



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI BENI CULTURALI



a cura di
Luigi Canetti
Elisabetta Cilli
Angelica A. Montanari

UOMINI E LUPI

Genetica, antropologia e storia



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI BENI CULTURALI

STUDI SUL PATRIMONIO CULTURALE
Collana del Dipartimento di Beni Culturali

Collana diretta da
Giuseppe Garzia, Alessandro Iannucci, Mariangela Vandini

Vol. 8

STUDI SUL PATRIMONIO CULTURALE

Collana del Dipartimento di Beni Culturali

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

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

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

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

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

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

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

COMITATO SCIENTIFICO

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

Bernard Frischer, University of Virginia

Tomaso Montanari, Università di Napoli "Federico II"

David Saunders, London, British Museum

Carlo Tosco, Politecnico di Torino

Luca Zan, Alma Mater Studiorum, Università di Bologna

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

UOMINI E LUPI

Genetica, antropologia e storia

a cura di

Luigi Canetti, Elisabetta Cilli e Angelica Aurora Montanari

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

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

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

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

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

Impaginazione: DoppioClickArt

Prima edizione: giugno 2021

SOMMARIO

Uomini e lupi: genetica, antropologia e storia 7

IL LUPO BIOLOGICO E LE COMUNITÀ UMANE

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

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

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

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

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

IL LUPO CULTURALE E L'IMMAGINARIO

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

<i>Lupus in fabula: la diffusione delle fiabe in Europa e Asia e la mutazione di Cappuccetto Rosso</i>	85
Eugenio Bortolini	
Tra le fauci del lupo: linguaggio, divorazione e metamorfosi nelle fonti agiografiche e letterarie medievali	III
Angelica A. Montanari	
Nomi totemici del lupo in area indoeuropea e uralica	131
Francesco Benozzo	
Dall'Irpinia all'Ircania: mito-metamorfosi del lupo in area euroasiatica	141
Andrea Piras	
Lupi osseti, lupi sciti... e qualche riflessione su quelli uralo-altaici	163
Paolo Ognibene	
Zoroastro e la tana dei lupi	179
Antonio Panaino	
Vestire i panni dei lupi. Maschere, danze e identità presso i nativi della Northwest Coast (Canada)	195
Giulia Marchioni	
Autori	211

UOMINI E LUPI: GENETICA, ANTROPOLOGIA E STORIA

Uomini e lupi: due storie parallele strettamente intrecciate, i cui legami si perdono nella notte dei tempi. Un duraturo vissuto comune che, da un lato, ha segnato l'evoluzione biologica delle due specie e, dall'altro, ha ispirato leggende, fiabe, paure e miti nelle diverse culture del mondo. Le metamorfosi di una simile memoria letteraria e folklorica hanno reso familiare l'idea di un lupo più immaginario che reale: il grande carnivoro è stato da un lato demonizzato e dall'altro esaltato, ma sempre sottoposto a un sistematico processo di antropomorfizzazione. Si sono così trasmesse false idee, polarizzate in una dicotomia che contrappone il lupo 'buono' a quello 'cattivo', figure entrambe fantasiose e avulse dagli effettivi comportamenti dell'animale. Il persistere di ottiche distorte, riproposte attraverso media, cinema, blog e social, ostacola tuttora la ricerca di soluzioni pacifiche ai problemi causati dalla contiguità stanziale, quali gli attacchi al bestiame. La convivenza di uomini e lupi è infatti legata alla storia di un territorio che per certi versi si contendono, come predatori all'apice della catena alimentare. Il disboscamento e la colonizzazione dell'incolto, o viceversa l'abbandono e la riforestazione di zone urbanizzate, hanno infatti sempre rappresentato delle variabili destinate ad incidere sulle possibilità di contatti e conflitti tra il re dei boschi e l'essere umano. Ma in un passato remoto le relazioni non sono state solo burrascose. Tutt'altro.

Le evidenze scientifiche ci hanno permesso di capire che il *Canis lupus* è stato il primo animale addomesticato dall'uomo, da cui è in seguito derivato il nostro migliore amico, il cane. Probabilmente non riusciremo mai a capire quando le loro strade si siano incrociate: al momento, sappiamo che uno dei primi eventi ipotizzabili di domesticazione risale a circa 15000 anni fa ed è scaturito da una non ben definita popolazione di lupi grigi. Tuttavia, alcune recenti testimonianze genetiche, morfologiche e archeologiche sembrano datare questo evento di domesticazione a un periodo compreso tra circa 20000 e 30000 anni or sono. Ma forse le radici comuni di queste due specie affondano molto più indietro nel

tempo, quando già circa 125.000 anni fa troviamo il lupo in compagnia di alcuni nostri progenitori nella Grotte du Lazaret, nella Francia meridionale, anche se non sappiamo, e forse mai sapremo, quale tipo di legame li unisse.

Una lunga storia quindi, fatta prima di competizione e rivalità, poi di mutualismo e di coevoluzione, sfociata infine nel processo di domesticazione del cane. Il successo di questa storia, testimoniato oggi dalla presenza di oltre quattrocento razze canine, fa perno sulle affinità che hanno accomunato i protagonisti da quando inseguivano le prede in gruppi: l'organizzazione comunitaria, lo sviluppo di forme di comunicazione tra gli individui e la ragguardevole plasticità ecologica che caratterizzano entrambe le specie.

I lupi sono infatti animali sociali, organizzati in branchi, con natura gregaria, dotati di un linguaggio del corpo complesso e specializzati nella caccia cooperativa. Inoltre, come gli uomini, si distinguono per una predisposizione 'culturale' che permette loro di adeguare il proprio comportamento in base al mutare delle circostanze: proprio per questo le testimonianze che documentano le abitudini passate delle comunità lupine non possono essere acriticamente accostate a quelle odierne, ma vanno di volta in volta rapportate al contesto geografico e cronologico di riferimento¹. Dal punto di vista ecologico, il maestoso predatore svolge un importante ruolo sul controllo della selvaggina e sugli equilibri degli ecosistemi. Sebbene in epoca contemporanea (XX e XXI secolo) i casi documentati di aggressioni all'uomo siano pressoché nulli, simile timore ha alimentato un'ostilità sfociata in passato in vera e propria persecuzione².

La caccia al lupo ha radici molto antiche; tuttavia, ancora nella piena età di mezzo, l'entità degli abbattimenti in territorio italiano così come oltralpe restava relativamente contenuta: la repressione diventò più acuta e feroce negli ultimi secoli del Medioevo per poi trasformarsi in età moderna in uno sterminio capillare, sistematico e diffuso in quasi tutte le zone d'Europa e del Nuovo Continente dove, con le caravelle, sbarcò l'atavica avversione al canide. Pelli, ricompense, protezione del bestiame, sicurezza, controllo del territorio, bonifica da un predatore concorrente, sfida, paura, diffidenza verso l'incarnazione di un simbolo del male: sono questi alcuni dei motivi che indussero al massacro. Sui corpi dei lupi uccisi si perpetuavano le violenze: le carcasse erano già in via ordinaria oggetto di decapitazione e scuoiamento da parte dei lupari – figure incaricate di dare loro la caccia – per la consegna di teste e pelli al fine di riscuotere una ricompensa; occhi e denti venivano cavati e spesso i resti venivano esposti

¹ In questa prospettiva ecologica si veda ora l'affascinante resoconto di Safina (2018), 211-343 («Parte II: L'ululato dei lupi»).

² Si vedano i dati forniti nel contributo di Davide Palumbo in questo volume.

o distrutti per evitare il reclamo di ulteriori remunerazioni, o ancora bruciati, impiccati nelle piazze, alle porte della città o in altri luoghi significativi³.

In alcune aree il lupo scomparve rapidamente: sopravvissuto nel XV secolo nelle Highlands scozzesi, nel XVII era stato spazzato via dall'Inghilterra. Nel resto del continente la resistenza fu più tenace: le testimonianze relative all'entità degli abbattimenti attestano allo stesso tempo l'esistenza di branchi numerosi diffusi in vaste superfici forestali. E tuttavia, il perpetuarsi delle uccisioni tra XVIII e il XX secolo portò la specie già provata al baratro dell'estinzione, soprattutto nell'Europa occidentale⁴.

A causa di tale accanimento, una delle due sottospecie di lupi italiane note, vissuta in Sicilia (*Canis lupus cristaldii*, recentemente riconosciuta), si è estinta a metà del Novecento. L'altra (*Canis lupus italicus*⁵), era ridotta nel 1973 a un centinaio di esemplari, un dato particolarmente grave perché costituisce una delle specie più emblematiche del nostro patrimonio biologico e culturale, possedendo peculiarità genetiche e morfologiche uniche al mondo.

La popolazione lupina dello stivale si è gradualmente ripresa grazie all'intervento delle associazioni naturalistiche, al regime di protezione giuridico applicato e ai cambiamenti sociali ed ecologici avvenuti man mano che la natura si riprendeva gli spazi rurali e montani occupati prima dagli insediamenti umani. Ad oggi il lupo in Italia riveste un importante ruolo ecologico, biologico e culturale, che rende questa sottospecie un patrimonio unico da salvaguardare e valorizzare.

In questo volume si pubblicano gli atti dell'omonimo convegno tenutosi a Ravenna il 25 e 26 ottobre 2018, presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna, all'interno del ciclo di incontri "Il Dipartimento di Beni Culturali e l'anno europeo del patrimonio culturale. Giornate ravennati". L'idea che ha spinto a riunire le voci dei tanti studiosi che hanno accolto il nostro invito scaturisce dalla natura stessa del rapporto tra lupo e uomo: una vicenda complessa e fascinosa, che ancora oggi lascia affiorare la sua carica emblematica, emotiva ed esemplare come campo di studio privilegiato per la storia dei rapporti tra uomo e ambiente.

Che gli animali – inclusa la specie umana – abbiano una storia biologica (e quindi ambientale, filogenetica, epidemiologica) è ormai da tempo un'acquisizione scontata. Essa, tuttavia, non ha ancora esaurito ed anzi sembra oggi

³ Oltre al basilare lavoro di Gherardo Ortalli (1973), la storia sociale e culturale del lupo viene ben tratteggiata nelle recenti sintesi di lungo periodo dovute a due medievisti: Pastoureau 2018; Rao 2018. Si segnala inoltre la recente pubblicazione del saggio sui lupi in Romagna di Eraldo Baldini e Marco Galaverni (2021).

⁴ Si veda Rao 2018; Dufresnes et al. 2018.

⁵ Altobello 1921.

riacquisire la sua piena dimensione di sfida intellettuale destinata a investire sempre più le politiche ambientali e la consapevolezza che la ‘Grande accelerazione’ accumuna tutte le specie nella lotta per la sopravvivenza (non più intesa soltanto nella classica accezione darwiniana) e nella progettazione di un futuro sostenibile⁶. Meno scontata, fino a qualche decennio fa, la consapevolezza che la storia del rapporto tra uomo e animale fosse qualcosa di diverso da una mera aneddotta riservata agli eruditi e ai fanciulli⁷. Il panorama degli studi culturali sul mondo animale si è oggi talmente ampliato – dalla filologia alla linguistica, dall’agiografia all’iconografia, dall’antropologia culturale alla filosofia – che varrà ormai la pena interrogarsi sulle ragioni e le prospettive di questa crescita esponenziale e qualitativa di un interesse che ad oggi non dà segno di cedimenti⁸.

La riflessione su questi temi ha trovato nel Dipartimento di Beni Culturali dell’Università di Bologna un fertile terreno di coltura: la vocazione e l’orientamento che ha fatto propri in questi anni sono quelli di trasformare i rischi di una struttura multidisciplinare nelle sfide di un approccio metadisciplinare. Guardare al passato e alle altre culture per interrogare il presente; servirsi delle più avanzate metodologie scientifico-sperimentali per risolvere le emergenze ambientali e le sfide della contemporaneità; coniugare crescita economica con inclusività sociale e diritto alla conoscenza: sono i pilastri e i motori di sviluppo dello scenario contemporaneo, alla cui definizione concorrono la trasformazione demografica, gli effetti della globalizzazione e del nuovo contesto tecnologico. Il patrimonio culturale e ambientale è il vettore privilegiato per la convergenza di questi temi nella realtà territoriale di Ravenna, che fin dai tempi di Corrado Ricci si è distinta quale città pioniera nella tutela del paesaggio e dei beni storici, artistici e letterari. Una storia tanto complessa e intrigante come quella del lupo non poteva che essere affrontata attraverso la lente di queste prospettive integrate: biologica, etologica, genetica, evolutiva, archeologica, paleontologica, storica, linguistica e giuridica. I contributi contenuti nel volume restituiscono dunque una mappa aggiornata di questo straordinario prisma di osservazione sul rapporto uomo-ambiente costituito dal lupo.

Ravenna, 6 maggio 2021

I curatori

⁶ McNeill – Engelke 2014 e inoltre Eriksen 2017.

⁷ Una prima riflessione sistematica si trova in Delort 1984.

⁸ A mero titolo d’esempio della varietà tematica e metodologica di questi orientamenti, si segnalano: Castignone – Lanata 1994; Tugnoli 2003; Manetti – Prato 2007; Alexander 2008; Capomacchia 2009; Anselmi – Ruozi 2009; Spila 2012; Crimi – Marcozzi 2013; Bormolini 2014; Franco 2014, 249-267; Frugoni 2018.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander D. (2008) *Saints and Animals in the Middle Ages*, Woodbridge.
- Altobello G. (1921) *Fauna dell'Abruzzo e del Molise. Mammiferi*, vol. 4 *Carnivori*, Campobasso.
- Anselmi G. M. – Ruozzi G., a cura di (2009) *Animali della letteratura italiana*, Roma.
- Baldini E. – Galaverni M. (2021) *Uomini e lupi in Romagna e dintorni. Realtà e mito, attualità e storia*, Cesena.
- Bormolini G. (2014) *I santi e gli animali. L'Eden ritrovato*, Firenze.
- Capomacchia A. M. G., a cura di (2009) *Animali tra mito e simbolo*, Roma.
- Castignone S. – Lanata G., a cura di (1994), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa.
- Delort R. (1984) *Les animaux ont une histoire*, Paris.
- Dufresnes C. et al. (2018) 'Howling from the past: historical phylogeography and diversity losses in European grey wolves', *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 285(1884), DOI 10.1098/rspb.2018.1148.
- Eriksen T. H. (2017) *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, trad. it. di C. Melloni, Torino, (ed. or. 2016).
- Franco C. (2014) 'Animali', in *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, a cura di M. Bettini e W. M. Short, Bologna, 249-267.
- Frugoni C. (2018) *Uomini e animali nel Medioevo. Storie fantastiche e feroci*, Bologna.
- G. Crimi – Marcozzi L., a cura di (2013) *Dante e il mondo animale*, Roma.
- Manetti G. – Prato A., a cura di (2007) *Animali, angeli e macchine*, vol. I. *Come comunicano e come pensano*, Pisa.
- McNeill J. R. – Engelke P. (2014) *La Grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*, trad. it. C. Veltri, D. Cianfriglia e F. Rossa, Torino, (ed. or. 2013).
- Ortalli G. (1973) *Natura, storia e mitografia del lupo nel Medioevo*, *La Cultura*, XI, 267-291 (rist. in Id., *Lupi, genti culture. Uomo e ambiente nel Medioevo*, Torino 1997, 57-122).
- Pastoureau M. (2018) *Il lupo. Una storia culturale*, trad. it. di G. Calza, Firenze.
- Rao R. (2018) *Il tempo dei lupi. Storia e luoghi di un animale favoloso*, Torino.
- Safina C. (2018) *Al di là delle parole. Che cosa provano e pensano gli animali*, trad. it. di I. C. Blum, Milano, (ed. or. 2015).
- Spila C. (2012) *Animalia Tantum. Animali nella letteratura dall'Antichità al Rinascimento*, Napoli.
- Tugnoli C., a cura di (2003) *Zooantropologia. Storia, etica e pedagogia dell'interazione uomo/animale*, Milano.

IL LUPO BIOLOGICO E LE COMUNITÀ UMANE

MILLENNIAL WOLF - IL LUPO IN ITALIA NEL XXI SECOLO

Realtà, percezione e scenari possibili tra nuove paure, cattiva stampa, politica e scienza

Davide Palumbo

Il lupo e la 'cattiva stampa'

Il lupo si è sempre presentato come un argomento complesso; interessante per lo zoologo per plasticità ecologica e resilienza, ma soprattutto stimolante per le prospettive antropologiche e sociologiche che la sua figura ha sempre proposto, non solo in Europa occidentale. Il concetto di 'lupo cattivo' deriva da una serie di processi culturali di cui si trovano ancora tracce nel sapere enciclopedico del secolo scorso. L'enciclopedia *Natura Viva*, di taglio 'moderno', illustrata con fotografie a colori e assai popolare negli anni '60 e '70, ci racconta che:

A differenza di molte altre fiere, il lupo affamato ricorre raramente all'astuzia: in generale aggredisce decisamente l'animale e anche l'uomo; e se la vittima cerca scampo nella fuga, le si pone ostinatamente alle calcagne, sospingendola e martoriandola con continui morsi, finché quella, affranta, non si abbandona e viene dilaniata dal famelico inseguitore. Fortunatamente, una volta satollatosi, il suo coraggio diminuisce grandemente, e il lupo diventa allora uno degli animali più vili¹.

Si tratta di una delle ultime letture così fortemente orientate in senso negativo, collocata in un'epoca di transizione caratterizzata da un'inversione di tendenza dai toni radicali. Non solo la letteratura scientifica, ma anche l'approccio della società, almeno in parte, inizia a cambiare sensibilità nei confronti del lupo, ormai sull'orlo del baratro dell'estinzione. All'inizio degli anni '70 il lupo viene infatti dichiarato specie protetta, e inizia una campagna di sensibilizzazione (è del 1973 l'Operazione San Francesco del WWF) che finirà per capovolgere la

¹ AA.VV. 1961, 45-46.

narrazione *mainstream* su questa specie, ancora una volta, tuttavia, mantenendo un registro assolutamente vincolato agli aspetti emotivi, impedendo di fatto un'analisi obiettiva del rapporto tra uomo e lupo².

Mostre, articoli e libri ora privilegiano una visione idilliaca del lupo, che diviene mito positivo e simbolo di natura selvaggia, ridicolizzando la visione precedente, che però è ancora fortemente radicata nel mondo rurale e presso i segmenti della popolazione più direttamente coinvolti.

Da un lato quindi si tendono ad ignorare i reali problemi di convivenza, acuendo il conflitto con alcuni portatori di interesse, dall'altro si censura ideologicamente ogni riferimento alla letteratura precedente, bollando come ridicola superstizione ogni riferimento alla pericolosità, anche solo potenziale, del lupo. A questo punto sono presenti tutti gli elementi per iniziare un processo di polarizzazione dell'opinione pubblica che finirà per caratterizzare tutta la comunicazione sul lupo dei decenni a seguire.

Se negli anni '70 e '80 per la salvaguardia della popolazione italiana era probabilmente indispensabile un approccio orientato ad una radicale inversione di tendenza, ora il lupo è diventato lo strumento ideale per canalizzare una serie di conflitti interni alla società italiana, e gli elementi cardine, nonché il linguaggio e gli strumenti retorici della nuova narrazione sul tema sono, con assoluta prevalenza, quelli più 'media-friendly'.

Il lupo dunque, nella società delle comunicazioni e nell'epoca dei social network, anziché affrancarsi dal racconto mitologico-favolistico che ne ha condizionato la percezione per secoli, diviene il paradigma di una società divisa. Sapere accademico contro esperienza diretta, aree rurali contro contesti urbani, mondo venatorio contro movimenti animalisti, stile di vita tradizionale contro 'modernità'.

Stampa contemporanea, 'ignoranza indotta' e politica. Il ritorno del lupo cattivo

La vicenda del lupo raccontata per iperboli, o almeno con forti elementi di distorsione, è presente nei mezzi di informazione di massa da tempo – indimenticabili alcune copertine risalenti agli anni '30 e '40 de *La Domenica del Corriere* (Fig. 1), sapientemente illustrate e infarcite di esagerazioni – ma è con la recente espansione della specie in Appennino e con la riconquista dell'arco

² Ortalli 1997.

alpino che il fenomeno assume una connotazione spettacolare. Articoli su stampa locale e nazionale, blog e persino trasmissioni televisive in prima serata attingono a piene mani da un repertorio ricco, estroso e bizzarro, con tanto di false notizie riguardo a reintroduzioni di esemplari sul territorio e interpretazioni fantasiose del fenomeno dell'ibridazione.

Con un trend in assoluta crescita dal 2010 in avanti, gli articoli sul tema lupo si sono moltiplicati focalizzandosi essenzialmente sugli aspetti problematici. Nella sola Toscana gli interventi sulle maggiori testate di stampa locale, nel triennio 2013-2015, sono aumentati dell'80% in senso assoluto, ma scomponendo il dato l'elemento sorprendente risiede nella crescita esponenziale degli articoli 'anti-lupo'³. Gli articoli neutrali (compresi i passaggi divulgativi degli studi scientifici) infatti crescono solo del 33%, quelli pro-lupo (iniziative, mostre etc.) aumentano del 60%, mentre le uscite dichiaratamente ostili (presunte aggressioni, danni al patrimonio zootecnico etc.) si impennano nel medesimo periodo del 105%⁴. Numeri a parte colpisce la spregiudicata distanza dal sapere scientifico (oggi facilmente accessibile) e dalla realtà oggettiva. Linguaggio iperbolico a parte, con passaggi quali «...ci studiano di notte, si preparano a invadere la pianura...»⁵, oppure, intervistando sedicenti esperti «...io i miei figli non li porterei nei boschi a maggio e giugno...»⁶, fino a titoli ad effetto svincolati dal testo quali «Lupi in azione in Liguria. La nuova preda si chiama uomo»⁷, la stampa contemporanea pare concentrarsi su una serie di canoni di sicuro effetto mediatico: aggressioni all'uomo e pericolo oggettivo per l'incolumità delle persone,



Fig. 1. Illustrazione tratta da *La Domenica del Corriere* del 17 febbraio 1929.

³ Berzi, in pubblicazione.

⁴ Ibidem.

⁵ *Il resto del Carlino*, 24 settembre 2012.

⁶ *Il resto del Carlino*, 11 novembre 2012.

⁷ *Resistenza casearia*, 4 novembre 2011.

reintroduzione artificiale da parte di amministrazioni pubbliche e/o organizzazioni ambientaliste, ibridazione con domestici e conseguente alterazione del comportamento tradizionalmente schivo del lupo ‘puro’ e danni irreparabili al comparto zootecnico e alla fauna selvatica.

Se il tema dei danni a carico degli allevatori costituisce un elemento chiave del conflitto, e vede nella disparità di trattamento (in termini di risarcimenti e politiche di prevenzione) nelle diverse regioni italiane le radici di un diffuso malcontento, la sistematica diffusione di notizie false circa ipotetiche azioni di ripopolamento non fa che acuire il disagio e disorientare una categoria già colpita duramente dalla congiuntura economica e dalla crisi del comparto. Nonostante in nessun caso in Italia si siano effettuate reintroduzioni di lupi, diverse testate a diffusione nazionale hanno riportato titoli quali *Le regioni ripopolano i boschi, torna la paura*⁸ fino a esplicite *fake news* quali «Le iniziali 320 coppie di lupi immesse nella nostra regione (Toscana) negli anni '80 si sono quintuplicate»⁹. Non stupisce che in un'indagine recente l'85% di un campione rappresentativo della popolazione della provincia di Bologna fosse convinto che i lupi fossero stati reimmessi artificialmente¹⁰.

Il tema del pericolo per l'uomo, trattato in maniera più estesa nel paragrafo successivo, è spesso esasperato da termini ricorrenti quali «terrore», «paura», «fée rocia», e simili, ed è divulgato con regolarità pur in totale assenza di episodi di interazione aggressiva nell'Italia post-unitaria. In genere si tratta di racconti non verificabili da parte, quasi sistematicamente, di rappresentanti del mondo venatorio, storicamente ostile alla presenza di un presunto *competitor*, ma si arriva anche a false denunce di aggressione – regolarmente smentite in trafiletti ben poco visibili nei giorni successivi – come nell'episodio di giugno 2015 a Castiglione dei Pepoli: «Azzannato alla gola nel bosco, è stato un cane o un lupo»¹¹ (si trattava in realtà di un cane da difesa in una proprietà privata; l'elemento dubitativo del titolo, corredato comunque da una foto di lupo appenninico, deriva probabilmente dalla telefonata dell'autore che informava la redazione delle reali circostanze dell'aggressione). È dunque piuttosto evidente come nel passaggio tra visioni arcaiche di un lupo visto come mito negativo, all'idea moderna di un animale più aderente alla realtà zoologica si è inserita una dinamica distorsiva che, lungi dal favorire un miglioramento della comprensione del fenomeno, ha generato una nuova serie di interpretazioni assai distanti da una sobria e scientifica analisi.

⁸ *Il resto del Carlino – La Nazione*, prima pagina nazionale 1 marzo 2015

⁹ *La Nazione*, 23 luglio 2015.

¹⁰ Maini 2013.

¹¹ *Il resto del Carlino*, 2 luglio 2015.

Ci si interroga, da zoologi, sulla causa di questi reiterati meccanismi che, se si parla di lupo, impediscono una trattazione sincera e moderata. Da una parte, sicuramente, dinamiche mass-mediologiche che rispondono a logiche di mercato (il lupo nella sua visione radicale, se possibile terroristica, è molto più spendibile rispetto ad una descrizione scientifica che lo inquadrerebbe in una dinamica più complessa, meno 'bianco o nero' e per questo assolutamente meno ammiccante all'utenza contemporanea). Dall'altra, data la potenza mediatica e la già discussa predisposizione a divenire elemento di discriminazione tra frazioni della società, era inevitabile che il lupo divenisse anche strumento di propaganda politica. Ecco dunque che la disinformazione sul lupo diviene stratagemma strategico. Si dileggiano pubblicamente i ricercatori, si 'sponsorizzano' articoli tendenziosi quando non direttamente falsi, e si genera un complesso di incertezza, distorsione e confusione da utilizzare per costruire consenso attorno a ipotetiche soluzioni al problema.

Il pericolo per l'uomo e la politica della paura

L'idea di essere uccisi ed eventualmente mangiati da un predatore è chiaramente una fonte ancestrale di paura per chi divide il proprio habitat con un grande carnivoro. Questa paura tuttavia è spesso scarsamente proporzionata al rischio reale, è sovente alterata da schemi sociali ed è passibile di manipolazione per finalità politiche.

Come abbiamo osservato la percezione del lupo è filtrata da odio atavico e pregiudizi stratificati, tutti orientati a definire il lupo come un pericolo universalmente riconosciuto.

Ad un'analisi attenta della documentazione disponibile, tuttavia, emerge chiaramente come essere attaccati da un lupo, anche in contesti radicalmente diversi dall'attuale, doveva essere un evento decisamente raro nell'Europa dei secoli scorsi. Casi ragionevolmente documentati ne esistono, ma l'ampiezza spaziale (diversi paesi) e temporale (secoli) 'diluiscano' il record storico fino a descrivere questi eventi come puntiformi e assai improbabili.

Questi casi 'storici' riguardano soprattutto episodi di rabbia, ma sono documentati anche attacchi di carattere predatorio. Va detto che si tratta di episodi circoscritti nel tempo (singoli branchi la cui eliminazione poneva fine alla serie di predazioni), tutti relativi ad una ruralità e ad un contesto di interazione uomo-ambiente che non esiste più nell'Europa occidentale contemporanea, come non esiste più la rabbia, un tempo diffusa in diversi paesi

del nostro continente e oggi praticamente eradicata dai paesi dell'Unione Europea.

In epoca contemporanea (XX e XXI secolo) gli attacchi di carattere predatorio a carico della nostra specie si riducono a una serie di tre possibili episodi nel nord-est della Spagna tra il 1950 e il 1970 per l'Europa occidentale¹² (in un contesto di habitat frammentati e privi di fauna selvatica, stretta dipendenza del lupo da risorse antropogeniche, e presenza umana caratterizzata da uno stile di vita rurale estremamente povero, con bambini lasciati a difesa del gregge come unica barriera. Un quadro già vestigiale all'epoca e oggi definitivamente scomparso) e due casi in America settentrionale, entrambi apparentemente causati da lupi resi dipendenti da risorse alimentari antropiche¹³.

Si tratta di un record che, per range temporale, ampiezza del territorio considerato, e popolazioni di lupi presenti (> 12000 in Europa occidentale e > 50000 in Nord America, molti dei quali vivono in prossimità di insediamenti umani), pur non essendo tecnicamente zero, è statisticamente irrilevante e impossibile da misurare in modo significativo come rischio potenziale.

Nonostante ciò, ampi segmenti della popolazione in Italia (come nel resto d'Europa) percepiscono il lupo come un pericolo concreto, e questa paura è spesso utilizzata come argomento per contrastare le politiche di conservazione e, più indirettamente, come vettore simbolico di conflitti più ampi tra segmenti della popolazione descritti in precedenza.

La comunicazione intorno al lupo diviene a questo punto selettiva, ricca di distorsioni e veri e propri elementi di disinformazione. Ne derivano un accresciuto livello di conflitto sul lupo e una riduzione del livello di penetrazione del sapere scientifico nei processi decisionali.

Quali, quanti e dove. Il lupo in Italia nel XXI secolo

Nel panorama così fortemente alterato della comunicazione non specialistica e di massa, è del tutto chiaro come risulti difficile riconoscere gli elementi di un'informazione corretta. Non banali nemmeno per i tecnici, alcuni *topics* necessitano di una puntuale opera di demistificazione. Di seguito alcuni elementi utili per la comprensione del fenomeno, tra quelli più frequentemente oggetto di distorsioni mediatiche.

¹² Linnel – Alleau 2016.

¹³ Ibidem.

- Quanti: difficile un censimento nazionale a causa dell'eterogeneità dei metodi di indagine e la complessità del territorio. I dati più recenti per l'arco alpino riportano un minimo di 293 esemplari (rapporto Wolfalps 2018) mentre le stime più recenti per il territorio nazionale parlano di una media di 1580 animali (1070-2472) basata sui dati del 2016¹⁴.

- Dove: potenzialmente l'intero territorio nazionale escluse le isole, con densità maggiore sui rilievi appenninici e assenza dalle aree urbane e da gran parte della pianura padana.

- Provenienza: i lupi presenti in Italia sono tutti derivanti dalla popolazione appenninica (*Canis lupus italicus*) per espansione naturale a seguito di protezione e cambiamenti ambientali e socio-economici. L'unica eccezione è rappresentata da individui sulle Alpi orientali discendenti da un maschio di origine dinarica e da una femmina appenninica. Nessuna reintroduzione è mai avvenuta sul territorio nazionale o in paesi limitrofi.

- Attacchi all'uomo: nonostante articoli di giornale più o meno fantasiosi, non esistono casi di aggressione documentati nell'Italia post-unitaria.

- Ibridazione: argomento difficile da comunicare per il contenuto di elementi tecnici legati alla biologia molecolare, di recente è stato caratterizzato da accese discussioni sui social media e sulla stampa ad ampia distribuzione circa la prevalenza degli 'ibridi' lupo x cane, la loro natura, e la potenziale pericolosità. Per quello che è desumibile dalla letteratura scientifica in merito, intorno al 20% dei lupi in Italia presenta, ad un esame genetico, tracce di introgressione di geni di origine domestica. Si tratta tuttavia di episodi in gran parte risalenti a diverse generazioni addietro (presumibilmente alla fase dell'espansione in Appennino settentrionale), mentre ibridi recenti (f1-f3) sono rari o assenti. A parte singoli casi questi esemplari sono funzionalmente assimilabili a lupi 'puri' e non esiste letteratura che descriva comportamenti anomali quali maggiore propensione alla confidenza nei confronti dell'uomo o maggiore aggressività.

Esistono evidentemente altri argomenti oggetto di distorsione mediatica, dalla quantificazione delle aggressioni al patrimonio zootecnico, all'impatto sulle popolazioni di ungulati. Sarebbe prioritario in questo senso un maggiore ricorso ad analisi obiettive, rispetto all'attuale deriva sensazionalistica intorno all'argomento lupo. Purtroppo una narrazione realistica, orientata a sottolineare la complessità del fenomeno anziché a semplificare per stereotipi, è assai meno appetibile per gli attori della comunicazione di massa (e per chi ne fa un uso strumentale) rispetto alla intramontabile retorica del lupo cattivo.

¹⁴ Fonti UZI/MATTM/ISPRA 2017.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. (1961) *Natura Viva, enciclopedia sistematica del regno animale*, Milano, vol. 1.

Berzi D. (in pubblicazione) 'Il Lupo tra mito, leggenda e realtà' in *Il Lupo tra mito, leggenda e realtà*, Atti del convegno, Scarperia - Firenze 19 novembre 2019.

Linnell J.D.C. – Alleau J. (2016) 'Predators that kill humans: myth, reality, context and the politics on wolf attacks on people' in *Problematic Wildlife*, a cura di F.M. Angelici, Cham, 357-371.

Maini G. (2013) *Fototrappolaggio del lupo (Canis lupus) e valutazione della percezione dei portatori di interesse nel territorio del Parco storico di Monte Sole*. Tesi di Laurea, Università di Bologna, relatore Prof. S. Tommasini, A.A. 2012/2013.

Ortalli G. (1997) *Lupi, genti e culture: uomo e ambiente nel medioevo*, Torino.

UZI, MATTM, ISPRA (2017) *Piano di conservazione e gestione del lupo in Italia*, Roma.

SITOGRAFIA

Resistenza casearia, <http://www.qualeformaggio.it/resistenza-casearia/attualita/801-lupi-in-azione-in-liguria-la-nuova-preda-si-chiama-uomo/> (consultato il 7/10/2020).

DALLA GENETICA ALLA GENOMICA DELLA CONSERVAZIONE: QUINDICI ANNI DI MONITORAGGIO MOLECOLARE DELLA POPOLAZIONE ITALIANA DI LUPO

Romolo Caniglia, Elena Fabbri, Marco Galaverni

La popolazione italiana di lupo (*Canis lupus italicus*) rappresenta un eccezionale esempio di successo conservazionistico. Negli anni '70 il lupo in Italia sembrava destinato all'estinzione in quanto le persecuzioni antropiche e la riduzione degli habitat naturali avevano ridotto il numero di esemplari a poco più di un centinaio viventi in pochi nuclei isolati dell'Appennino centro meridionale¹. Tuttavia, la protezione legale e la riqualificazione degli habitat montani hanno favorito una naturale crescita della popolazione italiana di lupo che a partire dagli anni '80 ha ricolonizzato gran parte del proprio areale storico, sia sugli Appennini sia sulle Alpi occidentali, raggiungendo oggi almeno 1500-1800 individui². Le ricorrenti contrazioni demografiche degli ultimi decenni, però, hanno contribuito ad accentuare la ridotta variabilità genetica che attualmente si osserva nella popolazione italiana di lupo favorendo episodi di ibridazione tra lupi e cani domestici vaganti o rinselvatichiti, i quali vivevano numerosi proprio nelle zone di persistenza del lupo durante il minimo storico demografico degli anni '70³.

L'ibridazione viene generalmente definita come l'incrocio fra individui che appartengono a specie diverse. Tuttavia, questa definizione tassonomica di ibridazione può risultare spesso problematica perché non sempre è chiaro il concetto biologico di specie. Per questo motivo la definizione più comunemente accettata di ibridazione è che essa rappresenti l'incrocio fra individui di due o più popolazioni che sono distinguibili almeno per un carattere ereditario. L'ibridazione naturale è un processo estremamente importante dal punto di vista evolutivo perché può favorire la comparsa di nuove specie attraverso processi di

¹ Zimen – Boitani 1975.

² Fabbri et al. 2007; Galaverni et al. 2016.

³ Galaverni et al. 2017; Montana et al. 2017.

evoluzione reticolare o di speciazione per ibridogenesi. È noto infatti che in natura si ibridano più di 23.000 specie di piante, 4000 specie di pesci ossei, diverse specie di anfibi e circa il 10% delle specie di uccelli⁴.

Negli ultimi anni però si sta diffondendo un nuovo tipo di ibridazione definita ‘antropogenetica’, causata in maniera diretta o indiretta dalle attività umane attraverso la modificazione e la frammentazione degli habitat naturali, l’invasione di specie aliene, le traslocazioni di specie e sottospecie alloctone, il rilascio di ibridi prodotti in cattività e la diffusione incontrollata di animali domestici ferali.

Le conseguenze conservazionistiche dell’ibridazione antropogenetica sono allarmanti poiché possono contribuire, in modo diretto (*mixing*) o indiretto (*replace*) all’estinzione delle specie o delle popolazioni selvatiche⁵.

Esempi eclatanti di ibridazione antropogenetica avvengono comunemente all’interno del genere *Canis*. Episodi di ibridazione fra lupi e coyote sono diffusi in nord America⁶, mentre casi di incroci fra lupi e sciacalli sono stati documentati in Europa orientale⁷. In Europa sono stati documentati anche casi di ibridi lupo-cane le cui percentuali variano a seconda della popolazione in esame⁸.

A questo punto appare ovvio che l’ibridazione antropogenetica nei lupi vada continuamente monitorata a causa dei potenziali problemi biologici e genetici come ad esempio la perdita dell’identità genetica e fenotipica delle popolazioni selvatiche ed eventuali problemi sanitari dovuti alla trasmissione di malattie dal cane al lupo.

Un primo metodo di indagine può basarsi sull’analisi dei caratteri morfologici come ad esempio la colorazione melanica del mantello, la presenza di unghie bianche e la presenza dello sperone sulle zampe posteriori che non sono tipici della popolazione italiana di lupo ma che invece sono tipici di diverse razze di cani come ad esempio il Pastore belga, il Mastino abruzzese, il San Bernardo e il Bovaro del Bernese⁹. Tuttavia questi metodi danno solo delle indicazioni preliminari perchè necessitano di verifiche genetiche.

Altre indicazioni possono, infatti, pervenire dalle analisi genetiche effettuate sul DNA estratto da diverse tipologie di campioni biologici: invasivi (tessuti prelevati dalle carcasse e sangue prelevato da animali feriti) e non-invasivi (ad

⁴ Lavrenchenko – Bulatova 2016.

⁵ Allendorf et al. 2001; Todesco et al. 2016.

⁶ vonHoldt et al. 2016.

⁷ Freedman et al. 2014.

⁸ Hindrikson et al. 2017.

⁹ Ciucci et al. 2003; Montana et al. 2017.

esempio gli escrementi o i peli rinvenuti nelle aree di pertinenza del lupo). Le analisi genetiche possono utilizzare diversi tipi di marcatori molecolari: bi-parentali o uni-parentali, autosomici o localizzati sui cromosomi sessuali, neutrali o codificanti. I loci microsatellite (frammenti di DNA nucleare costituiti da 2-8 basi che si ripetono in tandem molte volte, da qui la nomenclatura *Short Tandem Repeats* o STR) sono marcatori co-dominanti bi-parentali neutrali (teoricamente non soggetti a selezione naturale) che hanno un elevatissimo tasso di mutazione che determina un elevato numero di alleli per ogni locus. Questa variabilità li rende particolarmente adatti ad essere usati per identificare il profilo multilocus individuale, per ricostruire le analisi di parentela fra i campioni appartenenti ad una stessa popolazione, e per condurre analisi sulla variabilità genetica ed altri parametri tipici della genetica di popolazione. I loci microsatellite autosomici possono presentare frequenze alleliche diverse o anche alleli privati (non condivisi) nelle popolazioni o specie parentali per cui permettono di effettuare dei test di assegnazione o clusterizzazione basati ad esempio sulla statistica bayesiana assegnando probabilisticamente gli individui ad una o all'altra popolazione parentale, e nel caso di individui ibridi ad entrambe ma con proporzioni diverse. Tuttavia è importante sottolineare che tali metodi statistici sono affidabili solo se le popolazioni di riferimento sono ben caratterizzate geneticamente.

I marcatori uni-parentali permettono invece di evidenziare tracce di ibridazioni o passate introgressioni lungo la linea materna (attraverso l'analisi del DNA mitocondriale: mtDNA) e paterna (attraverso l'analisi di loci microsatellite localizzati sul cromosoma Y: Y-STR).

Infine, attraverso l'analisi di una delezione di 3 paia di basi del gene CBD103 localizzato sul cromosoma 16 dei canidi è possibile identificare la colorazione nera del mantello anche in campioni di tipo non-invasivo, quindi anche non disponendo di informazioni fenotipiche circa gli animali da cui provengono i campioni.

Dal 2002 ad oggi il personale del Laboratorio dell'Area per la Genetica della Conservazione dell'ISPRA ha analizzato il DNA estratto da più di 13.500 campioni biologici utilizzando i marcatori molecolari nucleari (12-39 loci microsatellite), uni-parentali (500 paia di basi del mtDNA e 4 loci microsatellite localizzati sul cromosoma Y) e la delezione identificativa della colorazione nera del mantello.

Da questa analisi quindicennale sono emersi più di 2000 genotipi unici di cui l'8-13% presentava tracce di ibridazione ai vari marcatori analizzati, tranne che per il DNA mitocondriale, dove nessun individuo presentava infatti

aplotipi mitocondriali di cane. La maggior parte degli individui con tracce di ibridazione tuttavia non rappresenta degli ibridi di prima o seconda generazione ma dei reincroci. Dalla analisi dei nuclei familiari estrapolati interpolando i dati genetici con i dati ottenuti dalle attività di ricerca sul campo (*wolf-howling*, foto-trappolaggio), in più di 70 branchi per i quali è stato possibile ricostruire dei pedigree affidabili, l'80% degli eventi di ibridazione rappresenta reincroci più antichi della quinta o della sesta generazione¹⁰.

Per approfondire lo studio del fenomeno dell'ibridazione il DNA di 118 lupi italiani, 72 presunti ibridi e 31 cani vaganti è stato analizzato a livello genomico utilizzando 170.000 marcatori molecolari bi-allelici chiamati SNP (polimorfismi dei singoli nucleotidi). Questa analisi, sebbene costosa e possibile finora solo con DNA di ottima qualità, ha permesso di identificare le mutazioni associate a dei fenotipi anomali (colorazione melanica del mantello, unghie bianche e la presenza e sperone sulle zampe posteriori) e di evidenziare come la maggior parte degli ibridi identificati risalga prevalentemente alle fasi di espansione avvenuta tra gli anni '80 e gli anni 2000 piuttosto che alla fase di minima consistenza della popolazione verificatasi negli anni '70¹¹.

Una delle sfide imminenti per i biologi della conservazione rimane quella di mettere a punto un sistema basato sull'analisi di un pannello di un centinaio di SNP (polimorfismi dei singoli nucleotidi) altamente informativi da poter essere utilizzati per l'analisi dei DNA estratti da campioni biologici anche di scarsa qualità, come ad esempio gli escrementi. Tale sistema permetterebbe, infatti, di realizzare dei monitoraggi del fenomeno dell'ibridazione a larga scala in modo da identificare non solo gli ibridi recenti ma anche le antiche introgressioni localizzate sui geni funzionali che determinano i fenotipi e che sono coinvolti nei processi di selezione e di domesticazione¹².

¹⁰ Caniglia et al. 2013; Caniglia et al. 2014; Randi et al. 2014.

¹¹ Montana et al. 2017.

¹² Galaverni et al. 2017.

BIBLIOGRAFIA

- Allendorf F.W. et al. (2001) 'The problems with hybrids: setting conservation guidelines', *Trends in Ecology & Evolution*, 16(11), 613-622.
- Caniglia R. et al. (2013) 'Black coats in an admixed wolf × dog pack: is melanism an indicator of hybridization in wolves?', *European Journal of Wildlife Research*, 59(4), 543-555.
- Caniglia R. et al. (2014) 'Noninvasive sampling and genetic variability, pack structure, and dynamics in an expanding wolf population', *Journal of Mammalogy*, 95(1), 41-59.
- Ciucci P. et al. (2003) 'Dewclaws in wolves as evidence of admixed ancestry with dogs', *Canadian Journal of Zoology*, 81(12), 2077-2081.
- Fabbi E. et al. (2007) 'From the Apennines to the Alps: colonization genetics of the naturally expanding Italian wolf (*Canis lupus*) population', *Molecular Ecology*, 16(8), 1661-1671.
- Freedman A.H. et al. (2014) 'Genome sequencing highlights the dynamic early history of dogs', *PLoS Genetics*, 10(1), e1004016.
- Galaverni M. et al. (2016) 'One, no one, or one hundred thousand: how many wolves are there currently in Italy?', *Mammal Research*, 61(1), 13-24.
- Galaverni M. et al. (2017) 'Disentangling timing of admixture, patterns of introgression, and phenotypic indicators in a hybridizing wolf population', *Molecular Biology and Evolution*, 34(9), 2324-2339.
- Hindrikson M. et al. (2017) 'Wolf population genetics in Europe: A systematic review, meta-analysis and suggestions for conservation and management', *Biological Reviews*, 92(3), 1601-1629.
- Lavrenchenko L.A., Bulatova N.S. (2016) 'The role of hybrid zones in speciation: A case study on chromosome races of the house mouse *Mus domesticus* and common shrew *Sorex araneus*', *Biology Bulletin Reviews*, 6(3), 232-244.
- Montana L. et al. (2017) 'Combining phylogenetic and demographic inferences to assess the origin of the genetic diversity in an isolated wolf population', *PLoS One*, 12(5), e0176560.
- Randi E. et al. (2014) 'Multilocus detection of wolf x dog hybridization in Italy, and guidelines for marker selection', *PLoS ONE*, 9(1), e86409.
- Todesco M. et al. (2016) 'Hybridization and extinction', *Evolutionary applications*, 9(7), 892-908.
- vonHoldt B.M. et al. (2016) 'Whole-genome sequence analysis shows that two endemic species of North American wolf are admixtures of the coyote and gray wolf', *Science Advances*, 2(7), e1501714.
- Zimen E., Boitani L. (1975) 'Number and distribution of wolves in Italy', *Zeitschrift für Säugetierkunde*, 40, 102-112.

UN TEMPO DA LUPI: ANALISI PALEOGENETICA DELLA POPOLAZIONE ITALIANA DI LUPO DURANTE L'ULTIMA GLACIAZIONE*

Elisabetta Cilli, Marta Maria Ciucani

Il lupo ha da sempre rappresentato una specie fiera, misteriosa ed elusiva, capace di colpire l'immaginazione dell'uomo fin dall'epoca più remota. Nelle varie culture del mondo ha trovato posto come protagonista importante di fiabe, leggende e miti, suscitando visioni completamente opposte a seconda del contesto, le quali spaziano dalla mistica venerazione fino all'atavica paura, ma sempre caratterizzate da un'interazione complessa con l'uomo. Pochi animali infatti esemplificano il rapporto contrastato tra la società e la natura come il lupo.

Dal punto di vista ecologico invece, questa specie riveste un importante ruolo come predatore all'apice della catena alimentare con effetto *top-down* sull'equilibrio degli ecosistemi. Nonostante questo ruolo fondamentale, in molte realtà sta ancora scontando i retaggi di antichi pregiudizi culturali, che lo figurano come una minaccia per l'uomo ed il resto della fauna, specialmente domestica.

D'altro canto, il lupo ha da sempre affiancato l'uomo, dapprima come competitore per l'accaparramento di prede e territori di caccia, ma poi, grazie ad una complessa e tuttora sconosciuta interazione tra processi biologici e culturali¹, ha dato luogo al primo caso di domesticazione che ha originato il più fedele compagno dell'uomo, il cane, probabilmente tra circa 40.000 e 20.000 anni fa².

