychiatrie», LIX, 2001, pp. 215 ss.
- , *Lycanthropy: 2 Case Reports*, «Canadian Journal of Psychiatry / Revue canadienne de Psychiatrie», XLV, 2001, pp. 659 ss.
- GATTI, P., *Elementi favolistici nell'Asinarius e nel Rapularius*, in *La favolistica latina in distici elegiaci*, Assisi, Accademia propeziana del Subasio, 1991, p. 149-160.
- GILLIES, W., *Arthur in Gaelic Tradition. Part II: Romances and Learned Lore*, «Cambrian Medieval Celtic Studies», III, 1982, pp. 41-75.
- GINZBURG, C., *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966.
- , *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino, Einaudi, 1989.
- GODFREY, L.S., *Hunting the American Werewolf - Beast Men in Wisconsin and Beyond*, Madison, Trails Books, 2006.
- GRIMM, V.J. - GRIMM, W., *Le fiabe del focolare*, trad. di C. Bovero, Torino, Einaudi, 1951.
- HACK TUKE, D., *Dictionary of Psychological Medicine*, London, Morel, 1892.
- HARTLAND, E.S., *The Science of Fairy Tale. An Inquiry into Fairy Mythology*, London, The Walter Scott Publishing, 1890.
- HERTZ, W., *Der Werwolf, Beitrag zur Sagengeschichte*, Stuttgart, Kröner, 1862.
- HÖFLER, O., *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt am Main, Diesterveg, 1934.
- , *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, Wien, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1973.
- HOPKINS, A. (ed), *Melion and Biclarel: two Old French Werewolf Lays*, Liverpool, University of Liverpool, Department of French, 2005 [«Liverpool online series», x].
- HUSBAND, T., *The Wild Man. Medieval Myth and Symbolism*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1980.
- IVANCIK, A., *Les guerriers-chiens. Loups-garous et invasions scythes en Asie Mineure*, «Revue de l'Histoire des Religions», CCX, 1993, pp. 305-329.
- KITTREDGE, G.L., *Arthur and Gorlagon*, «Studies and Notes in Philology and Literature», VIII, 1903, pp. 148-275.
- LANGOSCH, K. (ed), *Asinarius und Rapularius*, Sammlung mittellateinischer Texte 11, 1929.
- MACALISTER, R.A.S. (ed), *Eachtra an Mhadra Mhaoil/Eachtra Mhacaoimh-an-Iolair (The Story of the Crop-Eared Dog/The Story of Eagle-Boy), Two Irish Arthurian Romances*, ed. and trans. London, David Nutt, for The Irish Texts Society, 1908 [repr. London, 1998].
- MARIA DI FRANCIA, *Lais*, ed. G. ANGELI, Roma, Carocci, 2005.
- MASTRELLI, C.A. (trad.), *L'Edda. Carmi norreni*, Firenze, Sansoni, 1951.
- McCONE, K., *Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen*, in *Studien zum Indogermanischen Wortschatz*, Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck 1987., pp. 102-154.
- MELI, M. (ed), *Antiche saghe nordiche*, 2 voll, Milano, Mondadori, 1997.
- MÉNARD, PH., *Les histoires de loup-garou au Moyen Age*, in AA. VV., *Symposium in honorem prof. M. de Riquer*, Barcellona, Cuaderns Crema, 1986, pp. 209-238.
- MICHA, A. (ed), *Guillaume de Palerne, roman du XIII siècle*, Paris, Droz, 1990.

- MILIN, G., *Les Chiens de Dieu. La représentation du Loup-Garou en Occident (XI-XIX siècles)*, Brest, Centre de recherche bretonne et celtique, 1993.
- MINCU, M. (ed), *Fiabe romene di magia*, a cura di Milano, Bompiani, 1989.
- MOSELHY, H.F., *Lycanthropy: New Evidence of Its Origin*, «Psychopathology», xxxii, 1999, pp. 173-176.
- MOSELHY, H.F. - NASR, A., *Lycanthropy: A Dangerous Reverse Intermetamorphosis. Review of 23 Cases with the Syndrome of Lycanthropy*, «European Journal of Psychiatry», xiii, 1999, pp. 145-150.
- NAGY, J.F., *A New Introduction to Two Irish Arthurian Romances*, London, Irish Texts Society, 1998 [«Irish Texts Society Subsidiary Publication Series», vii].
- OLAIO MAGNO, *Historia delle genti et della natura delle cose settentionali*, Venezia, Giunti, 1565.
- OMERO, *Odisea*, trad. di G. A. PRIVITERA, Milano, Mondadori, 1991.