* Il presente contributo nasce dall'integrazione e rivisitazione di due lavori delle autrici, sotto forma di tesi di laurea magistrale di Marta Maria Ciucani in *Biodiversità ed Evoluzione* (Università di Bologna) e di pubblicazione su rivista scientifica come primo autore (Marta Maria Ciucani) e autore senior (Elisabetta Cilli) dell'articolo: Ciucani et al. 2019.

¹ Clutton-Brock 1992.

² Frantz et al. 2016; Botigué et al. 2017.

La popolazione di lupo tra passato e presente

Attualmente il lupo è il canide più grande diffuso nella regione Olartica³, essendo una specie molto adattabile con ampia capacità di dispersione e un vasto areale di distribuzione. Quest'ultimo si è ridotto in modo drammatico conseguentemente al decremento delle varie popolazioni, avvenuto principalmente in due intervalli temporali.

Il primo declino demografico si suppone sia avvenuto in concomitanza dell'arrivo dell'uomo moderno in Eurasia con cui si instaurò una forte competizione per lo sfruttamento delle risorse. Esso si è poi intensificato nel periodo dell'Ultimo Massimo Glaciale (UMG), circa 20.000 anni fa⁴, momento in cui le calotte glaciali raggiunsero la massima estensione e l'ambiente della megafauna⁵ entrò in crisi, con una cascata trofica che si ripercosse su tutto l'ecosistema. Difatti il declino delle popolazioni di mammut e di bisonti delle steppe iniziò circa 18-19.000 anni fa, quando una serie di repentine oscillazioni climatiche innescarono il processo che culminò con la fine della glaciazione nell'emisfero settentrionale, circa 14.500 anni fa. Per la maggior parte dei *taxa* tipici della megafauna pleistocenica iniziò una fase di forte contrazione, con la scomparsa di interi generi e la rapida sostituzione di specie o popolazioni⁶. Tra le cause viene spesso indicata la caccia operata dall'uomo, ma verosimilmente fu una serie di concause tra cui appunto il cambiamento climatico⁷. L'ecosistema alla base della comunità di erbivori che caratterizzava le steppe del Pleistocene superiore, una vasta prateria periglaciale, di fatto scomparve in un tempo relativamente breve, causando un declino numerico e un impoverimento della diversità genetica sia delle prede, sia dei predatori⁸.

L'apice del declino demografico delle popolazioni di lupo si è verificato in seguito, a partire dal Medioevo, con un accanimento più severo avvenuto negli ultimi duecento anni⁹. Infatti tra il XVI secolo e l'inizio del XX secolo il lupo venne cacciato e decimato, fino ad essere totalmente estirpato in alcuni paesi

³ Regione biogeografica costituita da gran parte dell'emisfero boreale; comprende l'Europa, l'Africa settentrionale, l'Asia boreale e centrale e quasi tutta l'America settentrionale, estendendosi a includere il Messico settentrionale.

⁴ Fan et al. 2016.

⁵ Mammiferi pesanti più di 40-45 chilogrammi, come ad esempio mammut, tigri dai denti a sciabola, rinoceronti lanosi e bradipi giganti.

⁶ Cooper et al. 2015.

⁷ Ibidem.

⁸ Hofreiter 2007.

⁹ Dufresnes et al. 2018; Rao 2018, 59-61.

dell'Europa occidentale (Inghilterra, Irlanda, Scozia, Danimarca, Olanda, Germania, Svizzera e Francia)¹⁰.

In Italia nel 1973 si annoveravano solo circa un centinaio di esemplari sopravvissuti alle persecuzioni, relegati negli Appennini centrali e meridionali, che costituivano solamente il 3-5% del loro areale storico di un tempo¹¹. Solo negli ultimi decenni la popolazione lupina ha recuperato gli areali di distribuzione, grazie alla ripresa demografica avvenuta in seguito al regime di protezione legale a cui è stata sottoposta e ai cambiamenti socio-ecologici avvenuti, man mano che diminuiva la densità della popolazione umana nelle zone rurali e montane e il bosco riguadagnava spazio. Grazie a questa situazione, la popolazione di lupo in Italia nel 2016 contava circa 1300-1800 esemplari¹², in incremento numerico e in espansione geografica.

Il lupo italiano (*Canis lupus italicus*, Altobello 1921¹³) rappresenta una sottospecie di lupo unica al mondo, attualmente distribuita in Italia, Francia e Svizzera. Il riconoscimento di sottospecie, proposto da Altobello, è stato recentemente recepito anche dall'Unione Internazionale per la Conservazione della Natura (IUCN)¹⁴. In Europa, oltre al *C. lupus italicus*, è riconosciuta un'altra sottospecie endemica, il *C. l. signatus*, distribuita nella penisola iberica. Recentemente¹⁵ inoltre è stata proposta una terza sottospecie, *C. l. cristaldii*, ormai estinta, vissuta in Sicilia in condizioni di isolamento genetico e geografico da circa 20.000 anni fa¹⁶ fino alla metà del Novecento, quando la persecuzione scellerata dell'uomo la portò all'estinzione.

In particolare, focalizzando la nostra attenzione sulla popolazione di lupi italiana, è riconosciuto che questa presenti una peculiare morfologia¹⁷ e un make-up genetico caratteristico¹⁸, che la rendono unica. Dai vari studi pubblicati, si evince il grande contributo dato negli ultimi 20 anni dall'Istituto Superiore per la Protezione e la Ricerca Ambientale (ISPRA, ex INFS) che ha monitorato la specie e genotipizzato migliaia campioni, per lo più fecali e carcasse, di lupi italiani, contribuendo a rilevare la presenza di soli due aplotipi del DNA

¹⁰ Dufresnes et al. 2018.

¹¹ Mech – Boitani 2010.

¹² Galaverni et al. 2016.

¹³ Altobello 1921.

¹⁴ Boitani et al. 2018.

¹⁵ Al progetto di ricerca sulla paleogenetica degli antichi lupi siciliani hanno partecipato le autrici del presente contributo, come primo co-autore (Marta Maria Ciucani) e come autore senior che ha diretto lo studio (Elisabetta Cilli).

¹⁶ Angelici, Rossi 2018; Angelici et al. 2019.

¹⁷ Nowak, Federoff 2002.

¹⁸ Lucchini et al. 2004; Montana et al. 2017a.

mitocondriale¹⁹, unici e propri di questa popolazione²⁰. Ulteriori studi hanno dimostrato un'attinenza filogenetica vicina ai lupi del Tardo Pleistocene²¹ con frequenze alleliche nucleari peculiari²².

Gli studi iniziali sui moderni lupi italiani hanno ipotizzato che il loro carattere distintivo potesse essere attribuito al recente isolamento genetico e alla deriva genetica causati dalle persecuzioni operate dall'uomo in epoca recente. Ciò sarebbe culminato, verso la metà del 1900, con una popolazione superstite di circa un centinaio di individui²³. Al contrario, studi più recenti hanno suggerito che il loro declino demografico potesse invece risalire all'Ultimo Massimo Glaciale, con un progressivo decremento della popolazione italiana nel tempo simile a quelle eurasiatiche²⁴, e solo esacerbata dal più recente e severo calo demografico della popolazione italiana avvenuto tra Medioevo ed era contemporanea²⁵.

Nonostante sia stato pubblicato un discreto numero di articoli sugli attuali lupi italiani, fino a poco tempo fa solo un unico studio aveva cercato di indagare l'antica variabilità genetica dei lupi italiani tramite l'analisi del DNA antico²⁶.

Il contributo del DNA antico

I processi evolutivi ed ecologici che hanno portato alla comparsa delle attuali specie o alla sopravvivenza di determinate popolazioni, sono solitamente studiati attraverso analisi morfometriche e genetiche di campioni moderni, i quali però possono fornire solo una evidenza indiretta della situazione e delle dinamiche del passato. La possibilità di fare un salto indietro nel tempo costituisce un'eccezionale opportunità realizzabile grazie all'analisi del DNA antico. Con

¹⁹ Per aplotipo si intende una combinazione di mutazioni ereditate in blocco lungo la linea parentale. Nel caso del DNA mitocondriale viene considerato come aplotipo l'insieme dei siti nucleotidici che risultano differenti rispetto a una sequenza presa per convenzione come riferimento. Il DNA mitocondriale (mtDNA) è un genoma extra nucleare, localizzato nel citoplasma della cellula. Questo genoma non subisce la ricombinazione genetica ad ogni generazione in quanto è ereditato solo per via matrilineare (a parte alcune rare eccezioni). Gli aplotipi a loro volta possono essere raggruppati in determinati aplogruppi, generalmente collegati ad una particolare zona geografica ed utili quindi a distinguere geneticamente le popolazioni (Pakendorf – Stoneking 2005).

²⁰ Randi et al. 2000; Boggiano et al. 2013; Montana et al. 2017b.

²¹ Thalmann et al. 2013; Ersmark et al. 2016.

²² vonHoldt et al. 2010; vonHoldt et al. 2011; Montana et al. 2017a.

²³ Cagnolaro et al. 1974; Randi et al. 1993.

²⁴ Fan et al. 2016.

²⁵ Lucchini et al. 2004; vonHoldt et al. 2011; Boggiano et al. 2013; Pilot et al. 2014; Montana et al. 2017a.

²⁶ Verginelli et al. 2005.

tale termine si indica il materiale genetico, solitamente degradato, rinvenuto da reperti biologici, animali o vegetali, del passato²⁷.

Il primo studio sul DNA antico risale a circa 35 anni fa, quando Russell Higuchi e colleghi pubblicarono sulla rivista *Nature* alcune sequenze di DNA mitocondriale estratte da un frammento di tessuto di un esemplare di quagga, un equide estinto, deceduto 140 anni prima²⁸. Da quel momento fu chiaro che era possibile ricavare il DNA, la molecola della vita, anche da organismi morti molto tempo prima, aprendo la straordinaria possibilità di andare a ritroso nella storia dell'uomo e di tutte le specie viventi che hanno lasciato tracce del loro passato. Queste tracce sono costituite da resti biologici (come ossa, denti, pelle, etc.) sopravvissuti al tempo in condizioni di conservazione più o meno ottimali. Grazie alle continue innovazioni tecnologiche è stato possibile superare o comunque gestire, le problematiche di questo tipo di studi, connesse alla conservazione delle molecole di DNA che, dopo la morte dell'organismo, subiscono una serie di processi di degradazione. Le innumerevoli pubblicazioni sul DNA antico, che negli ultimi anni stanno popolando il panorama scientifico, hanno permesso di chiarire numerosi quesiti irrisolti in campo archeologico o paleontologico. Tra questi spiccano sicuramente i risultati riguardanti il genere *Homo*, come quelli sull'ibridazione tra uomo moderno e uomo di Neanderthal, oppure ancora quelli concernenti l'insorgenza e diffusione di patologie infettive o genetiche. Ma il DNA antico ha permesso di far luce anche sulla storia delle specie che ci hanno accompagnato fin da tempi remoti, tra cui il migliore amico dell'uomo, il cane, che testimonia il più antico processo di domesticazione avvenuto²⁹.

Le innovazioni tecnologiche, costituite soprattutto delle nuove tecnologie di sequenziamento massivo (Next Generation Sequencing, NGS)³⁰ introdotte nel 2005, hanno permesso di sequenziare l'intero genoma di individui viventi. In seguito, con l'affinamento delle tecniche di analisi del DNA estratto da reperti antichi e lo sviluppo di potenti analisi bioinformatiche, la possibilità di ottenere il genoma completo si è estesa anche ad organismi vissuti nel passato, con il primo genoma quasi completo di mammut pubblicato nel 2008³¹. Da quel momento in avanti sono stati studiati e pubblicati centinaia di genomi umani e non umani³².

²⁷ Caramelli 2009.

²⁸ Higuchi et al. 1989.

²⁹ Thalmann et al. 2013; Frantz et al. 2016; Botigüé et al. 2017.

³⁰ Margulies et al. 2005.

³¹ Miller et al. 2008.

³² Der Sarkissian et al. 2014.

Il primo genoma di un canide del Pleistocene fu pubblicato nel 2015 e rivelò che questo lupo di 30.000 anni fa, vissuto nella penisola siberiana del Taymir, apparteneva ad una popolazione che divergeva dagli antenati di cani e di lupi moderni. Grazie a questi dati è stato possibile datare la separazione tra cani e lupi prima dell'Ultimo Massimo Glaciale³³ e dare supporto alla teoria di eventi multipli di domesticazione dei cani³⁴. Indubbiamente sono però necessari molti più dati, ottenuti da svariati campioni di canidi di diversa epoca e provenienza, per poter dare qualche risposta ai dubbi irrisolti su dove, quando e come sia avvenuta la domesticazione del cane.

Ovviamente il DNA che si estrae da reperti antichi risulta degradato a causa di fattori ambientali e del tempo trascorso, quindi la ricostruzione del genoma completo richiede il rispetto di rigorosi criteri di analisi in laboratorio e l'applicazione di complesse metodiche di analisi dei dati³⁵. Infatti, grazie al continuo sviluppo di innovative tecniche di estrazione del DNA antico³⁶ e alla individuazione dei migliori distretti scheletrici da cui recuperare la maggior quantità di DNA endogeno³⁷, le pubblicazioni concernenti il DNA antico sono cresciute in modo esponenziale. Di pari passo sono stati anche sviluppati software e *pipeline* bioinformatiche per l'analisi dei dati e la verifica dell'autenticità dei risultati³⁸.

I lupi antichi italiani: uno sguardo dallo studio paleogenetico

L'attuale popolazione italiana di lupi ha caratteristiche genotipiche e fenotipiche uniche al mondo: una prerogativa che deriva da una lunga e complessa storia evolutiva, scandita e plasmata da migrazioni e incontri ma anche da contrasti e persecuzioni da parte dell'uomo.

Fino a pochi anni fa, il solo studio scientifico che aveva analizzato geneticamente canidi antichi dalla penisola italiana³⁹, era basato su pochi campioni (n. = 5), datati da 15.000 a 3.000 anni fa, che hanno mostrato, per alcuni di essi, un'incerta attribuzione ai cani o ai lupi, sia morfologicamente e/o geneticamente, ma che hanno rivelato importanti peculiarità della popolazione lupina italiana. Mentre il recente articolo sull'analisi archeogenetica di campioni storici,

³³ Skoglund et al. 2015.

³⁴ Frantz et al. 2016; Smeds et al. 2019.

³⁵ Llamas et al. 2017.

³⁶ Dabney et al. 2013; Allentoft et al. 2015; Damgaard et al. 2015; Rohland et al. 2018.

³⁷ Higgins – Austin 2013; Gamba et al. 2014; Pinhasi et al. 2015; Allentoft et al. 2015.

³⁸ Hofreiter et al. 2015.

³⁹ Verginelli et al. 2005.

provenienti anche dall'Italia, risalenti a circa 100-200 anni fa, ha evidenziato il drastico calo demografico della popolazione di lupi in questo arco temporale nell'Europa occidentale⁴⁰.

Il presente contributo si focalizza sui risultati pubblicati negli ultimi mesi grazie a un progetto di studio paleogenetico sui lupi italiani, condotto dai ricercatori del Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna e dell'Istituto Superiore per la Protezione e la Ricerca Ambientale (ISPRA) di Ozzano (Bo)⁴¹. Il progetto aveva come scopo quello di indagare in modo sistematico la variabilità genetica dell'antica popolazione di lupi italiani tra Tardo Pleistocene e Medioevo e tracciare le origini dell'attuale unicità genetica dei lupi italiani.

Per le finalità dello studio sono stati campionati i resti scheletrici (ossa e denti) di 19 canidi italiani del Tardo Pleistocene, dell'età del Bronzo e del Medioevo. I campioni provenivano da tre siti diversi situati nel nord Italia, di cui due di loro, il sito di Cava a Filo (San Lazzaro di Savena, Bologna) e quello di Monterenzio Vecchio (Monterenzio, Bologna), sono situati nell'Appennino settentrionale, mentre il terzo sito si trova su una barra alluvionale lungo il fiume Po in provincia di Cremona. I campioni sono stati forniti, rispettivamente, dal Museo della Preistoria Luigi Donini (San Lazzaro di Savena, Bologna), dal Museo Archeologico Luigi Fantini (Monterenzio, Bologna) e dall'Università di Parma.

In particolare il sito di Cava a Filo, grazie al ricco deposito paleontologico, con abbondanti resti di faune fossili e un ricco contenuto pollinico, custoditi all'interno dei gessi, costituisce un giacimento di riferimento per la ricostruzione stratigrafica e paleoambientale del periodo corrispondente all'Ultimo Massimo Glaciale⁴². Da questo sito sono stati scelti 16 campioni, attribuibili, grazie ad analisi al radiocarbonio, ad un intervallo cronologico compreso tra 25.000 e 17.220 anni fa⁴³. Sono stati inoltre inclusi anche due campioni dal sito archeologico di Monterenzio Vecchio, datato all'inizio della tarda Età del Bronzo, tra circa 3.290 e 3.200 anni fa⁴⁴. L'ultimo campione analizzato era un cranio di lupo rinvenuto su di una barra alluvionale del fiume Po, datato al radiocarbonio a circa 1.000 anni fa⁴⁵.

I campioni sono stati analizzati secondo le più stringenti linee guida del settore del DNA antico⁴⁶. Il DNA è stato estratto tramite un protocollo, descritto

⁴⁰ Dufresnes et al. 2018.

⁴¹ Palumbo et al. 2018; Ciucani et al. 2019.

⁴² Paronuzzi et al. 2018.

⁴³ Nenzioni et al. 2017; Paronuzzi et al. 2018.

⁴⁴ Guerra et al. 2018; Maini 2012.

⁴⁵ Ciucani et al. 2019; Persico 2019, 32.

⁴⁶ Cooper – Poinar 2000; Gilbert et al. 2005; Llamas et al. 2017.

nell'articolo di Serventi e colleghi⁴⁷, basato su colonnine di silice e modificato da quello di Dabney⁴⁸. Le analisi sono state svolte presso il Laboratorio del DNA antico del Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna, Campus di Ravenna. L'amplificazione del DNA ha riguardato una regione del DNA mitocondriale, denominata regione ipervariabile 1 (HVR-1), in particolare un frammento molto informativo per analisi filogenetiche di cani e lupi.

I risultati hanno evidenziato una marcata continuità genetica della popolazione italiana di lupo nel Tardo Pleistocene con quelle coeve localizzate nel nord dell'Eurasia ed un'importante vicinanza con la popolazione moderna di lupo italiano. Nei reperti più recenti, invece, datati tra 3.000 e 1.000 anni fa, mentre restano confermate le somiglianze con il DNA dei lupi che si trovano oggi in Italia e zone limitrofe, scompaiono le corrispondenze con gli esemplari antichi americani ed europei. Questa differenza tra i reperti più antichi e quelli più recenti suggerisce una progressiva perdita di diversità genetica nel passaggio dal Pleistocene all'Olocene, legata probabilmente all'isolamento geografico della penisola italiana e alla graduale riduzione della popolazione dovuta soprattutto all'attività antropica.

Sicuramente molto interessante e inaspettato è stato il ritrovamento di un aplotipo mitocondriale canino, oggi condiviso da circa 100 razze canine moderne, in due lupi del sito di Cava a Filo, risalenti a circa 25.000 e 20.000 anni fa, che apre scenari molto interessanti nel dibattito sulla domesticazione del cane. Infatti questa linea genetica, che traccia un collegamento continuo da lupi di circa 25.000 anni fa fino ai cani moderni, potrebbe portarci a ritroso nel tempo fino ai primi eventi di domesticazione. Tuttavia, solo le analisi approfondite del genoma completo di questi campioni, tuttora in corso, potranno meglio chiarirne il possibile contributo al tema della lunga co-evoluzione di uomo e cane. Incoraggiante è stato sicuramente il successivo studio pubblicato da Pires e colleghi poco dopo, che ha svelato una simile situazione nella penisola iberica⁴⁹.

Indubbiamente l'analisi dei reperti antichi, soprattutto se condotta in un'ottica multidisciplinare, che sappia coniugare i dati di discipline quali ad esempio l'archeologia, l'archeozoologia e la paleogenetica, potrà riservare grandi sorprese nel futuro prossimo. Una migliore conoscenza del passato, oltre a svelarci frammenti della nostra storia e quella delle specie che ci hanno accompagnato fino ad oggi, potrà avere anche ricadute importanti nell'attuale conservazione di questa specie e nella valutazione di nuove misure di tutela e gestione.

⁴⁷ Serventi et al. 2018.

⁴⁸ Dabney et al. 2013.

⁴⁹ Pires et al. 2019.

BIBLIOGRAFIA

- Allentoft M.E. et al. (2015) 'Population genomics of Bronze Age Eurasia', *Nature*, 522(7555), 167-172.
- Altobello G. (1921) *Fauna dell'Abruzzo e del Molise. Mammiferi*, vol. 4, *Carnivori*, Campobasso.
- Angelici F. et al. (2019) 'The Sicilian wolf: genetic identity of a recently extinct insular population', *Zoological Science*, 36(3), 189-197.
- Angelici F. – Rossi L. (2018) 'A new subspecies of grey wolf (Carnivora, Canidae), recently extinct, from Sicily, Italy', *Botanica Zoologia*, 42, 3-15.
- Boggiano F. et al. (2013) 'Detection of an East European wolf haplotype puzzles mitochondrial DNA monomorphism of the Italian wolf population', *Mammalian Biology*, 78(5), 374-378.
- Boitani L. – Philips M. – Jhala Y. (2018) '*Canis lupus*', *The IUCN Red List of Threatened Species* (e.T3746A119623865).
- Botigué L.R. et al. (2017) 'Ancient European dog genomes reveal continuity since the Early Neolithic', *Nature Communications*, 8, 16082.
- Cagnolaro L. (1974) 'Inchiesta sulla distribuzione del Lupo (*Canis lupus* L.) in Italia e nei Cantoni Ticino e Grigioni (Svizzera)', *Ricerche di biologia della selvaggina*, 59, 1-75.
- Caramelli D. (2009) *Antropologia molecolare: manuale di base*, Firenze.
- Ciucani M.M. et al. (2019) 'Old wild wolves: ancient DNA survey unveils population dynamics in Late Pleistocene and Holocene Italian remains', *PeerJ*, 7, e6424.
- Clutton-Brock J. (1992) 'The process of domestication', *Mammal Review*, 22(2), 79-85.
- Cooper A. et al. (2015) 'PALEOECOLOGY. Abrupt warming events drove Late Pleistocene Holarctic megafaunal turnover', *Science*, 349(6248), 602-606.
- Cooper A. – Poinar H.N. (2000) 'Ancient DNA: do it right or not at all', *Science*, 289(5482), 1139.
- Dabney J. et al. (2013) 'Complete mitochondrial genome sequence of a Middle Pleistocene cave bear reconstructed from ultrashort DNA fragments', *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110(39), 15758-15763.
- Damgaard P.B. et al. (2015) 'Improving access to endogenous DNA in ancient bones and teeth', *Scientific Reports*, 5(1), 11184.
- Der Sarkissian C. et al. (2014) 'Ancient genomics', *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 370(1660), 20130387.
- Dufresnes C. et al. (2018) 'Howling from the past: historical phylogeography and diversity losses in European grey wolves', *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 285(1884), 20181148.

Ersmark E. et al. (2016) 'From the past to the present: Wolf phylogeography and demographic history based on the mitochondrial control region', *Frontiers in Ecology and Evolution*, 4, 134.

Fan Z. et al. (2016) 'Worldwide patterns of genomic variation and admixture in gray wolves', *Genome Research*, 26(2), 163-173.

Frantz L.A.F. et al. (2016) 'Genomic and archaeological evidence suggest a dual origin of domestic dogs', *Science*, 352(6290), 1228-1231.

Galaverni M. et al. (2016) 'One, no one, or one hundred thousand: how many wolves are there currently in Italy?', *Mammal Research*, 61(1), 13-24.

Gamba C. et al. (2014) 'Genome flux and stasis in a five millennium transect of European prehistory', *Nature communications*, 5, 5257.

Gilbert M.T.P. et al. (2005) 'Assessing ancient DNA studies', *Trends in Ecology & Evolution*, 20(10), 541-544.

Guerra L. et al. (2018) 'L'abitato d'altura dell'Età del Bronzo di Monterenzio Vecchio (Bologna)' in *Preistoria e Protostoria dell'Emilia Romagna*, vol. 2, a cura di M. Bernabò Brea, (Studi di preistoria e protostoria, 3, II), Firenze, 165-174.

Higgins D. – Austin J.J. (2013) 'Teeth as a source of DNA for forensic identification of human remains: A Review', *Science & Justice*, 53(4), 433-441.

Higuchi R. et al. (1984) 'DNA sequences from the quagga, an extinct member of the horse family', *Nature*, 312(5991), 282-284.

Hofreiter M. (2007) 'Pleistocene extinctions: Haunting the survivors', *Current Biology*, 17(15), R609-R611.

Hofreiter M. et al. (2015) 'The future of ancient DNA: Technical advances and conceptual shifts', *BioEssays*, 37(3), 284-293.

Llamas B. et al. (2017) 'From the field to the laboratory: Controlling DNA contamination in human ancient DNA research in the high-throughput sequencing era', *STAR: Science & Technology of Archaeological Research*, 3(1), 1-14.

Lucchini V. – Galov A. – Randi E. (2004) 'Evidence of genetic distinction and long-term population decline in wolves (*Canis lupus*) in the Italian Apennines', *Molecular Ecology*, 13(3), 523-536.

Maini E. (2012) *Lo sviluppo dell'allevamento in Emilia-Romagna. Aspetti economici e implicazioni sociali nella gestione della risorsa animale durante l'età del Bronzo*, Tesi di Dottorato, Università di Bologna.

Margulies M. et al. (2005) 'Genome sequencing in microfabricated high-density picolitre reactors' *Nature*, 437(7057), 376-380.

Mech L.D. – Boitani L. (2010) *Wolves: behavior, ecology, and conservation*, Chicago.

Miller W. et al. (2008) 'Sequencing the nuclear genome of the extinct woolly mammoth', *Nature*, 456(7220), 387-390.

Montana L. et al. (2017a) 'Combining phylogenetic and demographic inferences to assess the origin of the genetic diversity in an isolated wolf population', *PLoS ONE*, 12(5), e0176560.

Montana L. et al. (2017b) 'A new mitochondrial haplotype confirms the distinctiveness of the Italian wolf (*Canis lupus*) population', *Mammalian Biology*, 84, 30-34.

Nenzioni G. – Marchesini M. – Marvelli S. (2017) 'Fenomeni carsici e primo popolamento nel territorio bolognese orientale: paleoambienti e litocomplessi' in ... *nel sotterraneo Mondo. La frequentazione delle grotte in Emilia-Romagna tra archeologia, storia e speleologia*, Atti del convegno, Brisighella 6-7 ottobre 2017, a cura di P. Boccuccia, R. Gabusi, C. Guarnieri e M. Miari, Bologna, 21-31.

Nowak R.M. – Federoff N.E. (2002) 'The systematic status of the Italian wolf *Canis lupus*', *Acta Theriologica*, 47(3), 333-338.

Palumbo D. et al. (2018) 'Il lupo che venne dal freddo: i reperti di ex Cava a Filo rivelano l'antica origine del lupo italiano (*Canis lupus italicus*, Altobello 1921) attraverso lo studio del DNA antico', *Memorie dell'Istituto Italiano di Speleologia*, 2(32), 171-181.

Paronuzzi P. et al. (2018) 'Nota preliminare sulla sequenza UMG di ex Cava a Filo (Croara, BO): gli aspetti stratigrafico-sedimentari, paleontologici e antropici alla luce delle ultime indagini (2006-2016)', *Memorie dell'Istituto Italiano di Speleologia*, 2(32), 131-144.

Persico D. (2019) *Il lupo del Po. Biologia, storia e comportamento di un predatore ritornato in pianura*, Verona.

Pilot M. et al. (2014) 'Genome-wide signatures of population bottlenecks and diversifying selection in European wolves.', *Heredity*, 112(4), 428-442.

Pinhasi R. et al. (2015) 'Optimal Ancient DNA Yields from the Inner Ear Part of the Human Petrous Bone', *PLoS ONE*, 10(6), e0129102.

Pires A.E. et al. (2019) 'The curious case of the Mesolithic Iberian dogs: An archaeological genetic study', *Journal of Archaeological Science*, 105, 116-129.

Randi E. et al. (2000) 'Mitochondrial DNA Variability in Italian and East European Wolves: Detecting the Consequences of Small Population Size and Hybridization', *Conservation Biology*, 14(2), 464-473.

Randi E. – Lucchini V. – Francisci F. (1993) 'Allozyme variability in the Italian wolf (*Canis lupus*) population', *Heredity*, 71(5), 516-522.

Rao R. (2018) *Il tempo dei lupi: storia e luoghi di un animale favoloso*, Torino.

Rohland N. et al. (2018) 'Extraction of highly degraded DNA from ancient bones, teeth and sediments for high-throughput sequencing', *Nature Protocols*, 13(11), 2447-2461.

Serventi P. et al. (2018) 'Iron Age Italic population genetics: the Piceni from Novilara (8th-7th century BC)', *Annals of Human Biology*, 45(1), 34-43.

Skoglund P. et al. (2015) 'Ancient wolf genome reveals an early divergence of domestic dog ancestors and admixture into high-latitude breeds', *Current Biology*, 25(11), 1515-1519.

Smeds L. – Kojola I. – Ellegren H. (2019) 'The evolutionary history of grey wolf Y chromosomes', *Molecular Ecology*, 28(9), 2173-2191.

Thalmann O. et al. (2013) 'Complete mitochondrial genomes of ancient canids suggest a European origin of domestic dogs', *Science*, 342(6160), 871-874.

Verginelli F. et al. (2005) 'Mitochondrial DNA from prehistoric canids highlights relationships between dogs and South-East European wolves', *Molecular Biology and Evolution*, 22(12), 2541-2551.

vonHoldt B.M. et al. (2010) 'Genome-wide SNP and haplotype analyses reveal a rich history underlying dog domestication', *Nature*, 464(7290), 898-902.

vonHoldt B.M. et al. (2011) 'A genome-wide perspective on the evolutionary history of enigmatic wolf-like canids', *Genome Research*, 21(8), 1294-1305.

QUALE TUTELA PER IL LUPO (*CANIS LUPUS*)? LA SITUAZIONE ATTUALE E LE POSSIBILI PROSPETTIVE

Giuseppe Garzia

Premessa: le prime disposizioni normative sulla tutela del *Canis lupus* a livello nazionale e internazionale

Dopo lo sterminio avvenuto nella prima parte del secolo scorso in tutta la penisola che ha portato alla quasi completa estinzione della specie, a partire dagli anni settanta sono state emanate una serie di normative sia interne che sovranazionali tendenti a proteggere la 'residua' popolazione di lupi presenti nel territorio nazionale; tali normative hanno senza dubbio favorito il ripopolamento in numerose aree della penisola, comprese alcune dalle quali erano scomparsi da secoli¹.

In particolare il primo atto normativo che indica un deciso cambio di rotta rispetto alla preesistente legislazione è costituito dal d.m. 23 luglio 1971 (c.d. decreto 'Natali') che elimina il lupo dalla lista dei c.d. animali nocivi, decreto poi confermato da un successivo provvedimento del 22 novembre 1976² con il quale viene vietato – a tempo indeterminato – in tutto il territorio nazionale l'esercizio venatorio al lupo nonché l'uso di bocconi avvelenati per il controllo degli animali predatori selvatici.

Si tratta, senza dubbio, di due decreti di grande importanza, soprattutto se si pensa che la prima legislazione sulla caccia³, all'articolo 18, prevedeva quanto segue: «La presa degli animali nocivi e feroci può essere fatta anche con lacci, tagliuole e bocconi».

¹ È notizia recente l'avvistamento di alcuni esemplari anche nella pineta di Ravenna (decantata anche dal Sommo Poeta nella *Divina Commedia*). Del resto della cosa non ci si deve stupire più di tanto soprattutto se si considera, come osserva lo storico Franco Gabici (*Il Resto del Carlino*, cronaca di Ravenna, 25 marzo 2019), che nel Settecento il naturalista Francesco Ginanni, nel suo famoso trattato *Istoria naturale e civile delle pinete ravennati* così scriveva: «non rade volte si vedono lupi in queste pinete».

² C.d. decreto 'Marcora' recante «Divieto di caccia al lupo e dell'uso di bocconi avvelenati».

³ R.d. 24 giugno 1923 n. 1420: «Provvedimenti per la protezione della selvaggina e l'esercizio della caccia».

Sempre negli anni settanta sono state inoltre firmate alcune importanti convenzioni internazionali aventi ad oggetto non nello specifico il *Canis lupus* ma, in termini più generali, la fauna a rischio di estinzione.

La prima è costituita dalla convenzione di Washington del 3 marzo 1973 (c.d. CITES)⁴ che impone una rigorosa regolamentazione delle specie minacciate di estinzione a livello globale. Nell'ambito della convenzione alcune specie di lupo (ad esempio quella dell'India) sono inserite nell'Appendice I (specie gravemente minacciate), mentre altre specie (tra cui quella italiana) sono collocate all'interno dell'Appendice II (specie potenzialmente minacciate). Va peraltro precisato che il regolamento CEE 338/97 del 9 dicembre 1996: «relativo alla protezione di specie della flora e della fauna selvatiche mediante il controllo del loro commercio» ha, per così dire, alzato il livello di tutela previsto dalla convenzione CITES includendo il lupo italiano all'interno dell'Allegato A (che ricomprende le specie per le quali è prevista una tutela più rigorosa).

A questo primo accordo è seguita, a distanza di pochi anni, la convenzione di Berna del 19 settembre 1979 relativa alla conservazione della vita selvatica e dell'ambiente naturale in Europa⁵, la quale inserisce il *Canis lupus* all'interno dell'allegato II «specie di fauna rigorosamente protette».

In relazione alle specie inserite nel suddetto allegato vengono imposti una serie di specifici divieti per gli Stati firmatari la convenzione tra cui quelli riguardanti «qualsiasi forma di cattura intenzionale, di detenzione e di uccisione intenzionale» (art. 6, lett. a). È possibile derogare al divieto solamente in presenza di tre condizioni (art. 9, comma 1°): a) non vi sono altre alternative; b) la deroga non è dannosa per la sopravvivenza della specie; c) viene perseguito uno dei seguenti interessi: protezione della flora e della fauna; prevenzione di importanti danni a colture, bestiame, zone boschive, riserve di pesca, acque e altre forme di proprietà; salute e sicurezza pubblica; sicurezza aerea; ricerca ed educazione; ripopolamento, reintroduzione e il necessario allevamento.

La direttiva «Habitat» e il suo recepimento in Italia

La protezione del *Canis lupus* è stata affermata – successivamente – anche nell'ambito dell'ordinamento comunitario. In particolare, la c.d. direttiva «Habitat»⁶, in-

⁴ Ratificata in Italia con l. 19 dicembre 1975 n. 874.

⁵ Ratificata in Italia con l. 5 agosto 1981, n. 503.

⁶ Direttiva 92/43/CEE «relativa alla conservazione degli habitat naturali e semi naturali e della flora e della fauna selvatiche» recepita nel nostro ordinamento con il d.P.R. 8 settembre 1997, n. 357. Non

serisce la suddetta specie non solo all'interno di quelle di cui allegato II (specie prioritarie di interesse comunitario la cui conservazione richiede la designazione di zone speciali di conservazione), ma altresì nell'ambito di quelle dell'allegato IV (specie animali di interesse comunitario che richiedono una protezione rigorosa)⁷.

Proprio in relazione alle specie di cui all'allegato IV gli Stati membri, ai sensi dell'art. 12, hanno l'obbligo di adottare i provvedimenti necessari atti ad istituire un regime di «rigorosa tutela» nella loro area di ripartizione naturale che deve comprendere, tra l'altro, anche il divieto di «qualsiasi forma di cattura o uccisione deliberata di esemplari di tali specie nell'ambiente naturale».

A tal fine gli stessi Stati devono altresì adottare un sistema di sorveglianza continua delle catture o delle uccisioni accidentali e intraprendere le ricerche o misure di conservazione necessarie per assicurare che le catture o le uccisioni accidentali non abbiano un impatto negativo significativo sulla specie.

Ai sensi dell'art. 16 può derogarsi al divieto di cattura o uccisione solamente a condizione che non esista un'altra soluzione valida, che la stessa deroga non pregiudichi il mantenimento, in uno stato di conservazione soddisfacente («Favourable Conservation Status – FCS») delle popolazioni della specie interessata nella sua area di ripartizione naturale e, in ogni caso, al fine di tutelare uno dei seguenti interessi: a) proteggere la fauna e la flora selvatiche e conservare gli habitat naturali; b) prevenire gravi danni, segnatamente alle colture, all'allevamento, ai boschi, al patrimonio ittico e alle acque e ad altre forme di proprietà; c) nell'interesse della sanità e della sicurezza pubblica o per altri motivi imperativi di rilevante interesse pubblico, inclusi motivi di natura sociale o economica, e tali da comportare conseguenze positive di primaria importanza per l'ambiente; d) finalità didattiche e di ricerca, di ripopolamento e di reintroduzione di tali specie e per operazioni di riproduzione necessarie a tal fine, compresa la riproduzione artificiale delle piante; e) consentire, in condizioni rigorosamente controllate, su base selettiva ed in misura limitata, la cattura o la detenzione di un numero limitato di taluni esemplari delle specie di cui all'allegato IV, specificato dalle autorità nazionali competenti.

vi è dubbio che sulla 'genesi' della direttiva «Habitat» la convenzione di Berna ha giocato un ruolo fondamentale; sul punto si veda Jones 2012, 3 ss.

⁷ In realtà non tutte le popolazioni di *Canis lupus* dell'Europa hanno il medesimo livello di protezione, in quanto non sono ricomprese nell'allegato II quelle estoni; greche a sud del 39° parallelo; spagnole a sud del Duero; lettoni, lituane e finlandesi. Inoltre non sono ricomprese nell'allegato IV le popolazioni greche a nord del 39° parallelo; quelle estoni; quelle spagnole a nord del Duero; bulgari lettoni, lituane, polacche, slovacche e finlandesi all'interno della zona di gestione del patrimonio rangifero quale definita al paragrafo 2 della legge finlandese n. 848/90. Sugli effetti della direttiva 'Habitat' sulle diverse popolazioni di lupo in Europa si veda Trouwborst 2018, 306 ss.

Si tratta, com'è evidente, di criteri di non agevole interpretazione e applicazione; e, proprio per tale ragione, è intervenuta la Commissione attraverso l'adozione, nel febbraio 2007, della «Guidance document on the strict protection of animal species of Community interest under the Habitat Directive 92/43/EEC»⁸, il cui obiettivo fondamentale è di assicurare «a common understanding of the relevant provisions among national and regional authorities, conservation bodies and other structures responsible for or involved in the implementation of the Habitats Directive. It aims to assist in devising pragmatic and flexible ways of applying the provisions and making them effective and practical, while fully respecting the legal framework».

Secondo la direttiva «Habitat» lo stato di conservazione di una specie è considerato 'soddisfacente' quando sussistono 'contestualmente' le seguenti condizioni: 1) i dati relativi all'andamento delle popolazioni della specie in causa indicano che tale specie continua e può continuare a lungo termine ad essere un elemento vitale degli habitat naturali cui appartiene; 2) l'area di ripartizione naturale di tale specie non è in declino né rischia di declinare in un futuro prevedibile; 3) esiste e continuerà probabilmente ad esistere un habitat sufficiente affinché le sue popolazioni si mantengano a lungo termine.

Si tratta, com'è evidente, di una valutazione estremamente complessa che, come si è osservato⁹, viene a svolgersi essenzialmente in due tempi: in primo luogo occorre determinare lo stato di conservazione delle popolazioni di una specie nella loro area di ripartizione naturale dello Stato interessato; in secondo luogo è necessario valutare l'impatto della deroga sulla popolazione interessata¹⁰.

Il d.P.R. n. 357 del 1997 ha recepito la sopra menzionata previsione normativa nell'art. II, comma 1°, stabilendo, che il suddetto potere di 'deroga' è di esclusiva competenza dello Stato, nel senso che esso spetta al Ministero dell'ambiente e della tutela del territorio e del mare (ora MITE), sentiti, per quanto di competenza, il Ministero delle politiche agricole alimentari e forestali e l'ISPRA¹¹.

⁸ Di seguito «Guidance Habitat».

⁹ Da Maffei 2019, 25.

¹⁰ Per un interessante caso di studio relativo allo *'swedish wolf'* si veda Epstein 2016, 28, 221 ss.

¹¹ Ai sensi del successivo comma 3° il Ministero dell'ambiente è tenuto inoltre a trasmettere – ogni due anni – alla Commissione Europea una relazione riguardo alle 'deroghe' concesse correlata da una relazione contenente: a) l'indicazione delle specie e il motivo della deroga; b) i mezzi, i sistemi o i metodi di cattura e di uccisione; c) le circostanze di tempo e di luogo che devono regolare le deroghe; d) l'autorità competente a dichiarare e a controllare che le condizioni richieste sono soddisfatte; e) le misure di controllo attuate e i risultati ottenuti.

ISPRA, com'è evidente, ha un ruolo particolarmente importante nell'ambito del procedimento di 'deroga', sia in quanto è chiamato a esprimere la valutazione di carattere tecnico-scientifico riguardo alla decisione da assumere da parte degli organismi ministeriali¹² e sia perché ha lo scopo di garantire i livelli minimi e uniformi di protezione ambientale sul territorio nazionale¹³.

La legislazione statale sulla caccia: legge n. 157 del 1992

Un ulteriore passo in avanti verso il riconoscimento del *Canis lupus* come specie particolarmente protetta si è avuto con la vigente legge quadro sulla caccia¹⁴, il cui obiettivo fondamentale è quello di proteggere la fauna selvatica, costituendo essa patrimonio indisponibile dello Stato (art. 2)¹⁵.

Proprio per tale ragione l'attività venatoria viene considerata dalla legge come un'«eccezione» rispetto al principio di conservazione della fauna selvatica, nel senso che essa è consentita solamente nelle forme e nei modi compatibili con la tutela delle diverse specie¹⁶.

Il fatto che l'attività venatoria sia subordinata alla sussistenza di numerose condizioni previste dalla legge (tipi di specie, periodi dell'anno, modalità e strumenti di cattura) dimostra che la *ratio* della legge 157 del 1992 è la tutela della specie selvatica intesa sia nella sua globalità che nel singolo esemplare, con la conseguenza che ogni illecito abbattimento, oltre alle specifiche sanzioni di natura penale o amministrativa, costituisce anche fattispecie di danno erariale¹⁷.

¹² All'ISPRA, infatti, con la l. 6 agosto 2008, n. 133, sono state attribuite tutte le funzioni che in precedenza erano di competenza dell'INFS (Istituto Nazionale della Fauna Selvatica).

¹³ Sul punto si rinvia alle sentenze della Corte Costituzionale n. 107 del 2014 e n. 139 del 2017.

¹⁴ L. 11 febbraio 1992 n. 157 «Norme per la protezione della fauna selvatica omeoterma e per il prelievo venatorio».

¹⁵ Viene quindi rovesciata l'impostazione del T.U. sulla caccia n. 1016 del 1939 che si basava sulla configurazione del diritto di caccia come diritto soggettivo e sulla qualificazione della fauna selvatica come *res nullius* (con il conseguente diritto alla cattura e al libero abbattimento degli esemplari). In dottrina, per un inquadramento generale della materia si rinvia a Brambilla 2009, 707 ss; Gallo Curcio – Lacava 2003, 2355 ss.

¹⁶ Cfr. Porporato 2014, 771.

¹⁷ In questo senso si veda l'importante sentenza della Corte dei Conti, Sez. I, Giurisdizionale centrale d'appello, 18 giugno 2018, n. 248. In estrema sintesi il ragionamento della Corte si basa su tre momenti: 1) la legge stabilisce che la fauna selvatica è patrimonio indisponibile dello Stato; 2) ogni esemplare appartiene quindi allo Stato e ha un suo valore (anche economico); 3) l'abbattimento avvenuto al di fuori delle condizioni stabilite dalla legge costituisce un danno al patrimonio dello Stato. Sulla sentenza in questione di veda Pozzo 2018, 569 ss e Olivi 2019.

La legge quadro distingue la fauna selvatica in tre diverse categorie: a) le specie (tra le quali rientra anche il *Canis lupus*) «particolarmente protette», nel senso che ne è vietata la cattura e l'eventuale abbattimento o detenzione è soggetta a sanzione penale¹⁸; b) le specie 'cacciabili' nei tempi e secondo le modalità previste; c) le specie «residue»: si tratta di specie non cacciabili ma che non godono di una particolare protezione sul piano giuridico.

In quanto inserito tra le specie «particolarmente protette» a rischio di estinzione il *Canis lupus* gode – quindi – del massimo livello di protezione possibile sul piano giuridico proprio in funzione dell'interesse pubblico connesso alla sua conservazione.

Sotto altro profilo va osservato che la legge n. 157 del 1992 opera un equilibrato bilanciamento tra le funzioni amministrative di competenza statali e quelle regionali¹⁹; tra queste ultime particolarmente importante – ai fini del presente scritto – è quella prevista dall'art. 19 concernente la funzione di 'controllo' sulla fauna selvatica anche in zone di regola vietate alla caccia.

La suddetta funzione di 'controllo' – peraltro – soggiace ad alcune importanti condizioni: in primo luogo 'di norma' deve avvenire mediante l'utilizzo di metodi ecologici e comunque previo parere dell'ISPRA.

Solamente nell'ipotesi in cui lo stesso ISPRA verifichi l'inefficacia dei predetti metodi le Regioni possono autorizzare piani di abbattimento. Inoltre, in ogni caso, il 'controllo' dovrà essere giustificato dalla necessità di favorire una migliore gestione del patrimonio zootecnico, per la tutela del suolo, per motivi sanitari, per la selezione biologica, per la tutela del patrimonio storico-artistico, per la tutela delle produzioni zoo-agro-forestali ed ittiche.

Le leggi della Province autonome di Trento e Bolzano del 2018 e la sentenza della Corte Costituzionale n. 215 del 2019

È proprio nell'ambito di questo contesto che si inseriscono due leggi delle Province autonome di Trento e Bolzano, rispettivamente dell'11 luglio 2018 n. 9 e del 16 luglio 2018 n. 11.

Tali leggi, di contenuto sostanzialmente analogo, prevedono, limitatamente alle specie *Ursus arctos* e *Canis lupus*, la possibilità che il Presidente della Provincia, previo parere dell'ISPRA, possa «autorizzare il prelievo, la cattura o

¹⁸ Arresto da due a otto mesi o ammenda da € 774 a € 2.065.

¹⁹ Sul punto si rinvia all'ampia trattazione di Mancini, 2017.

l'uccisione, a condizione che non esista un'altra soluzione valida e che il prelievo non pregiudichi il mantenimento in uno stato di conservazione soddisfacente della popolazione della specie interessata nella sua area di ripartizione naturale»²⁰.

Il prelievo, la cattura o l'uccisione potranno, peraltro, avvenire solamente al fine di perseguire uno dei seguenti scopi: proteggere le caratteristiche specie di fauna e flora selvatiche e conservare gli habitat naturali; prevenire danni gravi, specialmente alle colture, all'allevamento, ai boschi, al patrimonio ittico, alle acque e ad altre forme di proprietà; garantire l'interesse della sanità e della sicurezza pubblica e per altri motivi imperativi di rilevante interesse pubblico, inclusi motivi di natura sociale o economica e motivi tali da comportare conseguenze positive di primaria importanza per l'ambiente.

Si tratta, in buona sostanza, di disposizioni normative che prevedono un regime di «deroga» rispetto al sistema di tutela delle due specie e che ricalca – quanto a contenuto – l'art. 11 del d.P.R. n. 357 del 1997, con l'unica importante differenza che il potere di autorizzare il prelievo, la cattura o l'uccisione di esemplari è attribuito alla competenza del Presidente della Provincia, mentre, come si è detto, l'art. 11 del d.P.R. n. 357 del 1997 attribuisce il suddetto potere al Ministero dell'ambiente e della tutela del territorio e del mare, sentiti il Ministero delle politiche agricole alimentari e forestali e l'ISPRA.

Tale aspetto ha sollevato, inevitabilmente, una serie di dubbi di legittimità costituzionale rispetto alla competenza esclusiva statale in materia di ambiente ed ecosistema di cui all'art. 117, comma 2°, lett. s) della Costituzione²¹, dubbi che – tuttavia – sono stati respinti dalla Corte costituzionale con la sentenza n. 215 del 27 settembre 2019.

In sintesi, la Corte, dopo aver premesso che secondo la legislazione statale in tema di caccia (l.n. 157 del 1992), la disciplina del 'controllo' sulla fauna selvatica è istituzionalmente di competenza delle Regioni e delle Province autonome, ha incentrato il proprio ragionamento soprattutto sull'articolato sistema di com-

²⁰ Una proposta di legge statale di contenuto sostanzialmente analogo a quelle citate è stata avanzata dalla Regione Veneto (p.d.l. n. 54 del 2019 «Misure di prevenzione dei danni provocati dai grandi carnivori e di contenimento delle popolazioni in esubero rispetto alla sopportabilità del territorio e alla loro compatibilità con le attività antropiche»). Anche la circolare del Ministero dell'interno del 3 aprile 2019 «Diffusioni dei lupi e tutela dell'incolumità pubblica», prevede la possibilità che vengano consultate le Autorità Regionali e Provinciali ai fini dell'esercizio del potere di deroga di cui all'art. 11 del d.P.R. n. 357 del 1997. Ciò appare (abbastanza) incomprensibile in relazione al fatto che, come si è detto, il suddetto potere è espressamente attribuito alla competenza del Ministero dell'ambiente.

²¹ Sollevati dal Presidente del Consiglio dei Ministri con ricorsi 60 del 14 settembre 2018 e n. 65 del 24 settembre 2018.

petenze attribuito dallo Statuto speciale per la Regione Trentino-Alto Adige alle Province autonome di Trento e Bolzano.

In particolare si è precisato che le suddette competenze, viste non tanto singolarmente ma soprattutto nel loro ‘complesso’ (nello specifico vengono richiamate quelle in tema di «alpicoltura e parchi per la protezione della flora e della fauna» nonché di «agricoltura, foreste e Corpo forestale, patrimonio zootecnico e ittico»), concorrerebbero a delineare un peculiare assetto dell’ecosistema in ambito provinciale e pertanto il loro esercizio ben potrebbe essere rivendicato dalle stesse Province autonome.

In altre parole, prese nel loro insieme, «le competenze statutarie delle province autonome [assicurerebbero] la complessiva tutela del particolare ecosistema provinciale e, in considerazione delle particolari caratteristiche dell’habitat alpino, [giustificerebbero] l’attribuzione della competenza all’esercizio della deroga all’autonomia provinciale, prevedendo un sostanziale bilanciamento, legittimamente rimesso dalle leggi provinciali ai Presidenti delle Province autonome, quali organi idonei alla valutazione della dimensione anche localistica degli interessi coinvolti».

A sostegno del proprio ragionamento viene – inoltre – evidenziato che in precedenti decisioni²² era stata già riconosciuta la competenza delle Province autonome riguardo al recepimento della direttiva «Habitat», pertanto non vi sarebbero ostacoli alla possibile configurazione del suddetto potere con specifico riferimento al procedimento di cui all’art. 16.

(segue) Analisi critica

Pur prendendo atto delle argomentazioni sostenute dalla Corte e della presenza di un quadro di riferimento giurisprudenziale comunque complesso e articolato²³, le conclusioni a cui si è giunti destano alcune perplessità.

Infatti, al di là della questione relativa alla possibile violazione dell’art. 117 della Costituzione (in considerazione del fatto che l’art 16 della direttiva «Habitat» attribuisce il potere di deroga agli «Stati membri»)²⁴, l’intervento legislativo

²² Sentenze n. 378 del 2007; 104 e 329 del 2008.

²³ Sul piano generale si rinvia a Cecchetti 2013, 48 ss.

²⁴ Secondo la Corte l’art. 16 non imporrebbe una attribuzione della deroga unicamente all’autorità statale. Sul punto, peraltro, si vedano i rilievi critici (ampiamente condivisibili) di Maffei 2019, 31, la quale osserva: «un’attuazione dell’art. 16 privato dell’elemento apicale dell’autorizzazione ministeriale rischia di tramutarsi in un’attuazione frammentata e ‘localizzata’ con il pericolo di una interpretazione poco omogenea». Sul punto si tornerà subito oltre nel testo.

in questione, nel riprodurre il contenuto dell'art. 11 del d.P.R. n. 357 del 1997, di recepimento della direttiva comunitaria «Habitat», ha ad oggetto, in *primis*, le condizioni, le forme e le modalità di tutela di specie faunistiche di interesse comunitario.

Di conseguenza, come del resto si evince da precedenti sentenze della stessa Corte, esso, necessariamente, finisce per essere inquadrabile all'interno della materia concernente la tutela dell'ambiente e dell'ecosistema, di competenza esclusiva dello Stato ai sensi dell'art. 117 Cost.

A questo proposito, in particolare, può essere utile raffrontare il caso in questione con quello deciso con la sentenza n. 151 del 2011 con cui la Corte ha ritenuto fondata la questione di legittimità costituzionale della legge della Provincia autonoma di Bolzano n. 6 del 2010 (contenente disposizioni a tutela degli animali selvatici, delle piante a diffusione spontanea, dei loro habitat, nonché dei fossili e dei minerali). Secondo la Corte la suddetta norma, non regolando l'abbattimento delle specie animali, ma ponendo divieti riguardanti la cattura e la distruzione di uova e luoghi di nidificazione e di riproduzione, non poteva ritenersi riconducibile né a quella concernente la «caccia» e neppure a quella relativa ai «parchi per la protezione della flora e della fauna», entrambe di competenza esclusiva della Provincia autonoma²⁵.

Ma se pure si volesse ragionare in termini diversi, riconducendo tali leggi all'interno delle materie di competenza provinciale secondo la previsione dello Statuto della Regione Trentino-Alto Adige, va comunque rilevato che, sulla base della consolidata giurisprudenza della Corte costituzionale²⁶, le Province autonome sono, comunque, tenute a rispettare i principi fissati dalla legislazione statale a salvaguardia dell'ambiente, in particolare dove essi esprimano regole 'unitarie'.

Sotto questo profilo la disciplina di cui al citato art. 11 del d.P.R. n. 357 del 1997, in quanto volta a stabilire le possibili condizioni di 'deroga' alla tutela di specie di interesse comunitario e il relativo procedimento, ha senz'altro carattere 'unitario' e – quindi – costituisce una norma di principio non modificabile da parte delle Regioni o delle Province autonome.

In altre parole, le due Province autonome, con le leggi in questione, hanno finito per attribuirsi, impropriamente, una competenza esclusiva dello Stato.

²⁵ In precedenza (sentenza n. 392 del 2005), con un ragionamento analogo (norma non emanata per fini venatori bensì a tutela dell'ecosistema) era stata riconosciuta la competenza statale anche sul procedimento relativo ai piani di abbattimento di cui all'art. 19 della l.n. 157 del 1992.

²⁶ Da ultimo si vedano le sentenze n. 16 del 2019 e n. 7, sempre del 2019.

Non a caso la stessa Corte costituzionale²⁷ ha univocamente stabilito che le ‘deroghe’ di cui all’art. 11 del d.P.R. n. 357 del 1997 si estendono a tutto il territorio nazionale senza che per le Province autonome possa essere invocato un titolo di competenza speciale.

Tra l’altro le leggi in questione, aprendo la strada a possibili prelievi o abbattimenti delle due specie protette secondo un procedimento in parte diverso rispetto a quello di cui all’art. 11 del d.P.R. n. 357 del 1997, determinano – di fatto – un regime di deroga *in peius* rispetto al sistema di protezione previsto dal quadro legislativo statale in quanto finiscono per attribuire rilevanza a condizioni e valutazioni di interesse puramente locale.

Anche sotto questo specifico aspetto esse, quindi, non sembravano potersi ritenere esenti da possibili dubbi di legittimità in quanto la Corte costituzionale ha più volte avuto modo di affermare l’illegittimità di deroghe *in peius* rispetto a ciò che è stabilito dalla legislazione statale.

In particolare, nella sentenza n. 577 del 1990 (quindi già prima della emanazione della l. n. 157 del 1992), si è affermato che proprio in considerazione del fatto che l’elencazione delle specie cacciabili costituisce un interesse unitario proprio della comunità nazionale, «le regioni e le province ad autonomia speciale sono tenute a non oltrepassare, nell’esercizio della loro potestà legislativa esclusiva, la soglia minima di tutela del patrimonio del patrimonio faunistico fissata dalla legge statale e dai successivi atti governativi, potendo soltanto limitare e non ampliare il numero delle specie cacciabili [...]». Il suddetto principio è stato in seguito più volte riaffermato sotto la vigenza della l.n. 157 del 1992, da ultimo nelle sentenze n. 70 del 2018 e n. 7 del 2019 e quindi si può oramai ritenere del tutto consolidato.

A quanto si è detto va inoltre aggiunta anche un’ulteriore considerazione: le due leggi delle Province autonome presentano una loro intrinseca contraddittorietà in quanto il *Canis lupus*, per caratteristiche etologiche, tende spesso a spostarsi in ambiti territoriali molto ampi, il che rende quanto mai arduo (per non dire impossibile) poter esprimere delle valutazioni corrette riguardo allo stato di conservazione della specie (la suddetta condizione, come si è detto, è fondamentale per poter autorizzare il prelievo ‘in deroga’).

In altre parole, è evidente che l’ambito provinciale, essendo di dimensioni necessariamente ridotte, non può certamente essere considerato un parametro idoneo a poter valutare in modo adeguato la corretta situazione riguardo allo stato di conservazione della specie. Sul punto, del resto, si è espressa con

²⁷ Sentenza n. 151 del 2011.

chiarezza anche l'Unione Europea nella «Guidance Habitat» (I,2,I2): «[...] Consequently, applying a proportional approach to the use of derogations needs careful consideration and framing at national and/or biogeographic level within a Member State. The authority with the greatest territorial overview in a Member State (and, if necessary, also a view extending beyond borders in the case of transboundary populations) thus needs to guide this proportional approach, even though it may then be applied in practice at regional or local level [...]».

La giurisprudenza della Corte di Giustizia: l'abbattimento in 'deroga' come ipotesi del tutto eccezionale

Al di là dello specifico problema concernente il regime delle competenze, è comunque fondamentale rimarcare come l'abbattimento 'in deroga' – se pure in linea teorica possibile – deve essere inteso come un'ipotesi del tutto eccezionale (un'*extrema ratio*), limitata al rigoroso accertamento di tutte le specifiche condizioni previste con le quali il legislatore ha inteso operare un adeguato bilanciamento tra i diversi interessi pubblici coinvolti.

Ne consegue che le possibilità di deroga al regime di tutela vanno comunque interpretate (e applicate) in maniera restrittiva²⁸. Del resto, la natura del tutto 'eccezionale' del potere in questione è stata affermata anche dalla Corte di Giustizia in due occasioni entrambe riguardanti il 'lupo finlandese'.

Nella prima²⁹ la Corte – dopo aver previamente accertato il non soddisfacente stato di conservazione della specie in Finlandia³⁰ – ha ritenuto in palese contrasto con la direttiva «Habitat» la prassi amministrativa finlandese di autorizzare, in via preventiva, la possibilità di cacciare alcuni esemplari di lupo finlandese senza alcuna previa verifica dello stato di conservazione della specie e senza fornire alcuna motivazione precisa in ordine alla possibilità di adottare soluzioni alternative.

Più recentemente³¹ la Corte si è pronunciata riguardo alla conformità con l'ordinamento comunitario della decisione dell'«Agenzia finlandese per la fauna selvatica» di concedere alcune deroghe al divieto di caccia motivate dalla necessità di tutelare il «branco locale». Tali deroghe erano indirizzate nei confronti di

²⁸ Aspetto sottolineato anche nel «Guidance Habitat» (par. III.1.2.9).

²⁹ Sez. II, sentenza 14 giugno 2007 (causa C – 342/95).

³⁰ Sul concetto di «Favourable Conservation Status» si rinvia a quanto detto in precedenza.

³¹ Sez. II, sentenza 10 ottobre 2019 (causa C – 674/17).

esemplari che arrecavano danni e quindi avevano l'ulteriore obiettivo di prevenire l'abbattimento illegale (bracconaggio).

Secondo la Corte, premesso che «l'esistenza di una attività illecita quale il bracconaggio o le difficoltà incontrate nell'effettuare il controllo su quest'ultimo non possono essere sufficienti per dispensare uno Stato membro dal suo obbligo di garantire la tutela della specie protetta», l'art. 16 della direttiva «Habitat» deve essere interpretato nel senso che esso osta all'adozione di decisioni che concedono deroghe al divieto di uccisione deliberata del lupo a titolo di «caccia di gestione» (avente l'obiettivo contrastare il bracconaggio) se non sussistono tutte le seguenti condizioni: l'obiettivo perseguito da tali deroghe non è comprovato in modo chiaro e preciso; non è dimostrato che l'obiettivo da esse perseguito non possa essere raggiunto mediante un'altra soluzione valida; non è garantito che le deroghe non pregiudicheranno il mantenimento, in uno stato di conservazione soddisfacente, delle popolazioni interessate; le deroghe non sono state oggetto di una valutazione dello stato di conservazione delle popolazioni della specie interessata nonché dell'impatto che la deroga prevista può avere su quest'ultimo; e, infine, non sono soddisfatte tutte le condizioni relative alla base selettiva e alla misura limitata delle catture di un numero limitato e specificato di alcuni esemplari.

Le suddette decisioni mostrano quindi, con una certa chiarezza, come la possibilità che sussistano, contestualmente, tutte le condizioni previste dall'art. 16, nei casi concreti sia estremamente difficile³²; e, in ogni caso, anche nell'ipotesi in cui effettivamente ciò si verifichi, l'autorizzazione alla deroga non potrà che richiedere una istruttoria particolarmente completa e approfondita sia sotto il profilo tecnico-scientifico che su quello della ponderazione dei diversi interessi coinvolti.

Il 'conflitto uomo-lupo' e le possibili soluzioni

Come si desume dall'analisi del quadro normativo esposto il *Canis lupus* costituisce una specie «rigorosamente» protetta dall'ordinamento giuridico nel suo complesso (nazionale e sovranazionale); si tratta di un sistema di protezione 'integrale' che, insieme ad alcuni interessanti progetti di ripopolamento, ha sicu-

³² Cfr. Trouwborst – Fleurke 2019, 273 : «The case law of the CJEU makes clear, however, that it is difficult for member states authorities to meet these conditions in practice, especially with regard to wolf populations in a unfavourable conservation status».

ramente favorito il notevole incremento del numero degli esemplari registrato negli ultimi anni.

Tra le numerose esperienze in tal senso va menzionato, in particolare, il progetto denominato LCIA («Large Carnivore Initiative for Europe») iniziato da un gruppo di esperti nel 1995, e più di recente, quello denominato «Life Wolfalps EU» («Wolf in the Alps: implementation of coordinated wolf conservation actions in core area and beyond»). In entrambi i casi lo scopo delle iniziative è di implementare e coordinare le azioni di conservazione della specie per favorire la costituzione di un regime di convivenza ‘stabile’ tra il lupo e le attività economiche.

Non vi è dubbio, peraltro, che il significativo incremento delle popolazioni ha aumentato anche i ‘conflitti’ che da sempre rendono problematico il rapporto uomo-lupo e che riguardano, come è noto, soprattutto i danni agli allevamenti zootecnici. Per quanto una parte rilevante dei suddetti danni siano in realtà cagionati da ‘ibridi’ allo stato selvatico (purtroppo) molto diffusi sul territorio nazionale e la cui qualificazione come fauna ‘selvatica’ appare talvolta problematica³³, ciò ha portato a numerosi episodi di abbattimenti illegali di esemplari da parte di allevatori (e di cacciatori) senza scrupoli.

Si tratta – quindi – di cercare delle soluzioni che rendano possibile una ‘convivenza’ uomo-lupo; d’altra parte, sotto questo profilo, gli ‘strumenti’ (anche di natura giuridica) in linea teorica adottabili non mancano.

Infatti, innanzi tutto, l’attuale quadro normativo prevede la corresponsione di un indennizzo a favore degli allevatori che hanno subito danni dal *Canis lupus* attraverso la costituzione di un fondo che, a seconda dei casi, può essere regionale³⁴ o a carico dell’ente parco³⁵.

Come ha recentemente ribadito il Consiglio di Stato³⁶ (e il punto non è in discussione in giurisprudenza), non si è in presenza di un vero e proprio «ri-sarcimento del danno» ma di una misura indennitaria frutto del bilanciamento tra l’interesse al ripopolamento faunistico e quello specifico dei coltivatori alla tutela della proprietà.

³³ Sul punto molto interessante è la decisione del Consiglio di Stato, sez. III, 21 ottobre 2014, n. 2748, che stabilisce come criterio per considerare come ‘selvatico’ un esemplare quello relativo allo stato (libertà o meno) a cui l’animale è abituato. In applicazione del suddetto principio si è ritenuto che ad un ‘ibrido’ cresciuto in un ambiente domestico non potesse estendersi il sistema di tutela previsto per la fauna selvatica.

³⁴ Art. 26 della l. n. 157 del 1992.

³⁵ Art. 15, comma 3°, l. 6 dicembre 1991, n. 394.

³⁶ Sez. III, 26 giugno 2019, n. 4411.

Nonostante le normative regionali spesso divergano in modo assai significativo le une dalle altre anche su aspetti molto rilevanti dell'istituto (quali la durata del procedimento per ottenere il risarcimento dal momento della denuncia del danno o l'obbligo di avere adottato almeno una misura di prevenzione), tale indennizzo non costituisce un contributo meramente simbolico, in quanto, sul piano teorico, può arrivare a coprire integralmente il danno patito³⁷ (anche se, ovviamente, non avendo una funzione risarcitoria non sussiste alcun obbligo in tal senso)³⁸.

La previsione di un 'indennizzo' per i danni provocati, pur essendo uno strumento assai utile, non costituisce, comunque, l'unica 'strada' in grado di favorire la convivenza uomo-lupo o, comunque, non è certamente la più importante.

Infatti, prima ancora dell'intervento di carattere risarcitorio successivo al danno arrecato è fondamentale cercare di prevenire i possibili conflitti attraverso l'adozione di adeguati sistemi di tipo tecnico o di misure idonee quali, ad esempio, recinzioni elettriche, cani da guardia, dissuasori acustici. Si tratta, infatti, di strumenti che nei casi in cui sono stati applicati hanno dimostrato ottimi risultati e quindi andrebbero opportunamente incentivati anche sotto il profilo fiscale.

Verso un 'piano di conservazione e gestione' della specie

In questa direzione, del resto, si è opportunamente mosso anche il Ministero dell'ambiente con la proposta – nel marzo del 2019 – di un «piano di conservazione e gestione della specie».

Il piano (a tutt'oggi ancora in fase di approvazione definitiva) si pone – in sintesi – i seguenti obiettivi: a) costituire il documento di riferimento per la conservazione e gestione della specie; b) fornire il quadro delle norme e delle azioni da intraprendere; c) fornire un quadro completo delle norme e delle azioni per la gestione della specie e le linee guida per il ruolo dell'Italia per il coordinamento con l'intero arco alpino.

³⁷ Infatti la Commissione Europea (29 settembre 2017, C-2017 6730 FINAL) ha ritenuto legittimo rispetto alla disciplina comunitaria relativa agli aiuti di Stato l'integrale risarcimento dei danni da predazione provocati dal lupo alle PMI agricole. Esso era comunque subordinato a specifici presupposti, quale, ad esempio, il fatto che i beneficiari avessero posto in essere almeno una delle misure di prevenzione stabilite (ad esempio l'installazione di recinzioni di sicurezza e/o la presenza di cani da guardia).

³⁸ In dottrina, pur in un inquadramento di carattere generale sulle diverse problematiche concernenti i danni all'agricoltura derivanti dalla fauna selvatica, si rinvia a Lucifero 2015.

Sotto il profilo strettamente operativo esso è strutturato in una serie di ‘azioni’ volte alla mitigazione della mortalità antropogenica, alla prevenzione riguardo alla presenza di cani vaganti e all’ibridazione cane – lupo nonché alla mitigazione dei conflitti con le attività zootecniche.

L’adozione di un ‘piano’ di livello nazionale per la salvaguardia della specie, pur costituendo una soluzione non nuova³⁹, è senz’altro una scelta pienamente condivisibile per diverse ragioni. In primo luogo, infatti, consente una visione ampia e organica delle possibili azioni di conservazione da adottare su tutto il territorio nazionale superando una impostazione basata su analisi e logiche di carattere puramente locale; in secondo luogo costituisce uno strumento giuridico di tipo ‘flessibile’, che quindi può essere opportunamente adattato alle diverse realtà territoriali le quali, naturalmente, possono presentare aspetti quanto mai diversi in relazione alle diverse aree geografiche.

Tra l’altro, rispetto alle precedenti versioni, la proposta del marzo del 2019 presenta alcuni importanti elementi di novità, primo tra tutti il fatto che non contempla più lo strumento degli ‘abbattimenti controllati’, ma una serie di misure volte a minimizzare l’impatto della specie sulle attività umane già sperimentate, con ottimi risultati, a livello scientifico.

Ciò appare – del resto – del tutto logico e condivisibile soprattutto in considerazione del fatto che il tema degli ‘abbattimenti’, come si è visto, è già opportunamente disciplinato dalle diverse fonti normative vigenti.

³⁹ Infatti una prima versione del piano era stata adottata nel 2002 (sul punto si veda Genovesi 2002) mentre una seconda era stata presentata nel 2017.

BIBLIOGRAFIA

- Brambilla P. (2009) 'Caccia' in *Codice dell'ambiente*, a cura di S. Nespore e A.L. De Cesaris, Milano, 707-816.
- Cecchetti M. (2013) 'Tutela della fauna selvatica e attività venatoria: Aspetti giuridici rilevanti e controversi nel riparto di competenze tra Stato e Regioni', *I Georgofili – Quaderni*, 6, 47-64.
- Di Falco M. (2019) 'Dalla Corte Costituzionale una significativa valorizzazione delle politica legislativa delle regioni in materia ambientale', *Giurisprudenza Costituzionale*, I, 79-89.
- Epstein Y. (2016) 'Favourable conservation status for species: Examining the Habitats Directive's key concept through a case study of the Swedish wolf', *Journal of Environmental Law*, 28, 221-244.
- Gallo Curcio I. – Lacava C. (2003) 'La caccia' in *Trattato di diritto amministrativo, diritto amministrativo speciale*, a cura di S. Cassese, IV, Milano, 3255-3280.
- Genovesi P. (2002) 'Piano di azione nazionale per la conservazione del Lupo (*Canis lupus*)', *Quaderni di conservazione della natura*, 13, https://www.minambiente.it/sites/default/files/archivio/biblioteca/protezione_natura/qcn_lupo.pdf (consultato il 19/10/2020).
- Jones G. (2012) *The Habitats directive. A developer's obstacle course*, Oxford and Portland (Oregon).
- Lucifero N. (2015) *I danni all'agricoltura della fauna selvatica. Prevenzione e responsabilità*, Torino.
- Maffei M.C. (2019) 'Ursus Arctos: una specie protetta... ma non troppo', *Rivista giuridica dell'ambiente*, I, 3-51.
- Maffei M.C. (2020) 'Orsi e lupi in due sentenze della Corte Costituzionale e della Corte di Giustizia dell'Unione Europea', *Rivista giuridica dell'ambiente*, I, 91-120.
- Mancini M. (2017) 'La disciplina degli istituti di protezione della fauna selvatica e della biodiversità nel quadro del riparto delle competenze tra Stato e regioni', *Ricerche giuridiche*, 1, 23-54.
- Porporato (2014) 'La tutela della fauna, della flora e della biodiversità' in *Trattato di diritto dell'ambiente*, diretto da R. Ferrara, M.A. Sandulli, III, Milano, 737-803.
- Portaluri P.L. (2018) 'Lupus lupus non homo. Diritto umano per l'*ethos* degli "animali"?', *Diritto dell'economia*, 3, 618-674.
- Pozzo B. (2018) 'Danno erariale derivante da abbattimento di fauna selvatica', *Rivista giuridica dell'ambiente*, 3, 569-580.
- Olivi M. (2019) 'Danno erariale per autorizzazione all'abbattimento di fauna selvatica', www.Ambienteditritto.it.
- Trouwborst A. (2018) 'Wolves not welcome? Zoning for large carnivore conservation and management under the Bern Convention and UE Habitats Directive', *Review of European, Comparative & International Environmental Law*, 27, 306-319.
- Trouwborst A. – Fleurke F.M. (2019) 'Killing wolves legally: Exploring the scope for lethal wolf management under European nature conservation law', *Journal of International Wildlife Law & Policy*, 22(3), 231-273.

DAL LUPO CULTURALE AL LUPO BIOLOGICO: RICOSTRUIRE LA DEMOGRAFIA LUPINA

Riccardo Rao

1. Le sfide storiografiche e metodologiche

La letteratura sulla storia dei lupi è vastissima. Vi confluiscono studi folclorici, più o meno scientifici, e ricerche pulviscolari, spesso di carattere locale, per lo più consacrati all'età moderna, su abbattimenti e cacce¹. Senza entrare a un simile livello di dettaglio, vorrei concentrarmi su pochi punti essenziali. Il primo è il contributo dei lavori prodotti non da storici. In particolare, a partire dalla monografia di Boitani del 1986, i biologi hanno affrontato i lupi in prospettiva storica. Pensiamo, tra i tanti, ai contributi eccellenti di Cagnolaro, Nobili e Zovi². In tale ambito, una parte della loro attenzione è stata dedicata alla ricostruzione dell'immaginario negativo del lupo. In maniera secondaria sono state usate fonti statistiche, limitate però ai secoli più recenti – su tutti le ricerche di Nobili sul Piemonte – i cui materiali documentari sono più facilmente accessibili. Di rado, inoltre, sono stati considerati gli aspetti di contestualizzazione della fonte, che non sono secondari per la sua comprensione e che sono – per così dire – propri del mestiere dello storico³.

E gli storici? Mi sembra che si possano individuare almeno tre linee di tendenza. Il primo riguarda la scuola di Vito Fumagalli e il dibattito fra quest'ultimo e Gherardo Ortalli sull'interpretazione del cambiamento della storia dei lupi fra alto e basso Medioevo, con particolare riferimento alle circostanze ambientali⁴. Come è noto, mentre, nel suo seminale lavoro, Ortalli ritiene che sin dall'alto

¹ Tra le utili ricerche a carattere locale centrate prevalentemente sull'età moderna, si segnalano l'eccellente lavoro di Rheinheimer 2015, 39-56; nonché Waquet 1984, 281-291; Oriani – Medolago – Crotti 2014.

² Nobili 2002; Cagnolaro et al. 1996, 83-99; Zovi 2012.

³ Ho già espresso tale critica in Rao 2018, 12-16.

⁴ Ortalli 1973, 257-311 e Ortalli 1983, 267-291. I due saggi sono stati raccolti in Ortalli 1997; Fumagalli 1994, 71.

Medioevo aumentino lupi e pericolosità per l'uomo, in concomitanza con un alto Medioevo dove la connotazione silvo-pastorale del paesaggio risulta più accentuata, per Fumagalli i comportamenti più aggressivi dei lupi sarebbero da ascrivere al basso Medioevo, in coincidenza con i massicci disboscamenti posteriori all'XI secolo. Si deve comunque dire che, a prescindere dalle posizioni, questa è la principale traccia storiografica consacrata al Medioevo, all'interno di una letteratura di storia sui lupi il cui baricentro verte piuttosto sull'età moderna.

Il secondo snodo riguarda il modo in cui alcuni storici modernisti hanno affrontato il problema. Il libro di Moriceau sul lupo cattivo ne è forse l'espressione più significativa⁵. Con una più spiccata attenzione ai contesti ambientali e alla dimensione storico-biologica dell'animale e con un baricentro maggiormente spostato verso il XIX secolo, gli studi di Corinne Beck e Maurice Fabre non si discostano tuttavia dall'insistenza sull'antropofagia lupina⁶. Nati in polemica con una letteratura di biologi ritenuta troppo indulgente con i lupi, questi studi si sono impegnati soprattutto nel reperimento dei casi di antropofagia, dimostrando la vastità del fenomeno. Per l'Italia settentrionale, un lavoro analogo è stato compiuto da Comincini che ha coordinato il volume su *La bestia antropofaga*⁷. Il punto di forza è senz'altro la messe di dati raccolti e la rottura con un paradigma scientifico che aveva sottostimato l'antropofagia dei lupi. Tuttavia, il rischio è di un ritorno allo stereotipo del lupo cattivo e a una lettura cumulativa di fonti che non possono essere estrapolate dal contesto in cui sono state prodotte. Paradossalmente, questa linea interpretativa viene adottata anche da un grande storico culturale come Pastoureau nel suo ultimo libro di divulgazione, che si chiude con una marcata critica ai biologi: «La storia culturale [...] va nella stessa identica direzione dei documenti d'archivio: ovunque nel corso dei secoli, il lupo pare avere seminato terrore, distruzione e desolazione [...]. A chi dobbiamo credere? Al sapere dei naturalisti odierni o alle innumerevoli testimonianze del passato? D'altronde che cos'è la storia naturale, se non una particolare forma di storia culturale? Fra qualche secolo il discorso sul lupo sarà necessariamente diverso da quello che è oggi, e anche le solide certezze dei nostri etologi e dei nostri avvocati della belva saranno senz'altro rimesse in discussione»⁸.

In ambito anglosassone l'integrazione fra storia del lupo e storia dell'ambiente appare più marcata, anche alla luce della precocità degli studi sia di *Environmental history*, sia di *Animal studies*. Tra i lavori di ambito medievistico che

⁵ Moriceau 2006. Dello stesso autore si veda anche Moriceau 2014.

⁶ Beck – Fabre 2010, 13-21.

⁷ Comincini 2002.

⁸ Pastoureau 2018, 13.

meglio rappresentano questa sintesi, senz'altro spicca lo studio di Pluskowski, del 2006⁹. L'analisi di questo archeologo mi sembra quella che maggiormente integra la prospettiva degli *Animal studies*, assumendo le conquiste che provengono da chi si occupa di etologia dei lupi.

Dal percorso storiografico che ho sinora tracciato, mi sembra che vi siano almeno quattro urgenze metodologiche da seguire:

1) La prima è quella di una conquista interdisciplinare del tema, dove gli storici facciano gli storici e i biologi i biologi, ma dove vi sia un reale terreno di condivisione dei dati. Questo volume sembra costituire una svolta a questo proposito.

2) La seconda è la necessità di una critica serrata dei testi sui lupi, soprattutto quelli medievali: essi non sono infatti comprensibili al di fuori dei meccanismi di produzione delle fonti.

3) La terza concerne la necessità di contestualizzazione dei dati relativi ai lupi all'interno della nostra conoscenza dell'ambiente storico, le cui trasformazioni sono decisive per comprendere il cambiamento di abitudini dei lupi. Questo vuol dire in primo luogo guardare al rapporto tra la popolazione dei lupi e la disponibilità di prede selvatiche o domestiche, così come al contesto paesaggistico. Tuttavia, a un'analisi più fine che spesso le fonti consentono solo in parte, soprattutto per l'età medievale e moderna, significa anche verificare le relazioni con le società umane e le loro possibili conseguenze sul comportamento dei lupi.

4) L'ultima istanza, infine, consiste nella ricostruzione di una *animal agency*, che restituisca protagonismo ai lupi, che ne comprenda i comportamenti biologici del passato e che possa recuperare gli equilibri tra specie (si pensi soltanto al caso delle linci finlandesi studiate da De Planhol e alle loro relazioni con le popolazioni di lupi)¹⁰.

2. La demografia dei lupi medievali

Da quanto sinora detto, emerge senz'altro la difficoltà di comprendere i lupi storici: soprattutto se l'attenzione è rivolta al lupo reale, più che al lupo culturale e alle sue rappresentazioni fortemente condizionate tanto da retaggi antropologici, quanto dalla dimensione storico-religiosa del cristianesimo¹¹.

⁹ Pluskowski 2006.

¹⁰ AA.VV. 2016, 869-891, con interventi di Osvaldo Raggio ed Erica Joy Mannucci; De Planhol 2004; Pouillard 2013, 8-11.

¹¹ Anche in questo caso rimando sinteticamente a Rao 2018, 36-42.

In questa sede, vorrei affrontare uno degli aspetti che riguardano il lupo reale, la demografia. Al di là di un plausibile aumento fra tardo-antico e alto Medioevo, talora evocato in maniera non verificabile dalle fonti letterarie, in corrispondenza con l'aumento delle superfici boschive e della fauna selvatica, possiamo studiare la popolazione dei lupi pressoché esclusivamente attraverso le notizie di abbattimenti, con tutti i limiti di stima delle popolazioni superstiti che comportano simili dati. Vorrei soffermarmi su alcune situazioni circoscritte, cercando di individuare parametri di densità di popolamento che possano il più possibile essere confrontati con il presente.

Il primo dato arriva dunque da quando le autorità pubbliche iniziano a promuovere abbattimenti, cioè a partire da Carlo Magno. A proposito del tema della contestualizzazione delle fonti, occorre essere consapevoli che l'atteggiamento di Carlo Magno e delle fonti carolingie nei confronti dei lupi è condizionato da una forte matrice ideologica, che intende proporre il sovrano come alfiere della cristianità contro le forze della natura e del demoniaco. Ricordiamoci che agli animali selvatici, orsi e lupi, finiscono per essere assimilati i principali nemici di Carlo Magno, i Longobardi da un lato e i Sassoni dall'altro¹².

In questo quadro Frotario, vescovo della città di Toul, in Lorena, fra l'813 e l'814 ricordò orgogliosamente di aver fatto uccidere 240 lupi nelle foreste regie («nelle vostre foreste», dice) incluse nella sua diocesi¹³. Abbiamo pochi riferimenti per inquadrare questa notizia, che proviene comunque da una fonte epistolare – una missiva diretta al sovrano – e che sembra attendibile. Innanzitutto, la Lorena dell'epoca doveva essere un territorio ampiamente boschivo. Inoltre, l'estensione della diocesi di Toul corrisponde grosso modo a un quinto della superficie della regione Toscana, che mi sembra possa costituire una delle aree utili per cercare un confronto con la contemporaneità, per le conoscenze prodotte dai biologi e per l'ampia connotazione boschiva che ancora la caratterizza. Dai censimenti più recenti (monitoraggio regionale 2016), in Toscana sono stati individuati 530 individui. Se su un territorio ben più piccolo di quello toscano, come quello della diocesi di Toul, in un solo anno furono uccisi 240 esemplari e molti altri dovevano continuare a vivere nell'area, si può facilmente inferire che le popolazioni lupine altomedievali fossero ben più numerose di quelle attuali. La maggiore numerosità delle colonie lupine è un motivo ricorrente dei dati demografici per l'intero Medioevo e anche per l'età moderna e costituisce un

¹² Al riguardo, si rimanda a Rao 2018, 45, 50-51 e, specificamente per l'età carolingia, a Dutton 2004, 63-66.

¹³ Dümmler 1899, 277. Si veda al riguardo anche Ortalli 1997, 75-76.

dato di interesse, la cui piena comprensione deve avvenire attraverso il dialogo fra storici e biologi. Come cercherò di mostrare, tale numerosità non è soltanto una questione di vastità dell'areale occupato, ma anche di presenza sul territorio, cioè di densità.

Sono invece inattendibili le notizie riferite da Prudenziò, vescovo di Troyes, forse l'unico autore che accenna alla composizione di un branco. Esso avrebbe contato addirittura trecento lupi, che nell'846 si sarebbero mossi come un esercito, divorando gli uomini dell'Aquitania, nella Francia del Sud¹⁴. Si tratta però senz'altro di un'esagerazione, funzionale a dipingere lo stato di pericolo e di degrado in cui gravava l'impero dopo la morte dell'imperatore Ludovico il Pio, che si inquadra nel solco dell'immaginario negativo dei lupi creato dalla letteratura carolingia¹⁵: basta leggere interamente il passaggio dell'opera, per rendersi conto che la notizia sui lupi segue quelle delle incursioni vichinghe e delle carestie, tese a disegnare un quadro apocalittico. Tuttavia, Prudenziò di norma non inventa del tutto i dati. Anche in un altro passo dell'opera riferisce delle inondazioni eccezionali avvenute nell'846. È dunque possibile che in un'annata di andamento climatico anomalo si siano moltiplicati gli avvistamenti di lupi, come del resto documentato con frequenza dalle cronache, soprattutto basso-medievali, in occasione di inverni particolarmente freddi o di sconquassamenti ambientali dovuti alle inondazioni¹⁶.

Piuttosto, il complessivo riscaldamento climatico del secolo IX, unito alla progressione dei disboscamenti e a una maggiore pressione antropica sulle risorse ambientali, potrebbero spiegare la presenza di alcune, pur sporadiche e difficilmente inquadrabili, menzioni di antropofagia lupina, oltre che in Prudenziò in un'altra lettera dello stesso Frotario¹⁷.

Anche se – al di là di pochi squarci nella documentazione di singole aree – non siamo in grado di recuperare un quadro d'insieme, il dato di una popolazione lupina assai nutrita è confermato dalle fonti bassomedievali, quando in tutta Europa gli abbattimenti nei confronti dei lupi diventano massicci. In Francia, tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, secondo i registri delle spese delle casse regie ogni anno fra maggio e giugno, quando le lupe hanno appena

¹⁴ Waitz 1883, 34.

¹⁵ Su Prudenziò e lo scopo delle sue esagerazioni si vedano almeno Nelson 1981, 26-33 e Davy 2011, 37-67.

¹⁶ Si vedano per esempio i casi di Parma nel 1234 (Salimbene de Adam) o di Firenze nel 1333 (Giovanni Villani): Holder-Egger 1905-1913, 88; Cherubini 1984, 205.

¹⁷ Dümmler 1899, III, 297: «*duporum rabida infestacione animas hominum christianas subito necari videmus*». Per la contestualizzazione dell'andamento climatico in questo periodo si rimanda a McCormick et al. 2012 (per il periodo fino all'anno 800, al termine della fase fredda) e McCormick et al. 2011.

partorito, vengono consegnati a Parigi fra i 1000 e i 1500 lupacchiotti per riscuotere le ricompense. Questi cuccioli provengono da tutto il regno di Francia, la cui estensione era però inferiore di quasi la metà rispetto a quella attuale della repubblica francese. L'azione dà subito i suoi frutti, perché tra gli anni Venti e Quaranta del XIV secolo il numero dei piccoli uccisi scende, assestandosi sul pur esorbitante intervallo compreso fra le 700 e le 900 unità¹⁸. Se si pensa che la cifra si riferisce soltanto a cuccioli e che oggi la popolazione complessiva (includendo anche gli adulti) dell'Italia intera ammonta a poco più di duemila esemplari, abbiamo di nuovo un riferimento alla distanza tra i picchi demografici del passato e quelli attuali.

Anche per il Basso Medioevo, tuttavia, i dati rimangono scarni, anche a livello locale. Sappiamo per esempio che a Siena, dove gli statuti duecenteschi elargivano taglie per i lupi uccisi, nel 1258 furono consegnati sette lupi e quarantacinque cuccioli, l'anno successivo altri sette adulti e ventidue lupacchiotti, tutti provenienti dalle campagne vicine alla città¹⁹.

3. L'età moderna e l'intensificazione degli abbattimenti: il caso di Massa Marittima

Volgiamo ora l'attenzione all'età moderna. Mi limito a riportare qualche dato sparso, che può iniziare a farci comprendere le consistenze, variabili da area ad area. Per l'Irlanda del XV e XVI secolo possiamo farci un'idea dei lupi presenti attraverso le pellicce che ogni anno dall'isola giungevano nei porti inglesi. Si raggiunge una media annuale compresa fra le cento e le trecento pelli di lupo soltanto al porto di Bristol: gli esemplari abbattuti ogni anno dovevano essere dunque molti di più. Nel 1558, sono addirittura più di settecento le pellicce in partenza dai porti irlandesi, a indizio di una popolazione lupina ancora numerosa, destinata tuttavia a calare rapidamente per via degli abbattimenti²⁰. In Germania fra il 1638 e il 1663 si contano 1775 esemplari catturati nel solo Württemberg, più di 5000 in Sassonia fra il 1611 e il 1665. Ben 321 lupi furono uccisi

¹⁸ I conti di Filippo il Bello sono stati pubblicati in Viard 1934, 56-71: i lupacchiotti catturati furono nel 1298, 995; nel 1299, 1465; nel 1301, 1439; nel 1324, 777; nel 1325, 947; nel 1345, 688; nel 1346, 893. Il dato è anche riportato da Delort 1978, vol. 1, 128 e da Ortalli 1997, 134-135, che però riconducono le catture ai soli dintorni di Parigi. Una tale quantità è però pressoché incompatibile con le risorse predatorie disponibili su un territorio provinciale. I giorni in cui vengono consegnati più lupacchiotti sono quelli tra la seconda metà di maggio e l'inizio di giugno.

¹⁹ Cherubini 1984, 210.

²⁰ Hickey 2013.

nel territorio di Pisa in soli tre anni, fra il 1637 e il 1640. Una legge del 1791 ne incoraggia lo sterminio: da quell'anno in Francia vengono abbattuti migliaia di esemplari, più di 5000 soltanto nel 1797²¹. I lupi ammazzati sono ancora numerosi nel XIX secolo – meno di 1000 all'anno, in questo periodo – per diminuire nettamente sul finire dello stesso secolo, quando ormai i lupi catturati sull'intero suolo francese non superano le poche decine. In Piemonte – forse la regione più studiata – prima dell'unità d'Italia sono state riconosciute quasi 800 uccisioni di lupi in poco meno di sessant'anni²².

Non sappiamo in realtà se queste cifre fossero più rilevanti di quelle raggiunte negli ultimi secoli del Medioevo, che rimangono quasi sempre ignote: durante l'età moderna – e soprattutto dalla fine del XVIII secolo – la nuova disponibilità di fonti archivistiche e la precisione dei documenti prodotti dalle cancellerie statali consente una fotografia un po' più precisa rispetto all'epoca precedente, che conta testimonianze laconiche o frammentarie.

Comunque le si leggano, tali fonti parlano di lupi molto più numerosi di oggi, anche per quanto riguarda l'areale. Vorrei però concentrarmi su un singolo caso di studio, per proporre qualche considerazione di tipo differente, vale a dire il territorio di Massa Marittima, in Maremma. Ci troviamo di fronte a un'area di circa 300 chilometri quadrati, che, grazie ai dati di Med-Wolf possiamo provare a confrontare in maniera puntuale con le fonti del passato²³. Oggi su questo territorio sono stati individuati due branchi composti dalla coppia e dai cuccioli.

L'interesse dell'area consiste nel fatto che abbiamo inoltre dati abbastanza puntuali sugli abbattimenti, soprattutto dalla fine del Cinquecento. La comunità teneva infatti al soldo lupari che dovevano difendere il bestiame transumante dalle aggressioni. Nel 1594, i lupari avevano abbattuto una lince (ma già all'epoca appariva una presenza rara) e dodici «lupi grossi», adulti dunque. Nel 1603 erano stati abbattuti addirittura 24 lupi. Senz'altro siamo in presenza di più branchi²⁴.

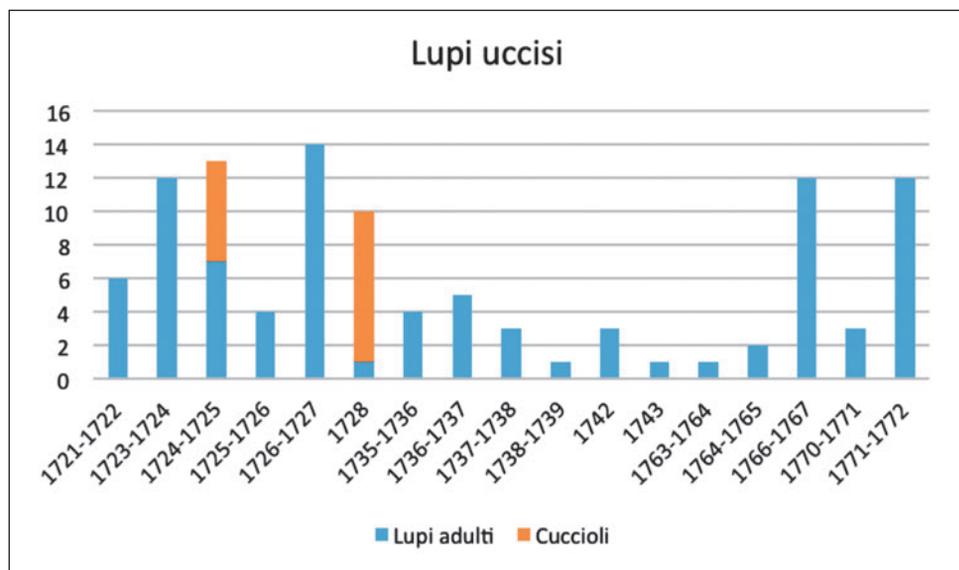
²¹ Lopez 1999, 203, 218-219; Waquet 1984, 285.

²² Nobili 2002, 52.

²³ Ringrazio Marco Lucchesi per avermi aiutato nella lettura di questi dati, su cui si veda il sito www.medwolf.eu/.

²⁴ Archivio storico del Comune di Massa Marittima: Cart. 446, Manuale di Cancelleria e Cart. 71, Istrumenti bandi, ordini e rescritti dal 1590 al 1624, f. 15, 1594, marzo 6. Per l'inizio del Cinquecento, veniamo informati che nel 1511 erano stati uccisi un «lupo grosso», una «lupa grossa» e, in due occasioni distinte, un lupacchiotto e «una covata di lupettini»: insomma, anche se non sappiamo quanti fossero gli esemplari sopravvissuti, dobbiamo ritenere che almeno due branchi agissero sul territorio.