- O'RAHILLY, C. (ed), *Eachtra Uilliam: an Irish Version of William of Palerne*, Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1949.
- OTTEN, CH., *A Lycanthropy Reader: Werewolves in Westerns Culture*, Syracuse, University Press, 1986.
- PELEVIN, V., *Un problema di lupi mannari nella Russia Centrale*, Milano, Mondadori, 2000.
- PETOIA, E., *Vampiri e lupi mannari*, Roma, Newton Compton, 1991.
- PETTAZZONI, R., *Miti e Leggende*, Torino, Utet, 1953.
- PETTINATO, G., *La saga di Gilgamesh*, Milano, Rusconi, 1992.
- PRIORI, D., *Folklore abruzzese (Torino di Sangro)*, Lanciano, CET, 1964.
- PRZYLUCKI, J., *Les confréries de loups-garous dans les sociétés indoeuropéennes*, «Revue de l'Histoire des Religions», 121 (1940), pp. 137-145.
- RAO, K. - GANGADHAR, B.N. - JANAKIRAMIAH, N., *Lycanthropy in Depression: Two Case Reports*, «Psychopathology», xxxii, 1999, pp. 169-172.
- REINHARD, J.R. - HULL, V.E., *Bran and Sceolang*, «Speculum», xi, 1936, pp. 42-58.
- RIDLEY, R., *Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition*, «Journal of Indo-European Studies», iv, 1976, pp. 321-331.
- ROQUES DE FURSAC, J., *Manuel de psychiatrie*, Paris, Alcan, 1923.
- ROSCHER, W., *Das Fragment des Marcellus von Sidè über Lycanthropie und Kynanthropie*, «Abhandlungen der Sächs. Gesellschaft der Wiss», xvii, 1896, pp. 24 ss.
- ROSENSTOCK, H.A. - VINCENT, K.R., *A Case of Lycanthropy*, «American Journal of Psychiatry», cxxxiv, 1977, pp. 1147-1149.
- ROSSI, P. *Le Rumanze e il Folklore in Calabria*, 1902, ripreso da F. GRISI, *Leggende e racconti popolari della Calabria*, Roma, Newton Compton, 1987, pp. 25-29.
- SARONNE, E.T. (ed), *Il Cantare di Igor*, Parma, Pratiche, 1988.
- SASSONE GRAMMATICO, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, a cura di L. KOCH e M.A. CIPOLLA, Torino, Einaudi, 1993.
- SÉBILLOT, P.-Y., *Le Folklore de la Bretagne*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968.
- SILVA J.A. - DERECHO, D.V. - LEONG, G.B., *A Case of Partial Lycanthropy*, «Canadian Journal of psychiatry / Revue canadienne de psychiatrie», xlv, 2000.

- SIMPSON, G.E., *Loup Garou and Loa Tales from Northern Haiti*, «Journal of American Folklore», LV, 1942, pp. 219-227.
- SMELIK, B., «*Eachtra an Mhadra Mhaoil*: ein richtiger Artusroman?», in H.L.C. TRISTRAM - E. POPPE (ed), *Übersetzung, Adaptation und Akkulturation im Insularen Mittelalter, Festschrift für Gearóid Mac Eoin*, Münster, Nodus Publikationen, 1999 [«Studien und Texte zur Keltologie», IV], pp. 145-159.
- STOKES, W., *The Destruction of Da Derga's Hostel*, «Revue Celtique», XXII, 1902, pp. 9-61.
- STOPP, F.I., *Henry the Younger of Brunswick-Wolfenbüttel: Wild Man and Werewolf in Religious Polemics 1538-1544*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXXIII, 1970, pp. 200-234.
- STRAPAROLA, G.F., *Le piacevoli notti*, ed. M. PASTORE STOCCHI, 2 voll., Bari, Laterza, 1979.
- SUMMER, M., *The Werewolf*, London, Kegan Paul, Trench, Tubner & Co, 1933.
- SURAWICZ, F. - BANTA, R., *Lycanthropy Revisited*, «Canadian Psychiatric Association Journal», XX, 1975, pp. 537-542.
- SWANTON, J.R., *Myth and Tales of the Southeastern Indian*, «Bureau of American Ethnology Bulletin», LXXXVIII, 1929.
- THORPE, B., *Yule-Tide stories, a Collection of Scandinavian and North German Popular Tales and Traditions*, London, H.G. Bohn, 1853.
- WHITE, D.G., *Myths of the Dog-Man*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991.
- WIKANDER, S., *Der arische Männerbund*, Lund, Ohlsson, 1938.
- ZIOLKOWSKI, J.M., *Fairy Tales From Before Fairy Tales: The Medieval Latin Past Of Wonderful Lies*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006.