Tabella 1: I lupi uccisi a Massa Marittima dal 1721 al 1772



Per il mezzo secolo compreso dal 1722 al 1772 nei registri dell'archivio comunale di Massa sono annotati meticolosamente i lupi uccisi²⁵. Innanzitutto, spicca il basso numero di cuccioli sterminati rispetto al totale degli abbattimenti: questo dato non desta stupore, poiché la caccia avveniva in inverno, quando i lupetti nati nella primavera precedente erano ormai cresciuti, e si concentrava sui lupi adulti, per i quali veniva offerta una ricompensa più alta. In ogni modo, nel decennio fra il 1720 e il 1730 erano stati ammazzati quarantaquattro lupi adulti e quindici lupacchiotti, con una media annuale di quasi sei lupi all'anno e punte di quattordici adulti.

L'intensa repressione di questo periodo aveva drasticamente abbassato la presenza della specie, che aveva ripopolato il territorio massetano soltanto dopo il calo degli abbattimenti negli anni Quaranta-Cinquanta. Il numero di uccisioni negli anni Venti conferma l'ipotesi che in quel periodo nel comprensorio di Massa agissero più branchi, la cui presenza era senz'altro resa possibile dall'ampia disponibilità di prede costituita dal bestiame transumante. A giudicare dai luoghi delle uccisioni, i lupi dovevano essere presenti soprattutto sulla fascia collinare e in buona misura pascoliva che si snoda a nord di Massa e che ha

²⁵ Archivio storico del Comune di Massa Marittima, Cart. 181 (1722-1772), ff. 9v, 27v, 36r, 41v, 62v, 69r, 70r, 75r, 82v, 86v, 89v (da cui provengono i dati di seguito riportati).

Gerfalco a est, Monterotondo a nord, la confluenza dei corsi d'acqua del Cornia e della Miglia a sud-ovest, quasi a ridosso di Montioni, e il basso corso del Pecora poco distante. I lupi avevano dunque scelto un'area ricca di prede e di acqua, la cui presenza, soprattutto quando nascono i cuccioli, è fondamentale per i carnivori, che devono bere molto. Nella bandita della Miglia, dal nome del torrente che la lambiva, presso la fonte delle Stallette, fu ammazzato un «lupo grosso» nel maggio del 1764. Ancor più frequentata da questi predatori era la principale bandita della comunità di Massa, sita poco a sud della precedente, dove la Miglia si unisce al Cornia: quella di Campetroso. Qui, nel 1739, Gaetano Menichelli di Monterotondo uccise un lupo. In questa stessa località, è documentata anche l'unica tana di cui conosciamo la collocazione, scovata nel 1728 da un certo Sebastiano Mulci di Gerfalco, che vi catturò nove lupacchiotti. Il covo si trovava dunque nella zona del Parco di Montioni, in un'area dove i lupi sono stati individuati anche oggi. I luoghi sono gli stessi, ma è cambiato il paesaggio e il modo in cui vivono: ora soprattutto cacciando fauna selvatica mentre allora nutrendosi in modo più consistente di bestiame.

4. Storia e biologia

Proviamo ora a tornare su questi dati di demografia storica dei lupi, per meglio capire come debbano essere inquadrati all'interno delle nostre conoscenze sul lupo attuale e quali elementi possano fornire a chi oggi si occupa di conservazione. Seppur attraverso fonti non concepite per un'analisi scientifica del fenomeno, la storia consente di ampliare lo spettro cronologico di osservazione dei comportamenti dei lupi, dai cinquant'anni su cui si fondano gli studi sul lupo prodotti dai biologi, pur con un ampio sguardo comparativo sulla letteratura mondiale, ai 1200 circa seguiti ai provvedimenti carolingi.

Mi sembra che emerga un problema fondamentale. Tali dati rivelano una presenza di lupi molto superiore rispetto a quella attuale per tutto il periodo di osservazione: come risulta chiaro dal caso di Massa Marittima, tali dati non sono spiegabili con una semplice differenza di areale, più ampio quello dei secoli passati, rispetto a quello presente, più limitato ma in fase di espansione. Anche all'interno di territori limitati, i lupi appaiono assai più numerosi, suggerendo l'esistenza di branchi più cospicui.

Questi dati mi sembrano arricchire la comprensione dei ben noti meccanismi di limitazione della specie in base alle prede esistenti, fondati sul controllo del territorio da parte dei branchi: dobbiamo infatti constatare o che tali mec-

canismi sembrano piuttosto intesi a rallentare la crescita demografica, piuttosto che a stabilizzarla del tutto oppure che il punto di stabilizzazione non è stato ancora raggiunto e che dobbiamo aspettarci che i lupi non solo colonizzino nuove aree, ma anche che crescano di numero persino nelle zone dove la loro presenza è più consolidata. Ricordiamoci infatti che i 50 anni di osservazione del lupo da parte dei biologi si effettuano su branchi di costituzione relativamente recente, rispetto alle numerose generazioni che avevano alle spalle i branchi operanti in epoca medievale e moderna.

Un tale andamento demografico e le sue implicazioni sui meccanismi riproduttivi devono comunque essere inseriti all'interno del quadro ambientale e delle sue secolari trasformazioni, decisivi per comprendere, seppur in maniera impressionistica, il rapporto con la disponibilità di prede. Questo aspetto è fondamentale per comprendere la 'sostenibilità' del popolamento storico dei lupi e delle relazioni di questi ultimi con l'uomo, consentendo anche alcune considerazioni sul tema 'scottante' (in quanto decisivo nell'orientare l'opinione pubblica e gli indirizzi politici) della pericolosità del lupo nei confronti dell'uomo.

Così, l'ambiente altomedievale presentava condizioni ottime per favorire la resilienza delle colonie lupine e una buona coesistenza con l'uomo. Esso era infatti caratterizzato da un'ampia disponibilità di prede selvatiche, confermata tanto dalla documentazione scritta, quanto dai dati zooarcheologici, dallo sviluppo dell'allevamento suino allo stato brado, dunque di animali dotati di una propria capacità di difesa nei confronti dei predatori, e da superfici boschive molto ampie²⁶. Una tale connotazione ambientale che, per molti aspetti, paradossalmente appare più simile a quella attuale rispetto agli assetti tardomedievali e moderni, riduceva, pur senza eliminarli, gli elementi di conflitto con l'uomo.

Al contrario, l'ambiente tardomedievale e ancor più quello di età moderna, si presenta come particolarmente critico per la coesistenza di uomini e lupi. Tra gli elementi che in queste epoche più misero sotto pressione i comportamenti dei lupi ci sono senz'altro la massiccia deforestazione, la rarefazione della fauna selvatica e il deciso sviluppo dell'allevamento ovino, sul modello transumante, che implica il repentino spostamento stagionale di grandi masse predatorie, che alterano improvvisamente la disponibilità alimentare delle popolazioni lupine stanziate sul territorio. Tanto più che, malgrado l'intensificarsi delle azioni di caccia sin dall'epoca di Carlo Magno, la consistenza demografica del lupo rimase in buona parte d'Europa superiore rispetto ai dati attuali, almeno per tutto il Settecento. Tali condizioni ambientali contribuirono senz'altro ad avvicinare

²⁶ Per la zooarcheologia si veda almeno Salvadori 2006, 520-524.

i lupi agli spazi degli uomini, innescando anche innegabili comportamenti antropofagi o comunque aggressivi. Essi sono documentati, pur al netto di una serie di amplificazioni indotte dalle fonti e seppure ritenuti da buona parte delle stesse fonti come ‘anomali’ rispetto all’etologia del lupo: addirittura la vita di Torello da Poppi suggerisce che i lupi antropofagi fossero di un’altra specie, «razza», rispetto a quelli normali²⁷.

Una simile contestualizzazione ambientale è fondamentale anche per comprendere le differenze rispetto al presente. Così, le sorprendenti invariabili di lungo periodo, come i dati sulla continuità delle aree di riproduzione di Massa Marittima, devono essere analizzate alla luce di un sistema di popolamento del lupo fondato in età moderna sul bestiame domestico e al presente sugli animali selvatici. E tuttavia non sembra casuale il fatto che proprio tale area non restituisca rilevanti menzioni di comportamenti antropofagi per l’età moderna, almeno allo stato attuale delle fonti: la conversione del paesaggio alla pastorizia transumante era avvenuta, rispetto ad altre regioni d’Italia, con una buona tenuta del sistema boschivo e della fauna selvatica nelle colline maremmane, sicché le pur consistenti colonie lupine potevano attingere per tutto l’anno a una buona disponibilità di prede.

La storia ambientale diventa quindi la principale direttrice per contestualizzare i dati sui comportamenti dei lupi storici. Vi è tuttavia un’altra componente, molto difficile da tracciare attraverso le fonti, che, se letta in parallelo ai dati ambientali, aiuterebbe a comprendere meglio il lupo storico: vale a dire il ruolo rivestito da alcune pratiche umane nel sollecitare le abitudini culturali dei lupi. Tre, in particolare, mi sembra che siano gli aspetti capaci di avere influito nei secoli passati nell’aumentare la pericolosità del lupo nei confronti dell’uomo, su cui occorrerà puntare l’attenzione delle ricerche future:

1) Il primo consiste nella domesticazione o comunque nello sviluppo di atteggiamenti confidenti nei confronti dei lupi, tramite anche la distribuzione di cibo. In tale categoria, si potrebbero fare rientrare le menzioni di cadaveri umani lasciati in pasto ai lupi, in occasione di battaglie, ma anche delle impiccagioni²⁸. Le fonti che parlano più propriamente di domesticazione da parte delle società passate sono pochissime, ma non del tutto inesistenti. Quasi per caso vi fa cenno il famoso commentatore di Dante Benvenuto da Imola, che

²⁷ Czortek 1999, 6: «di quella razza che mangia carne humana».

²⁸ Sulla letteratura che collega guerra e lupi si vedano almeno Cherubini 1984, 197-214; Bernard 2011, 40-46; Moriceau 2006, 92-107. Per i dati sul Friuli fra il 1629 e il 1631: Bigotti 1998, 43-47. Sulle impiccagioni, si veda per esempio l’episodio avvenuto nel 1247 e raccontato da Salimbene de Adam, secondo cui i lupi avevano aggredito cadaveri di impiccati a Cremona: *Chronica fratris Salimbene de Adam*, 198.

alla fine del Trecento menziona un individuo che vendeva cuccioli di lupo²⁹. In maniera altrettanto eccezionale, nel 1526, in una delibera del consiglio della città di Beaune, in Borgogna, alcuni macellai vengono accusati di allevare cuccioli di lupo, con tutta probabilità usati per far fuori i resti della carne, che in passato potevano costituire un rilevante fattore di inquinamento ambientale. Già all'epoca, le autorità municipali concludevano che l'iniziativa «non poteva che concludersi male», preconizzando le raccomandazioni dei biologi che sottolineano che i tentativi di domesticazione dei lupi, anche soltanto alimentandoli, possono innescare comportamenti pericolosi per gli uomini³⁰.

2) Il modo in cui la caccia abbia influito sui comportamenti dei lupi può essere dedotto molto indirettamente dalle fonti. È tuttavia probabile che i massicci abbattimenti tardomedievali e di età moderna, scomponendo la struttura dei branchi e aumentando la mobilità degli individui solitari, abbiano favorito l'aggressività di alcuni esemplari.

3) Il terzo, infine, è costituito dall'ibridazione: si tratta dell'aspetto più sfuggente alla lettura delle fonti scritte. Le menzioni di lupi neri – che riguardano tra l'altro anche la famosa Bestia del Gévaudan – sono senz'altro suggestive, anche se devono essere considerate all'interno dei processi percettivi, sicché possono essere attribuiti inventati o amplificati dalle testimonianze dell'epoca. Di certo, il larghissimo ricorso ai cani in molti aspetti delle società medievali e moderne, in particolare per la caccia, doveva favorire i fenomeni di randagismo e le possibilità di accoppiamento con i lupi, pur all'interno di colonie lupine particolarmente numerose e ben radicate sui territori. Analisi genetiche condotte sui resti degli esemplari tardomedievali e di età moderna, rari ma esistenti, potrebbero gettare nuova luce su questo misterioso aspetto dei lupi dei secoli passati.

In conclusione, i dati sulla demografia storica dei lupi, letti in sinossi con la storia ambientale, consentono di sfumare o comunque di contestualizzare l'espressione a cui spesso la letteratura esistente ha fatto riferimento per definire la storia di questo animale, di 'una secolare lotta tra uomo e lupo': all'interno di rapporti spesso conflittuali, c'è infatti la possibilità di individuare epoche dalle caratteristiche differenti.

²⁹ Benvenuto da Imola 1887, 528: «dice bene quello che portava i cuccioli di lupo a vendere, richiesto da un compratore che gliene desse uno buono: omnes sunt lupi».

³⁰ Ashley 2016, 68-77.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. (2016) 'Storici e animali', *Quaderni storici*, 153, 869-891.
- Ashley K. (2016) 'Wolf cubs, the butchers, and the Beaune town council' in *Our dogs, our selves: dogs in medieval and early modern art, literature and society*, a cura di L.D. Gelfland, *ProtoView*, 48, 68-77.
- Beck C. – Fabre E. (2010) 'Interroger le loup historique? Exemple de mise en œuvre d'un nécessaire dialogue interdisciplinaire' in *Repenser le sauvage grâce au retour du loup: les sciences humaines réinterrogées*, Caen, 13-21.
- Benvenuto da Imola (1887) *Comentum super Dantem Aldigherii Comoediam*, a cura di J.P. Lacaïta, Firenze.
- Bernard D. (2011) *Des loups et des hommes. Histoire et tradition populaires*, Paris.
- Bigotti P.C. (1998) 'Per una storia del lupo nel Friuli occidentale di antico regime', *La Loggia*, 1, 43-47.
- Cagnolano L. et al. (1996) 'Dati storici sulla presenza e su casi di antropofagia del lupo nella Padania centrale' in *Dalla parte del lupo*, a cura di F. Cecere, Penne, 83-99.
- Cherubini G. (1984) *L'Italia rurale del Basso Medioevo*, Roma-Bari.
- Comincini M., a cura di (2002) *L'uomo e la bestia antropofaga. Storia del lupo nell'Italia settentrionale dal XV al XIX secolo*, Milano.
- Czortek A. (1999) 'L'agiografia come fonte per la storia dell'ambiente nel Medioevo: il caso del beato Torello da Poppi', *Rivista di storia dell'agricoltura*, 29, 3-15.
- Davy G. (2011) '*Urbem impune adeunt atque incendunt*: jalons pour une relecture des prédations normandes dans les Annales de Prudence de Troyes' in *Orient-Occident, image de soi, image de l'autre*, a cura di S. Kerneis, Paris, 37-67.
- De Planhol X. (2004) *Le paysage animal. L'homme et la grande faune: une zoogéographie historique*, Paris.
- Delort R. (1978) *Le commerce des fourrures en Occident à la fin du Moyen Âge (vers 1300 – vers 1450)*, Roma, 2 voll.
- Dümmler, E., a cura di (1899) *Epistolae Karolini Eavi*, III, Berlin (MGH).
- Dutton P.E. (2004) *Charlemagne's mustache and other cultural cluster of a dark age*, New York.
- Fumagalli V. (1994) *Paesaggi della paura. Vita e natura nel medioevo*, Bologna.
- Hickey K. (2013) *Wolves in Ireland. A natural and cultural history*, Dublin.
- Holder-Egger O., a cura di (1905-1913) *Chronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum, 1233-1285*, in *Scriptores*, 32, (MGH), Hannover-Lipsia.
- Lopez B. (1999) *Lupi e uomini*, Cles.
- Mc Cormick M., Dutton P.E., Mayewski P.A. (2011), 'Volcanoes and the climate forcing of Carolingian Europe, AD 750-950', *Speculum*, 82, 865-895.

- Mc Cormick M. et al. (2012) 'Climate change during and after the Roman Empire: reconstructing the past from scientific and historical evidence', *Journal of interdisciplinary history*, 43(2), 169-220.
- Moriceau J.-M. (2006) *Histoire du loup méchant. 3000 attaques sur l'homme en France (XV^e-XX^e siècle)*, Baume les Dames.
- Moriceau J.-M., a cura di (2014) *Vivre avec le loup? Trois mille ans de conflit*, Paris.
- Nelson J.L. (1981) 'The Annals of St-Bertin' in *Charles the Bald: Court and Kingdom*, a cura di M. Gibson e J.L. Nelson, Oxford, 26-33
- Nobili F. (2002) *Uomini e lupi nell'Europa moderna*, Firenze.
- Oriani A. – Medolago G. – Crotti C. (2014) *Lupo, orso e lince nel territorio bergamasco dal medioevo a oggi*, Bergamo.
- Ortalli G. (1973) 'Natura, storia e mitografia del lupo nel medioevo', *La Cultura*, 11, 257-311.
- Ortalli G. (1983) 'Realtà ambientali e cultura del lupo tra alto e basso medioevo', *La Cultura*, 21, 267-291.
- Ortalli G. (1997) *Lupi, genti, culture: uomo e ambiente nel medioevo*, Torino.
- Pastoureau M. (2018) *Le loup. Une histoire culturelle*, Paris.
- Pluskowski A. (2006) *Wolves and the Wilderness in the Middle Ages*, Woodbridge (Suffolk).
- Pouillard V. (2013) 'Intégrer les animaux à l'histoire des zoos', *Bulletin de l'Association belge d'histoire contemporaine*, 35, 8-11.
- Rao R. (2018) *Il tempo dei lupi. Storia e luoghi di un animale favoloso*, Milano.
- Rheinheimer M. (2015) 'The belief in werewolves and the extermination of real wolves in Schleswig-Holstein' in *A Fairytale in Question: Historical Interactions Between Humans and Wolves*, a cura di P. Masius e J. Sprenger, Cambridge, 39-56.
- Salvadori F. (2006) 'Resti osteologici animali: elementi di continuità e discontinuità tra tardoantico e altomedioevo' in *IV congresso nazionale di archeologia medievale*, a cura di R. Francovich e M. Valenti, Borgo San Lorenzo, 520-524.
- Viard J. (1934) 'Paris sous Philippe le Bel', *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France*, 61, 56-71.
- Waitz G., a cura di (1883) *Annales Bertiniani*, in *Scriptores rerum Germanicarum*, V, (MGH), Hannover.
- Waquet J.-C. (1984) 'Les loups et les hommes dans le Pisan (1637-1640)' in *Ricerche di Storia moderna*, a cura di M. Mirri, III, Pisa, 281-291.
- Zovi D. (2012) *Lupi e uomini: il grande predatore è tornato*, Crocetta di Montello.

Abbreviazioni

MGH = Monumenta Germaniae Historica

IL LUPO CULTURALE E L'IMMAGINARIO

BALLA COI LUPI: TRA BACCANTI, LUPERCI E CRISTIANESIMO

Donatella Tronca

Sebbene il titolo di questo contributo sia nato per scherzo, rievocando un pluri-premiato western hollywoodiano anni Novanta, la preparazione per il convegno su *Uomini e lupi: genetica, antropologia e storia* ha consentito di ragionare su una connessione che non è necessariamente lampante. Eppure, un'analisi attenta di certe sfumature storico-semantiche nelle fonti rende possibile notare come spesso lupi e danzatori condividano, in alcuni spazi dell'immaginario antico e tardo-antico, tanto greco quanto latino, una sorte comune. Raramente – o mai – si tratta di una buona sorte, in quanto ciò che li accomuna rientra spesso nella gamma, sempre troppo ampia, del pregiudizio negativo. Questo pregiudizio, che in prima battuta si tenderebbe riduttivamente ad associare ai presunti preconcetti cristiani nei confronti della pratica coreutica, sembra avere radici molto più antiche, che gli intellettuali cristiani hanno certamente rinvigorito e contribuito a disseminare, ma che hanno soprattutto rielaborato dalla loro formazione classica, e non creato *ex novo*¹.

Senza la pretesa di ricostruire legami diretti tra le fonti, questi spunti di riflessione prenderanno l'avvio da una disamina di alcune connessioni con la sfera lupesca che l'immaginario intellettuale cristiano aveva ereditato dal mondo greco e romano. In particolare, si prenderanno in considerazione il mito narrato nella tragedia greca di Euripide sulle *Baccanti* e la festa romana dei Lupercalia. Quelle che si presentano in questa sede sono quindi delle suggestioni, l'approfondimento delle quali, unitamente allo studio della percezione di certe forme di gestualità e soprattutto sonorità, potrebbe però fare più luce anche nell'oscurità dei territori antropologico-culturali popolati dai lupi.

¹ Sulla vulgata storiografica a proposito dei pregiudizi cristiani nei confronti della danza mi sia consentito rinviare a Tronca 2016 e 2017.

L'ululato bacchico e le grida dei dannati

Il punto di partenza di questa analisi è stato un sondaggio storico-semanticò dei verbi che in greco e in latino definiscono il latrato del lupo: sono *ololyzo* e *ylakteo* per il greco e *ululo* per il latino². Si tratta di verbi che, pur definendo in alcuni contesti anche suoni prodotti dalla voce umana, non sono tuttavia riconducibili a significati linguistici, ossia a quella voce che, come ha chiarito di recente Sabina Crippa, è «*articolata e significativa*», e che «nell'elaborazione normativa dei grammatici [è] la voce dotata di senso perché scrivibile»³. Dunque, il genere di suono descritto da questi verbi rientra a pieno titolo nella gamma di fenomeni sonori che, non essendo riconducibili al linguaggio, può essere considerato 'musica', seguendo la definizione che ne ha dato Gilbert Rouget nell'analizzare i rapporti tra questa e la *trance*⁴. L'etnomusicologo perseguiva lo scopo di demistificare la comune credenza che nella musica vi sia una virtù intrinseca che abbia il potere di scatenare i fenomeni di possessione.

Ololyzo è uno dei verbi che definisce le grida delle baccanti. Nel prologo della tragedia di Euripide, al suo arrivo, Dioniso dice che Tebe è la prima città della Grecia che ha fatto risuonare con il suo grido⁵. Non si tratta di un grido qualunque; nell'originale greco è chiaro che si parla di un ululato: «*ololyge*» è il grido rituale delle baccanti, le urla acute che accompagnano alcune pratiche sacrificali⁶. L'arrivo di Dioniso, che rappresenta l'Alterità per eccellenza che invade e possiede le donne di Tebe, è accompagnato da una dimensione sonora significativamente descritta come un gigantesco ululato⁷. Si tratta di un'Alterità che sta al di fuori delle leggi della *polis*, e a proposito di questo bisogna ricordare come anche nella città idealizzata da Platone e paragonata dal filosofo a una *choreia* – quindi una danza – perfettamente armoniosa,

² Sulle etimologie di questi verbi e sul loro carattere onomatopeico, si vedano: Beekes 2010, 1071; Tichy 1983, 236-247; Chantraine 1968-1980, 793-794, 1154; Frisk 1960-1972, 379-380, 961-962; Ernout – Meillet 2001, 744-745.

³ Crippa 2015, 32-33.

⁴ «Prenderemo quindi la parola 'musica' nel senso più empirico e più ampio possibile del termine, cioè non come un'arte bensì come una pratica dai molteplici aspetti, che vanno dal semplice delicato fruscicare di un sonaglio di vimini allo scatenamento assordante di un rullo di tamburi» Rouget 1986, 91.

⁵ «πρώτας δὲ Θήβας τάσδε γῆς Ἑλληνίδος / ἀνωλόλυζα» Euripide, *Baccanti*, vv. 23-24.

⁶ Su questo si veda il commento di Susanetti 2010, 150.

⁷ Nella tragedia, definita da Dario Sabbatucci come «rito di narrazione di miti», Dioniso interviene interrompendo l'ordine costituito (Sabbatucci 1978, 139). Per un approfondito commento storico-religioso alle *Baccanti*, si veda, sulla scia di Sabbatucci, Venturi 1994. Sull'Alterità evocata dalla presenza di Dioniso si veda Massenzio 1995, 28-42.

le danze bacchiche e tutto ciò che ad esse veniva associato, non erano ammesse⁸.

Più avanti, nella tragedia euripidea, il termine «*ololyge*» è usato per descrivere il grido di Agave per risvegliare le baccanti addormentate sul monte Citerone, nella stessa scena in cui il messaggero racconta a Penteo di aver visto le donne allattare cuccioli di lupo⁹. È importante sottolineare la caratteristica di ordine che contraddistingue le baccanti nella descrizione del messo: le donne non sono affatto ubriache né hanno atteggiamenti lascivi, come sospetta il puritano Penteo. Al contrario, sono come una mandria invasata dal dio, perfettamente disciplinate e unite proprio come un branco di lupi; il che, volendo, le rende ancora più temibili¹⁰.

Erano certo perfettamente consapevoli di questa connessione rituale i traduttori della *Settanta* quando hanno scelto *ololyzo* per indicare le grida dei dannati, per esempio in *Isaia*: «Urlate (*ololyzete*), perché è vicino il giorno del Signore; esso viene come una devastazione da parte dell'Onnipotente»¹¹. Ancora meno sprovveduto era certamente Girolamo quando nella *Vulgata* sceglieva di rendere il verbo con *ululate*¹².

Giulio Guidorizzi ci informa del fatto che *ololygmoi* sono anche le grida rituali usate per allontanare l'assalto di Pan, il dio pastorale generalmente evocato come causa delle fobie improvvise, il pan-ico, appunto, i terrori che accompagnano la follia, quello stato di accecamento che nell'*Ippolito* – ancora di Euripide – aveva colpito Fedra, la quale, agitata dall'invasamento, voleva togliersi la vita¹³.

La sfera selvaggia dei Luperci

Con il greco Pan era identificato il romano Fauno, il dio caprino a cui erano accomunati i Luperci, i protagonisti di una festa nota con il nome di Lupercalia, di cui gli studi imprescindibili di Károly Kerényi, Agnes Kirsopp Michels, Angelo Brelich, Giulia Piccaluga, Attilio Mastrocinque e Andrea Carandini

⁸ Platone, *Leggi* 7, 815c-d. Per una sintesi del concetto di *choreia* in Platone si rimanda alle considerazioni di Lonsdale 1993, 21-43.

⁹ Euripide, *Baccanti*, vv. 689-702.

¹⁰ La branca della tradizione che metteva in cattiva luce le baccanti, talvolta le paragonava anche a delle vespe o calabroni: per questo cfr. Scapini 2016.

¹¹ *Is* 13: 6. Per il testo della *Settanta*, si fa riferimento all'edizione di Rahlfs 1935.

¹² *Biblia sacra iuxta Vulgatam uersionem* (VT) - *Isaias* (ab Hieronymo transl.) 13: 6, ed. Fischer et al. 1975.

¹³ Guidorizzi 2010, 27.

hanno ormai definitivamente chiarito, con differenti approcci, le peculiarità, in alcuni casi mostrandone il legame precipuo con le tradizioni connesse alla fondazione dell'Urbe¹⁴.

Secondo la tradizione, infatti, i primi Luperci erano stati Romolo e Remo, così detti perché figli di una lupa. La maggior parte degli autori antichi facevano risalire la celebrazione dei Lupercalia a epoche remote e sembra che abbiano avuto una certa longevità, caratteristica che rende molto difficile ricostruire il rituale nel dettaglio, soprattutto perché deve aver subito, nel corso dei secoli, numerosi cambiamenti¹⁵. Tuttavia, vi sono alcuni elementi peculiari, comuni a più fonti, la cui interpretazione interessa da vicino gli stretti legami con la sfera lupesca o più genericamente pastorale e selvatica.

Dal *De lingua latina* di Varrone abbiamo la notizia che i Lupercalia venivano celebrati nel mese di febbraio che, secondo il grammatico, prendeva il nome dalla purificazione – *februum* – operata dai Luperci intorno al Palatino¹⁶. I Lupercalia erano infatti noti anche come *Dies Februatus*. In questa sede non interessa molto comprendere se i Luperci fossero effettivamente nudi, come dice Varrone, oppure coperti solamente da una pelle di capra, come riportano altre fonti, soprattutto considerando che la nudità, in questo caso, poteva indicare anche solo la mancanza della toga¹⁷.

Quello che qui interessa maggiormente sono i gesti del rito: i Luperci operavano questa purificazione correndo intorno al muro che si trovava ai piedi del Palatino, cioè intorno al punto che i Romani consideravano appartenere alla città primigenia. D'altronde Augusto era convinto di avere costruito il suo palazzo su quella che in origine si credeva essere la casa di Romolo¹⁸. Dunque, questo muro intorno al Palatino aveva soprattutto un valore sacrale: era il muro che, in sostanza, separava e proteggeva la città, o meglio – come dice Mastrocinque – la «comunità umana», dal mondo selvaggio che stava al di fuori¹⁹. Non è difficile dedurre che nell'immaginario antico, viste le origini pastorali degli abitanti di Roma, questo mondo esterno da cui era necessario proteggere l'abitato, fosse

¹⁴ Kerényi 2017 [1979; ed. or. 1948]; Kirsopp Michels 1953; Brelich 1976² [1955], 57-83; Piccaluga 1962; Mastrocinque 1993, 137-195 e 2000; Carandini 2006, 98-116.

¹⁵ Tortorella 2000, 244. Sulla successiva fortuna di una cerimonia con lo stesso nome a Costantinopoli, ma con caratteristiche ormai molto differenti, si vedano: Graf 2015, 163-183; Duval 1977.

¹⁶ Varrone, *De lingua latina* 6, 34.

¹⁷ Su questo si veda Frascchetti 2002, 146.

¹⁸ Mastrocinque 2000, 52; Carandini 2006, 101-103. Cfr. Dionigi di Alicarnasso, *Antiquitates Romanae*, 1, 79. Sul ruolo politico di questo rituale e sulla sua ripresa vigorosa sotto l'impero di Augusto, si vedano anche Guarisco 2015 e Alonso Fernández 2016 e 2017.

¹⁹ Mastrocinque 2000, 52.

prevalentemente popolato da lupi. Bisogna ricordare anche come fosse necessario proteggere il mondo civile non soltanto da ciò che stava al di fuori, ma anche da ciò che stava al di sotto: gli dèi inferi si mostravano facendo uscire lupi dal sottosuolo, e non è certamente un caso che il dio Dispater fosse rappresentato dagli Etruschi con un copricapo di lupo²⁰. Le fantasiose etimologie degli autori antichi possono dare talvolta molte informazioni sulla storia culturale che vi sta dietro: ebbene, secondo il grammatico Servio, il termine *Lupercal*, che indicava la grotta in cui Romolo e Remo erano stati allattati dalla lupa, sarebbe derivato da *lupos* e *arcere*, cioè «allontanare i lupi»²¹.

Sembra che durante il rituale venissero sacrificati dei cani oltre alle capre, che poi venivano scuoiate per ottenerne delle strisce di pelle con cui i Luperci colpivano i passanti durante la loro processione intorno al Palatino²². In questo modo, alla caratteristica di purificazione, sembra che si accompagnasse anche la funzione di una festa di fecondità, e nella descrizione che ne dà Ovidio nei *Fasti*, vediamo come le donne offrissero volentieri le proprie *terga* alle percosse con questa sorta di frustini²³.

In definitiva, sembra che la festa dei Lupercalia rappresentasse il rituale che, a Roma, rievocava il passaggio dalla sfera selvaggia delle origini, denotata anche dalla nudità intesa come mancanza della toga, alla realtà ormai urbana, civilizzata e togata: la seconda, rimettendo in scena la prima, intendeva allontanare quella dimensione di ferinità dall'ordine che doveva caratterizzare la vita della *civitas*. È molto significativo come la tradizione voglia che i Luperci iniziassero il rituale dopo aver bevuto molto vino, quindi dovevano essere percepiti come caratterizzati da ebbrezza e non piena padronanza di sé; esattamente il contrario della sobria moderazione che era invece richiesta al cittadino romano²⁴. Non è un caso se un intellettuale della caratura morale di Cicerone sembri quasi in imbarazzo nel dover difendere qualcuno che era appartenuto a una confraternita che lui stesso definisce ferina e selvaggia perché si era formata prima dell'*humanitas* e delle leggi²⁵. Tutto sommato, il punto di vista dell'oratore 'pagano' non sembra così distante da quello di papa Gelasio, quando nel V secolo, si scaglia

²⁰ Mastrocinque 2000, 55; sul legame tra i Lupercalia e gli dèi inferi, si veda inoltre – anche se è un po' datato – Pascal 1895. Su una possibile origine etrusca dei Lupercalia, si vedano le ipotesi di Holleman 1985.

²¹ Servio, *Commento all'Eneide* 8, 343. Su una possibile collocazione della grotta, cfr. Carandini 2006, 101.

²² Mastrocinque 2000, 53 e 1993, 140.

²³ Ovidio, *Fasti* 2, 442-443.

²⁴ Mastrocinque 2000, 53 e 1993, 166.

²⁵ Cicerone, *Pro Caelio* 26. Su questo si veda Holleman 1975, che discute le varie interpretazioni di questo passo date dagli studiosi, sostanzialmente appoggiando, però, quella offerta da Ogilvie 1969, 78.

contro i senatori che gli chiedevano di mantenere in vita i Lupercalia²⁶. La critica del vescovo di Roma pare concentrarsi soprattutto sulla caratteristica di spettacolarità che ormai aveva interamente pervaso la festa, soprattutto attraverso la provocazione verso i senatori, quando li invita a celebrarla nel modo ritenuto originario, ossia nudi, ben sapendo che nessun cittadino romano rispettabile avrebbe mai accettato di correre nudo per la città.

«Vengono a voi in veste di pecore, ma dentro son lupi rapaci» (Mt 7: 15)

La connessione con la dimensione spettacolare, che dal punto di vista cristiano è l'elemento maggiormente deprecabile, è data dal fatto che i Lupercalia erano considerati un *ludus*, e gli stessi Luperci erano detti *ludiones*, cioè danzatori²⁷. Quello dei *ludi* è un fenomeno molto complesso: non si trattava unicamente di rappresentazioni teatrali, ma di eventi che arrivavano a comprendere anche molte altre manifestazioni di carattere rituale, i combattimenti dei gladiatori e la celebre *pompa circensis*. I *ludi* erano considerati una forma di divertimento, laddove il termine *ludus* indicava anche la scuola e quindi il gioco puerile con un fine educativo. Non a caso i Luperci vengono sempre descritti come molto giovani, cosa che rende possibile un'associazione di questo rituale, almeno nelle sue prime manifestazioni, anche ai riti di passaggio dall'età puberale all'età adulta. Si potrebbero dunque considerare i Lupercalia anche come il rituale che sancisce il passaggio da lupo selvaggio a uomo adulto civilizzato, proprio come avveniva per le fanciulle-orse del rito dell'*Arkteia* celebrato in onore di Artemide a Brauron, nell'Attica²⁸.

A questo punto, se si considerano i Lupercalia nella loro dimensione spettacolare e alla stregua di un *ludus* vale la pena di ragionare anche sul modo in cui i Romani, soprattutto a partire dall'età imperiale – quando pare che in generale il rito abbia ripreso un certo vigore – consideravano gli operatori dei *ludi scaenici*. A Roma attori e danzatori erano considerati tra gli *infames*²⁹. L'*infamia* era uno stigma sociale che faceva sì che costoro venissero annoverati tra quelli che Valerio Neri ha definito, con un termine abilmente preso in prestito dalla sociologia

²⁶ Gelasio I, *Adversum Andromachum*. Su questo testo si veda Green 1931.

²⁷ Savarese 2015 [1996], 18.

²⁸ Sulla *arkteia* si veda Lonsdale 1993, 171-193; cfr. inoltre, Giuman 1999.

²⁹ Su questo cfr. Manzoni 2017; per un'analisi del concetto di *infamia* nel regime pretorio, si veda, inoltre, Bianchi 2013.

e dalla storiografia contemporanea, come ‘marginali’³⁰. È interessante considerare come all’origine di Roma fosse posta la creazione da parte di Romolo di un asilo che doveva ospitare i servi fuggitivi, i ladri, i diseredati – in una parola – i marginali³¹. Qualcosa che poi veniva ritualmente rievocato dai Luperci. Sembra allora che la connessione tra il lupo e le figure che stanno ai margini sia davvero molto antica e radicata in profondità. Tra le caratteristiche infamanti di certe professioni c’era quella di vendere il proprio corpo per il piacere altrui, e forse bisognerebbe ragionare anche sul fatto che a Roma la prostituta era detta *lupa* e *lupanar* era il postribolo.

Dal punto di vista della dinamica spettacolare, la diffusione del cristianesimo aggiunge una rivoluzione epistemologica significativa nella misura in cui, non ammettendo altri spettacoli se non quello che l’uomo dovrebbe agire sulla scena del mondo al cospetto di Dio, condanna la doppiezza e la falsità tipica del mestiere dell’attore/danzatore, e la categoria degli *infames* arriverà a comprendere anche i pagani, gli ebrei e gli eretici³².

Forse andrebbe interpretato con questa chiave di lettura il paragone, presente nel *Vangelo* di Matteo, dei falsi profeti con i lupi: non è il lupo ad essere condannato, ma la falsità di chi si presenta in abiti che in realtà non gli appartengono³³. E ancora in Luca, laddove i discepoli sono chiamati a predicare «come pecore tra i lupi», i lupi andranno interpretati come gli *insipientes*³⁴. L’*insipientia* è quella caratteristica opposta al concetto di sapienza biblica, che viene definita in relazione alla condotta di vita, laddove quindi l’ignorante sta sullo stesso piano dell’empio e del folle, e costui non poteva stare nella *civitas* cristiana almeno tanto quanto i danzatori bacchici non erano ammessi nella Città platonica.

Con l’arrivo del cristianesimo, e soprattutto con la rielaborazione patristica di certi modelli antichi, i termini della questione non mutano nella sostanza: cambia il modo in cui vengono posti. L’ululato ferino privo di significato tipico delle baccanti, che già in Platone non era ammissibile nella Città ideale, viene ora dominato dal Nuovo Canto modulato e armonioso. Il Nuovo Canto è un *logos*, anzi, il *Logos* per eccellenza, un discorso carico di significati, che

³⁰ Neri 1998; si veda, inoltre, Hugoniot 2004.

³¹ Mastrocinque 2000, 54.

³² Sui rapporti tra il cristianesimo e la dinamica spettacolare si rinvia a Bino 2015 e Lugaresi 2008. Sulla condizione giuridica di pagani, ebrei ed eretici tra tarda Antichità e alto Medioevo, cfr. Freidenreich 2014.

³³ *Mt* 7: 15.

³⁴ *Lc* 10: 3.

nelle parole di Clemente Alessandrino «ha fatto uomini dalle pietre e uomini dalle fiere»³⁵.

Questo stesso Canto, così modulato, domina anche il canto delle Sirene, che viene descritto come un ululato da Girolamo traduttore e commentatore di *Isaia*³⁶. Il canto delle Sirene diventa, allora, come le parole senza significato pronunciate dagli eretici, che non professano la *doctrina domini*, ma l'*ululatus daemonum et pilosorum quos imitabatur Esau* – l'ululato dei demoni e dei satiri, uomini pelosi che imitano Esau³⁷. La rievocazione di questo personaggio in questo contesto pare sottolineare, in Girolamo, la caratteristica dell'inganno che sta proprio dietro al vestire i panni (o i peli) di qualcun altro: che è quello che Giacobbe fa per carpire dal padre Isacco la benedizione che invece spettava a suo fratello³⁸.

Non è molto chiaro quando la volpe di Svetonio, famosa per *pilum mutare, non mores*, sia stata sostituita dal lupo che, com'è noto, «perde il pelo ma non il vizio»³⁹. Tuttavia, questo dettaglio dovrebbe forse aiutarci a comprendere come le logiche positivistiche nelle ricerche relative all'immaginario antico vadano superate. Si tratta di ricostruire percezioni: i verbi che nelle fonti, tanto pagane quanto cristiane, rimandano al latrato del lupo non hanno significato in quanto proprio in quel momento e in quel luogo c'erano dei lupi ad emettere quel suono. Più che sull'animale in sé, che può essere tanto una volpe quanto un lupo, bisognerà allora concentrarsi maggiormente sul significato e le implicazioni storico-culturali che circondano il verbo *mutare*, che in questo caso specifico indica proprio quei rischi connessi con la falsità, la doppiezza e il cambiamento dell'aspetto del corpo, vizio (o pregio) tipico degli attori e dei danzatori.

³⁵ Clemente d'Alessandria, *Protrettico* 1, 4, 4-5, 2. Per un approfondimento su questo tema, si veda Arcari 2016.

³⁶ Sui cristiani e il mito delle Sirene, cfr. Pace 1998.

³⁷ Girolamo, *Commentarii in Isaiam* 6, 14. Sull'identificazione dei *pilosi* con divinità come Pan, si veda Wiseman 1995, 8-10.

³⁸ *Gen* 27: 12-16.

³⁹ Svetonio, *Diuus Vespasianus* 16, 3.

BIBLIOGRAFIA

- Alonso Fernández Z. (2016) 'Choreography of Luperalia. Corporeality in Roman Public Religion', *Greek and Roman Musical Studies*, 4, 311-332.
- Alonso Fernández Z. (2017) 'Re-Thinking Luperalia. From Corporeality to Corporamtion', *Greek and Roman Musical Studies*, 5, 43-62.
- Arcari L. (2016) 'Il «canto nuovo» di Cristo tra Orfeo e Davide (Clem., *prot.* 1, 2-5; Eus., *l.C.* 14, 5)', in *Amicorum Munera. Studi in onore di Antonio V. Nazzaro*, a cura di G. Luongo, Napoli, 41-88.
- Beekes R. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston.
- Bianchi E. (2013) 'Appunti minimi in tema di *infamia* dell'attore nel regime pretorio', *Teoria e Storia del Diritto Privato. Rivista internazionale online*, 6 <<http://www.teoriaestoriadeldirittoprivato.com/index.php?com=statics&option=index&cID=284>> (consultato il 8/5/2021).
- Bino C. (2015) *Il dramma e l'immagine. Teorie cristiane della rappresentazione (II-XI sec.)*, Firenze.
- Brelich A. (1976² [1955]) *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma.
- Carandini A. (2006) *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750 - 700/675 a.C.)*, Torino.
- Chantraine P. (1968-1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
- Cicerone, *Pro Caelio*, a cura di G. Bellardi, *Orazioni*, II, Torino 1975 [2013].
- Clemente d'Alessandria, *Protrettico*, ed. C. Mondésert, Paris 1949², 52-193.
- Crippa S. (2015), *La voce. Sonorità e pensiero alle origini della cultura europea*, Milano.
- Dionigi di Alicarnasso, *Antiquitates Romanae*, a cura di K. Jacoby, Leipzig 1967².
- Duval Y.-M. (1977) 'Des Lupercalia de Constantinople aux Lupercalia de Rome', *Revue des études latines*, 55, 222-270.
- Euripide, *Baccanti*, a cura di J. Diggle, 'Bacchae', in *Euripidis fabulae* 3, Oxford 1994, 291-351.
- Ernout A. – Meillet A. (2001 [1932]) *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris.
- Fischer B. et al. (1975) *Biblia sacra iuxta Vulgatam uersionem (Vetus Testamentum)*, Stuttgart.
- Fraschetti A. (2002) 'A proposito di uno statuto antitetico: i luperci e il *flamen Dialis*' in *Arma virumque... Studi di poesia e storiografia in onore di Luca Canali*, a cura di E. Lelli, Pisa-Roma, 143-152.
- Freidenreich D.M. (2014) 'Jews, Pagans, and Heretics in Early Medieval Canon Law' in *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries*, a cura di J. Tolan et al., Turnhout, 73-91.

- Frisk H. (1960-1972) *Griechisches etymologies Wörterbuch* I-III, Heidelberg.
- Graf F. (2015) *Roman Festivals in the Greek East. From the Early Empire to the Middle Byzantine Era*, Cambridge.
- Gelasio I, *Adversum Andromachum*, a cura di O. Günther, Wien, 1895, 453-464.
- Girolamo, *Commentarii in Isaiam*, a cura di M. Adriaen, Turnhout, 1963.
- Giuman M. (1999) *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milano.
- Green W.M. (1931) 'The Lupercalia in the Fifth Century', *Classical Philology*, 26, 60-69.
- Guarisco D. (2015) 'Augustus, the *Lupercalia* and the Roman Identity', *Acta Antiqua. Academiae Scientiarum Hungaricae*, 55, 223-228.
- Guidorizzi G. (2010) *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milano.
- Holleman A.W.J. (1975) 'Cicero on the Luperci (*Cael.* 26)', *L'antiquité classique* 44.1, 198-203.
- Holleman A.W.J. (1985) 'Lupus, Lupercalia, lupa', *Latomus. Revue d'études latines*, 44, 609-614.
- Hugoniot C. (2004) 'De l'infamie à la contrainte. Evolution de la condition social des comédiens sous l'Empire romain', in *Le status de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, a cura di C. Hugoniot, F. Hurllet e S. Milanezi, Tours, 213-240.
- Kerényi K. (2017) 'Lupo e capra nella festa dei Lupercalia' in *Miti e misteri*, introduzione di F. Jesi, traduzione di A. Brelich, Torino (ed. digitale [ed. cartacea 1979; ed. or. 1948]).
- Kirsopp Michels A. (1953) 'The Topography and Interpretation of the Lupercalia', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 84, 35-59.
- Lonsdale S.H. (1993) *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, Baltimore and London.
- Lugaresi L. (2008) *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia.
- Manzoni G. (2017) 'Imitatores autem veritatis histriones. Giudizi e pregiudizi sugli attori nel mondo romano', *Maia*, 69.3, 565-575.
- Mastrocinque A. (1993) *Romolo (la fondazione di Roma tra storia e leggenda)*, Este.
- Mastrocinque A. (2000) 'Romolo alla luce delle nuove scoperte' in *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, a cura di A. Carandini e R. Cappelli, Milano, 51-57.
- Neri V. (1998) *I marginali nell'Occidente tardoantico. Poveri, 'infames' e criminali nella nascente società cristiana*, Bari.
- Ogilvie R.M. (1969) *The Romans and their Gods*, London.
- Ovidio, *Fasti*, a cura di E.H. Alton, D.E. Wormell e E. Courtney, Leipzig 1997⁴.
- Pace N. (1998) 'Il canto delle Sirene in Ambrogio, Gerolamo e altri Padri della Chiesa' in *Nec timeo mori*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI cen-

tenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-II aprile 1997, a cura di L.F. Pizzolato e M. Rizzi, Milano, 673-695.

Pascal C. (1895) 'Le divinità infere e i Lupercali', *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 4,3, 138-156.

Piccaluga G. (1962) 'L'aspetto agonistico dei Lupercalia', *Studi e materiali di storia delle religioni*, 33, 51-62.

Platone, *Le leggi*, introduzione di F. Ferrari, traduzione di F. Ferrari e S. Poli, Milano 2005.

Rahlf's A. (1935) *Septuaginta*, Stuttgart.

Rouget G. (1986) *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, edizione italiana riveduta e aumentata da G. Mongelli, Torino (ed. or. 1980).

Sabbatucci D. (1978) *Il mito, il rito e la storia*, Roma.

Savarese N. (2015) 'Paradossi dei teatri romani' in *Teatri romani. Gli spettacoli nell'antica Roma*, a cura di N. Savarese, Imola (ed. or. 1996), 8-68.

Scapini M. (2016) 'The Symbolism of the Hornet in the Greek and Roman World' in *Animals in Greek and Roman Religion and Myth*, a cura di P.A. Johnston, A. Mastrocinque e S. Papaioannou, Newcastle upon Tyne, 431-445.

Servio, *Commento al libro VIII dell'Eneide di Virgilio*, ed. G. Ramires (Edizione digitale a cura del gruppo digilibLT - Università degli Studi del Piemonte Orientale, <http://www.digiliblt.unipmn.it>, consultato il 26/05/2019).

Susanetti D. (2010) 'Commento' in Euripide, *Baccanti*, Roma, 143-284.

Svetonio, *Diuus Vespasianus*, ed. M. Ihm, 1908.

Tichy E. (1983) *Onomatopoetische Verbalbildungen des Griechischen*, Wien.

Tortorella S. (2000) 'L'adolescenza dei gemelli' in *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, a cura di A. Carandini e R. Cappelli, Milano, 244-255.

Tronca D. (2016) 'Restricted movement. Dancing from Late Antiquity through the early Middle Ages', *Journal of the LUCAS graduate conference*, 4, 52-63 <<https://hdl.handle.net/1887/38540>>

Tronca D. (2017) 'Dancing in Ancient Christianity: Initial Research' in *Texts, Practices and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus' Followers in the First Two Centuries*, First Annual Meeting of Bertinoro (2-4 October 2014), a cura di A. Destro e M. Pesce, Turnhout, 433-448.

Varrone, *De lingua latina*, a cura di G. Goetz G., F. Schoell, 1910.

Venturi I. (1994) 'Le Baccanti', *Studi e materiali di storia delle religioni*, 60, 25-56.

Wiseman T.P. (1995) 'The God of the Lupercal', *The Journal of Roman Studies*, 85, 1-22.

LUPUS IN FABULA: LA DIFFUSIONE DELLE FIABE IN EUROPA E ASIA E LA MUTAZIONE DI CAPPUCETTO ROSSO

Eugenio Bortolini

Introduzione

La distribuzione della variabilità culturale a scala globale osservabile nel record archeologico ed etnografico è strettamente collegata a fenomeni di diffusione, a movimenti migratori, nonché a processi di selezione e adattamento a diversi contesti sociali ed ecologici¹. Lo studio quantitativo della coevoluzione tra geni e cultura, sin dagli inizi, si è concentrato sui meccanismi responsabili del cambiamento diacronico nella frequenza di tratti culturali, sulla diffusione di elementi culturali attraverso diversi processi, e sulla relazione tra cambiamento genetico e cambiamento culturale a scale diverse.

Sviluppi recenti delle tecniche di estrazione e analisi del DNA hanno aperto nuove e inattese opportunità che consentono di esplorare storia, movimenti, scambi, fluttuazioni demografiche e diversità bioculturale delle popolazioni umane a scala globale. La grande disponibilità attuale di dati sull'intero genoma umano consente infatti un superamento dell'utilizzo della classificazione linguistica come unico proxy per fare inferenze sulla possibile relazione di ancestralità tra popolazioni² e offre un supporto senza precedenti per lo studio della possibile coevoluzione tra geni e cultura in diversi contesti³, così come per lo studio dei meccanismi di trasmissione della cultura nel tempo e nello spazio⁴. Una domanda fondamentale per quest'ultimo filone di studi riguarda il rispettivo impatto di due distinti processi di diffusione sulla diversità cultu-

¹ Cavalli-Sforza – Feldman 1981; Boyd – Richerson 1985.

² Currie et al. 2010; Mathew – Perreault 2015; da Silva – Tehrani 2016.

³ Ammerman – Cavalli-Sforza 1984, Renfrew 1992; Renfrew 2001; Bell et al. 2009; Itan et al. 2009; Creanza et al. 2015; Haak et al. 2015.

⁴ Collard – Shennan – Tehrani 2006; Ackland et al. 2007; Pinhasi – von Cramon-Taubadel 2009; Gray – Bryant – Greenhill 2010; Fort 2012; Lycett 2015.

rale: da un lato il movimento migratorio di popolazioni ('diffusione demica'), dall'altro lo scambio di idee che non necessita di movimento di gruppi umani o della sostituzione tra popolazioni ('diffusione culturale')⁵. È fondamentale intendere come i due processi non si escludano a vicenda, ma siano piuttosto estremi opposti di un gradiente di cambiamento continuo, lungo il quale la realtà empirica è sempre meglio rappresentata da casi intermedi e di commistione tra i due meccanismi. A questo scenario va poi aggiunto un terzo caso fondamentale, quello denominato 'convergenza', che ci ricorda la possibilità che la stessa idea o lo stesso elemento culturale possano emergere in luoghi diversi senza che vi sia alcun rapporto o interazione tra gli autori dell'innovazione oggetto di studio.

Il modello nullo tipicamente utilizzato in letteratura per testare l'ipotesi di diffusione culturale si basa su una forte correlazione tra la distanza geografica e la distanza culturale misurata sulla medesima coppia di popolazioni. Alla base di questa scelta c'è l'evidenza del fatto che le varianti genetiche e culturali non sottoposte a selezione formino nel tempo dei gradienti geografici generati da processi di Isolamento per Distanza (*Isolation by Distance*)⁶. In questo scenario gli unici reali propulsori del cambiamento culturale sono il tempo e l'intensità dell'interazione tra individui o gruppi. Ne consegue che la probabilità di interazione e scambio culturale tra individui che si trovano più vicini nello spazio o nel tempo sia molto superiore a quella di persone o gruppi che si trovano a grande distanza l'uno dall'altro. Reiterando questo meccanismo molte volte si ottiene un gradiente di somiglianze/differenze lungo il quale chi si trova in prossimità geografica risulta essere mediamente più simile rispetto a chi si trova a grande distanza geografica⁷.

Se la distanza geografica è lo strumento utilizzato per modellare il processo di pura diffusione culturale, la correlazione positiva tra distanza genetica e differenze culturali è stata proposta come mezzo per identificare l'impatto relativo dei processi demici. In un caso studio recente Nicole Creanza e colleghi⁸ hanno studiato i processi responsabili della distribuzione della variabilità fonetica in 2082 lingue osservate a scala globale. Gli autori hanno trovato una forte correlazione tra distanze geografiche e distanze genetiche, mentre le distanze linguistiche sono risultate autocorrelate all'interno di un raggio di circa 10000 chilometri. La mancanza di correlazione residua tra distanze genetiche e lingui-

⁵ Collard – Shennan – Teherani 2006; Crema – Kerig – Shennan 2014; Fort 2015.

⁶ Wright 1943; Shennan et al. 2015.

⁷ Pinhasi – von Cramon-Taubadel 2009, Creanza et al. 2015.

⁸ Creanza et al. 2015.

stiche una volta controllato l'effetto della geografia non ha permesso agli autori di rigettare l'ipotesi nulla di un puro scambio di idee senza un grande apporto dei movimenti migratori, portandoli a concludere che il principale processo alla base della distribuzione di varianti fonetiche nelle 246 popolazioni umane studiate sia stata proprio la pura diffusione culturale.

È tuttavia fondamentale considerare che la possibilità di utilizzare la variabilità genetica come evidenza del ruolo svolto da processi demici nella diffusione della cultura dipende dalla capacità del ricercatore – caso per caso – di districare i segnali genetici rispetto alla distanza geografica. L'alto livello di correlazione tra distanza genetica e distanza geografica a scala globale⁹ infatti compromette notevolmente il potere inferenziale di un modello demico basato su tali premesse. Uno studio recente¹⁰ ha dimostrato come la stretta relazione tra genetica e geografia non sia costante a tutte le scale geografiche. Tale relazione è infatti più forte a grandi distanze, mentre è notevolmente più ridotta a scala più bassa (al di sotto circa di 6000 km). I trend genetici globali si sono formati nel corso degli ultimi 40.000 anni, mentre la maggior parte delle tradizioni culturali note sono emerse e si sono evolute in tempi molto più recenti. Questo sfasamento temporale era emerso in studi precedenti¹¹ e suggerisce che l'effetto del movimento di popolazioni – senza le distorsioni dovute all'Isolamento per Distanza – possa essere identificato soltanto a scale spaziali molto limitate (appunto al di sotto di circa 6000 km). A bassa distanza geografica, infatti, è più probabile che gli eventi che hanno portato alla distribuzione della variabilità genetica e quelli che hanno contribuito alla diversità culturale siano avvenuti alla stessa scala temporale e, dunque, possano essere messi in relazione in modo più efficace.

Considerando tali premesse teoriche e metodologiche, questo lavoro intende approfondire i risultati precedentemente ottenuti sui meccanismi di trasmissione delle fiabe in Europa e Asia¹² applicando l'approccio sopra esposto su varianti della fiaba di Cappuccetto Rosso la cui relazione reciproca era già stata esplorata da altri autori tramite analisi filogenetiche¹³, ed espandendo i risultati precedenti tramite l'applicazione di metodi di ordinamento e classificazione *unsupervised* (Analisi delle Componenti Principali) e *supervised* (Analisi Discriminante Lineare).

⁹ Ramachandran et al. 2005; Bradburd – Ralph – Coop 2013.

¹⁰ Bortolini et al. 2017.

¹¹ Creanza et al. 2015.

¹² Bortolini et al. 2017.

¹³ Tehrani 2013.

Un marcatore per la trasmissione culturale a grande scala: le fiabe

Le fiabe sono una forma di espressione culturale umana ubiqua e tipizzata in modo altamente sistematico a scala globale e, dunque, sono particolarmente indicate per indagare processi culturali a scala geografica intercontinentale. I ricercatori interessati al folklore sin dalla prima pubblicazione delle raccolte dei fratelli Grimm¹⁴ hanno a lungo teorizzato sui possibili collegamenti tra la diffusione di impianti narrativi tradizionali e la dispersione dei gruppi umani¹⁵. Studi pionieristici in questo senso hanno tuttavia trovato supporto soltanto parziale a tali ipotesi, a causa dell'utilizzo di evidenze indirette per ricostruire eventuali processi demici, quali ad esempio l'appartenenza delle popolazioni oggetto di studio a diverse famiglie linguistiche. Una ricerca recente ha dimostrato come, all'interno di una stessa famiglia linguistica (indoeuropeo), la distribuzione di un sostanziale numero di fiabe sia coerente con le relazioni linguistiche, molto più di quanto non lo sia con la distribuzione geografica delle popolazioni analizzate, suggerendo che tali fiabe siano state ereditate da antenati comuni¹⁶. Robert M. Ross e colleghi¹⁷ hanno dimostrato come, a livello di popolazione, la distribuzione geografica di varianti di una stessa fiaba spieghi una porzione della variabilità rappresentata dal raggruppamento etnolinguistico di popolazioni. A questa scala, quando si controlla per l'effetto della geografia, le barriere linguistiche non mostrano alcuna relazione significativa residua con la distribuzione di varianti della stessa fiaba, suggerendo un possibile *mismatch* temporale tra formazione delle varianti di storie tradizionali e delle lingue in cui sono poi state codificate. Ciò nonostante, quando singole fiabe (e non varianti della stessa fiaba) vengono considerate, l'identità etnolinguistica diviene un predittore efficace della diffusione delle fiabe stesse. Questo fatto suggerisce che la trasmissione di fiabe – nella loro interezza – tra popolazioni con differente affiliazione etnolinguistica potrebbe subire costi di diffusione più elevati, anche tra coppie di popolazioni vicine nello spazio. L'effetto positivo delle concomitanti ancestralità comune e prossimità geografica è stato documentato anche per la distribuzione di fiabe tra i cacciatori-raccoglitori del Circolo Polare Artico¹⁸.

Sin dal XIX secolo l'approccio comparativo allo studio del folklore ha insistito sulla possibilità di classificare le fiabe della nostra infanzia in tipi interna-

¹⁴ Grimm 1884.

¹⁵ Propp 1968; Thompson 1977.

¹⁶ da Silva – Tehrani 2016.

¹⁷ Ross – Greenhill – Atkinson 2013.

¹⁸ Ross – Atkinson 2016.

zionali. Tali tipi sono da intendersi come fluidi e soggetti a cambiamento nel tempo, ma la ricorrenza e coerenza di alcuni elementi strutturali e narrativi li rendono comunque sempre identificabili. La scoperta di tali ricorrenze in gruppi umani geograficamente molto lontani ha generato ipotesi diverse sull'origine delle storie. Sostanzialmente i processi che possono aver generato la distribuzione di somiglianze e differenze osservabili a livello empirico possono essere raggruppati in tre classi: 1) due storie simili tra loro possono avere un'origine comune, ovvero derivare da un antenato comune che può essere ancora circolante oppure estinto; 2) una storia è stata trasmessa da una popolazione a un'altra e così molte altre volte per grandi distanze geografiche. Alcune storie o versioni di una storia hanno attecchito in alcuni contesti e non in altri, a causa di barriere culturali di vario tipo; oppure 3) un meccanismo di 'convergenza' per il quale la stessa idea o lo stesso elemento culturale possono emergere indipendentemente in due luoghi del mondo senza che vi sia stato alcun contatto tra le popolazioni interessate.

Ad oggi il catalogo più completo attraverso il quale è possibile constatare la presenza o l'assenza di un tipo di fiaba individuato su basi comparative è l'opera monumentale dovuta agli sforzi congiunti di Aarne, Thompson e Uther¹⁹, catalogo che riporta un'ampia lista di fiabe per un insieme quasi onnicomprensivo di popolazioni umane. Come ogni elenco il catalogo ATU non è esente da distorsioni ed è inevitabile che alcune aree del mondo siano state censite con maggiore accuratezza rispetto ad altre. Nello specifico, raccogliendo soprattutto sforzi compiuti da folkloristi ed etnologi di origine europea, soffre di un certo grado di eurocentrismo. Pur essendo pienamente consapevoli di questi limiti, è comunque possibile attenuare eventuali distorsioni e utilizzare questa incredibile risorsa per indagare più a fondo i processi di trasmissione della cultura espressa attraverso i racconti tradizionali.

Lupus in fabula: Cappuccetto Rosso (ATU 333)

Una delle fiabe più note in Europa e certamente anche in Italia ha come antagonista proprio un lupo. Si tratta ovviamente della fiaba di Cappuccetto Rosso, di cui esistono innumerevoli versioni nate in contesti e paesi differenti, con punti di contatto ma anche significative differenze. La prima versione completa mai stampata nota ad oggi si deve a Charles Perrault, una versione che ci porta dun-

¹⁹ ATU 2004.

que nella Francia della fine del XVII secolo. Questa versione è forse la prima in cui il famigerato ‘mantello rosso’ che connota la bambina protagonista della storia fa la sua comparsa. La storia narra di una bambina o giovane ragazza diretta verso casa della nonna. Sulla strada, attraversando un bosco, incontra appunto un lupo col quale interloquisce lungamente. Il lupo con grande disponibilità offre informazioni e direzioni per raggiungere la casa della nonna della giovane nel minor tempo possibile. La giovane accetta il consiglio e segue le indicazioni fornitele dal lupo, il quale nel frattempo si precipita a casa della nonna. Senza che alcuno dei boscaioli che si trova all'esterno dell'abitazione della nonna se ne renda conto, il lupo assale la nonna di Cappuccetto Rosso e la divorora. Una volta consumato il pasto l'animale si colloca nel letto della nonna assumendone le sembianze e prepara una trappola per la ragazzina. Quest'ultima, raggiunta in ritardo l'abitazione della nonna, entra e si lascia ancora una volta convincere a salire sul letto, dove il lupo giace coricato. La tragica conclusione vede la giovane divorata dal lupo esattamente come la nonna prima di lei.

Un secolo dopo (1812) i fratelli Grimm completano la loro celeberrima versione della fiaba unendo due storie tipiche della tradizione tedesca. La prima grande differenza rispetto alla versione di Perrault è sicuramente l'aggiunta di un finale positivo, forse anch'esso mutuato da un'altra fiaba. I cacciatori/boscaioli si rendono conto del dramma appena avvenuto e intervengono salvando nonna e bambina, estrandole ancora vive dal ventre del lupo. Le due protagoniste della storia, in seguito a questa sorta di viaggio iniziatico (dal finale decisamente più fausto del precedente) compiuto nel ventre del lupo, fanno tesoro dell'esperienza acquisita e si trasformano anch'esse in cacciatrici di lupi. Riescono infatti a trovarne uno e, dopo averlo ingannato e aver fatto in modo che il suo stomaco si riempia di pietre, ne provocano la morte per annegamento. Il rapporto tra le varianti interne alla tradizione germanica è stato recentemente affrontato con uno studio quantitativo basato su 400 versioni circolanti in Olanda a partire dal 1800 e derivanti dai due modelli presentati qui (Perrault e Grimm). Lo studio ha evidenziato come si siano creati nel tempo rapporti molto complessi tra le strutture delle diverse versioni e come si sia affermata una coerente predilezione per le versioni sempre più recenti che nel tempo venivano formandosi, creando una vera e propria selezione guidata da un fattore di novità²⁰.

Esistono tuttavia molte altre versioni della fiaba in questione oltre alle due sopra citate, tutte cronologicamente precedenti la versione elaborata dai fratelli Grimm, attualmente più nota e divulgata. Narrative riconducibili a Cappuc-

²⁰ Karsdorp – van den Bosch 2016.

cetto Rosso si ritrovano in Pausania, il quale racconta la storia di un giovane che viene sacrificato ad uno spirito che indossa una pelle di lupo, mentre in ambito latino Orazio riferisce storie di bambini salvati dalla pancia di orchi o mostri soprannaturali. Nel X secolo in Belgio Egberto di Liegi redige una fiaba con tratti decisamente simili a quelli più noti nel XIX secolo, mentre dal tardo Medioevo in Italia fioriscono numerose versioni, alcune delle quali sono state riprese anche da Italo Calvino²¹. È del XIV secolo la prima versione nota de *La finta nonna*, storia di una nonna che viene divorata da un mostro/orco di sesso femminile che ne prende il posto, assumendone anche le fattezze. La storia assume tinte senecane che giungono fino alla cannibalizzazione involontaria della vera nonna da parte della bambina. Convinta dalla finta nonna a salire sul letto per essere anch'essa divorata, la bambina si accorge della sostituzione e riesce a convincere il mostro a farla uscire per recarsi in bagno. L'orchessa lega allora la caviglia della bambina con una corda per non lasciarla fuggire, ma una volta fuori di casa la bambina riesce a sciogliere il nodo e legare la corda ad un albero, scappando e salvandosi. In Romagna si attesta frequentemente la storia denominata *Zio Lupo*, nella quale una bambina viene inviata dalla mamma a casa di Zio Lupo per portargli cibo e vino che lo Zio attende con ansia. La bambina, presa da forte golosità, mangia tutto il contenuto della pentola e beve l'intero contenuto della bottiglia, e cerca di sostituire il cibo con polpette di sterco/pane di calcina, e il vino con acqua sporca. Zio Lupo non tarda ovviamente a scoprire l'inganno e si presenta la notte stessa a casa della bambina, che si barriera in casa. Zio Lupo riesce comunque ad entrare dal camino e divora la nipote. In varie zone d'Italia – ma con particolare frequenza in Italia settentrionale e nella fascia alpina – si trova un'altra versione della storia denominata *Cattarinetta* o *Caterinella*. La bambina protagonista viene mandata dalla zia/strega per prendere in prestito la teglia per fare una torta. La zia concede la teglia in cambio di un pezzo di torta che, come è ormai ovvio, non arriverà mai. Ingannata e adirata la zia riesce a scovare la bambina e la divora.

Il lupo e i bambini (ATU 123)

In ambito europeo, mediorientale e nel subcontinente Indiano è stata identificato un altro tipo di fiaba (ATU 123), caratterizzato da una diversa struttura e nel contempo da una certa sovrapposizione di personaggi, meccanismo nar-

²¹ Calvino 1956.

rativo e morale rispetto a Cappuccetto Rosso. La fiaba, intitolata alternativamente *Il lupo e i sette capretti* o *Il lupo e i bambini*, risulta particolarmente interessante proprio perché potrebbe presentare un chiaro segnale di appartenimento ancestrale o commistione con la fiaba di Cappuccetto Rosso. Anche questa fiaba è presente nella raccolta dei Fratelli Grimm, ma richiama fortemente una fiaba diffusa in latino da Esopo. La storia si apre con una mamma capra che si deve assentare da casa, dove lascia soli i propri cuccioli ai quali si raccomanda di non aprire la porta a nessuno, in particolare al lupo. Per essere certa della sicurezza dei capretti, insegna loro a riconoscere il lupo da due elementi distintivi: la zampa di colore scuro, diversa da quella bianca della mamma, e la voce rauca anch'essa molto diversa rispetto a quella della madre. Una volta che la capra si è allontanata da casa il lupo si presenta puntualmente, ma viene riconosciuto in base alle indicazioni della madre e dunque allontanato. Il lupo poco dopo si ripresenta alla porta camuffando la voce e alterando il colore delle zampe. I capretti, convinti dalle prove empiriche, aprono la porta e il lupo li divora tutti ad eccezione del più piccolo. Tornata a casa, la mamma capra interroga il capretto sopravvissuto sull'accaduto e i due si precipitano alla ricerca del lupo. Trovatolo addormentato per la grande mangiata, mamma capra apre il ventre del lupo dal quale estrae i suoi cuccioli ancora vivi. I capretti vengono sostituiti con sassi, che provocano l'annegamento in un fiume del lupo al suo risveglio.

Il finale di questa storia ha forti legami con quello della versione di Cappuccetto Rosso divulgata dai fratelli Grimm nel 1812, la quale si differenziava fortemente dalle versioni precedenti per la presenza di un lieto fine, dovuto proprio all'apertura del ventre del lupo e alla morte di un altro lupo per annegamento. Tuttavia, forti legami si possono trovare anche in versioni africane e asiatiche di storie molto simili a Cappuccetto Rosso. In Africa centrale e meridionale, ad esempio, sono state registrate molte storie nelle quali una ragazza viene attaccata e divorata da un mostro che camuffa voce e sembianze con l'intento di essere scambiato per il fratello della giovane. In alcune di queste varianti la ragazza viene poi estratta viva dalla pancia dell'aggressore, ucciso per intervento esterno. In Asia orientale si registrano invece molte versioni della storia denominata *La Nonna Tigre*. Oltre all'evidente adattamento della figura dell'antagonista alla presenza di un diverso predatore noto (in questo caso la tigre al posto del lupo), la storia presenta molte analogie sia con il tipo ATU 333 (*Cappuccetto Rosso*) sia con il tipo ATU 123 (*Il lupo e i bambini*). Nello specifico, le storie asiatiche di interesse riportano la vicenda di numerosi fratelli che trascorrono la notte a casa della nonna, ma trovano nel letto una tigre che si finge appunto la nonna dopo

averla eliminata. In questo caso, il fratellino più piccolo viene divorato, mentre i fratelli maggiori riescono a fuggire con diversi espedienti.

‘Cappuccetto Rosso’: mutazione per discendenza o per contatto?

Questo insieme di somiglianze, differenze, sovrapposizioni e innovazioni tra storie evidentemente simili ma così disperse da un punto di vista spaziale e temporale, fa sorgere alcune domande sul processo che ha portato ad una tale distribuzione di varianti e strutture tematiche. Si tratta di fiabe che hanno un antenato in comune ora scomparso da cui hanno derivato caratteristiche comuni, via via sempre più adattate a contesti locali (culturali e ambientali) diversi, con un numero maggiore di differenze dovuto al crescente tempo di divergenza tra le rispettive versioni? Oppure si tratta del risultato di un meccanismo di trasmissione tra popolazioni? In quest'ultimo caso, si è trattato di un processo di diffusione demica (ovvero la trasmissione è avvenuta attraverso migrazione e sostituzione tra gruppi umani), oppure un processo più simile ad un passaparola e ad una pura diffusione di sole informazioni? Nel primo caso dovremmo aspettarci un meccanismo di trasmissione più rapido, che non dà troppo tempo alla storia di mutare e che sottopone soltanto alcuni aspetti a selezione culturale locale nel luogo di arrivo. Nel secondo caso, invece, dobbiamo pensare ad una lunga serie di passaggi di informazione tra gruppi adiacenti e possiamo assumere che ad ogni passaggio ci siano innovazioni, mutazioni e adattamenti locali che vengono trasmessi alla popolazione successiva. Ovviamente vanno considerati anche ‘errori’ di codifica da parte del gruppo ricevente, aumentando molto la probabilità che – in un processo molto lento e su lunga distanza – la variabilità accumulata tra la fiaba iniziale e quella di arrivo sia considerevole.

C'è anche una terza possibilità rispetto a quanto ipotizzato finora. Scenari di discendenza e trasmissione devono sempre essere confrontati con la possibilità che due idee molto simili tra loro emergano in modo del tutto indipendente in due punti distinti del mondo, a volte anche con impressionante concomitanza da un punto di vista cronologico. Questo ultimo meccanismo viene definito di ‘convergenza’ ed è pienamente applicabile a idee, domande di vario tipo, elementi culturali o tecnologici. Gran parte del nostro sforzo deve essere dunque volto a comprendere se una parte preponderante della variabilità riportata nelle fiabe osservate possa avere come spiegazione necessaria e sufficiente quella di una semplice convergenza, oppure se necessiti di processi di apprendimento sociale più complessi per essere spiegata.

Gli strumenti a nostra disposizione per rispondere a questo tipo di domanda in modo esaustivo sono ovviamente molto limitati, e non riusciremo mai ad avere un quadro certo di quanto è avvenuto in ogni singolo caso. Dobbiamo quindi affidarci ad un approccio probabilistico e cercare di valutare la verosimiglianza di scenari che delineino andamenti generali (a grande scala e a livello di popolazione), cui attingere per formulare nuove e più calzanti ipotesi da valutare in futuro. Un primo tentativo è stato recentemente condotto da Jamshid Tehrani²², il quale ha descritto in modo sistematico 58 narrative ascrivibili nell'ordine: al tipo ATU 333 (varie versioni di *Catterinella*, *Cappuccetto Rosso* nelle versioni di Perrault, Liege, fratelli Grimm, altre storie riguardanti una finta nonna rinvenute in Iran ed Europa); al tipo ATU 123 (varie versioni del *Lupo e i bambini*, dalle versioni di Esopo a versioni più recenti in Europa, Medio Oriente e Asia); ad un gruppo 'misto' (123/333) di storie africane in cui una giovane viene aggredita da un mostro sotto mentite spoglie; ad un secondo gruppo 'misto' dell'Asia orientale, principalmente composto da varianti della storia denominata *La nonna tigre*. Ciascuna storia analizzata è stata descritta dall'autore tramite una serie di caratteri multimodali (ovvero che possono assumere più di due stati e dunque vanno oltre la semplice presenza/assenza del carattere) tra le quali una serie di caratteristiche del protagonista (protagonista multiplo o singolo, il genere dello stesso), caratteristiche dell'antagonista (e.g. lupo, tigre, mostro di altro genere), espediente utilizzato per ingannare il protagonista (camuffamento voce, zampa, sembianze, diverse combinazioni delle stesse), epilogo per il protagonista (ucciso, divorato, fuggito, salvato, salvatosi autonomamente, attraverso l'aiuto di altri).

Tehrani ha dunque cercato di quantificare l'impatto di tre diversi processi sulla distribuzione osservata di tipi ATU, ovvero un processo di discendenza (trasmissione verticale), un processo di trasmissione orizzontale, o di diffusione per contatto, e la semplice convergenza attraverso una serie di analisi filogenetiche basate su diversi assunti e algoritmi²³. Tutti i metodi esplorati hanno prodotto alberi estremamente coerenti in termini di struttura e topologia interna, i quali suggeriscono che vi sia in questo dato un forte segnale di trasmissione verticale a supporto di una forte tendenza alla discendenza con modifiche. I risultati mostrano, tuttavia, la compresenza di 'rumore' o segnale orizzontale tra versioni molto prossime da un punto di vista geografico dei tipi ATU 123 e 333 che possono essersi contaminate per contatto. I grafici ottenuti da Tehrani suggeriscono che le storie africane siano da collocare con maggiore confidenza

²² Tehrani 2013.

²³ si veda Tehrani 2013 per ulteriori dettagli metodologici.

nel gruppo de *Il lupo e i bambini*, mentre a tutti gli effetti le fiabe del tipo *Nonna Tigre* siano effettivamente il risultato di un mescolamento tra i due tipi ATU, oltre che di un forte mescolamento al loro interno che le rende più simili tra loro rispetto ad altri nuclei narrativi.

Oltre i rapporti di ancestralità: esplorare la robustezza dei tipi ATU

L'obiettivo del presente lavoro è duplice e consiste: a) nel completare e approfondire i risultati ottenuti da Tehrani integrandoli con metodi privi degli assunti propri di qualunque modello filogenetico; e b) nel valutare in modo più esplicito se le istanze di trasmissione individuate per i due tipi ATU inerenti alla storia di Cappuccetto Rosso possano essere ascritte a processi di trasmissione demica o culturale. Per quanto concerne il primo aspetto, si è tentato di verificare con metodi differenti se i raggruppamenti ottenuti attraverso analisi filogenetiche fossero robusti rispetto ad una riduzione dei caratteri utilizzati per descrivere in modo univoco le fiabe. I caratteri descrittivi sono infatti stati ridotti a 44 togliendo tutti i casi di dipendenza e forte relazione tra caratteri stessi, in modo da evitare che la distribuzione gerarchica interna dei caratteri stessi potesse alterare i risultati ottenuti a causa del peso sbilanciato²⁴. Il numero e il tipo di fiabe analizzate è invece rimasto inalterato ($n = 58$). I caratteri descrittivi sono poi stati trasformati da multimodali a bimodali (di tipo presenza/assenza, $n = 115$). Essi riguardano, come nel caso degli studi precedenti, la presenza o assenza di un singolo protagonista, la presenza di altri protagonisti, la presenza di un protagonista di genere femminile o maschile. Oppure ancora la presenza di un antagonista incarnato da un lupo, la presenza di una tigre o di altro mostro come antagonista. La presenza di elementi narrativi quali il camuffamento delle zampe o della voce, e infine la presenza o assenza di un determinato epilogo, il quale può includere diversi tipi di morte o diversi tipi di salvataggio del protagonista. Questi nuovi caratteri bimodali sono stati analizzati tramite una Analisi delle Componenti Principali (PCA) usando la funzione `prcomp` in R²⁵ per verificare la possibilità che, anche con un dataset ridotto, gli stessi raggruppamenti identificati attraverso le precedenti analisi filogenetiche potessero emergere. L'analisi è riuscita a descrivere in modo soddisfacente il dato: le prime due componenti principali riescono infatti da sole a spiegare il 40% della

²⁴ per i dati originali consultare i materiali supplementari di Tehrani 2013.

²⁵ R Core Team 2018.

variabilità totale osservata (Fig. 1) e le fiabe analizzate tendono a raggrupparsi in modo facilmente distinguibile. Come nei risultati precedentemente riportati, la segregazione tra i due tipi ATU è il primo elemento che emerge, come testimoniato dalla PC1 (asse orizzontale). A seguire, il gruppo misto (etichettato '999' in Fig. 1) si separa dai due gruppi precedenti in tutti i casi al di là di poche eccezioni. Queste ultime (5 casi in tutto) sono per la maggior parte fiabe di tradizione africana. A differenza dei risultati di Tehrani, eliminando i caratteri non indipendenti, alcune varianti cessano di trovarsi a metà tra due raggruppamenti ed entrano a pieno titolo a far parte di diversi nuclei. Nello specifico, la versione indiana utilizzata si aggrega senza dubbio al tipo ATU₁₂₃, mentre la versione iraniana cade inequivocabilmente nel bacino di variabilità di *Cappuccetto Rosso*.

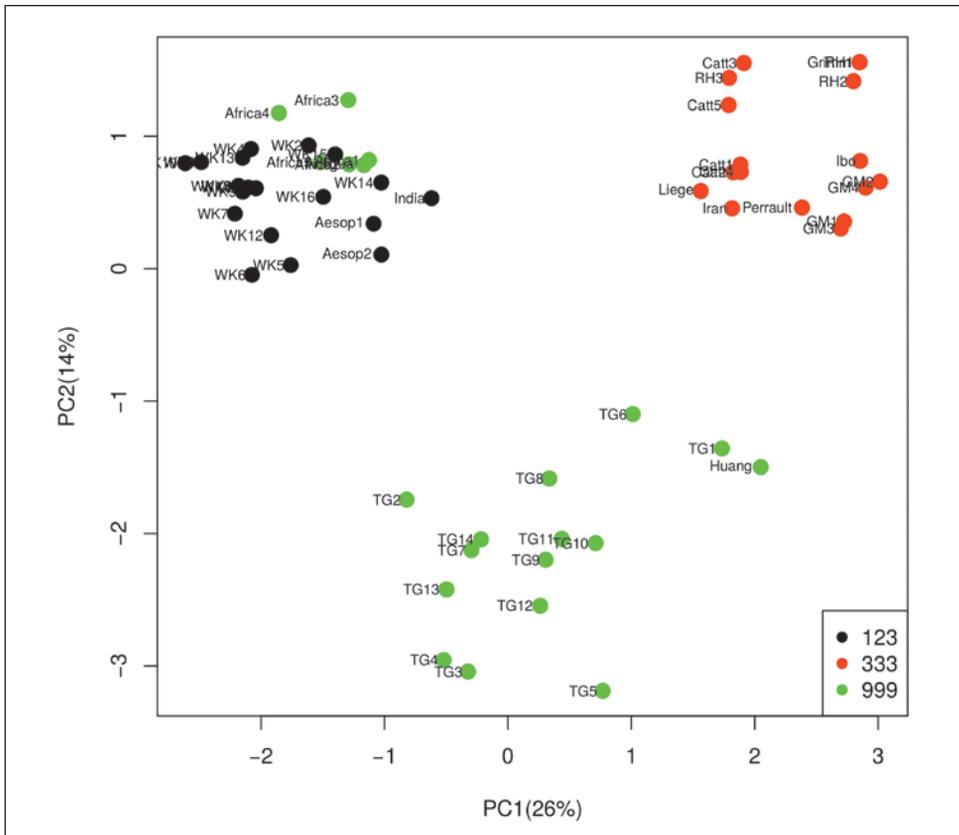


Fig. 1. Scatterplot ottenuto dall'Analisi delle Componenti Principali (PCA). Il grafico riporta valori e coordinate per le prime due Componenti. I nomi riportati in legenda si riferiscono ai due tipi ATU analizzati (ATU₁₂₃ e ATU₃₃₃) e alle fiabe appartenenti al gruppo misto o non identificato ('999'). Gli acronimi delle fiabe analizzate sono esplicitati in Tab. 1.

Tab. 1. Spiegazione degli acronimi riferiti alle 58 varianti analizzate in Fig. 1 e relativa fonte (dati estrapolati da Tehrani 2013, materiali supplementari)

Acronimo	Fonte	Tipo ATU
Perrault	Perrault, C. (1697). "Le Petit Chaperon Rouge" Histoire ou contes du temps passe. Paris: Barbini	333
Liege	Ziolkowski, J. (1992) A fairy tale from before fairy tales: Egbert of Liege's "De puella a lupellis seruata" and the medieval background of "Little Red Riding Hood". Speculum: 549-75	333
Grimm	Grimm J. & Grimm W. (1812). "Rotkäppchen". Kinder- und Hausmärchen. Berlin: Realschulbuchhandlung, no. 26	333
RH ₁	A. H. Wratislaw (1889) "Little Red Hood". Sixty Folk-Tales from Exclusively Slavonic Sources London: Elliot Stock, pp. 97-100	333
RH ₂	Vasconcellos, L. (n.d.) "O Chapelinho Encarnado". Translated by Sara Silva. Courtesy of the Instituto de Estudos de Literatura Tradicional, Lisbon.	333
RH ₃	Calvino, I. (1956, trans. 1980 by G. Martin) "The Wolf and the Three Girls". Italian Folktales. Harmondsworth: Penguin, pp. 26-27	333
Iran	Boulvin, A. and Chocourzadeh, E. (1975) "Un Joli Petit Paysan". Contes Populaires Persans du Khorassan. Paris : C. Klincksieck, pp. 110-111	333
Ibo	Thomas, N. T. (1913). "Little Red Riding Hood". Anthropological Report on the Ibo-Speaking Peoples of Nigeria, Part 3. London: Harriss & Sons, pp. 82-84	333
GM ₁	Delarue, P. (1956). "The Story of Grandmother". The Borzoi Book of French Folktales. New York: Alfred Knopf, pp. 230-233.	333
GM ₂	Joisten, C. Untitled. Recounted in Zipes, J. (1993) The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood. New York: Routledge, pp. 5-6	333
GM ₃	Calvino, I. (1956, trans. 1980 by G. Martin) "The False Grandmother". Italian Folktales. Harmondsworth: Penguin, pp. 116-117	333
GM ₄	Schneller, C. (1867, trans. 2007 by D. Ashliman). "Cappelin Rosso". Märchen und Sagen aus Wälschtirol: Ein Beitrag zur deutschen Sagenkunde. Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, pp. 9-10	333
Catt ₁	Schneller, C. (1867, trans. 2007 by D. Ashliman). "Cattarinetta". Märchen und Sagen aus Wälschtirol: Ein Beitrag zur deutschen Sagenkunde. Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, pp. 8-9	333
Catt ₂	Calvino, I. (1956, trans. 1980 by G. Martin) "Uncle Wolf". Italian Folktales. Harmondsworth: Penguin, pp. 49-50	333
Catt ₃	Rumpf, M. (1958) "Caterinella: Ein italienisches Warmmärchen," Lago di Garda variant. Fabula 1: 76-84	333
Catt ₄	Rumpf, M. (1958) "Caterinella: Ein italienisches Warmmärchen," Firenze variant. Fabula 1: 76-84	333

Acronimo	Fonte	Tipo ATU
Catt5	Rumpf, M. (1958) "Caterinella: Ein italienisches Warmmärchen," Serravalle variant. <i>Fabula</i> 1: 76-84	333
Aesop1	Perry, B. E. (400) "The She-Goat, the Kid and the Wolf". <i>Aesopica</i> vol. 1, Urbana: University of Illinois Press, no. 572, pp.614	123
Aesop2	La Fontain, J. (1668) "The Wolf, the Goat and the Kid". <i>The Fables of La Fontaine</i> (V.15). Translated by E. Wright. University of Adelaide (web resource) http://ebooks.adelaide.edu.au/l/la_fontaine/jean_de/fables/complete.html . Accessed 2012 June 12	123
WK1	Grimm J. & Grimm W. (1812). "Der Wolf und die sieben jungen Geißlein" <i>Kinder und Hausmärchen</i> . Gottingen, no. 5	123
WK2	Delarue, P. (1956). "The Goat and Her Kids". <i>The Borzoi Book of French Folktales</i> . New York: Alfred Knopf, pp. 300-303	123
WK3	Harvey, J. V. (1999) "The Wolf and the Kids". <i>The complete Russian folktales</i> , Vol 2. New York: Sharpe, pp. 97-99	123
WK4	Bruford, A. (1994) "The Grey Goat". <i>Scottish Traditional Tales</i> . Edinburgh: Polygon, pp. 38-40	123
WK5	Caballero, F. (1883). "The Carlanco". <i>The Bird of Truth</i> . Translated by J. Ingram. Oxford: Oxford University Press, pp. 198-200	123
WK6	Arslan, A. A. (1977). "Sangulum, Sungulum and Karaca Dingilim". Unpublished MA Dissertation (Story 2053), http://aton.ttu.edu/links.asp . Accessed 2011 December 10	123
WK7	Lorimer, D.L.R & Lorimer, E. O. (1919) "The Story of the Wolf and the Goat". <i>Persian Tales</i> . London: Macmillan, pp. 3-5	123
WK8	Sabar, Y. (1982) "The Ewe, the Goat, and the Lion". <i>The Folk Literature of the Kurdistan Jews</i> . New Haven: Yale University Press, pp. 163-166	123
WK9	Koudia, J., El. (2003) "The Mother Goat". <i>Moroccan Folktales</i> . New York: Syracuse University Press, pp. 134-135	123
WK10	El-Shamy (1999) "The Nanny Goat with the Iron Horns" <i>Tales Arab Women Tell and the Behavioural Patterns They Portray</i> . Indianapolis: Indiana University Press	123
WK11	Muhawi, I & Kanaana, S. (1989) "The Little She-Goat". <i>Palestinian Arab Folktales</i> . LA: The University of California Press, pp. 283-284	123
WK12	El-Shamy (1999) "The Mother of the Two Kids" <i>Tales Arab Women Tell and the Behavioural Patterns They Portray</i> . Indianapolis: Indiana University Press pp. 69-70	123
WK13	Hangin, J. G. (1968). "The Story of the Old Sheep, the Old Goat and the Wolf" <i>Basic Course in Mongolian (Uralic and Altaic Series 73)</i> . Bloomington pp. 157-158	123
WK14	Malov, S. E. (1967) "The Ogress and Tutuqash" <i>Jazyk zhelytx ujugurov. Teksty i perevody</i> . Moscow. 107-108, no. 106	123
WK15	Malov, S. E. (1967). "The Song of the Fox" <i>Jazyk zhelytx ujugurov. Teksty i perevody</i> . Moscow, 204-205, no. 198	123

Acronimo	Fonte	Tipo ATU
WK16	Lindahl et al. (1997). "The Girls and the Alligator". <i>Swapping Stories: Folktales from Louisiana</i> . Louisiana Division of Arts, pp. 124-126	123
WK17	Harris, J. (2002) "The Fire Test". <i>The Complete Nights with Uncle Remus</i> Boston: Houghton Mifflin Harcourt, pp. 278-282	123
India	Dundes, A. (1997). "The Sparrow and the Crow". <i>Two Tales of the Crow and Sparrow</i> . Lanham: Rowman & Little Field, pp. 40-44	123
Huang	Huang Zhijun (1668-1748). "The Tale of the Tiger-Woman". Presented in Lontzen, G. (1993) "The Earliest Version of the Chinese "Little Red Riding Hood": The Tale of the Tiger-woman" <i>Merveilles & contes</i> , 7 :513-527	999
TG1	Seki, K. (1966) "The Brother and Sister at Ogress' House". <i>Types of Japanese Folktales</i> . Nanzan: Asian Folklore Studies, pp 46-47	999
TG2	Seki, K. (1966) "Oh Sun-God, Let Down the Iron Chain!". <i>Types of Japanese Folktales</i> . Nanzan: Asian Folklore Studies, pp 46	999
TG3	Ikeda, H. (1971). "The Gluttonous Ogress and Children". <i>A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature</i> . Helsinki: Folklore Fellow Communications, pp. 90-91	999
TG4	Kunio, Y. (1958) "O Sun, the iron chain!". <i>Japanese Folktales</i> . Translated by Mayer, F. Tokyo: Tokyo News Service, pp. 33	999
TG5	Eberhard, W. (1989) "Grandaunt Tiger". In Dundes, A. (ed) <i>Little Red Riding Hood: A Casebook</i> . Madison: University of Wisconsin Press, pp. 23-24	999
TG6	Eberhard, W. (1971) "Grandaunt Tiger" (alternative variant). <i>Studies in Taiwanese Folktales</i> . Michigan: Orient Culture Service, pp. 96-97	999
TG7	Serruys, P. (1971) "The Werewolf". <i>Fifteen Popular Tales from the South of Tatung (Shansi)</i> . <i>Folklore Studies</i> 5: 210 -217	999
TG8	Falkayn, D. (2004). "Grandmother Wolf". <i>The Water-Buffalo and the Tiger: Folk Tales from China (Second series)</i> . Honolulu: University Press of the Pacific, pp. 62-69	999
TG9	Wilhelm, R. (1914). "The Leopard". <i>Chinesische Volksmärchen</i> . Berlin: Jena pp. 19-22	999
TG10	Chiang, M (1979). "Goldflower and the Bear". Beijing: Foreign Languages Press, pp. 1-49	999
TG11	Stuart, K. & Limusishiden. (1994). "The Mangus". <i>China's Monguor Minority: Ethnography and Folktales</i> . Philadelphia: Sino-Platonic Papers 59	999
TG12	In-Sob, Z. (1952) "The Sun and the Moon". <i>Folk Tales from Korea</i> . London: Routledge, pp. 7-10	999
TG13	So-un, K. (1955). "The Three Little Girls". <i>The Story Bag: A Collection of Korean Folk Tales</i> . London: Rutland, pp.76-82	999
TG14	Maung Htin Aung. (1987). "The Sun, the Moon and the Evening Star". <i>Folk Tales of Burma</i> . New Dehli: Stirling, pp. 76-79	999

Acronimo	Fonte	Tipo ATU
Africa1	Theal, G. M. (1886). "Demane and Demazana". Kaffir Folk-lore. London: Sonnenschein, Le Bas & Lowrey, pp. 118-120	999
Africa4	Dorson, R. (1978) "A Zim Steals a Duiker's Children". Folktales Told Around the World. Chicago: University of Chicago Press, pp. 400-402	999
Africa2	Frazer, J. (1889). "A South African Little Red Riding Hood". The Folk-Lore Journal 7: 167-168	999
Africa3	Lambrecht, W. (1963). Number 3952 (6). A Tale Type Index for Central Africa. PhD thesis, University of California, Berkeley, pp. 288-290	999
Africa5	El-Shamy (1999) "Zaynabu, 'Omm-Zmayingim, and Their Brother'. Tales Arab Women Tell and the Behavioural Patterns They Portray. Indianapolis: Indiana University Press, pp. 71-72	999
Antigua	Johnson, J. H. (1921). "Lion Make His Voice Clear". Folklore from Antigua, British West Indies. Journal of American Folklore, Vol. 34: 69-70	999

I risultati ottenuti dalla PCA, nello specifico i valori assunti da ciascuna fiaba su ciascuna delle Componenti Principali (PC scores), sono stati poi utilizzati per eseguire una Analisi Discriminante Lineare (LDA; funzione lda del pacchetto MASS in R²⁶), sfruttando il fatto che le componenti principali precedentemente generate sono per definizione indipendenti (ortogonali) l'una rispetto all'altra. L'obiettivo di questa seconda analisi era duplice: 1) verificare da un punto di vista formale che il raggruppamento ottenuto tramite PCA potesse avere un buon grado di affidabilità (al di là di quanto osservabile attraverso il grafico); e 2) cercare di quantificare la probabilità di assegnazione delle fiabe del gruppo misto ('999') a ciascuno dei due tipi ATU₁₂₃ e 333. Se infatti le fiabe asiatiche e – in misura minore – quelle africane possono considerarsi portatrici di caratteri misti, attraverso l'analisi discriminante è possibile utilizzare la distribuzione di tali caratteri per inferire il grado di probabilità a posteriori con il quale ciascuna fiaba possa essere assegnata ad uno dei due gruppi. In altre parole, avendo una fiaba potenzialmente 'figlia' di due 'genitori' che si sono mescolati, è possibile capire in che proporzione ciascuno dei due genitori abbia contribuito e dunque verificare se uno dei due apporti sia maggioritario rispetto all'altro. Nel caso oggetto di studio, si è proceduto a verificare l'affidabilità del sistema (*training*) contando quante fiabe di attribuzione nota (ATU₁₂₃ e 333) venissero assegnate correttamente al rispettivo gruppo. Utilizzando una *leave-1-out cross-validation* l'accuratezza raggiunta è stata del 100%. Si è poi proceduto alla fase predittiva,

²⁶ Venable – Ripley 2002.

utilizzando il modello generato nella fase precedente per analizzare le fiabe senza assegnazione pregressa. Il risultato (Fig. 2) assegna in modo inequivocabile la maggior parte delle fiabe miste (in verde in Fig. 1) al tipo ATU₁₂₃, incluso un grande numero di fiabe di tradizione estremo orientale. Tra queste, tuttavia, 4 fiabe (Huang, TG₁, TG₁₀, TG₆) vengono assegnate al tipo ATU₃₃₃. L'analisi discriminante fatica dunque a quantificare il grado di commistione in assenza di caratteri con struttura gerarchica interna, e assegna in modo inequivocabile le fiabe alle rispettive classi, suggerendo un'influenza maggiore del tipo ATU₁₂₃ sul continente asiatico rispetto a *Cappuccetto Rosso*. Future, ulteriori analisi potranno chiarire quali elementi siano responsabili di tale assegnazione, per tentare di identificare i possibili contesti originari dei singoli elementi narrativi o strutturali delle fiabe in questione.

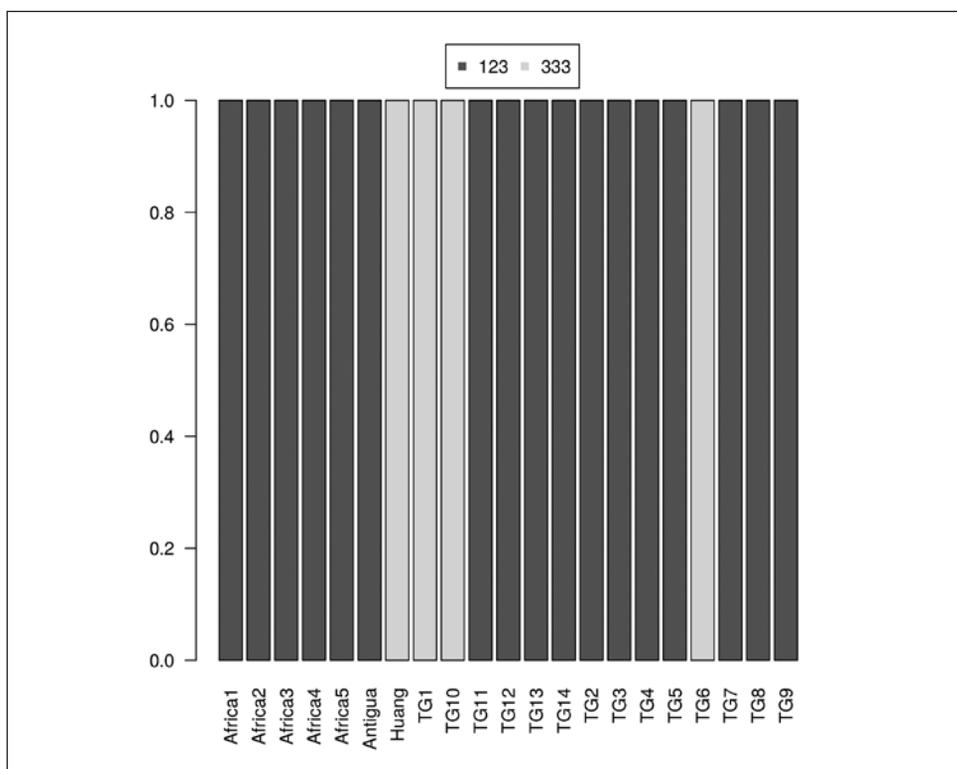


Fig. 2. Probabilità a posteriori di assegnare ciascuna delle fiabe di tradizione africana e asiatica ad uno dei due tipi di fiaba in esame (ATU₁₂₃ e ATU₃₃₃). Grafico a barre ottenuto applicando alle fiabe africane e asiatiche prive di attribuzione il modello generato tramite Analisi Discriminante Lineare sul training set rappresentato dalle fiabe indipendentemente assegnate ai due tipi ATU.

La genetica delle popolazioni come strumento per definire i processi di trasmissione delle fiabe

Per quanto concerne il secondo obiettivo del presente lavoro, capitalizzando sull'ipotesi avanzata da Tehrani²⁷ secondo cui la distribuzione di ATU₃₃₃ e ATU₁₂₃ sarebbe stata fortemente influenzata da processi di trasmissione a scapito di eventi di convergenza, si è cercato di caratterizzare meglio tali meccanismi per comprendere se ci sia stata una componente ascrivibile al movimento di popolazioni oppure se si sia trattato della trasmissione di sole idee. Per ottenere questo risultato si è fatto riferimento all'approccio sviluppato in un lavoro precedente²⁸ in cui l'autore del presente contributo ha tentato di sfruttare la mancanza di correlazione tra distanza geografica e distanza genetica a bassa scala geografica per inferire meccanismi di coevoluzione genético-culturale utilizzando nuove sequenze genomiche – da poco rese disponibili – come indicatore di apparentamento tra popolazioni²⁹. Tale distribuzione della somiglianza/distanza genetica è stata in quell'occasione misurata su 33 popolazioni distribuite in Asia, Europa e Africa, ed è stata poi confrontata con la distribuzione di 596 fiabe documentate nel catalogo ATU nelle stesse popolazioni, cercando di individuare deviazioni significative dal modello nullo di pura diffusione culturale. Quest'ultimo è stato identificato con la presenza di una perfetta correlazione tra la distanza culturale basata sul numero di fiabe condivise e la distanza geografica tra coppie di popolazioni. Per limitare l'effetto delle summenzionate distorsioni presenti nel catalogo ATU in quello studio non vennero incluse fiabe note a meno di 5 popolazioni comprese nell'elenco, non vennero incluse popolazioni che presentassero meno di 5 fiabe note, e si cercò di distribuire nel modo più omogeneo possibile il campionamento delle popolazioni analizzate da un punto di vista genetico. Data la rilevanza che la lingua parlata ha sulla trasmissione delle fiabe, e considerando l'impatto lieve ma misurabile che l'incontro tra lingue diverse ha avuto sulla distribuzione di varianti di una stessa fiaba in Europa³⁰, in quel lavoro è stato sviluppato un metodo empirico per introdurre l'effetto delle barriere linguistiche nei modelli messi a confronto. Nello specifico, le distanze genetiche e culturali tra coppie di popolazioni appartenenti a famiglie linguistiche differenti sono state corrette sottraendo l'effetto delle barriere linguistiche dalla distanza culturale e

²⁷ Tehrani 2013.

²⁸ Bortolini et al. 2017.

²⁹ Pagani et al. 2016.

³⁰ Ross et al. 2013.

genetica sulla base di valori di intensità e raggio di azione trovati esplorando lo spazio di tali parametri³¹.

I risultati di quella ricerca suggeriscono che il modello di pura diffusione culturale predetto dal semplice Isolamento per Distanza non sarebbe in grado di spiegare la distribuzione di fiabe osservabile in Eurasia. A grande scala geografica (al di sopra di circa 6000 km) le fiabe sembrano essersi diffuse principalmente grazie a un passaparola largamente influenzato dalla presenza di barriere linguistiche. A bassa scala geografica invece (circa al di sotto di 4000 km), il movimento di popolazioni congiunto alla presenza di barriere linguistiche ha avuto un impatto misurabile e forte sulla possibile diffusione delle stesse fiabe. Tali processi di diffusione principalmente demica potrebbero essere stati ancora più rilevanti per un gruppo ristretto di fiabe (15 tipi ATU in tutto) condivise da un gruppo di popolazioni risultate essere più vicine geneticamente rispetto a tutte le altre coppie di popolazioni. Sono state inoltre individuate aree da cui sarebbe potuta iniziare la possibile diffusione dei 308 tipi ATU maggiormente frequenti nel dato analizzato. Pur mantenendo ciascun tipo la propria specificità, le aree di plausibile diffusione iniziale possono essere raggruppate in quattro categorie principali: a) Europa orientale (come nel caso de *Il serpente ingrato ritorna in cattività*, ATU155); b) Caucaso (*L'anello Magico*, ATU560, *La ragazza cortese e quella scortese*, ATU480); c) Africa settentrionale (*L'uomo che parla con gli animali*, ATU670); d) Asia settentrionale (*Pollicino*, ATU700). Nessuna delle aree riportate in quello studio va intesa come l'area di origine della fiaba di riferimento, bensì come regione da cui probabilmente un plausibile processo di diffusione potrebbe aver avuto inizio.

Per applicare il medesimo approccio in modo esplicito ai due tipi ATU di interesse per il presente lavoro, sono state campionate le popolazioni eurasiche e africane presenti nel database dell'Estonian Biocentre³² nelle quali sia stata riscontrata la presenza delle fiabe ATU123 e ATU333. L'ipotesi di lavoro è la seguente: se una fiaba non viene trasmessa attraverso migrazione, le popolazioni che presentano quella fiaba non dovrebbero esibire una distanza genetica significativamente più bassa rispetto a qualunque altra coppia di popolazioni che non presenti quella specifica fiaba. Per verificare questa ipotesi è stato utilizzato il test non parametrico di Mann-Whitney a una coda per campioni non appaiati. Nello specifico, la distribuzione di distanze genetiche corrette per barriere linguistiche calcolate tra coppie di popolazioni che esibiscono le fiabe in

³¹ Per i dettagli si veda Bortolini et al. 2017.

³² <http://evolbio.ut.ee/folkgenes/>.

esame è stata confrontata con la distribuzione di distanze genetiche calcolate tra coppie di popolazioni che non esibiscono le fiabe oggetto di studio. I risultati indicano che, nel caso del tipo ATU₁₂₃, le distanze genetiche delle popolazioni che condividono la storia non sono significativamente inferiori rispetto alle altre coppie di popolazioni ($W = 5909$, $p\text{-value} = 0,78$), mentre nel caso del tipo ATU₃₃₃ le distanze genetiche sono significativamente più basse per i gruppi che conoscono *Cappuccetto Rosso* rispetto alle popolazioni nelle quali la storia non è stata riscontrata ($W = 1829,5$, $p\text{-value} < 0,001$). Tale scenario suggerisce la possibilità che, nel caso di ATU₃₃₃, le migrazioni umane abbiano avuto un impatto misurabile e forse determinante, mentre per il tipo ATU₁₂₃ il movimento di popolazioni non sembra aver lasciato alcuna traccia apprezzabile. In questo secondo caso uno scenario di preponderante diffusione di idee senza spostamento di gruppi umani sembra dunque più plausibile.

Come ultimo punto, per cercare di comprendere quale sia la potenziale componente spaziale di un possibile processo di diffusione che ha riguardato i due tipi di fiaba analizzati in questo lavoro, sono state individuate delle aree da cui plausibilmente potrebbe essere cominciato il processo di diffusione della fiaba ATU₁₂₃ e della fiaba ATU₃₃₃. Tali aree *non* rappresentano in alcun modo il possibile punto di origine delle suddette fiabe, ma soltanto il punto da cui potrebbe essere iniziata la trasmissione per quello che possiamo inferire oggi in base ai dati disponibili. Le aree sono ottenute interpolando dati puntuali. Questi ultimi sono definiti dai punti che massimizzano la correlazione negativa (misurato come coefficiente di correlazione di Pearson) tra la frequenza di un tipo ATU (i.e. il numero di popolazioni che presentano una specifica fiaba) e la distanza geografica cumulativa da ciascuna popolazione. Nel caso in esame, i risultati ottenuti per i due tipi ATU non differiscono troppo l'uno dall'altro, se non per un fattore di magnitudo (Fig. 3). Nel caso di ATU₁₂₃ infatti, l'area ad alta correlazione risulta più ampia e abbraccia tutta l'Africa centrale e settentrionale, il Mediterraneo, e tutta l'Europa orientale.

Difficile dunque circoscrivere un'area specifica o una microregione da cui un'eventuale diffusione possa essere iniziata. Il modello risultante dall'analisi suggerisce comunque il bacino del Mediterraneo come possibile focus, e tende invece ad escludere l'Europa settentrionale e occidentale, come pure l'Asia. Per quanto riguarda ATU₃₃₃, il pattern emergente è piuttosto simile ma più ridotto nel raggio geografico, essendo la fiaba molto meno diffusa ad est dell'Asia centrale e in Africa subsahariana. Possibili centri focali sono in questo caso la penisola italiana e l'Anatolia, i quali puntano sempre al bacino del Mediterraneo come primo mobile di una possibile diffusione. È interessante mettere questi risultati

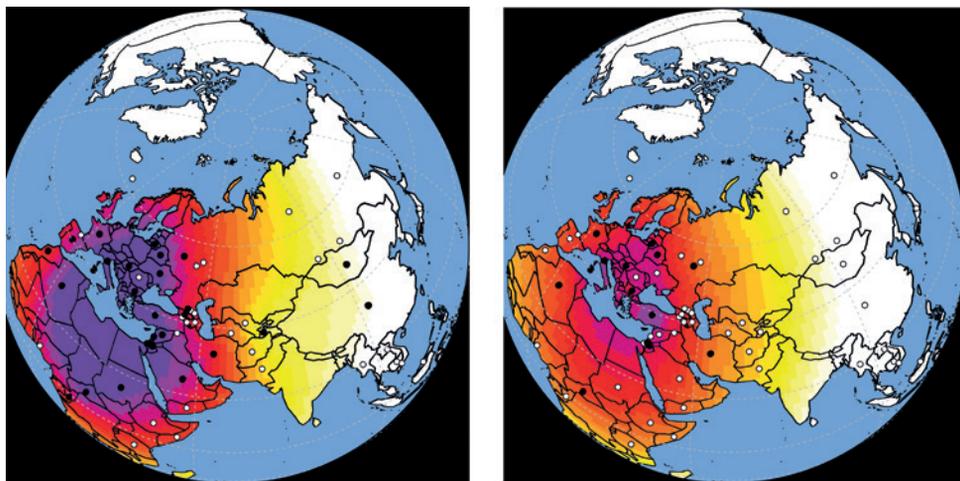


Fig. 3. Possibili aree di inizio della diffusione dei tipi di fiaba esaminati. A sinistra: ATU123; a destra ATU333. Le aree sono state ottenute interpolando i coefficienti di correlazione di Pearson calcolati tra la distanza geografica cumulativa da ogni popolazione e il numero di popolazioni che presentano ciascun tipo di fiaba nel medesimo buffer geografico. Il colore viola esprime i valori massimi mentre il colore giallo-bianco esprime i valori minimi. I punti di colore nero indicano le popolazioni che esibiscono una data fiaba, i punti di colore bianco le popolazioni che non esibiscono quella medesima fiaba.

a confronto con quelli ottenuti dal test precedente. Risulta infatti più probabile che le migrazioni umane abbiano avuto un impatto nella possibile diffusione della fiaba di *Cappuccetto Rosso* (ATU333), piuttosto che nel caso del *Lupo e i bambini* (ATU123). Richiamando i risultati ottenuti da Bortolini e colleghi³³ sappiamo che l'effetto dello spostamento umano è infatti visibile soprattutto ad una scala geografica inferiore ai 6000 km, che ben si adatterebbe al caso emerso per *Cappuccetto Rosso*. Con uno spostamento rapido di segmenti di popolazione la fiaba non avrebbe avuto il tempo di mutare troppo rispetto alla versione di partenza, fatto che potrebbe essere alla base della forte coesione interna al gruppo ATU333 rilevato dall'Analisi delle Componenti Principali. Al contrario, la storia del lupo e dei capretti potrebbe essere stata trasmessa gradualmente e per distanze maggiori, senza necessariamente implicare lo spostamento di gruppi umani, il che troverebbe riscontro anche nel maggiore raggio geografico coperto e nella maggiore diffusione. Un processo graduale e di maggiore durata avrebbe comportato la comparsa di numerose mutazioni e forme intermedie, incluse probabilmente alcune forme della fiaba della Nonna Tigre.

³³ Bortolini et al. 2017.

E vissero tutti felici e contenti... oppure no?

L'approccio proposto ha chiari elementi di merito e offre buone opportunità per generare ipotesi su possibili processi di diffusione di elementi culturali confrontando evidenze provenienti da ambiti molto diversi (linguistica, etnografia, studi letterari, archeologia, antropologia, biologia, genetica di popolazioni, geografia, analisi quantitative). Tuttavia questa prospettiva pone al momento alcuni limiti che devono essere tenuti in considerazione. Il primo è strettamente contestuale al caso studio presentato, e riguarda l'importanza del dato utilizzato all'interno di uno studio comparativo. Le fiabe, come già detto in precedenza, garantiscono sicuramente un punto di vista privilegiato in quanto forma culturale ampiamente documentata e scambiata innumerevoli volte tra gruppi umani. I cataloghi al momento disponibili, tuttavia, soffrono di alcune distorsioni storiche (quali ad esempio un diffuso eurocentrismo) che vanno di volta in volta controllate. Nel presente caso studio si è cercato, come indicato, di limitare gli effetti distorsivi il più possibile, ma per studi successivi sarà sicuramente opportuno aumentare il campione a disposizione aumentando le evidenze inerenti a contesti precedentemente trascurati o sotto-rappresentati. Il secondo limite riguarda la drammatica assenza di evidenze descritte in modo sistematico e distribuite su aree sufficientemente ampie per creare dati di confronto utili a testare alcune delle ipotesi emerse. Più esplicitamente, nonostante le possibili mancanze, il catalogo ATU offre un alto livello di controllo e di standardizzazione, che rendono possibile uno studio a scala intercontinentale (per non dire globale) dei processi di trasmissione culturale. Purtroppo al momento non esiste alcuna altra classe di prodotti culturali (materiali e non) che offra lo stesso livello di sistematicità e ampiezza territoriale, inibendo seriamente qualunque possibilità di confronto con istanze generali o puntuali. Questo aspetto è particolarmente drammatico dal punto di vista archeologico, ambito in cui stanno da poco emergendo alcuni tentativi validi in questo senso, ma ancora purtroppo sporadici e privi del necessario respiro spaziale e temporale³⁴. Il terzo limite emerso nel corso di questa ricerca riguarda le potenzialità intrinseche del dato genomico come pietra angolare per la determinazione di processi di diffusione demica (ovvero con un apporto determinante delle migrazioni umane). L'altissima correlazione tra distanze genetiche e distanze geografiche a scala globale pone infatti un limite spaziale

³⁴ Riede et al. 2019.

quasi invalicabile alle inferenze possibili in questo campo, le quali soffriranno sempre di grande incertezza per tutti i meccanismi avvenuti ad una scala superiore a circa 6000 km. In questo senso sarà necessario, per studi che vogliano avere un respiro davvero globale, elaborare metodologie alternative al già testato confronto tra matrici di distanze genetiche/geografiche/culturali. Da ultimo, è fondamentale ricordare che il presente studio si è concentrato sui processi di diffusione con lo scopo esplicito di comprendere meglio se e quale sia stato l'impatto delle migrazioni umane sulla diffusione di fiabe iconiche e ubiquie che hanno come antagonista il lupo. Tuttavia i processi di diffusione non sono che alcuni dei possibili meccanismi sottesi alla reale distribuzione di elementi complessi quali le nostre narrative tradizionali, e in nessun modo vanno considerati come esaustivi o unicamente in grado di spiegare quanto documentato a livello etnografico ed archeologico.

BIBLIOGRAFIA

- Ackland G.J. et al. (2007) 'Cultural hitchhiking on the wave of advance of beneficial technologies', *PNAS*, 104, 8714-8719.
- Ammerman A.J. – Cavalli-Sforza L.L. (1984) *The Neolithic Transition and the Genetics of Populations in Europe*, Princeton.
- Bell A.V. – Richerson P.J. – McElreath R (2009) 'Culture rather than genes provides greater scope for the evolution of large-scale human prosociality', *PNAS*, 106, 17671-17674.
- Bortolini E. et al. (2017) 'Inferring patterns of folktale diffusion using genomic data', *PNAS*, 114(34), 9140-9145.
- Boyd R. – Richerson PJ (1985) *Culture and the Evolutionary Process*, Chicago.
- Bradburd G.S. – Ralph P.L. – Coop G.M. (2013) 'Disentangling the effects of geographic and ecological isolation on genetic differentiation', *Evolution*, 67, 3258-3273.
- Calvino I. (1956) *Fiabe Italiane*, Torino.
- Creanza N. et al. (2015) 'A comparison of worldwide phonemic and genetic variation in human populations', *PNAS*, 112, 1265-1272.
- Cavalli-Sforza L.L. – Feldman M.W. (1981) *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, Princeton.
- Collard M. – Shennan S.J. – Tehrani J. (2006) 'Branching, blending and the evolution of cultural similarities and differences among human populations', *Evolution and Human Behavior*, 27, 169-184.
- Crema E.R. – Kerig T. – Shennan S. (2014) 'Culture, space, and metapopulation: A simulation-based study for evaluating signals of blending and branching', *Journal of Archaeological Science* 43, 289-298.
- Currie T.E. et al. (2010) 'Rise and fall of political complexity in island South-East Asia and the Pacific', *Nature*, 467, 801-804.
- da Silva S. – Tehrani J. (2016) 'Comparative phylogenetic analyses uncover the ancient roots of Indo-European folktales', *Royal Society Open Science*, 3, 150645.
- Fort J. (2012) 'Synthesis between demic and cultural diffusion in the Neolithic transition in Europe', *PNAS*, 109, 18669-18673.
- Fort J. (2015) 'Demic and cultural diffusion propagated the Neolithic transition across different regions of Europe', *J R Soc Interface*, 12, 20150166.
- Gray R.D. – Bryant D. – Greenhill S.J. (2010) 'On the shape and fabric of human history', *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B Biological Sciences*, 365, 3923-3933.
- Grimm J. – Grimm W. (1812-1815) *Kinder- und Haus-Märchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Realschulbuchhandlung*, Berlin.

- Grimm W. (1884) *Preface to children's and household tales. The Complete Grimm's Fairy Tales*, London.
- Haak W. et al. (2015) 'Massive migration from the steppe was a source for Indo-European languages in Europe', *Nature*, 522, 207-211.
- Itan Y et al. (2009) 'The origins of lactase persistence in Europe', *PLoS Computational Biology*, 5, e1000491.
- Karsdorp F. – van den Bosch A. (2016) 'The structure and Evolution of Story Networks', *Royal Society Open Science*, 3, 160071.
- Lycett S.J. (2015) 'Cultural evolutionary approaches to artifact variation over time and space: Basis, progress, and prospects', *Journal of Archaeological Science*, 56, 21-31.
- Mathew S. – Perreault C. (2015) 'Behavioural variation in 172 small-scale societies indicates that social learning is the main mode of human adaptation', *Proceedings of the Royal Society B Biological Sciences*, 282, 20150061.
- Pagani L. et al. (2016) 'Genomic analyses inform on migration events during the peopling of Eurasia', *Nature*, 538, 238-242.
- Pinhasi R. – von Cramon-Taubadel N. (2009) 'Cranio-metric data supports demic diffusion model for the spread of agriculture into Europe', *PLoS ONE*, 4, e6747.
- Propp V. (1968) *Morphology of the Folktale*, Publications of the American Folklore Society Bibliographical and Special Series, Austin, 2nd Ed., 26-158.
- Ramachandran S. et al. (2005) 'Support from the relationship of genetic and geographic distance in human populations for a serial founder effect originating in Africa', *PNAS*, 102, 15942-15947.
- R Core Team (2018). *R: A language and environment for statistical computing*. R Foundation for Statistical Computing, Vienna, Austria <<https://www.R-project.org/>>.
- Renfrew C. (1992) 'Archaeology, genetics and linguistic diversity', *Man*, 27, 445-478.
- Renfrew C. (2001) 'From molecular genetics to archaeogenetics', *PNAS*, 98, 4830-4832.
- Riede F. – Hoggard C. – Shennan S. (2019) 'Reconciling material cultures in archaeology with genetic data requires robust cultural evolutionary taxonomies', *Palgrave Communications*, 5-55.
- Ross R.M. – Greenhill S.J. – Atkinson Q.D. (2013) 'Population structure and cultural geography of a folktale in Europe', *Proceedings of the Royal Society B Biological Sciences*, 280, 20123065.
- Ross R.M. – Atkinson Q.D. (2016) 'Folktale transmission in the arctic provides evidence for high bandwidth social learning among hunter-gatherer groups', *Evolution and Human Behavior*, 37, 47-53.
- Shennan S. – Crema E. – Kerig T. (2015) 'Isolation-by-distance, homophily, and "core" vs. "package" cultural evolution models in Neolithic Europe', *Evolution and Human Behavior*, 36, 103-109.

Tehrani J.J. (2013) 'The Phylogeny of Little Red Riding Hood', *PLoS ONE*, 8(11), e78871.

Thompson S. (1977) *The Folktale*, Oakland.

Uther H.J. (2004) *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, Helsinki.

Venables W.N. – Ripley B.D. (2002) *Modern Applied Statistics with S*, New York.

Wright S. (1943) 'Isolation by distance', *Genetics*, 28, 114-138.

Abbreviazioni

ATU = Uther H.J. (2004) *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, Helsinki.

TRA LE FAUCI DEL LUPO: LINGUAGGIO, DIVORAZIONE E METAMORFOSI NELLE FONTI AGIOGRAFICHE E LETTERARIE MEDIEVALI

Angelica A. Montanari

Il lupo divoratore

Ruggivano i berserkir
montava la battaglia
urlavano gli Úlfheðnar
e squassavano i ferri¹

Immagine della potenza della natura il lupo è simbolo di forza e coraggio, incarnazione vivente delle virtù guerriere. La mente corre subito agli Úlfheðnar (‘guerrieri avvolti in pelle di lupo’²) della letteratura norrena o al ruolo positivo di animali guida attribuito ad alcuni lupi, come quello che conduce l’avo di Paolo Diacono nell’*Historia Langobardorum* (VIII secolo)³.

In parallelo all’esaltazione della figura mitica del lupo si sviluppava – e prevaleva – nell’Europa medievale la sua stigmatizzazione demoniaca, legata in parte alla paura di subire attacchi predatori da parte dell’animale⁴. Sebbe-

¹ Koch 1984, 15-25, riprendo la traduzione italiana da Oitana 2006, 5. La realizzazione del seguente testo è stata supportata dal *research grant project* ‘The Construction of the Other in Medieval Europe’ (University of Ostrava, IRP 201820). Un ringraziamento particolare va a Valeria Montanari per avermi messo a disposizione la sua accurata tesi sul lupo nei racconti agiografici medievali, dalla quale ho tratto importanti spunti di ricerca (Montanari 2001-2002).

² Oitana 2006; Sighinolfi 2004. Per interessanti spunti di riflessione sul lupo nella cultura nordica e sul rapporto tra uomini, animali e “magia” simpatetica si veda Maraschi 2020.

³ Paolo Diacono, *Historia Langobardorum*, IV, 37; si veda De Antoni 2017; Cammarosano 1993.

⁴ Sebbene il dibattito sull’incidenza degli attacchi del lupo all’uomo sia ancora in corso e malgrado si registri una tendenza degli storici a rivalutare il fenomeno, resta indubbia l’insistenza delle fonti narrative sulle attitudini antropofaghe dell’animale in relazione alla sua stigmatizzazione negativa e ai valori simbolici attribuiti alla divorazione. Il panorama di studi a cui fare riferimento per la storia fisica e culturale del lupo è vasto: forniremo qualche sintetica indicazione mentre rimandiamo all’apparato critico del saggio per segnalazioni puntuali sui singoli argomenti. Per il periodo medievale si ricordano Ortalli 1997; Sada 1993, la sintesi di Pastoureau (2018), il recente studio di Riccardo Rao (Rao 2018) e

ne alcuni studiosi abbiano rivalutato l'impatto delle aggressioni dei lupi agli uomini in epoca medievale e soprattutto moderna, la bestia divoratrice resta una figura in parte estranea al mondo reale: si tratta di un 'lupo culturale' o 'metalupo'⁵.

Nell'approccio alla costruzione archetipa del 'lupo cattivo' sembra dunque interessante focalizzare l'attenzione sull'immaginario relativo all'antropofagia. In questo campo indiscussa è l'influenza della tradizione biblica ed esegetica sull'elaborazione dei bestiari⁶: ho preferito quindi sviluppare un confronto tra caratteristiche di animali e metamorfi attraverso la collazione dei repertori agiografici e di un nucleo di fonti letterarie centrate invece sulla licantropia⁷.

Mi soffermerò sul rapporto inversamente proporzionale che si rileva tra lo sviluppo delle capacità comunicative di belve o mutanti e le attitudini antropofaghe a loro attribuite verificando se, in testimonianze di natura diversa, si riscontrano tratti comuni e quali attributi dell'animale diventano fondamentali nello sviluppo di una visione positiva della metamorfosi.

Il lupo e il santo

L'immagine del lupo cattivo, fagocitatore di pargoli, giunge fino a noi dalle fiabe, e in particolare da una narrazione già attestata in epoca medievale: *Cap-puccetto Rosso*. Egberto di Liegi tra il 1022 e il 1024 inseriva infatti nella sua raccolta didattica *Fecunda Ratis*, un poemetto di 2373 esametri ripartiti in due libri per lo studio delle arti del Trivio, una favola intitolata *De puella a lupellis servata*. Una bimba vagabondando nel bosco viene rapita da una lupa e portata

i relativi approfondimenti pubblicati da Reti Medievali (Loré 2020). Per inquadrare la tematica si vedano Galloni 1993, 2018; Pastoureau 2012; Frugoni 2018; Rao 2015; Arabeyre 1999; Paravicini Bagliani 2016. Per l'epoca moderna si vedano, tra gli altri, Rheinheimer 2015, 39-56; nonché Waquet 1984, 281-291; Oriani – Medolago – Crotti 2014, Nobili 2002. Tra gli studi a cavallo tra biologia e storia culturale celebre è il saggio di Boitani (1988). Segnalo inoltre la recente uscita del saggio sul lupo in Romagna di Eraldo Bladini e Marco Galaverni (2021). Per una sintesi sulle caratteristiche biologiche del lupo si veda Esposito 2007. Per ulteriori dettagli sul panorama storiografico e sul dibattito sulle attitudini antropofaghe dei lupi rimando al contributo di Riccardo Rao in questo volume.

⁵ Rao 2018. Già Gherardo Ortalli definiva una 'cultura del lupo' in Ortalli 1997, 114.

⁶ Si rimanda all'introduzione della raccolta di bestiari curata da Francesco Zambon (2018, I-XXII) e alle numerose pubblicazioni precedenti dell'autore sull'argomento, tra le quali si ricorda Zambon 2001, 2013. Per un panorama sui bestiari medievali si veda inoltre Pastoureau 2012 (in particolare le pagine dedicate al lupo: 75-79).

⁷ I repertori agiografici sono stati oggetto di una sezione degli studi di Gherardo Ortalli e Riccardo Rao (Ortalli 1997, 107-122; Rao 2018), testi ai quali faremo costante riferimento. Si vedano inoltre Donà 2008 e Montanari 2001-2002. Sulla licantropia segnaleremo in nota, nel corso della trattazione, approfondimenti bibliografici mirati.

come preda ai suoi piccoli⁸. Ma l'incolumità dell'infante è preservata grazie alla protezione della tunica tessuta di lana rossa donatale dal padrino in occasione del battesimo («tunicam rubicundo vellere textam»)⁹. Il potere salvifico della mantella trasforma le piccole belve assetate di sangue in docili «mures» che accarezzano amorevolmente il capo della compagna umana («mulcere caput»)¹⁰: dall'antropofagia alle carezze il passo è breve e in linea con una vasta letteratura incentrata su miracolosi salvataggi da fiere smaniose di carne umana.

Se Jean-Marc Moriceau, esponente di una storiografia improntata alla rivalutazione dell'incidenza dell'antropofagia lupina, riconduce la narrazione a una fase di incremento di attacchi all'uomo¹¹, dal punto di vista dello studio dell'immaginario sembra interessante mettere in relazione questa testimonianza con i resoconti agiografici che presentano casi simili, in cui tuttavia il lieto fine non è legato all'abito battesimale ma al diretto intervento di un intermediario della volontà divina: un infante rapito da un lupo antropofago è restituito incolume alla famiglia grazie all'intercessione del santo.

Si tratta di una tematica ricorrente. Tra i protettori che scongiurano gli attacchi dei lupi smaniosi di carne umana troviamo figure del periodo tardo-antico come san Defendente o Alessandro e Grata di Bergamo, personaggi vissuti nell'alto Medioevo come Radegonda di Poitiers regina dei Franchi. Dall'XI secolo in avanti si prodigano in miracoli e salvataggi Anselmo di Lucca, Pietro di Trevi, Roberto di Molesme, san Galgano, Marco di Atina, Santa Zita di Lucca e Chiara da Montefalco, solo per citare alcuni nomi¹².

La diffusione di simili attestazioni non soltanto è estesa nel tempo, ma spazia dal nord Europa alle sponde del Mediterraneo, con alcune zone di maggiore incidenza del fenomeno, tra le quali spicca dall'XI secolo in avanti l'area appenninica della nostra penisola, territorio dell'incolto per eccellenza dove prosperavano branchi numerosi capaci di alimentare la paura¹³: nel versante umbro-mar-

⁸ Egberto di Liegi 1889, 232-233. La narrazione di Egberto è stata brillantemente commentata da Jan Ziolkowski e da Riccardo Rao, che approfondisce il dettaglio della tunica battesimale. Ziolkowski 1992, 549-574, 2007, 93-124; Rao 2018, 205-212. Sulla diffusione della fiaba *Cappuccetto Rosso* si veda il contributo di Eugenio Bortolini in questo volume; per un contributo divulgativo sull'argomento si veda Sebastiani 2020, 28-41.

⁹ «Hanc tunicam, mures, nolite, infantula dixit, scindere, quam dedit excipiens de fonte patrinus» Egberto di Liegi 1889, 232-233.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Moriceau 2007.

¹² Per una casistica più completa e dettagli sulle relative fonti si rimanda a Ortalli 1997, 107-122. Sugli attacchi dei lupi si vedano inoltre: Ortalli 1999; Rao 2018. Sul rapporto tra Santa Zita e il lupo si veda Sarti 1994, 307-359. Si ricordano inoltre gli studi di Boglioni 1985 e 1999, 51-80; O'Rahilly 1984; Giannini 2000, sulle credenze legate ai santi Canetti 2015.

¹³ Nei secoli successivi si consolida il legame tra santi e lupi, dato connesso da Riccardo Rao al possibile incremento di situazioni pericolose dovuto alle trasformazioni tardomedievali del paesaggio (Rao 2018).

chigiano la tradizione agiografica di Chiara e Francesco di Assisi dimostra il successo del tema. Un capitolo della *Leggenda di santa Chiara* è dedicato ai lupi antropofagi («crudelium luporum feralitas saeva contractam vexare solebat: qui in ipsos homines irruentes, humanis saepe canibus pascebantur»)¹⁴, ma l'episodio più noto è quello di Gubbio, tramandato nella prima metà del XIV secolo da gli *Actus beati Francisci et sociorum eius* e diffuso nella seconda metà del secolo degli anonimi *Fioretti di san Francesco*. Il santo, si racconta, affrontò «un lupo gradissimo e feroce, il quale non solamente divorava gli animali, ma eziando gli uomini»¹⁵, riconciliandolo con gli abitanti del paese che, per garantirne l'inflessibilità, avrebbero dovuto procurargli costantemente del cibo.

Muovendosi verso l'Appennino tosco-romagnolo ci si imbatte invece nella figura di Torello da Poppi, eremita vissuto nel XIII secolo, presumibilmente dal 1202-1282¹⁶. A tramandarne la memoria sono l'*Hystoria* latina del beato, che risale al secondo quarto del XV secolo, e le redazioni italiane della sua *Vita*, la cui versione più antica – composta dal 1470 al 1480 – è contenuta nel manoscritto Frullani 29 della Biblioteca Moreniana di Firenze: in entrambe le testimonianze l'animale fa a più riprese la sua apparizione durante la vita del monaco e nei miracoli attestati post-mortem.

Torello infatti salva e risana un fanciullo di tre anni rapito da un lupo detto «menino»¹⁷, appellativo collegato dalla fonte latina al nutrirsi di carne umana («quem vulgo meninum vocant, hoc est humana carne vescentem»)¹⁸, mentre nei miracoli successivi il monaco condivide la cena con un lupo¹⁹, continuando infine post-mortem a proteggere dagli attacchi di animali selvatici.

Nei racconti agiografici l'aggressività dei predatori della foresta può essere messa in relazione con la paura di un territorio dove l'uomo detta legge soltanto in parte, un ambiente pericoloso simbolicamente addomesticato attraverso il

¹⁴ *De sancta Clara virgine*, 767 C.

¹⁵ *I fioretti di San Francesco*, XXI, 55 e ss. Si veda Caprettini 1994; Cardini 1977, 315-343; Frugoni 1995. Si ricorda inoltre lo studio pionieristico di Bergamaschi 1965. Contributi specifici sull'argomento sono stati presentati il 4 giugno 2019 nell'incontro sul tema organizzato a Gubbio da Antonio Montefusco e Alberto Luongo.

¹⁶ Differisce da questa datazione il secondo testimone più antico della *Vita* che fa risalire la morte al 1232, anticipandola quindi di cinquant'anni. Si veda l'introduzione all'edizione critica dei testi (*Vita di Torello da Poppi*, 51-52); la relativa contestualizzazione storica (Biccherai 2002) e Pasetto 1996.

¹⁷ *Vita di Torello da Poppi*, 102.

¹⁸ *Hystoria Beati Torelli de Puppio*, 34.

¹⁹ Il miracolo in questione narra che Torello, in ritiro spirituale presso una spelunca, ricevette in dono dal conte del luogo un cappone di «XXV libbre o più». Il santo accettò l'offerta precisando all'incaricato della consegna di aspettare un «compagno» a cena, che si rivelò essere un lupo caro all'eremita (*Vita di Torello da Poppi*, 106-109).

controllo delle fiere selvatiche²⁰. Le narrazioni inerenti all'antropofagia lupesca presentano forti somiglianze morfologiche e sono caratterizzate dall'impiego frequente dell'espressione «ex ore» o «ab ore», in riferimento ai Salmi (*Salva me ex ore leonis* 22: 21). In questo contesto i riferimenti alla divorazione possono essere letti come allegorie dell'operato maligno e della corruzione dell'anima: il lupo, il diavolo e il peccatore sono fagocitatori per antonomasia. Come recita il cosiddetto *Bestiario di Gubbio*, testo anonimo del XV secolo: «lo lupo è ne lo pecto eismesurato, enello pecto e nella boccatura: però a lo Nemico è asemeliato, de modo, de volere e de natura, ké força e rape, tanto è scelerato, subitamente l'anime devora»²¹. Similmente Torello si paragona al compagno quadrupede per l'attitudine divoratrice: «tu sei il lupo salvatico e io sono il lupo domestico; tu se lupo menino che mangi le persone, e io posso dire che sono lupo rapace che divoro l'anima mia coi peccati»²².

Ma soprattutto, dal lato antropofagico, gli attacchi dei lupi si configurano come la punizione celeste verso i fedeli propensi ad allontanarsi dai precetti divini, un tratto perfettamente in linea con il ruolo attribuito al cannibalismo tra uomini nel Medioevo²³. Negli *Atti della vita di Marco di Atina* composti da Pietro Diacono, un'invasione di lupi divoratori affligge la popolazione: si tratta di un castigo per aver affievolito la devozione nei confronti del patrono della città, una vendetta divina scatenata dal fetore dei peccati degli abitanti («foetor huius peccati») giunto a turbare il tribunale celeste²⁴. O ancora si narrava come Pietro il Confessore, nel periodo in cui «vi era massimo terrore che i lupi divorassero i bambini» esortasse il popolo di Trevi a servire il Signore per essere liberati «dall'ira (*rabie*) dei lupi»²⁵.

Nei *Fioretti* Francesco spiega, in relazione all'episodio di Gubbio: «per i peccati Iddio permette cotali pestilenze, e troppo è più pericolosa la fiamma dello inferno, la quale ha a durare eternamente a' dannati, che è la rabbia del lupo, il quale non può uccidere se non il corpo»²⁶. L'accordo di 'non belligeranza' stipulato tra l'animale e gli uomini, si rivela in fondo un patto tra la divinità e i suoi

²⁰ Ortalli 1997; Rao 2018, 96-103.

²¹ *Anonimo bestiario moralizzato di Gubbio*, XXVI *Del lupo*, vv. 1-7, 1936.

²² *Vita di Torello da Poppi*, 108.

²³ Montanari 2015.

²⁴ *De s. Marco episcopo (Acta S. Marci Mart. ep. Atinen)*, 566F-567A.

²⁵ Nel miracolo Pietro appare a un uomo assopito in un campo con dei lupi incatenati in una mano e una bottiglietta di liquido «santissimo» nell'altra. Il santo esorta quindi l'uomo a riferire la visione ai compaesani affinché servano il Signore per essere liberati dall'ira dei lupi. A dimostrazione dell'efficacia della sua azione anti-lupo fa versare il liquido della boccia su alcune pietre che si liquefanno all'istante e con esse, conclude il racconto, si liquefa la rabbia dei lupi. *De sancto Petro confessore* 21, 644F-645A.

²⁶ *I fioretti di San Francesco*, XXI, 57.

seguaci realizzato grazie alla mediazione del santo: «tornate dunque carissimi, a Dio e fate degna penitenza de' vostri peccati, e Iddio vi libererà dal lupo nel presente e nel futuro dal fuoco infernale»²⁷.

Nel caso delle vite di Torello la tregua formulata ha una base territoriale, poiché il lupo non muta le sue abitudini alimentari ma rispetta l'impegno preso con gli abitanti del luogo: si narra infatti di come il «menino», approssimatosi minacciosamente ad una donna nella zona di Arezzo «la conobbe che era poppiese e lasciò stare senza alcuna lesione»²⁸.

Il linguaggio del lupo

I lupi accomunati dalla mancanza di tendenze antropofaghe possono essere animali ammansiti da un santo oppure figure che appaiono innocue fin dall'inizio della narrazione. In entrambi i casi, dalle testimonianze agiografiche, traspare il processo di antropomorfizzazione (positiva) a cui sono sottoposti gli animali, inverso a quello (negativo) volto a stigmatizzarli come fiere ghiotte di carne umana.

A questa casistica appartengono i lupi che fungono da animali guida, quelli che allattano gli infanti abbandonati²⁹, oppure intenti a soccorrere e proteggere i santi, i pargoli, gli adulti e addirittura impegnati nella difesa di qualche cadavere d'eccellenza, come nel caso della salma di sant'Albano³⁰. Dai territori insulari del nord Europa alla penisola italiana si incontrano poi lupi che salvano un santo abbandonato in fasce, crescendolo secondo un modello che richiama la fondazione di Roma ma ugualmente le leggende di bambini allevati da animali selvatici, come Cormac d'Irlanda e Moe gli di Germania³¹: è il caso di Albeo (o

²⁷ Ibidem, 58.

²⁸ *Vita di Torello da Poppi*, 148.

²⁹ *De S. Albeo seu Alibeo episcopo*, I, II, 27 E e ss.

³⁰ *De sanctis Britanniae protomartyribus Albano et Amphibalo clerico*, IV, 36, 136 C. Si veda Klapisch-Zauber 1997, 3-48; Raspini 1997.

³¹ La *Vita* di Romolo, contenuta in un antico codice liturgico conservato nell'Archivio Capitolare di Fiesole e risalente con tutta probabilità al X-XI secolo, è integrata a metà del XV secolo nella cronaca di Antonino arcivescovo di Firenze. Vi si narra di Romolo, abbandonato alla nascita, trovato e allattato da una lupa. Il pargolo, una volta reintegrato nella comunità umana, continuerà a ricevere il latte della madre adottiva, dalla quale verrà separato soltanto dopo essere stato scoperto mentre la accompagnava a dilaniare pecore, divorandone la carne cruda. La narrazione dell'infanzia di Albeo (o Ailbeo) – santo irlandese del VI secolo, le cui tre vite risalgono al XII secolo – presenta molti tratti in comune con la precedente: non desiderato dalla madre, l'infante cresce insieme ai cuccioli di una lupa fino a quando, avvistato da un uomo di passaggio, sarà sottratto alle cure amorevoli dell'animale.

Ailbeo)³², le cui tre vite risalgono al XII secolo, e di Romolo di Fiesole, la cui vicenda, narrata in un antico codice liturgico risalente con ogni probabilità ai secoli X e XI, è ripresa nella metà del XV secolo dalla cronaca di Antonino arcivescovo di Firenze.

L'umanizzazione del lupo tipica di questi racconti passa attraverso l'attribuzione alle belve di strutturate capacità comunicative. La lupa di Albeo è capace di intendere il linguaggio umano e di farsi a sua volta comprendere attraverso la mimica: tira il mantello dell'avventore che le ha sottratto il cucciolo d'uomo, per supplicare che le venga restituito. La rassegnazione a separarsi dal fanciullo subentrerà solo alle parole del rapitore:

Cumque homo domui suæ appropinquaret, fera irruit in eum, ac pallium ejus tenuit, et non permisit eum domum intrare, donec in sinu ejus prospexit Puerum. Tunc Lochanus ad lupam ait: Vade in pace; quia Puer de cetero erit apud me, et non relinquam eum tecum³³.

Puntualmente i santi inibiscono l'istinto antropofago dei lupi con la parola. Così Francesco placa la fiera di Gubbio con il segno della croce declamando:

Frate lupo, tu fai molti danni in queste parti, e hai fatti grandissimi malifici, guastando e uccidendo le creature di Dio senza sua licenza; e non solamente hai uccise e divorate le bestie, ma hai avuto ardimento di uccidere e di guastare gli uomini fatti alla immagine di Dio [...] Ma io voglio, frate lupo, far pace tra te e costoro, sicché tu non gli offenda più, ed eglino ti perdonino ogni offesa passata, e né gli uomini, né i cani ti perseguitino più³⁴.

Il lupo mostra a Francesco di averlo inteso attraverso movimenti del muso e «atti di corpo e di coda», assicura con un cenno della testa di non nuocere più agli uomini facendo «evidente segnale che prometteva»³⁵ e suggella l'alleanza con il santo e la comunità locale porgendo la zampa³⁶.

³² Su Romolo di Fiesole si veda Sharpe 1991. Sui santi e il monachesimo irlandese si veda Raspini 1997 e Ryan 1992.

³³ *De S. Albeo seu Alibeo episcopo*, I, 11, 27 E.

³⁴ *I fioretti di San Francesco*, XXI, 55 e ss

³⁵ *I fioretti di san Francesco*, XXI, 57.

³⁶ *Ibidem*.

Torello così si rivolge alla bestia di Poppi:

Come tu ài tanto ardimento che mangi le persone e le creature battezzate?
Or guardati che da qui innanzi che né tu né veruno lupo non mangerete
le persone del castello di Poppi né della sua corte dintorno³⁷.

Il lupo intende la parola del monaco e deposita il fanciullo ai suoi piedi come se «se ne vergognassi» («verecundus» nel testo latino)³⁸. La gestualità del canide è precisa e articolata: tiene il capo chino e «non si parte da' suoi sancti piedi»³⁹, atteggiamento di sottomissione e umiltà richiamato nel testo latino dall'avverbio «humiliter»⁴⁰. La medesima mimica è ribadita quando si allontana a testa bassa «rendendo onore come poteva al sanctissimo padre Torello»⁴¹. All'animale è attribuita una commozione che rasenta il 'dono del pianto': il canide si inginocchia ai piedi del beato «quasi lacrimando» per invocarne la benedizione⁴². E ancora, sembra sul punto di parlare. Nel miracolo successivo infatti – quando Torello ribadisce l'ordine di non inferire sugli abitanti del luogo – il lupo si inchina, lo lecca e «pare che dica: “Volentieri!”»⁴³.

Da quel momento il «menino» affianca Torello «a modo d'un cane»⁴⁴, mostrando l'affetto con le «carezze», ponendogli «la bocca al viso e i piedi in su il viso, e tutto il lechava»⁴⁵. L'associazione con il quadrupede domestico non è causale: in diverse narrazioni il comportamento dell'esemplare domato si approssima a quello del fedele amico dell'uomo. Così i lupi guida mandati da Cristo a san Triverio (vissuto nella Francia del nord nel VI e morto nel 550) per proteggerlo nel cammino attraverso l'oscura selva Memsicus verso la diocesi di Lione a Bresse, si avvicinano a capo chino, orecchie basse, scodinzolando: «hac igitur oratione expleta, ecce bestiae, videlicet duo lupi, mansueti aspectu leniter venientes, flexo capite, auriculis demissis»⁴⁶.

³⁷ *Vita di Torello da Poppi*, 102. Nella *Vita* di Torello emerge, in modo meno marcato rispetto *De puella a lupellis servata* di Egberto di Liegi, ma fondato sulle stesse basi, il richiamo alla funzione protettrice del battesimo al quale il santo si appella operando una giustapposizione tra «persone» e «creature battezzate» (bambini battezzati).

³⁸ *Vita di Torello da Poppi*, 102; *Hystoria Beati Torelli de Puppio*, 34.

³⁹ *Vita di Torello da Poppi*, 102.

⁴⁰ *Hystoria Beati Torelli de Puppio*, 34.

⁴¹ *Vita di Torello da Poppi*, 102.

⁴² «a modo che volessi da lui la sua beneditione» *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, 109.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, 108.

⁴⁶ *Vita di S. Treverii monachi*, 5, 398.

I lupi buoni o redenti hanno «senso umano» («sensus humanus intelligere») ⁴⁷ e si comportano «a modo d'una creatura rationale» ⁴⁸, espressioni che accomunano le fonti letterarie e agiografiche. Sono quindi animali deferinizzati: nella vita di Albeo la lupa «dimentica della sua ferocia, amava il tenero bambino, e gli offriva i seni come una madre» («lupa enim feritatis suæ oblita, Puerum tenerum diligebat, et quasi mater ubera sua ei præbebat» ⁴⁹), mostrando la sua sofferenza al momento della separazione dall'infante «rugiando ac ululando» ⁵⁰. La propensione materna dell'animale è costruita attorno ai campi semantici della 'diligentia' e della 'lenitas' contrapposte al disprezzo degli uomini e alla 'crudelitas' della madre del santo ⁵¹. Nei testi italiani ricorre sul modello francescano l'appellativo «fratel mio» rivolto al lupo ⁵².

Simili innocui compagni hanno accesso alle aree urbane, alla abitazioni e possono condividere la mensa del santo: approssimandosi all'uomo si muovono in uno spazio libero, svincolati dalla dicotomia *intra-extra muros* che vede la 'bestia' relegata in un ambiente incolto potenzialmente ostile. Il divoratore, strumento della volontà divina per redarguire i peccatori, diventa mansueto, assumendo comportamenti socievoli e una spiccata predisposizione comunicativa che gli permette di passare da spietato sterminatore di greggi a tramite per il recupero delle pecorelle smarrite. La belva feroce assimila in tal modo le qualità che, secondo un modello aristotelico e ciceroniano ripreso nel Medioevo, qualificano l'uomo come un «animale politico e parlante» ⁵³. Verifichiamo ora se simile caratteristica si mantiene quando l'umanizzazione viene portata all'estremo attraverso un processo metamorfosi, benigna o maligna a seconda dei casi.

Il cavaliere lupo

Metamorfosi e creoli appartengono al variegato quadro della difformità medievale, vengono dunque rivestiti di pregnanti significati simbolici proprio perché atipici.

⁴⁷ «Lupus feras, aquila volucres abigebat, ut eos ad illorum missos esse præsidium facile sensus humanus intelligeret» *De sanctis Britanniae protomartyribus Albano et Amphibalo clerico*, IV, 36, 136 C.

⁴⁸ *Vita di Torello da Poppi*, 102.

⁴⁹ *De S. Albeo seu Alibeo episcopo*, I, 10, 27 E.

⁵⁰ *Ibidem*, I, 11, 27 F.

⁵¹ Questo il passaggio dove si racconta come la madre di Alibeo, non avendo desiderato il bambino, lo abbia abbandonato ai cani e alle fiere: «Hic puer contra voluntatem meam conceptus, ac modo natus, non erit nutritus in domo mea; imo jubeo eum canibus ac feris tradi devorandum» *Ibidem*, I, 9, 27 C.

⁵² Si veda ad esempio la *Vita di Torello da Poppi*, 107.

⁵³ Briguglia 2015.

Ma se l'ibrido non è messo in discussione a livello ontologico, la metamorfosi esiste come una sorta di sdoppiamento della personalità solo a livello sensibile, secondo il concetto agostiniano di *'phantasticum'*, ovvero il doppio che sfugge al controllo dell'uomo quando perde i sensi e che può essere modellato dai demoni per creare illusioni⁵⁴. Tuttavia la licanthropia continuò a essere considerata una trasformazione effettiva da numerosi stessi rappresentanti della cristianità, tra cui Gervasio di Tilbury, che la suppone legata alla variazione delle fasi lunari⁵⁵. Nemmeno la teoria della metamorfosi apparente, del resto, ostacolava la presentazione delle malefatte dei licanthropi come azioni concrete: ne sono esempio gli attacchi a uomini e animali compiuti dal demonio entrato nel corpo di un uomo per compiere stragi antropofaghe e razzie «in specie lupi» descritto da Guglielmo d'Alvernia nel *De Universo*⁵⁶.

Al licanthropo malvagio si contrappone la figura del buon mannaro, alla metamorfosi definitiva quella provvisoria, al lupo isolato e aggressivo quello socializzato e capace di comunicare. Nella confusione generata da apparenze accidentali instabili, parola e antropofagia diventano lo spartiacque del confine tra il bene e il male. Particolarmente evidente si manifesta questo legame nel tema letterario del 'cavaliere lupo'.

Riportiamo alcune differenti varianti della storia attraverso quattro testimonianze: il *Bisclaveret* di Maria di Francia, lai in francese composto in ottosillabi a rima baciata verso il 1160-1170 alla corte di Enrico II Plantageneto o in ambiente prossimo; *Artù e Gorlagon*, una narrazione in prosa latina composta da un anonimo gallese o bretone, risalente probabilmente alla fine del XII secolo; *Melion*, un lai in dialetto piccardo, scritto verosimilmente tra il 1190 e il 1204; ed infine *Biclarèl*, un estratto di *Renart le Contrefait* (versione A, 1322), scritto in versi ottosillabici francesi con caratteristiche del dialetto della Champagne⁵⁷.

⁵⁴ Agostino, *De civitate Dei*, XVIII, 18, 608-609 (PL 575). Sulla figura del licanthropo nel Medioevo si veda Donà 2006, 105-153; Donà 2015; Donà 2010; Milin 1993; Boivin 1985, 51-69; Bacou 1985, 29-49; Ménard, 209-237; Sebastiani 2016. Per un panorama a largo raggio sulla figura del mannaro si veda Centini 2016 e Sebastiani 2012. Su vr'kolak/vrykolakas si veda Braccini 2011; 2012. Sulla licanthropia nell'*Historia de gentibus septentrionalibus* di Olao Magno si veda Barillari 2017.

⁵⁵ Gervasio di Tilbury 1856, 51-52.

⁵⁶ Guglielmo d'Alvernia 1674, 1043. Su licanthropia e metamorfosi illusoria si veda Harf-Lancner 1985.

⁵⁷ Di seguito segnalo i manoscritti da cui sono tratte le edizioni, segnalate in bibliografia, a cui faremo riferimento. *Bisclaveret*: Londra, British Library, Harley, 978, f. 131va-133vb; 129va-131vb; 152va-154vb (H, metà del XII secolo); Parigi, Bibliothèque nationale de France, Nouvelles Acquisitions Françaises, 1104, f. 36r (S, fine del XIII secolo). *Artù e Gorlagon*: l'edizione di Jean Rychner, da cui è estratto il testo della nuova edizione e la traduzione di Giovanna Angeli alla quale faremo riferimento, è basata sul codice H. *Narratio de Arthuro rege Britanniae et Rege Gorlagon lycanthropo*, Oxford, Bodleian Library, Rawlinson, B. 149, f. 55r-643r (fine del XIII, inizio del XIV secolo, copia di un codice precedente). *Lais di Mélión*: Parigi, Bibliothèque nationale de France, Arsenal 3516 (1268 circa, sulla datazione del testo si veda

Diversi elementi accomunano le quattro trame, tanto da rendere lecito il tentativo di tracciare un unico schema narrativo suscettibile di varianti. Un cavaliere capace di trasformarsi in lupo necessita di un tramite magico (una pianta, un oggetto o i propri vestiti) per poter riassumere le sembianze umane. Rivelate le proprie capacità alla sposa, viene però perfidamente tradito: appropriatasi dello strumento della catamorfosi, la donna costringe per sempre il cavaliere in forma lupina. Questi trascorre così un periodo nella foresta sotto spoglie animalesche, ma braccato durante una battuta di caccia, si prostra davanti a un sovrano lungimirante che, intuitane la particolare natura, lo protegge accogliendolo a corte. La vicenda si conclude quando, incontrando la traditrice, il canide le si avventa contro: il re comprende allora che il suo comportamento ferino risale a un torto commesso dalla dama, la forza a confessare le sue malefatte e a restituire il maltolto, permettendo al lupo di recuperare le sembianze umane.

Biclarel, Bisclaevert, Melion e Gorlagon sono gli eroi di un'avventura magica e cavalleresca dai contorni sfumati nella tradizione arturiana. La strategia narrativa che permette di abbattere i castelli di diffidenza eretti verso i mutanti poggia sulla debestializzazione del metamorfo che, pur nella parvenza lupina, conserva una piena coscienza umana, dimostrata in primis dalla sua straordinaria capacità di espressione gestuale e sonora e dalla comprensione di ogni sfumatura di significato della parola umana. Il lupo adotta un linguaggio basato su un comportamento sociale condiviso che può essere correttamente decodificato dai suoi interlocutori poiché evoca la gestualità vassallatica: al momento dell'incontro con il sovrano nella foresta, non potendo parlare si prostra (*Mélion e Biclarel*), lecca amabilmente gambe e piedi (*Bisclaveret*), abbraccia il suo signore alla maniera dei supplicanti (*Artù e Gorlagon*) e adotta un sistema di comunicazione simile a quello dei lupi dei racconti agiografici dimostrando di aver conservato memoria e coscienza dei costumi cavallereschi.

Il lupo, fino a quel momento irato per la sorte riservatagli e quindi dedito a uccisioni e rapine nei territori della moglie, rivela una seconda natura mansueta. Il ruolo del sovrano, in grado di stabilire una comunicazione con l'animale e di ammansirlo, è in tal senso prossimo a quello del santo, così come paralleli

Tobin 1976, 292). *Biclarel*: Parigi Bibliothèque nationale de France, Français 1630. *Biclarel* è inserito nella prima versione di *Renart le Contrefait* (A, primo terzo del XIV secolo), che risale al 1322, mentre non compare nella versione B, scritta tra il 1328 e il 1342. Sul tema della metamorfosi lupina nei testi considerati si vedano, tra i numerosi studi, Milin 1993; Boivin 1985, 51-69; Bacou 1985, 29-49, Ménard, 209-237, Donà 2005; Donà 2006; Gonzalez 2013: 27-50 e il recente e accurato studio sul teriomorfismo guerriero nella letteratura francese medievale di Antonella Sciancalepore (2018).

appaiono i rapporti re-lupo\santo-lupo. In entrambi i casi l'animale passa da aggressivo e pericoloso a socievole e innocuo: il re e il santo sono personaggi che godono di uno status speciale all'interno della comunità umana e fungono dunque da tramite tra la fiera e gli uomini, tra il mondo selvatico e quello 'civilizzato', nell'accezione radicata nel binomio *civitas-civilitas*. La bestia ha «senno d'uomo», proprietà che accomuna la rappresentazione letteraria e agiografica: «Ceste merveillë esgardez \ Cum ceste beste s'humilie! \ Ele ad sen d'hume, merci crie»⁵⁸; «Ceste beste ad entente e sen»⁵⁹; «[...] quiddam in illo humani sensus se deprehendisse contestans»⁶⁰. Anche i cavalieri radunati per assistere ai prodigi di Biclarel intuiscono la natura del lupo e intercedono presso il sovrano «Que se est grant senefiance: \ 'Ceste beste a raison an li; \ Rois, or aiez pitié de li»⁶¹; o ancora «Segnor, ne faites mie bien; \ s'il nel haïst, nel touchast pas»⁶² interviene Yder in difesa di Mélion, mentre Gauvain nota «cis leus est tous desnaturés»⁶³.

Alla capacità comunicativa dell'animale segue dunque il riconoscimento della 'ragione' del lupo e il suo essere snaturato («desnaturés»), ovvero 'de-ferinizzato' come le belve mansuete della letteratura agiografica o i compagni di gioco della bambina del *De puella a lupellis servata* in seguito all'azione salvifica della tunica battesimale. Ancora grande spazio al linguaggio è attribuito nel finale delle vicende dei cavalieri-lupo: in *Biclarel* il re comprende perfettamente il significato dell'ululare della bestia davanti alla donna che l'ha tradito, in *Artù e Gorlagon* accetta di seguire il lupo perché decifra i segni che usa abitualmente (il testo usa il termine «nutus» che designa i cenni della comunicazione umana⁶⁴), ovvero movimenti quali porsi al suo fianco, sfiorare il piede con la zampa, tirare per un lembo del mantello, fare cenno con la testa.

Un'ulteriore opera può iscriversi nella tradizione letteraria delineata, sebbene la trama si distingua dalle precedenti: si tratta del romanzo dell'inizio del XIII secolo *Guillaume de Palerne*, che narra il salvataggio del piccolo principe Guillaume dagli intenti omicidi del malvagio zio ad opera del mannaro Alphonse, figlio del re di Spagna. La narrazione si caratterizza per l'assenza di uno stadio di teriomorfosi transitoria innata del licantropo, la cui stabile

⁵⁸ Marie de France, *Bisclaveret*, 158, vv. 152-154.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ *Arthur et Gorlagon*, XII, 42.

⁶¹ *Biclarel*, 98, vv. 337-338.

⁶² *Lai de Mélion*, 282, v. 430.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ «*illius nutus solitos non ignorans*», *Arthur et Gorlagon*, XVI, 48-50

trasformazione è dovuta a un incantesimo della crudele matrigna⁶⁵. L'attacco omicida di cui viene accusato il lupo (quando rapisce il figlio del re per sottrarlo alle grinfie dello zio) si contrappone al reale intento benefico del salvatore, accentuandone l'estraneità ad ogni condotta antropofaga⁶⁶. Una situazione simile si ripresenterà quando, per trafugare del cibo con cui nutrire Guillaume e la sua amata, Alphonse attaccherà un contadino lasciandolo tuttavia incolume: la carne animale sottratta alla vittima farà da contraltare a quella dell'uomo sdegnata dal licantropo⁶⁷. Il processo di umanizzazione di Alphonse porta all'estremo i tratti di socievolezza caratteristici del cavaliere lupo, dipingendolo più umano degli stessi umani e in grado di percepire la realtà al di là apparenze.

Un tema differente, ma pur sempre legato alla trasformazione della *figura*, è quello del travestimento. Il motivo compare nella raso di *De chantar m'era laissatz* (V), dove si narra un episodio, di chiara ispirazione fantastica, della vita di Peire Vidal, attivo nella composizione poetica dal 1183 al 1204. Innamorato di una donna chiamata Loba, cioè Lupa, il trovatore si sarebbe camuffato da lupo per conquistarla, facendosi inseguire dai cani dei pastori:

si se fasia apelar Lop par ela e portava armas de lop [...] Et en la montanha de Cabaretz si se fes cassar als pastors ab los mastis et ab los lebrers, si con hom cassa lop. E vesti una pel de lop per donar az entendre als pastors ed als cans qu'el fos lops⁶⁸.

Il mascheramento risulta efficace al punto da indurre gli inseguitori ad accanirglisi contro, finché, ridotto «come morto» («fo portatz per mort»), non viene portato presso la dimora della Loba⁶⁹. Il radicale cambio dell'apparenza è dovuto alla «pel de lop» indossata dall'innamorato che induce un cambiamento così convincente da ricordare i principi di metamorfosi degli Úlfheðnar⁷⁰.

⁶⁵ Guillaume de Palerne, vv. 274-340.

⁶⁶ Guillaume de Palerne, vv. 85-92; 174-186; 274-340.

⁶⁷ Guillaume de Palerne vv. 3261-3721 cfr. un episodio simile ai vv. 3331-3351.

⁶⁸ Peire Vidal (1960), 54-56.

⁶⁹ Per le altre ricorrenze della Loba nell'opera di Peire Vidal si veda Barillari 2016, 75-98.

⁷⁰ Nelle fonti norrene, del resto, la parola «hamr» indica sia la pelle di un animale che la sua forma. Non sempre il teriomorfismo guerriero è legato all'intimidazione: nella *Saga di Thidrek* di Berna Vildifer si traveste da orso ballerino per nascondersi (*Saga of Thidrek*: 141-142), mentre nella *Saga dei Völsunghi* Sigmund e Sinfjötli indossando pelli di lupi sono soggetti a una vera e propria metamorfosi (*Saga dei Völsunghi*: 8, 68-71, si veda Sciancalepore 2018, 129-130. Sull'uso magico e medico delle pelli di lupo nella cultura nordica si veda Maraschi 2020, in particolare le pagine 124; 125; e per le virtù assimilabili tramite l'assunzione di carne e cuore di lupo 162; 222.

Un codice di violenza antropomorfizzato

Come nel *Guillaume de Palerne*, anche in *Bisclaveret*, *Artù e Gorlagon*, *Melion e Biclarel* l'universo bestiale del lupo è completamente umanizzato: persino durante la fase delle sue avventure silvestri il protagonista non resta isolato ma si prodiga nel creare un diverso modello di interazione comunitaria con gli animali del bosco: Gorlagon e Méliion passano infatti una fase di intensa socializzazione nella foresta, durante la quale interagiscono e si legano affettivamente ad altri lupi, seguendo le dinamiche medievali di aggregazione, ovvero la creazione di una famiglia e di un seguito di guerrieri. L'agire del licantropo inoltre non si basa sull'istinto di sopravvivenza e di protezione che caratterizza il branco ma piuttosto sulle logiche prettamente umane della giustizia e della vendetta, che lo portano a perpetrare una serie di ripercussioni contro i suoi persecutori. La durezza della reazione del lupo al tradimento non è dunque in contraddizione con l'umanità celata che lo distingue, ma al contrario accomuna il mutante ai suoi antagonisti umani, che uccidono e impiccano i lupi motivati non dalla necessità di difendersi dalle fiere selvatiche ma dal desiderio «vendicarsi» delle loro stragi («molt bien s'est vengié des lus»⁷¹). Una simile antropomorfizzazione avviene del resto quando nei *Fioretti di san Francesco* l'animale, per aver attaccato e divorato uomini, viene definito «degnò delle forche» o ancora «ladro e omicida pessimo»⁷²: la belva non è considerata un predatore da cui difendersi ma un criminale da punire pubblicamente. Tale atteggiamento trova un riscontro nelle pratiche simboliche di tanatoprassi rivolte alle carcasse dei lupi come l'impiccagione nelle piazze o lungo le porte delle città, la decapitazione o l'esposizione del cuore e di altri organi rilevanti.

Alla luce di quanto osservato si nota come l'interpretazione offerta da alcuni critici alle narrazioni licantropiche, basata sull'antitesi tra uno stadio 'selvatico' trascorso dal cavaliere metamorfizzato nella foresta e l'umanizzazione dell'animale che segue l'incontro con il re, affronti la violenza con una sensibilità odierna, quando invece si tratta di un codice perfettamente consona alle manifestazioni dell'aristocrazia feudale⁷³.

Si dovrà dunque mettere in discussione la contrapposizione tra una fase boschiva di totale perdita dell'umanità del cavaliere a una fase 'civilizzata' di

⁷¹ *Lai de Méliion*, 276, v. 327.

⁷² *I Fioretti di San Francesco*, XXI, 56.

⁷³ I numerosi legami tra violenza e teriomorfismo guerriero, pregnanti anche al di fuori del contesto germanico a cui vengono in genere ricondotti, sono stati messi in evidenza da Antonella Sciancalepore (2018) e affiancati ai modelli di rappresentazione guerriera forniti dalla fauna nelle fonti letterarie.

recupero dell'umanità: il lupo, provato dal tradimento, si è abbandonato alla devastazione ma ha rispettato un codice prettamente umano di lotta e vendetta. A dispetto dell'apparenza bestiale il cavaliere non ha rinnegato nell'intimo più profondo la sua natura, dato sottolineato da suo non cibarsi di carne umana: proprio per questo sarà possibile il suo recupero sociale, mentre veste ancora spoglie animalesche, attraverso la reintegrazione nella comunità.

Questo stadio si apre con la ripresa della comunicazione, dimostrata dall'uso mirato di un codice espressivo basato sulla gestualità corporea e dalla capacità di comprendere il linguaggio umano. In quest'ottica la struttura iniziatica rintracciata nelle narrazioni del cavaliere lupo acquisisce un senso più pregnante e il periodo nella foresta diventa effettivamente parte di un percorso eroico attraverso cui un giovane, superando una prova (trasformazione animale), giunge a una maggiore consapevolezza di sé. Il cammino circolare apertosi con la perdita dell'apparenza umana si chiude infatti quando il valoroso «devint hom et si parla»⁷⁴.

In conclusione, nel contesto letterario come in quello agiografico, la violenza e la divorazione non contrappongono mondo animale e umano. La violenza resta un codice capace di assumere connotazioni positive qualora corrispondenti a un sistema accettato di valori, mentre l'antropofagia ha sempre un carattere negativo il cui significato di punizione divina operata da una volontà metafisica superiore si mantiene invariato se compiuta da lupi o da uomini.

Si conferma il ruolo dell'alimentazione come spartiacque tra umano e bestiale: soltanto il mannaro non antropofago potrà riassumere sembianze umane, dato riscontrato per le testimonianze analizzate ma estendibile all'intero genere della letteratura licantropica⁷⁵. La linea di confine attribuita al nutrirsi di carne umana si declina nei racconti agiografici in termini di contrapposizione tra 'bestia' e 'pecu', conferendo alle fiere domate caratteristiche antropomorfe.

Le analogie rilevate dal confronto tra documenti di natura estremamente diversa sembrano attribuibili alla presenza di un sostrato culturale comune e di lunga durata che ha portato gli autori a delineare i tratti del 'metalupo' per analogia e contrasto con la definizione di 'umano': tanto nella sfera animale quanto in quella mostruosa canidi e mutanti, per svincolarsi dal demoniaco, si avvicinano a un modello di umanità basato sullo sviluppo del linguaggio e sull'astinenza dalla carne umana già diffuso nella classicità ma a più riprese rielaborato nel corso del Medioevo⁷⁶.

⁷⁴ *Lai de Mélion*, 291, vv. 548-550.

⁷⁵ Montanari 2015.

⁷⁶ Sul retroterra classico della distinzione tra uomini e altri animali basata sul linguaggio si veda Li Causi 2018, 21-27.

MANOSCRITTI

Londra, British Library, Harley, 978.

Oxford, Bodleian Library, Rawlinson, B. 149.

Parigi, Bibliothèque nationale de France, Arsenal 3516.

Parigi, Bibliothèque nationale de France, Français 1630.

Parigi, Bibliothèque nationale de France, Nouvelles Acquisitions Françaises, 1104.

FONTI

Agostino, *De civitate Dei*, a cura di B. Dombart e A. Kalb, CCSL 47 (PL486), Turnholt 1955.

Anonimo bestiario moralizzato di Gubbio in Bestiari tardoantichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana, a cura di F. Zambon, Firenze-Milano (edizione digitale consultata: 2018), 1915-1961.

Arthur et Gorlagon in Arthur, Gauvain et Meriadoc: recits arthuriens latins du XIIIe siècle, a cura di P. Walter et al., Grenoble 2007, 25-61.

Biclarel in Melion and Biclarel two old french werwolf lays, a cura di A. Hopkins, Liverpool 2005, 84-106.

De S. Albeo seu Alibeo episcopo in Acta SS., Sept. IV, Parigi-Roma 1865, 26-31.

De s. Marco episcopo (Acta S. Marci Mart. ep. Atinen) in Acta SS., April. III, Parigi-Roma 1866, 553-647.

De sancta Clara virgine in Acta SS., Aug. II, Parigi-Roma 1867, 739-768.

De sanctis Britanniae protomartyribus Albano et Amphibalo clerico ac bis mille circiter sociis verolamii et vicinis locis angliae in Acta SS, Jun. V, Parigi-Roma 1867, 126-151.

De sancto Petro confessore in Acta SS, Aug. VI, Parigi-Roma 1868, 634-647.

Egberto di Liegi, *Fecunda ratis* a cura di E. Voigt, Halle 1889, 232-233.

Gervasio di Tilbury, *Das Gervasius von Tilbury Otia Imperialia*, a cura di F. Liebrecht, Hannover 1856.

Guglielmo d'Alvernia, *De Universo*, in *Guilielmi Alverni opera omnia*, 2 voll., Parigi 1674.

Guillaume de Palerne. Roman du XIII siècle, a cura di A. Micha, Ginevra 1990.

Hystoria Beati Torelli de Puppio in *Le Vite di Torello da Poppi*, a cura di L.G.G. Ricci, Firenze 2002.

I fioretti di San Francesco, a cura di G. Davico Bonino, Torino 1988 (ed. or. Torino 1964).

La saga dei Völsunghi, a cura di M. Meli, Alessandria 1993.

Koch L., a cura di (1984) *Gli scaldi. Poesia cortese d'epoca vichinga*, Torino.

Lai de Mélior in *Lais feeriques des XIIe siècle et XIIIe siècles*, a cura di A. Micha, Parigi 1992, 257-291.

Maria di Francia, *Biscalveret* in *Lais*, a cura di G. Angeli, Milano-Trento 1999, (prima ed. 1992), 150-169.

The saga of Thidrek of Bern, a cura di E.R. Haymes, New York-London 1988.

Vidal Peire, *Poesie*, a cura di D'A.S. Avalle, Milano-Napoli 1960.

Vita di S. Treverii monachi, in *Acta SS.*, Jan. II, Parigi 1863, 397-399.

Vita di Torello da Poppi, in *Le Vite di Torello da Poppi*, a cura di L.G.G. Ricci, Firenze 2002.

BIBLIOGRAFIA

Arabeyre P. (1999) 'Animaux exemplaires et droit canon. Le commentaire de la dem crétale Raynutius par Guillaume Benoît (1455-1516)' in *L'animal exemplaire au Moyen Age*, a cura di J. Berlioz e A. Polo Beaulieu, Rennes, 207-224.

Baldini E. – Galaverni M. (2021) *Uomini e lupi in Romagna e dintorni. Realtà e mito, attualità e storia*, Cesena.

Bacou M. (1985) 'De Quelques Loups-Garous' in *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Age*, a cura di L. Harf-Lancner, Parigi, 29-50.

Barillari S. M. (2016) 'Il trovatore, il lupo, la Loba. Spigolature in margine alla vida e alle razos di Peire Vidal' in *Il canto di Orfeo. Poesia - rito - magia*, a cura di F. Castelli, S. M. Barillari, A. Scibilia, Roma, pp. 75-98.

Barillari S.M. (2017) 'I lupi mannari di Olao Magno: reminiscenze culturali e fraintendimenti alle soglie della modernità', in *Eroi dell'estasi. Lo sciamanismo come artefatto culturale e sinopia letteraria*, a cura A. Barbieri, Verona, 215-238.

Bergamaschi A. (1965) 'Saint François, Gubbio, le loup et la lutte des classes', *Études franciscaines*, XV, 84-92.

Bicchierai M. (2002) 'Il contesto storico' in *Le vite di Torello da Poppi*, a cura di L.G.G. Ricci, Firenze, VII-XXXVIII.

Bogioni P. (1985) 'Il santo e gli animali nell'alto Medioevo' in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo, Atti della XXXI Settimana di Studi sull'alto medioevo*, Spoleto, 935-993.

Bogioni P. (1999) 'Les animaux dans l'hagiographie monastique' in *L'animale exemplaire du Moyen Age*, a cura di J. Berlioz e A. Polo Beaulieu, Rennes, 51-80.

Braccini T. (2011) *Prima di Dracula. Archeologia Del Vampiro*, Bologna.

Braccini T. (2012) *La fata dai piedi di mula. Licantropi, streghe e vampiri nell'Oriente greco*, Milano.

- Briguglia G. (2015) *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Roma.
- Cagnolaro L. et al. (1996) 'Dati storici sulla presenza e su casi di antropofagia del lupo nella Padania centrale' in *Dalla parte del lupo*, a cura di F. Cecere, Penne, 83-99.
- Cammarosano, P. (1993) 'Gli antenati di Paolo Diacono: una nota sulla memoria genealogica nel Medioevo italiano' in *Nobiltà e chiese nel Medioevo e altri saggi: scritti in onore di Gerd G. Tellenbach*, a cura di C. Violante, Roma, 37-45.
- Canetti L. (2015) 'Culti, credenze, santità' in *Storia del cristianesimo*, Roma, II, 85-108.
- Caprettini G. (1974) *San Francesco, il lupo e i segni*, Torino.
- Cardini F. (1977) 'Il lupo di Gubbio. Dimensione storica e dimensione antropologica di una leggenda', *Studi Francescani*, LXXIV, 315-343.
- Centini M. (2016) *Lupus in fabula. Antropologia dell'uomo lupo*, Milano.
- Donà C. (2005) 'Fate e Lupi Mannari' in *Le voci del Medioevo. Testi, immagini, tradizioni*, Atti del VII Convegno Internazionale del Laboratorio Etno-antropologico, Rocca Grimalda, 21-22 settembre 2002, a cura di N. Pasero e S.M. Barillari, Alessandria, 117-130.
- Donà C. (2008) 'Animali guida e santi' in *Lo sguardo azzurro. Costanti e varianti dell'immaginario mediterraneo*, a cura di M.T. Giavieri, Messina, 187-210.
- Donà C. (2010) 'La malinconia del Mannaro' in *Umana, divina Malinconia*, a cura di A. Grossato, *Quaderni di Studi indo-mediterranei*, III, Alessandria, 41-64.
- Donà C. (2015) 'Il lupo mannaro e le sue forme' in *Metamorphosis. Miti - ibridi- mostri*, a cura di S.M. Barillari e A. Scibilia, Ariccia, 55-92.
- Frugoni C. (1995) *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Torino.
- Frugoni C. (2018) *Uomini e animali nel Medioevo: storie feroci e fantastiche*, Bologna.
- Galloni P. (1993²) *Il cervo e il lupo. Caccia e cultura nobiliare nel Medioevo*, Roma.
- Galloni P. (2018) 'Un gioco che non è un gioco: la caccia altomedievale' in *Il gioco nella società e nella cultura dell'Alto Medioevo. Atti della LXV settimana di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 20-26 aprile 2017*, Spoleto, 531-569.
- Gianni A. (2000) *Santità ed eremitismo nella Toscana del XIII secolo*, Siena.
- Gonzalez L. (2013) 'L'empreinte du loup-garou dans l'écriture médiévale. Pour une littérature en métamorphose?', *Carnets*, 5, 27-50.
- Harf-Lancner L. (1985) 'La métamorphose illusoire. Des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou', *Annales (E.S.C.)*, 40(1), 208-226.
- Klapisch-Zauber C. (1997) 'S. Romolo, un vescovo, un lupo, un nome alle origini dello stato moderno', *Archivio Storico Italiano*, 571(140), Firenze, 3-48.
- Li Causi P. (2018) *Gli Animali Nel Mondo Antico*, Bologna.
- Loré v., a cura di (2020), *Storie di lupi e di uomini. A proposito di Riccardo Rao, "Il tempo dei lupi. Storia e luoghi di un animale favoloso"*, *Reti Medievali Rivista*, 21(2), 5-43.

- Milin G. (1993) *Les chiens de dieu: la représentation du loup-garou en Occident, XI^e-XX^e Siècles*, Brest.
- Montanari A.A. (2015) *Il fiero pasto. Antropofagie medievali*, Bologna.
- Montanari, V. (2001-2002) *Agiografia e iconografia del lupo nel Medioevo*, Tesi di laurea presentata alla facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna, relatore Anna Laura Trombetti Budriesi.
- Moriceau J.-M. (2007) *Histoire du méchant loup: 3 000 attaques sur l'homme en France (XV^e-XX^e siècle)*, Parigi.
- Nobili F. (2002) *Uomini e lupi nell'Europa moderna*, Firenze.
- O'Rahilly J. (1984) *Early Irish history and mythology*, Dublin.
- Oitana L. (2006) *I Berserkir tra realtà e leggenda*, Milano.
- Ortalli G. (1997) *Lupo genti e culture: uomo e ambiente nel Medioevo*, Torino.
- Ortalli G. (1999) 'Animal exemplaire et culture de l'environnement: permanences et changements', in *L'animal exemplaire au Moyen Âge*, a cura di J. Berlioz e A. Polo Beau- lieu, Rennes, 41-50.
- Paravicini Bagliani A. (2016) *Il bestiario del papa*, Torino.
- Pasetto F. (1996) *Il beato Torello da Poppi. Storie di santità, di superstizione e di magia nella Toscana del XIII secolo*, Bologna.
- Pastoureau M. (2012) *Bestiari del Medioevo*, Torino.
- Pastoureau M. (2018) *Le loup: une histoire culturelle*, Parigi.
- Rao R. (2015) *I paesaggi dell'Italia medievale*, Bologna.
- Rao R. (2018) *Il tempo dei lupi. Storia e luoghi di un animale favoloso*, Milano.
- Raspini G. (1997) *San Romolo vescovo di Fiesole*, Firenze.
- Rheinheimer M. (2015) 'The belief in werewolves and the extermination of real wolves in Schleswig-Holstein' in *A Fairytale in Question: Historical Interactions Between Humans and Wolves*, a cura di P. Masius e J. Sprenger, Cambridge, 39-56.
- Ryan J. (1992) *Irish Monasticism: Origins and Early Development*, Dublin.
- Sada E. (1993) 'Genesi del lupo cattivo', *Studi Medievali III serie*, 33, II, 779-797.
- Sarti R. (1994) 'Zita serva e santa' in *Modelli di santità e modelli di comportamento*, a cura di G. Barone, M. Caffiero e F. Scorza Barcellona, Milano, 307-359.
- Sciancalepore A. *Il Cavaliere e l'animale: Aspetti del teriomorfismo guerriero nella letteratura francese medievale (XII-XIII secolo)*, Macerata.
- Sharpe R. (1991) *Medieval Irish saints lives*, Oxford.
- Sebastiani D. (2012) 'Uomini e lupi', *Medioevo*, 184, 60-71.
- Sebastiani D. (2016) 'In bilico tra spirito e corpo. Dalle "donne vampiro" al vampiro folklorico', in *Fantasia e fantasmi. Le fucine medievali del racconto*, a cura di S.M. Baril- lari e M. Di Febo, Vignate (MI), 192-230.

Sebastiani D. (2020), 'Le morali della favola', *Medioevo*, 281, 28-41.

Waquet J.-C. (1984) 'Les loups et les hommes dans le Pisan (1637-1640)' in *Ricerche di Storia moderna*, a cura di M. Mirri, III, Pisa, 281-291.

Zambon F. (2001) *L'alfabeto simbolico degli animali. I bestiari del Medioevo*, Milano.

Zambon F. (2013) 'I Bestiari e La Bibbia' in *La Bibbia nella letteratura italiana: V. Dal Medioevo al Rinascimento*, a cura di P. Gibellini, Brescia, 57-78.

Zambon F. (2018) 'Introduzione' in *Bestiari tardoantichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana*, a cura di F. Zambon, Firenze-Milano (edizione digitale consultata: 2018), XI-XLVII.

Ziolkowski J.M. (1992) 'A fairy tale from before fairy tales: Egbert of Lièges's De puella a lupellis servata and the Medieval background of Little Red Riding Hood', *Speculum*, 67, 549-575.

Ziolkowski J.M. (2007) *Fairy Tales from before Fairy Tales. The Medieval Latin Past of Wonderful Lies*, Ann Arbor, 93-124.

NOMI TOTEMICI DEL LUPO IN AREA INDOEUROPEA E URALICA

Francesco Benozzo

Per iniziare un discorso sulla relazione tra uomini e lupi, a fronte dei tanti volumi usciti anche di recente espressamente dedicati all'argomento¹ o che lo toccano di passaggio dentro a un discorso storico e antropologico più generale², mi sembra irrinunciabile iniziare da uno studioso che ha precorso in pagine pioneristiche e memorabili questo filone di studi, i quali anzi sono obbligati senza dubbio a riconoscergli la possibilità, a tanti anni di distanza, di essere venuti alla luce. È stato infatti Vito Fumagalli, in uno dei suoi fortunati libri dedicati alla cosiddetta 'storia della mentalità' a richiamare con decisione l'attenzione degli studiosi a questa arcaica frequentazione, connotata di reverenza e mistero già nelle fonti. Vale la pena di citare un lungo stralcio che apre il volume *L'alba del Medioevo* (del 1993, e ristampato poi l'anno successivo nella raccolta intitolata *Paesaggi della paura. Vita e natura nel Medioevo*), anche per dare l'idea di un modo di fare storia nel quale la qualità della scrittura e l'arte di raccontare era in sé stessa una strategia comunicativa ed ermeneutica³; si parla di Giordane e del suo *De origine actibusque Getarum*, redatto intorno al 552:

E la memoria del suo popolo, lungo il tempo delle molte generazioni conservata nei canti rituali e nei racconti dei vecchi, lo riconduce a quella terra fredda e lontana che diede loro la forza di tante imprese, vittorie, sofferenza, quella Scansia, come egli la chiama, dal vasto paesaggio irto di foreste secolari, dove il mare entra in mille insenature, penetrando nella terra, serrando tutto intorno le sue numerose, piccole isole. Qui, con il freddo più intenso, l'acqua ghiacciava e distendeva una bianca coltre

¹ Cfr. Pastoureau 2018.

² Cfr. Frugoni 2018.

³ Su questa qualità anche letteraria degli scritti di Fumagalli, cfr. Benozzo – Meschiari 1997.

abbagliante senza orizzonti, allora il territorio non aveva più interruzioni; tutti potevano recarsi ovunque, camminando sul ghiaccio. I lupi, rimasti senza cibo, lo cercavano oltre le grandi foreste innevate, scendevano dove era il mare, correvano a branchi coprendo grandi distanze, raggiungendo quelle isole serrate dalla morsa del gelo, perse in una abbacinante vastità. Qui i lupi, ci racconta Giordane, abbagliati dal fulgore senza confini, diventano ciechi. «Terra non ospitale per gli uomini e crudele anche con le bestie selvagge». Nemmeno i lupi vi hanno vita facile: perciò tutto quel fuggire di uomini verso lidi lontani. Ma sempre con un rimpianto per quegli spazi difficili e immensi, dove il freddo uccide e anche la luce, nata dal freddo, è insopportabile per uomini e animali, anche per i feroci lupi⁴.

Si noterà come, in poche righe di racconto, Fumagalli non abbia fatto a meno di indicare qualche via interpretativa, ad esempio accennando alla millenaria memoria orale delle comunità, alle loro leggende, ai loro racconti di bocca in bocca: indicando insomma una via di ricerca in quella che oggi si dovrebbe chiamare correttamente Etnofilologia, intesa come studio dei fenomeni linguistici e letterari che tenga anzitutto conto, per comprendere le fonti e le lingue, di ciò che non è attestato, di ciò che è andato apparentemente ‘smarrito’ nel costante conflitto tra parole, immagini e credenze⁵.

Personalmente, affrontando ora il problema dei nomi del lupo, trovo antropologicamente secondaria, oltre che cronologicamente seriore, la tesi – a volte ancora ripetuta pedissequamente – del lupo come archetipo del personaggio dalle caratteristiche sanguinarie e selvagge, proscritto dal consorzio degli uomini e insomma protagonista di un procedimento giudiziario espiatorio⁶. Questa *vulgata*⁷ pretenderebbe un’equiparazione anche etimologica del *vargr/wargr* ‘lo strangolatore’, del *friedlos* ‘il senza pace’ (cioè il ‘criminale’) e del lupo⁸, a partire dalla documentazione offerta dalla legislazione penale ittita⁹, nella quale la formula, associata alla pena di morte, *Ur! Bar.ra ki-ša-at* ‘tu sei diventato un lupo’¹⁰ appare alla luce della linguistica comparata poco verosimile e priva di riscontri, essendo più correttamente da intendersi come ‘tu sei diventato uno straniero’¹¹.

⁴ Fumagalli 1994, 20.

⁵ Cfr. Benozzo 2007; 2010; 2012.

⁶ Si veda De Antoni 2008, 191-194.

⁷ Che ha la sua origine in Wilda 1842.

⁸ Cfr. Amira 1967.

⁹ Cfr. Hrozny 1922.

¹⁰ Cfr. Gerstein 1974, 134.

¹¹ Collins 2002, 241.

Seguendo una serie di studi che da almeno un decennio porto avanti, sulla scorta delle intuizioni di Mario Alinei, relativamente ai nomi totemici – ancora presenti nelle nostre parlate – attribuiti a referenti quali animali, piante, fenomeni atmosferici, elementi del paesaggio fisico, malattie, professioni o attrezzi tradizionali¹², mi sembra più interessante tentare di analizzare nella stessa prospettiva di lunghissima durata, sia pure per rapidi cenni e come prima ipotesi di indagine, i modi nei quali il lupo è chiamato nelle diverse lingue.

Come ricorda Zelenin in un articolo fondamentale tradotto dalla rivista *Quaderni di Semantica*, «i Serbi danno alle volte al bambino il nome del lupo. Tale usanza corrisponde a un invito all'animale a divenire il padrino. Jasna Belović informa che i nomi cari ai Serbi *Vuka*, *Vukica*, *Vokoslava*, *Vukac* (cioè 'lupo', 'lupa') si danno allo scopo di ammansire il lupo mannaro che distrugge i bimbi neonati» (Zelenin 1988-1989, I 241). Già Frazer nel *Ramo d'oro*, d'altro canto, aveva notato che i pastori danesi, per paura di evocare il lupo pronunciando il suo vero nome, lo chiamavano 'Il Silenzioso', 'Zampe Grigie', 'Denti d'Oro', e che i nativi della Camciatca non nominavano il lupo credendo che sentisse sempre quello che si diceva di lui¹³.

La natura totemica, e dunque tabuizzata, del nome del lupo è dimostrata anche dal fatto che in indoeuropeo non è ricostruibile una radice univoca per le diverse forme (lat. *lūpus*, gr. *lýkos*, ted. *Wolf*, russo *volk*, sanscr. *vṛkas*); tra le varie radici proposte si annoverano creative proposte linguistiche quali **ulkuas*, **urkuas*, **ulikuas*, **urikuns*, **ulukuas*, **utukuas*, fino all'impronunciabile **wlkwo*¹⁴. Concordo con Xaverio Ballester nel ritenere che alla base di tutti questi nomi ci sia più plausibilmente una radice vicina a un'onomatopea del tipo **uluku*¹⁵.

Ai nomi *noah* elencati da Frazer e Zelenin aggiungerei i seguenti:

- gael. *sàmbach* 'lupo', ma anche 'silenzioso'¹⁶;
- galls. (Powys) *llwyd* 'lupo', ma anche 'grigio'¹⁷;
- sved. *onämbara* 'lupo', ma anche 'l'innominabile'¹⁸;

¹² Cfr. Benozzo 2008; 2011a; 2011b; 2011c; 2012b.

¹³ Cit. in Ballester 2003, 223.

¹⁴ Per una disamina, con bibliografia ragionata, della questione della denominazione indoeuropea del lupo, rimando a De Antoni 2008, 23-29, che è anche a mio modo di vedere la più completa monografia attualmente disponibile dedicata alla relazione tra uomo e lupo nella storia.

¹⁵ Ballester 2003, 226.

¹⁶ MacLennan 1925, 132.

¹⁷ GPC, III, 75.

¹⁸ Ernby 2008, 453.

finl. *nukkuja* ‘lupo’, ma anche ‘il dormiente’¹⁹;
 emil. (Alto Frignano, località Fiumalbo, in provincia di Modena) *e lansò*,
 letteralmente ‘il «non lo so»’²⁰.

Coerentemente con queste prerogative totemiche, il lupo appare spesso con nomi parentelari, che richiamano la figura dell’antenato. Nel citato studio di Zelenin, viene ricordato come, presso i Serbi, «il lupo viene anche invitato come padrino e per far ciò si spara nel bosco e si grida: O lupo! Ascolta, è nato il tuo figlioccio! Voglia Iddio che sia sano e forte come te! O lupo! O lupo!»²¹, e certamente ha un qualche nesso con questa essenza parentelare arcaica il fatto che la documentazione onomastica relativa al lupo sia connessa alle tradizioni della famiglia patriarcale indoeuropea: si pensi a *Lykúrgos* (in Grecia), *Ulpus* (presso gli Italic), *Wulfila* (presso i Goti), *Lope* (per gli Spagnoli; cfr. cogn. pl. *Lopez*), *Wolfgang* ‘incedere di lupo’ (presso i Tedeschi), *Vuk* (presso gli Slavi meridionali), *Vrka-karman* (presso gli Indiani). I corrispettivi italiani sono rappresentati dalle varie attestazioni di *Lupo*, *Lupi*, *Luppi*, etc. nei nostri cognomi²². Come nota Xaverio Ballester, «la presenza di animali nell’etnonimia e nell’antroponimia è spesso un buon indizio di totemismo [...]»²³.

Rilevanti, sul piano semantico, mi sembrano soprattutto attestazioni come le seguenti:

ungh. *nagyapa* ‘lupo’, ma anche ‘nonno’²⁴;
 irl. (Connemara) *uncail* ‘lupo’, ma anche ‘zio’²⁵;
 ned. *nonkel* ‘lupo’, ma anche ‘zio’²⁶;
 galiz. (Pontevedra) *xenro* ‘lupo’, ma anche ‘genero’²⁷;
 lad. (Val di Fassa) *něine* ‘lupo’, ma anche ‘nonno’²⁸;
 piac. (Bobbio) *vècia* ‘lupo’, ma anche ‘vecchia’²⁹.

¹⁹ SKES, 328.

²⁰ Santi 2018, 231.

²¹ Zelenin 1988-1989, I, 241.

²² Cfr. DESCİ, 223.

²³ Ballester 2003, 224.

²⁴ EDH, 534.

²⁵ Quin 1983, 236.

²⁶ De Vries 1971, 133.

²⁷ DRAG, 205.

²⁸ Mazzel 1968, 166.

²⁹ Foresti 1836, 159.

L'ultimo nome citato non sfugge alla categoria dei nomi totemici di antenati, tenuto conto, sulla base di numerosi studi inaugurati da Vladimir Propp e condotti in questi ultimi anni in particolare da Mario Alinei, che la Vecchia è una delle più note rappresentazioni, nel folklore di tutto il mondo, dell'antenata totemica, originariamente una dominatrice-creatrice degli animali e della natura. Questa sua caratteristica è dimostrata da numerosi elementi: in molte leggende dell'area europea, ad esempio, nonché in molti proverbi, si dice che i bambini non possono pronunciarne il nome, poiché essa è dotata di un potere misterioso e soprannaturale (anche la strega è una specializzazione negativa di questa figura); in molti racconti e fiabe, poi, gli incubi appaiono in forma di vecchia (concezione presente in certi nomi dialettali dell'incubo, come il versil. *calcavecchia* o il piem. *carcavéja*); la vecchia è inoltre la personificazione più nota dell'inverno, e in quanto tale ha ancora oggi un ruolo centrale nei riti del carnevale europeo, dove viene segata, bruciata o fatta ubriacare; molto comune è poi l'uso della vecchia per definire, nei dialetti, la gravidanza (retaggio evidente dell'antica dea madre) e alcune malattie infantili (varicella, rosolia, vaiolo, vermi, etc.). Si deve tenere presente, infine, che presso alcune società a interesse etnografico, ad esempio presso gli aborigeni australiani, la Vecchia occupa un ruolo mitologico centrale: è la 'Madre di tutti', la maga iniziatica che ingoia i bambini per poi sputarli come iniziati alla vita adulta, e appare sotto forma di fenomeni atmosferici legati alla fertilità e alla distruzione. Il nome della vecchia è tra i più utilizzati per riferirsi a entità totemiche: lo ritroviamo dietro i nomi dialettali europei di altri fenomeni atmosferici ed elementi naturali (come l'arcobaleno, la nebbia, le scintille, le nuvole, l'uragano, il tuono, il ronzio dei boschi, il sole e la luna) e di vari altri animali oltre al lupo (come il bruco, lo scarafaggio, la coccinella, la donnola, lo scricciolo, la farfalla, la lucciola, il grillo, il lombrico, il ragno, il rospo, il pipistrello, la balena, il serpente, l'orso e vari tipi di uccelli). Uno dei nomi della Vecchia e dell'antenata, in latino, era *ava* (con la variante *avia*). Si tratta di un nome pienamente totemico, dal momento che è imparentato con il nome latino dell'uccello, vale a dire *avis*, e dell'oca, vale a dire *auca* (attraverso la forma *avica*). La parola latina per 'vecchia', insomma, indica con chiarezza che questa antenata era originariamente una creatura in forma di uccello, un uccello progenitore. Si tratta, d'altronde, in una mentalità e in un'ottica fiabesche, di un fatto del tutto normale: si pensi alla famosa raccolta di fiabe di Perrault, che ha per titolo *I racconti di mamma Oca*³⁰.

³⁰ Ho riassunto quanto esposto precedentemente in DESLI, 55-56; resta a questo riguardo fondamentale lo studio di Alinei sui nomi della vecchia nei dialetti d'Europa: Alinei 1988.

Nella stessa ottica mi paiono di straordinario interesse i seguenti nomi, attestati in alcuni dialetti di area italiana col significato di ‘levatrice’:

- borm. *lóf, lóf* (maschile) ‘levatrice’, ma in primo luogo ‘lupo’³¹;
 teram. *lów* ^ (maschile) ‘levatrice’, ma in primo luogo ‘lupo’³²;
 logud. *lupubeccio* (maschile) ‘levatrice’, ma in primo luogo ‘vecchio lupo’³³;

Come noto, la levatrice è in pratica una ‘seconda madre’, una figura centrale nelle società tradizionali, nelle quali riveste molteplici ruoli essendole attribuiti poteri e competenze molteplici³⁴. Che il lupo sia uno dei referenti con cui essa è nominata in alcuni dialetti conferma di fatto una persistenza di concezioni totemiche legate a questo animale.

Una delle proprietà più note del totem è infine quella delle sue manifestazioni in forma di fenomeni atmosferici³⁵, e anche qui i dialetti, come finestre aperte sulla preistoria³⁶, confermano nella loro millenaria continuità l’appartenenza del lupo a questo contesto arcaico; mi riferisco ai seguenti esempi:

- pav. *lòva* ‘nebbia fitta, caligine’, ma in primo luogo ‘lupa’³⁷;
 emil. (Alto Frignano, località Pavullo, in provincia di Modena) *e lövv* ‘temporale’, ma in primo luogo ‘lupo’³⁸;
 cal. *lòpa* ‘arcobaleno non completo’, ma in primo luogo ‘lupo’; *pète di lupu, ucca te lupu* ‘nebbia fitta’, ma in primo luogo ‘piede di lupo, bocca di lupo’; *luffa* ‘nebbia, lupia i mari ‘nebbia che si leva dal mare’³⁹;
 sic. *lupa* ‘nebbia fitta, proveniente dal mare e nociva alle piante’, ma in primo luogo ‘lupa’⁴⁰.

La presenza di nomi totemici del lupo è in sé una risposta alle considerazioni di Michel Pastoureau relative all’assenza di attestazioni del lupo nel Paleolitico: «Siamo pressoché all’oscuro di quali fossero i rapporti tra l’uomo e il lupo nel

³¹ DELT, I, 1586.

³² Giammarco 1968-1985, III, 37.

³³ Espa 2008, II, 174.

³⁴ Cfr. almeno Caforio 2002.

³⁵ Cfr. Frazer 2017, 33-36.

³⁶ Secondo la definizione di Alinei 2001.

³⁷ Gambini 1879, 128.

³⁸ Pini 1995, 44.

³⁹ NDDC, 1982, 375.

⁴⁰ VS, 1977, II, 558.

paleolitico superiore. Contrariamente al bisonte, al cavallo, al mammut e persino all'orso o al cervo, il lupo non è una figura di primo piano nel bestiario raffigurato sulle pareti delle grotte [...]»⁴¹. I dati linguistici, come preziosi reperti viventi, mostrano chiaramente, al contrario, una presenza di questo animale nel sistema magico-religioso preistorico del totemismo, inteso – al di là delle note e ingarbuglianti diatribe degli antropologi, da Lévi-Strauss in poi – come fenomeno collocabile nel Paleolitico Medio (circa 130.000 anni fa) e vitale fino all'avvento dell'agricoltura, e definibile come un complesso di credenze, di consuetudini, di obblighi sociali e di divieti, fondato sull'idea di una stretta relazione e di protezione reciproca tra le comunità e il loro particolare totem, cioè un essere vivente, sia esso un animale, una pianta, un fenomeno naturale o una creatura dalle fattezze imprecisate, che rappresenta la natura generatrice di vita⁴².

Nemmeno questo aspetto del totem era sfuggito a Fumagalli, da cui ero partito: in un capitolo del suo citato *L'alba del Medioevo* intitolato «Uomini e lupi», scrive a un certo punto:

L'Europa ha vissuto a lungo la presenza del lupo, se ne è come rivestita nei nomi delle persone, dei luoghi, dei paesi, che ancora la segnano largamente a ricordare le vicende dimenticate [...]. I suoi branchi percorrevano le grandi foreste del monte e del piano insieme con altri animali selvaggi, dai quali lo distingueva una maggiore pericolosità e soprattutto una fama che da millenni gliela attribuiva. Gli uomini, tuttavia, non nutrivano nei suoi confronti quella paura irrazionale, cresciuta con il trascorrere del tempo, nella cornice di diffidenze e timori che via via coinvolgeva tutto ciò che la civiltà, sempre più sedentaria e cittadina, andava allontanando dai propri ideali. [...] Il nome «Lupo» era dato con frequenza alle persone, uomini e donne; grande era il valore totemico e sacrale che il lupo rivestiva presso le popolazioni germaniche e altre stirpi⁴³.

⁴¹ Pastoureau 2018, 15.

⁴² Cfr. Alinei 1984.

⁴³ Fumagalli 1994, 73-74.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alinei M. (1984) *Dal totemismo al cristianesimo popolare. Sviluppi semantici nei dialetti italiani ed europei*, Alessandria.
- Alinei M. (1988) 'Slavic *baba* and other "old women" in European Dialects. A Semantic Comparison' in *Wokół Języka. Rozprawy i studia poswiecone pamięci profesora Mieczysława Szymczaka*, Wrocław, 41-51.
- Alinei M. (2001) 'European Dialects: A Window on the Prehistory of Europe', *Lingua e Stile*, 36, 219-240.
- Amira K. von (1967⁴) *Germanisches Recht*, Berlin.
- Ballester (2003) '*Lupus in Fabula* ovvero "in bocca il lupo"', *Quaderni di Semantica*, 24, 217-228.
- Benozzo F. (2007) *La tradizione smarrita. Le origini non scritte delle letterature romanze*, Roma.
- Benozzo F. (2008) 'Il poeta-guaritore nei dialetti d'Europa', *L'immagine riflessa*, 15, 45-55.
- Benozzo F. (2010) *Etnofilologia. Un'introduzione*, Napoli.
- Benozzo F. (2011a) 'Nomi totemici della balena in area celtica', *Studi celtici*, 9, 13-25.
- Benozzo F. (2011b) 'Nomi totemici del paesaggio: *valanga, lavina, lava*', *Quaderni di Semantica*, 32, 7-16.
- Benozzo F. (2011c) 'Alguns nomes totémicos da paisagem' in M. Alinei – F. Benozzo, *Arqueologia etimológica*, Lisboa, 25-38.
- Benozzo F. (2012a) *Breviario di etnofilologia*, Lecce.
- Benozzo F. (2012b) 'I nomi della fata nei dialetti d'Europa' in *Fate: made, amanti, streghe*, a cura di S.M. Barillari, Alessandria, 43-55.
- Benozzo F. – Meschiari M. (1997) 'Il paesaggio e la storia. La presenza della natura nell'opera di Vito Fumagalli', *IBC. Rivista dell'Istituto per i Beni Artistici Naturali e Culturali dell'Emilia-Romagna*, 5/2.
- Caforio A. (2002) *Figure femminili protettrici della nascita. La "baba", la "femme-qui-aide", la levatrice nella cultura europea*, Milano.
- Collins B.J. (2002) 'Animals in Hittite Literature' in *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, a cura di B.J. Collins, Leiden-Boston-Köln, 237-250.
- De Antoni A. (2008) *Chi ha paura del lupo cattivo? Sulle origini dell'Europa*, Milano.
- De Vries J. (1971) *Nederlands Etymologisch Woordenboek*, Leiden.
- Ernby B. (2008) *Norstedts Etymologiska Ordbok / Swedish Etymological Dictionary*, Stockholm.
- Espa E. (2008) *Dizionario Sardo Italiano dei parlanti la lingua Logudorese*, 4 voll., Sassari.
- Foresti L. (1835) *Vocabolario Piacentino - Italiano*, Piacenza.
- Frazer J.G. (2017) *Totemismo*, Milano (ed. orig. 1910).

- Fumagalli V. (1994) *Paesaggi della paura. Vita e natura nel Medioevo*, Bologna.
- Georgiev V.I (1966) *Introduzione alla storia delle lingue indeuropee*, Roma.
- Gerstein M.R. (1974) 'Germanic Warg: The Outlaw as Werwolf' in *Myth in Indo-European Antiquity*, a cura di G.J. Larsen, Berkeley-Los Angeles, 131-156.
- Giammarco E. (1968-1985), *Dizionario abruzzese e molisano*, 5 voll., Roma.
- Hronzy F. (1922) *Code hittite provenant de l'Asie Mineure*, Paris.
- MacLennan M (1925) *A Pronouncing and Etymological Dictionary of The Gaelic Language*, Edinburgh.
- Maraschi A. (2020) 'Similia similibus curantur. Cannibalismo, grafofagia e «magia» simpatetica nel Medioevo (500-1500)', Spoleto.
- Mazzel M. (1968) *Dizionario ladino fassano-italiano*, Moena.
- Penzig O. (1924) *Flora popolare italiana*, Genova.
- Pini A. (1995) *Parolario del dialetto di Pavullo e dintorni*, Pavullo nel Frignano.
- Propp V.Ja. (1972) *Le radici storiche dei racconti di fiabe*, Torino (ed. orig. 1946).
- Qui, E.G. (1983) *Dictionary of the Irish Language*, Dublin.
- Santi S. (2018) *Dizionario fiumalbino*, con una premessa di F. Benozzo, Pievepelago.
- Wilda W.E. (1842) *Geschichte des deutschen Strafrechts*, Halle.
- Zelenin D.K. (1988-1989), 'Tabù linguistici nelle popolazioni dell'Europa orientale e dell'Asia settentrionale', *Quaderni di Semantica*, 9, 187-317; 10, 123-180, 183-276.

Abbreviazioni

- DRAG = *Diccionario da Real Academia galega*, Vigo 1997.
- EDH = A. Tóth, *Etymological Dictionary of Hungarian*, Hága 2007.
- DELT = R. Bracchi – E. Mambretti, *Dizionario etimologico-etnografico dei dialetti di Livigno e Trepalle*, Sondrio 2011.
- DESCI = M. Alinei – F. Benozzo, *Dizionario etimologico-semantico dei cognomi italiani*, Savona 2017.
- DESLI = M. Alinei – F. Benozzo, *Dizionario etimologico-semantico della lingua italiana*, Bologna 2015.
- GDLI = S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino 1961-1988.
- GPC = G.A. Bevan – P.J. Donovan, *Geiriadur Prifysgol Cymru / A Dictionary of the Welsh Language*, Aberystwyth 1987-2002.
- NDDC = G. Rohlfs, *Nuovo dizionario dialettale della Calabria*, Ravenna, nuova edizione interamente rielaborata, ampliata e aggiornata, Longo 1982².
- SKES = *Suomen Kielen Etymologinen Sanakirja* [Etymological dictionary of the Finnish language], Helsinki 1995.
- VS = G. Piccitto, *Vocabolario siciliano*, Catania-Palermo 1977-2002.

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

Andrea Piras

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

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

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

¹ Plutarco, *Vita di Alessandro*, 44.

² Mayrhofer 1996, 570-571.

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

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

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

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

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

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

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

⁵ van der Leeuw 1975, 53.

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

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

Popoli italici e Roma

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

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

⁸ Lorenz 1973, 24-30.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mondo ellenico

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ *Iliade* 9, 237-239.

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

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

²² Gernet 1982, 201-223.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁸ Durand 1983, 208-209.

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

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

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

Celti, Germani, Baltici e Slavi

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

³¹ Calvino 2002, III-112.

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

³³ Dumézil 1974.

³⁴ Campanile 1993, 23.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Caucaso, Iran, Turco-Mongoli

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

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

⁴⁴ Saronne 2015, 372-385.

⁴⁵ Charachidzé 1988, 31.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁴ Ibidem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFIA

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

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

Rissanen M. (2012) 'The Hirpi Sorani and the Wolf Cults of Central Italy', *Arctos*, 46, 115-135.

Rissanen M. (2015) 'Wolf Portents in Ancient Rome', *Athenaeum*, 103.1, 123-139.

Roux J.P. (1990) *La religione dei Turchi e dei Mongoli*, Genova.

Saronne E.T. (2015) 'Sciamanesimo e stregoneria nella cultura degli Slavi' in *Le origini sciamaniche della cultura europea*, a cura di F. Benozzo, Alessandria, 369-405.

Scardigli B. (2012) 'Al di là dei confini: prodigi del lupo e della lupa', *Orbis Terrarum*, 11, 179-188.

Sighinolfi Ch. (2004) *I guerrieri-lupo nell'Europa arcaica. Aspetti della funzione guerriera e metamorfosi rituali presso gli Indoeuropei*, Rimini.

Škvor Jernejčič B. – Toskan B. (2018) 'Ritual use of dogs and wolves in the Late Bronze and Early Iron Age in the South-Eastern Alpine region. New evidence from the archaeo(zoo)logical perspective' in *Animal symbolisé, animal exploité: du Paléolithique à la Protohistoire*, a cura di S. Costamagno et al., Paris, 249-278.

Tryjarski E. (1979) 'The Dog in the Turkic Area: An Ethnolinguistic Study', *Central Asiatic Journal*, 23.3/4, 297-319.

Vidal-Naquet P. (2006) *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, Milano.

LUPI OSSETI, LUPI SCITI... E QUALCHE RIFLESSIONE SU QUELLI URALO-ALTAICI

Paolo Ognibene

Gli Osseti sono una popolazione di lingua iranica stanziata nel Caucaso Centrale a nord e sud della dorsale montana¹. Essi sono eredi della lingua e della cultura degli Alani², sebbene tale eredità sia ancor oggi contesa. L'osseto contemporaneo è parlato in due varianti, che di fatto sono due lingue distinte anche se abbastanza vicine, iron e digoron³.

La parola osseta per il lupo è *bireğ* in iron, *bereğ* in digoron⁴. A differenza dell'orso e della volpe per i quali l'osseto ha conservato le parole iraniche, rispettivamente *ars*⁵ che risale all'iranico *arša*-⁶, e *rūvas* | *robas*⁷, da confrontare

¹ Nella Repubblica di Ossezia del Nord – Alania (oss. Цæгат Ирыстон; rus. Северная Осетия) della Federazione Russa e nell'Ossezia del sud (oss. Хуссар Ирыстон; rus. Южная Осетия; georg. სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკა). L'Ossezia del sud formalmente è una regione della Georgia, ma in seguito ai ripetuti conflitti con Tbilisi è di fatto indipendente.

² Abaev – Bailey 1985, 801-803; Ognibene 2012a.

³ Le due varianti di osseto sono in realtà due lingue vere e proprie fra le quali esistono corrispondenze regolari. Le lingue non sono così vicine come, ad esempio, italiano e spagnolo e ricordano maggiormente il rapporto fra lettone e lituano. Un parlante iron generalmente non comprende senza esercizio un parlante digoron e viceversa.

⁴ бирегъ | берегъ: 'волк'. Abaev 1958, 262-263 con i seguenti riferimenti: Abaev 1938; Abaev 1949, 35, 49, 70, 593; Miller 1882, 56; Miller 1887, 13; Miller 1903, 41; Miller – Stackelberg 1891. Per il termine si considerino anche: PIE **ulko-*; Pit. **luk^{wo}*; latino *lupus*; persiano گُرگ / *gurg*; tajiko гург; greco λύκος; lituano *vilkas*; lettone *vilks*; russo волк; PGER **wulfa-*; gotico *wulfs*; a. isl. *ulfr*; a. pruss. *wilkis*; alb. *ujk*; tocario B *walkwe*; Pokorný 1959, 1178f; De Vaan 2008, 353; Walde – Hoffmann 1954, 835-837; Ernou – Meillet 1979, 370; Monier-Williams 1993, 1008; LRT 1985, 118; FFR 1983, 392; RLZ 1967, s.v.: KLV 1988, s.v.; Kroonen 2013, 598.

⁵ арс: Abaev 1958: 69.

⁶ PIE **h₂rtko-* attestato nell'hittita *hartakka-*, sanscrito *ṛkṣa-*, avestico *arša-*, greco ἄρτος, latino *ursus*, gallese *arth*. *eirth*, armeno ալի / *arš*, albanese *arí*, persiano خرس / *xers*, cot. *arrä*, pašto *yaž*, orm. *yirs*, yidya *yarš*, šuyñi *yürš*, sarikolì *yurx*, sanglèčì *xars*, parāčì *uř*, tutti con il significato di 'orso'. Puhvel 1991, 201-202; Kloekhorst 2007, 369; Pokorný 1959, 875; Beekes 2010, 133; De Vaan 2008, 645; Walde – Hoffmann 1954, 842; Ernou – Meillet 1979, 755; Bartholomae 1904, 203; FRSq 2005, 340; HRB 2011, 632; Bailey 1979, 8; GCS 1934, 34; FFR 1983, 547.

⁷ рувас | робас: Abaev 1973, 433-434.

con l'avestico *raopi*⁸, sembra che la parola per il lupo non sia iranica. Abaev alla voce corrispondente nell'*IES*⁹ chiarisce bene la questione sottolineando che in antico osseto la parola iranica doveva essere presente, come si può constatare dall'onomastica nartica, ed era probabilmente **vřka*, **varka* da confrontare con il sanscrito *vřka*¹⁰, avestico *vřrka*¹¹, ma sarebbe scomparsa per tabù linguistico, stessa cosa che è accaduta nel russo per il nome dell'orso che ora è *medved* 'che mangia il miele'¹². Da dove viene, dunque, la parola *bireğ* | *bereğ* osseta? L'osseto è una lingua molto conservativa non solo nella struttura e per questo è tanto amata dagli indoeuropeisti. Tuttavia, la collocazione dell'Ossezia, a cavallo della dorsale del Caucaso, i luoghi in cui erano stanziati precedentemente gli Alani ed ancora prima l'elemento iranico d'Europa, molto più antico, hanno contribuito in modo significativo alla penetrazione di termini da lingue appartenenti a famiglie linguistiche non indoeuropee. L'apporto maggiore arriva ovviamente dalle lingue caucasiche, dalle quali, secondo alcuni verrebbe lo stesso nome Ir con cui gli Osseti chiamano sé stessi¹³. Non è però trascurabile anche il con-

⁸ PIE *(H)ulp-i-, sanscrito *lopśśá*, avestico *raopi*-, lituano *vilpišys* 'gatto selvatico', cot. *rrūvāsa* 'sciacallo', *gorbe* | گربه 'gatto', lat. *volpēs*; De Vaan 2008, 688; Monier-Williams 1993, 904; FFR 1983, 387; Pokorny 1959, 1179; Walde – Hoffmann 1954, 830; Ernou – Meillet 1979, 751.

⁹ Abaev 1958, 262: Mentre i nomi osseti dell'orso e della volpe corrispondono a quelli antico-iranici ed indoeuropei (si vedano *ars* e *rūvas*) il nome del terzo predatore ben noto al mondo iranico, il lupo, non può nella sua forma essere considerato un'eredità iranica. Il nome antico osseto del lupo doveva essere **vřka*-, **varka*- (cfr. l'a. ind. *vřka*-, av. *vřrka*-) che in osseto avrebbe dovuto dare come esito **werg* o **werx*- e con l'accrescimento -*æg*: *werxæg*. Quest'ultima forma esisteva veramente in osseto, ma fu sostituita per motivi di tabù linguistico, conseguenza di una visione totemica (cfr. il nostro lavoro 'Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении Нартов и римлян'. *Сб. памяти Н.Я. Марра*, 1938, 317-337). Al posto del tabuizzato *werxæg*, che si è conservato solo nell'epos come nome proprio, troviamo oggi *bireğ*...». Traduzione dal russo di P. Ognibene.

¹⁰ *vřka*: Monier-Williams 1993, 1008.

¹¹ *vřrka*-'Wolf'. Bartholomae 1904, 1418-1419.

¹² медведь: Vasmer 1986, 589; Černych 1993, 519; Derksen 2008, 306.

¹³ ир | ирæ: Abaev 1958, 545-546: «Il consueto avvicinamento all'iranico *arya*-, *aryana*-, persiano *irān* (Vs. Müller *OЭ* II, 55; Gr. 17; Hübschmann *Oss.* 41) presenta difficoltà fonetiche così serie da rendere necessario il suo abbandono. 1. Per spiegare la *i* iniziale con epentesi dalla forma *airya*-; ammettere l'epentesi per l'osseto in questo caso è arbitrario, cfr. *dala*, *wæla*, *kælyn*, *bælyn*. 2. Se la *i* iniziale risalisse ad un dittongo ai formatosi per epentesi nel dialetto digor ci aspetteremmo la forma regolare **er*; cfr. *iv* | *ev* (preverbo) da *aibi*, *midæg* | *medæg* da **maidyaka*; mentre in digor troviamo *ir* e non **er*. 3. Se la *i* iniziale venisse dal dittongo *ai*, l'accento secondo le regole dell'osseto dovrebbe cadere sulla prima sillaba; l'accento *irōn* invece non lascia dubbi che la *i* iniziale è breve e non può derivare da un dittongo. 4. Il gruppo *ry* in osseto dà *l* (*ll*), ovvero da *arya* avremmo *al* e non *ir*. 5. In osseto si è conservato lo sviluppo regolare dell'antico iranico *aryana* nella forma *allon*, antico osseto **allan* 'alano'. È chiaro che *ir* non ha alcun rapporto con *arya*- e che bisogna trovare un'altra spiegazione. Dal momento che gli altri nomi tribali osseti – *digor*, *tual* – sono legati all'etnonimica caucasica è naturale rivolgersi lì anche per l'interpretazione di *ir*. Cfr. il termine geografico georgiano *Her-et-i* ed anche il nome degli Osseti in ceceno, avaro e adyg è: *hiri*-. Nel *firman* di Fath-Ali shah del 1804 rivolto a Kabardini, Ceceni ed Osseti questi ultimi sono chiamati *hiri*- (*Akty Kavk. archeograf. komissii* II, 820) Cfr. *dyğür*, *tual*. Si vedano: *allon*, *asy*. *ОЯФ* I, 245-247». Traduzione dal russo

tributo ugro-finnico, che potrebbe, secondo l'ipotesi di Miller, dare qualche indicazione sul percorso seguito dagli antenati degli Osseti per raggiungere il Caucaso¹⁴ ed ancora meno quello turcico e mongolico che risulta essere in parte dovuto alla conquista mongola del Caucaso nel XIII secolo¹⁵ ed in parte al contatto permanente con i Balkari, quanto rimane in area caucasica del passaggio dell'Orda Bulgara (di lingua turcica) a nord del Caucaso: *balkar* / *bälgar* da cui Bälgarija ovvero Bulgaria sono la stessa parola¹⁶. Nelle lingue caucasiche però non troviamo aiuto: in georgiano il lupo è *mgeli*¹⁷, in abchazo *abgadu*¹⁸, in kabbardino *дыгъуž*¹⁹. La lontananza dei termini rende bene conto della profonda diversità fra le lingue caucasiche meridionali e settentrionali²⁰. Più interessanti sono l'ingušeto ed il ceceno *borz*²¹ di cui non ho etimologia, ma trovandosi accanto all'Ossezia il termine potrebbe essere penetrato da lì e non il contrario. Anche nelle lingue ugro-finniche occidentali non troviamo alcun aiuto: il lupo è chiamato in ungherese *farkas*²², in finlandese *susi*²³, in carelio *hukku*²⁴, in estone *hunt*²⁵. Nelle lingue turciche abbiamo invece: l'uzbeko *bo'ri*²⁶, il kirgizo *böri*²⁷, il kazacho *böri*²⁸, baškiro²⁹, tartaro di Kazan' *büre*³⁰ e altaico *böri*³¹, il karačaj *bürju*³² e lo jakuto *börö*³³. Tutti questi termini sono vicini a quello osseto anche se,

di P. Ognibene. I riferimenti nella nota sono a: Miller 1882; Miller 1903; Hübschmann 1887; Abaev 1949; AKAK 1868. Per una diversa interpretazione si veda però Harmatta 1952, 33.

¹⁴ Miller 1887, 12: «Если выше приведенные аналогии для осетинских названий серебра, меди и свинца убедительны, если действительно названия металлов урало-алтайского происхождения, то для определения пути, по которому пришли предки осетин на северный Кавказ, получается довольно веское указание». Vedi anche Ognibene 2020, 196-215.

¹⁵ Lo stesso epos dei Narti ha assorbito in quantità consistente termini mongoli, particolarmente nel nome degli eroi Narti (Xamic, Batraz, Sajnaeg-ældar) e, secondo Abaev, anche nello stesso termine che li indica (Nartæ): Abaev 1973, 159-160.

¹⁶ Балкария / България, балкар / болгар.

¹⁷ მგელი / mgeli: IGL 1975, 1029; Čubinašvili 1984, 688: 'волк'.

¹⁸ абгаду: AAŽ 1964, 103.

¹⁹ дыгъужь: RKS 1890, 20.

²⁰ Le lingue caucasiche sono generalmente suddivise in meridionali e settentrionali. Queste ultime a sua volta si suddividono in occidentali e orientali. Tomelleri 2008, 143-172.

²¹ борз: NOS 1961, 66.

²² farkas: MOSz 1987, 212.

²³ susi: SuES 1919, 693.

²⁴ hukku: SVKS 2011, 52; hukka: VVŠ 2015, 53.

²⁵ hunt: EVS 1955, 101.

²⁶ бӯри: URSI 1959, 97; O'zTIL 1981, 164.

²⁷ бөрү: KyOS 1965, 153.

²⁸ бөри: OQaS 1978, 110; QaTTS 1976, 425-426.

²⁹ бӯре: UBH 2005, 168.

³⁰ бӯре: TaRS 1966, 95.

³¹ бөрү: OAS 1964, 65.

³² бөрю: KBRS, 140.

³³ бөрө: NST 1968, 74.

come sottolinea Abaev nell'*IĖS* non spiegano la -ǵ finale³⁴. Se però si tiene conto dell'ipotesi di Miller e si cerca fra le lingue finniche orientali si trova il mokša *virgas*³⁵, l'erzja *ver'giz*³⁶ ed il mari *pire*³⁷ molto più vicini. Se gli Alani si sono effettivamente spostati da oriente, da una zona probabilmente vicina all'Aral – in questa zona esiste la fortezza Alānān dež³⁸ e una tribù Alan³⁹, ora di lingua turca – è possibile che ci siano stati rapporti con le popolazioni degli Urali dalle quali gli Osseti sembrano avere preso anche alcuni nomi dei metalli⁴⁰. Ciò andrebbe incontro anche alla presenza di racconti simili nell'epos dei Narti ed in quello dei Ceremissi, in particolare le due figure parallele di Tyxost osseto e di Čimbulat ceremisso⁴¹. Abaev però sottolinea che in cotanese la parola per lupo è *birgga*⁴² e che se si tiene conto che le lingue finniche orientali usano un termine diverso per il lupo ed anche quelle turciche meridionali non si potrebbe escludere nemmeno il passaggio inverso dal cotanese alle lingue uralo-altaiche.

Ma abbandoniamo la linguistica per andare ad esaminare sotto altri aspetti la figura del lupo presso alcuni popoli dell'Iran esterno. I rapporti con il lupo nelle aree di montagna del Caucaso non dovevano essere particolarmente semplici, così come abbiamo potuto constatare anche in una zona di alta montagna dell'Asia Centrale presso un'altra popolazione iranica, gli Yaghnob⁴³. Il lupo è un avversario pericoloso in quelle zone sia per l'uomo, sia per gli animali. Gli

³⁴ Abaev 1958, 263: «... они не дают объяснения конечному -ǵ».

³⁵ въръгаз: RMĖV 2011, 50.

³⁶ веръгиз: ĖRV 1993, 127.

³⁷ пире: RMS 1966, 78

³⁸ الانان دز / Alānān dež: LR 1838, 192, v. 940; Alemany 2000, 4, nt. 17; 352.

³⁹ Harmatta 1970, 65: «Tolstov has called attention to another interesting proof of the Chorasman origin of the Alans-Ossetes. He pointed out that one of the Turkmen tribes of South-Eastern Turkmenia bears the name Alan, a name which denotes also one of the subsidiary tribes of the Salirs. According to Tolstov, the Turkmen tribe Alan differs in a number of ethnographic peculiarities from the surrounding Salirs: one may observe among them, for instance, a strong tendency toward tribal endogamy and marriage within the clan; they wear white clothing, etc. It is especially noteworthy that a tradition has been preserved among them, according to which they migrated to their present habitation from the Mangışhlak Peninsula, where, they say, there used to be "a large fortress known by the name of Alan". The interesting point is that there exist, in fact, ruins of a fortress known as Alan-kala ("Alan fortress") on the north-western borders of Xwarizm, between the Sea of Aral and the Mangışhlak Peninsula. So, there can be no doubt that the tradition of the Alan Turkmen tribe has a historical value and that we may regard this tribe as Turkicized descendants of the Alans whom used to live on the territory of Xwarizm and on the plateau of Ust-Urt». Si vedano anche: Tolstov 1938, 197; Marquart 1914, 106; H'Ä 1937, 481; Bachtiarov 1930, 39-40; Alemany 2000, 4, n. 17.

⁴⁰ Ognibene 2020, 196-215.

⁴¹ Ognibene 2012, 119; Corradi 1981, 86-87; Krohn 1908, 285-286.

⁴² *birrga*-. Bailey 1979, 289.

⁴³ Durante i sei anni di missione nella Valle dello Yaghnob. Missione etnolinguistica ed archeologica italiana in Tajikistan (2007-2012) diretta da Antonio Panaino.

Yaghnobi lo temono più dell'orso che in genere, se lo si incontra, cambia strada a meno che non sia convinto che chi gli va incontro ce l'abbia proprio con lui. Più pericoloso del lupo è considerato solo il leopardo di montagna, il *bars*: se capita fra il bestiame può fare un'autentica strage. Ma è diventato molto raro e compariva già nel libro rosso del Tajikistan alla fine dell'era sovietica⁴⁴.

Il lupo presso gli Osseti è invece guardato sì con timore, ma non c'è al giorno d'oggi quella demonizzazione dell'animale che può portare a cambiare il suo nome per paura anche di pronunciarlo. Ci sono molte favole per bambini che hanno come protagonista il lupo: molto diffusa è, ad esempio, quella del *zæronð biræğ*, 'il vecchio lupo', il cui protagonista può fare tutto tranne che incutere paura sia agli uomini sia agli altri animali⁴⁵.

Nelle tradizioni popolari ossete esisteva un vero e proprio protettore e signore dei lupi di nome *Tütür*⁴⁶, forse una deformazione di San Teodoro di Tiro al quale sembra che i lupi obbedissero⁴⁷. Secondo gli Osseti i lupi non possono arrecare danno all'uomo o al bestiame senza il permesso di *Tütür*, questa figura ha quindi qualcosa di simile allo Egorij russo per il quale si dice «ciò che ha in bocca il lupo glielo ha dato Egorij»⁴⁸. Se un lupo attacca il bestiame l'osseto era solito dire: «O *Tütür*! io ed il mio bestiame siamo sotto la tua protezione, noi siamo tuoi ospiti: salva me ed il mio bestiame dalle fauci dei tuoi lupi mandandoli lontano»⁴⁹. *Tütür* però è un personaggio un po' sinistro e non sempre limpido. Si narra:

Una volta che era ospite nella *saklja* di *Fælværa*, il protettore delle mandrie, dopo pranzo i due spiriti iniziarono a discutere su quale mandria avesse maggior gloria. *Fælværa* ringraziò Dio che lo aveva fatto protettore delle pecore e non di altri animali, perché tutte le persone amano le pecore e Dio ed i santi scelgono fra di loro i *nyvond*. *Fælværa* si riteneva quindi il più felice degli spiriti. *Tütür* disse che anche lui era contento dei suoi lupi, ma parlava in modo non sincero, perché dentro sé provava invidia. E proprio spinto dall'invidia dopo pranzo iniziò per scherzo a lottare con il padrone di casa e come per caso lo colpì con un pugno

⁴⁴ Uncia uncia (Schreber, 1775, II, 14, pl. 100) / снежный барс. ККТ 1988, 153-154.

⁴⁵ ZB 1961.

⁴⁶ Түтүр | Тотур: Abaev 1979, 322-323; Miller 1882, 243, 273; Munkácsi 1932, 128-129, 217; Čibirov 1976, 95-107; Sjögren 1843, 92; Stackelberg 1888, 416; Magometov 1974, 323; Ognibene 2012, 90-93.

⁴⁷ Miller 1882, 243: «Существует убеждение, что Түтүр пастух волков, что без его воли они не могут причинять вред человеку и скоту»; Kočiev 1987.

⁴⁸ Miller 1882, 243: «что у волка в зубах то Егорий дал».

⁴⁹ Miller 1882, 243: «O Түтүр! Я и скот мой под твоим покровительством, мы твои гости: спаси меня и скот мой от пастей твоих волков, пригоняя их далеко».

nell'occhio sinistro. In conseguenza di ciò Fælværa iniziò a vederci male con quell'occhio. Quando Tutyr iniziò falsamente a scusarsi Fælværa lo perdonò. Questo esempio di bontà non ebbe però effetto su Tutyr. Tornato a casa chiamò il 'Grigio' e gli ordinò di informare tutti i lupi che Fælværa aveva l'occhio sinistro danneggiato e da quel momento tutti i lupi si avvicinano alle mandrie dalla parte sinistra⁵⁰.

La letteratura osseta è però principalmente nota per l'epos dei Narti⁵¹. Tramandati per secoli oralmente, i racconti sui Narti hanno iniziato ad essere scritti nei primi decenni dell'Ottocento⁵². L'epos dei Narti, grazie soprattutto alla traduzione in francese fatta da Georges Dumézil si è diffuso in Occidente e anche in Italia⁵³. Il nome antico del lupo, quello iranico, compare da subito. Il decano dei Narti, il padre dei due fratelli, Æxsar e Æxsærtæg⁵⁴, che si uccideranno a vicenda in una storia simile a quella raccontata nel papiro d'Orbinay⁵⁵, risalente regno medio, si chiama Wærxæg⁵⁶. Questo nome contiene *wærx- che è proprio il nome del lupo

⁵⁰ Miller 1882, 244: «Однажды Тутыр был в гостях в сакле Фæлвæра. После обеда оба святые завели речь о том, чье стадо пользуется лучшей славой. Фæлвæра благодарил Бога за то, что Он сделал его покровителем овец, а не других животных: все люди павно любят овец и Бог со святыми выбирает себе из них нывондов. Поэтому Фæлвæра считает себя самым счастливым из святых. Тутыр сказал, что также доволен своими волками, но говорил неискренно, так как в душе завидовал Фæлвæре. Подстрекаемый завистью, он стал после обеда в шутку бороться с хозяином и как бы невзначай ударил его кулаком в левый глаз, вследствие чего Фæлвæра стал плохо им видеть. Когда Тутыр стал притворно извиняться, добрый Фæлвæра обнял его и простил. Этот пример незлобия однако не подействовал на Тутыра. Вернувшись домой, он позвал "Серого", велел ему объявить всем волкам о повреждении левого глаза Фæлвæры, и с тех пор волки положили подкрадываться к стадам с левой стороны». Gatiev 1876, 40 n. *.

⁵¹ Нарта: Abaev 1973, 158-160.

⁵² Ognibene 2018, 149-157; Kaloev 1957, 175-213.

⁵³ Dumézil 1930; Dumézil 1965; Dumézil 1969 (tr. it. di Dumézil 1965).

⁵⁴ *хсар: Abaev 1989, 224-225; *хсærtæg: Abaev 1989, 229-230.

⁵⁵ «Morte di Æhsar e di Æhsærtæg»: Dumézil 1969, 13-15; Dumézil 1965, 28-30; «Хсарт æмæ 'Хсærtæg»: N 1990, 93-96; NĒON 1957, 72-80.

⁵⁶ Уæрхæg: Abaev 1989, 96-97: «Risale a *warkaka- da *warka- "lupo"; vedi *werg. Il nome Wærxæg è formato da *wærx "lupo" come il nome K_oyzæg da k_oyz "cane". La forma non composta *Wærx è riflessa nel kabardino Wærxwæz "vecchio Wærxw" (da una canzone trascritta da K. Ermolenko). La stessa parola con un altro formante si riconosce nel nome del dio-fabbro Kurd-Alæ-Wærgon; si veda: Wærgon. Le leggende sui gemelli Æxsart e Æxsærtæg e su Romolo e Remo sono due varianti dello stesso mito totemico della fondazione. Nel prototipo del mito si parla della provenienza della tribù dal lupo (totemismo nella forma iniziale pura). In seguito ebbe luogo una razionalizzazione del mito in due direzioni. In osseto il capostipite-lupo si è trasformato in un uomo di nome "lupo". A Roma i gemelli nati da una coppia umana son allattati da una lupa. Il culto totemico del lupo si è trasformato anche nel culto del dio del fuoco e delle attività metallurgiche: oss. Wærgon, lat. Volcānus. Allo stesso modo gli Ásvinai antico indiani inizialmente sono dei-cavalli e poi furono ripensati come dei "ricchi di cavalli". Per il culto del lupo presso i popoli indoeuropei si veda: Vjačeslav Ivanov, ИАН (сер. лит. и яз.) 1975 V, 399-408. Sul ruolo totemico del lupo e del cervo presso i Saka-Sciti si veda: Jettmar, Iranica antiqua, 1966, v. 6. "Lupo" come nome proprio o come composto è frequente. Cfr. ad esempio

iranico. Lo stesso termine si ritrova in un'altra figura centrale dell'epos: il fabbro divino Kurdalægōn⁵⁷, il cui nome è composto da Kurd-Alæ-Wærgōn di nuovo, dunque, *wærx-* il nome del lupo. I principali eroi dei Narti, Soslan e Batradz, per divenire invincibili devono essere temprati da Kurdalægōn ed essere poi immersi nel latte di lupa⁵⁸. Quando Soslan cresce dice alla madre Satana:

«Quello che mi date da mangiare, fareste meglio a darlo a un cane, lui almeno custodirà la vostra porta!» «Perché dici così? domandò Satana. Non varrò mai niente, rispose Soslan, se non mi farete immergere nel latte di lupa da Kurdalægōn il fabbro celeste»⁵⁹.

Kurdalægōn prepara una tinozza nella quale fare stendere Soslan, ma per intervento di Syrdon, che è l'equivalente del Loki norreno⁶⁰, la tinozza viene costruita troppo corta. Nel frattempo si va alla ricerca di latte di lupa. Wyryzmæg⁶¹ rimane al crocevia di sette sentieri finché un giorno vede accorrere, mezza morta di fame Silæm, la cagna madre di tutti i cani del mondo e la sazia.

«Cosa sei venuto a cercare qui? gli domandò la cagna. Mi occorre del latte di lupa. Sono qui per questo»⁶².

E Silæm fa in modo che Wyryzmæg possa recuperare il latte di lupa. Allora viene preparata la tinozza con carbone ardente. Subito viene vuotato nella tinozza il latte delle lupe e Kudalægōn prende Soslan portato al calor rosso e lo getta nel latte. Ma la tinozza è troppo corta di quattro dita: Soslan non può stendersi in tutta la sua lunghezza, e deve piegare le ginocchia che, non essendo ricoperte dal latte delle lupe, non vengono temprate. Così Soslan si rialza in buon acciaio,

il greco Λύκος figlio di Pandione di Atene, mitico capostipite dei Lici. Nello *Словарь древнерусских личных собственных имен* di N.M. Tupikov ci sono circa 40 "lupo". ЯМ 1935 V 74; СЕИ 88-90». I riferimenti sono a: Tupikov 1903; Jettmar 1966; СЕИ = Abaev 1965.

⁵⁷ Куырдалægōн | Курдалægōн: Abaev 1958, 610; Mysykkaty 2018, 188-214; Džiccojty 2013, 223-233; Meid 1961, 125-131.

⁵⁸ «Nascita di Soslan»: Dumézil 1969, 57-60; Dumézil 1965, 69-71; varianti del testo: Dumézil 1930, 75-77; Urusbiev 1881, 37-38; Lopatinskij 1891a, 3, 13; Tambiev 1896, 262, 265; Miller 1881, 28-30.

⁵⁹ Dumézil 1969, 57-58; Dumézil 1965, 69; N 1990, 144.

⁶⁰ Dumézil 1969, 58: «Kurdalægōn si mise a scavare una tinozza della misura esatta di Soslan. Ma il flagello dei Narti, Syrdon, figlio di Gætæg, capì di cosa si trattava e corse da Kurdalægōn: "che vergogna, gridò, guardate, uomini del villaggio narte: lui sa per chi scava la tinozza, e la fa troppo lunga di quattro dita!" L'artigiano celeste si confuse e accorcì la misura di quattro dita». Si veda anche Dumézil 1948, 225-246; Сырдон | Сирдон: Abaev 1979, 207-208; Benveniste 1959, 42.

⁶¹ Уырымæg | Урузмæg: Abaev 1989, 127.

⁶² Dumézil 1969, 59; Dumézil 1965, 70.

tranne le ginocchia, che rimangono di carne. In questo modo si crea da subito la premessa per quella che sarà la morte di Soslan che verrà colpito dalla ruota di Balsæg⁶³ proprio alle ginocchia⁶⁴.

Ma il lupo interviene ancora una volta nella vita di Soslan per salvarlo da morte certa nello scontro con Totyradz⁶⁵.

Un giorno Totyradz dice a Soslan: «Ebbene, Soslan, misuriamoci, tu ed io!» «Cane, figlio di cane! Il latte ti cola ancora dalla bocca e vuoi che io mi misuri con te?»⁶⁶.

Ma in realtà Totyradz lo vince e Soslan lo prega di risparmiarlo:

«Tu devi uccidermi, lo so, ma risparmiami per questa volta e dammi il tempo per rivedere la mia famiglia»⁶⁷.

Totyradz si lascia convincere e lo scontro finale viene fissato per la settimana successiva. È Satana a spiegare a Soslan come uscire dalla situazione disperata:

«Non avere paura. Poiché abbiamo tempo davanti a noi, saprò trarti d'impaccio. Alzati presto e va a cercare tante pelli di lupo tolte di fresco quante ne occorrono per fare una pelliccia, poi sali in cielo da Kurdalægón e pregalo di forgiarti cento campanelli e cento sonagli. Quando avrai trovato tutto questo non avrai più nulla da temere. [...] Infatti il cavallo di Totyradz è stato allevato tra i diavoli, ha paura delle pelli di lupo e quando il tuo cavallo apparirà improvvisamente vicino a lui, variopinto di stracci e col tintinnio dei suoi sonagli e dei suoi campanelli, nessuno potrà trattenerlo, trascinerà il suo cavaliere al galoppo davanti a te. Colpisci il tuo nemico alla schiena perché davanti è di puro acciaio ed invulnerabile»⁶⁸.

⁶³ Балсæг: Abaev 1958, 234: «мифмческий персонаж в нартовском эпосе, обладатель чудесного колеса».

⁶⁴ «Morte di Soslan»: Dumézil 1969, 132-148; Dumézil 1965, 134-147. Varianti del testo: Dumézil 1930, 105-111; Šanaev 1871, 9-12; P 1925, 46-50; Pfaff 1871, 173-174; Lopatinskij 1891, 45-46; Achriev 1870, 3; «Soslan era di nuovo a caccia nella pianura di Zilahar. Un giorno mentre egli strisciava sul ventre per avvicinarsi ad una preda, la ruota di Balsæg si lanciò su di lui prendendolo alla sprovvista, gli passò esattamente sulle ginocchia»: Dumézil 1969, 139; Dumézil 1965, 139.

⁶⁵ «Totyradz e Soslan»: Dumézil 1969, 95-105; varianti del testo: Dumézil 1930, 92; Šanaev 1871, 12; P 1925, 100-113; P 1927, 12-15; D'jačkov-Tarasov 1903, 32-34; Lopatinskij 1891a, 4-7, 13-15; Atažukin 1871, 56-59.

⁶⁶ Dumézil 1969, 99; Dumézil 1965, 105; NÉON 1957, 239.

⁶⁷ Dumézil 1969, 100; Dumézil 1965, 105; NÉON 1957, 240.

⁶⁸ Dumézil 1969, 100-101; Dumézil 1965, 106-107; NÉON 1957, 240-241.

Quanto sia antico l'epos dei Narti non si sa. È presente con varianti presso svariati popoli dell'area caucasica in lingue appartenenti a famiglie linguistiche diverse. Se si può andare indietro fino al periodo alanico o addirittura scitico possiamo notare che anche presso gli Sciti il lupo aveva un ruolo particolare. Non tanto per il famoso passo del quarto libro di Erodoto che sembra riferirsi ai Neuri più che agli Sciti: «I Neuri pure hanno costumi sciti»⁶⁹. Erodoto dice infatti che hanno costumi come gli Sciti, non che sono Sciti.

Questi uomini hanno anche l'aria di essere stregoni, poiché raccontano gli Sciti e i Greci che dimorano nella Scizia, che una volta all'anno ognuno dei Neuri diventa lupo per pochi giorni e torna, quindi di nuovo alla forma di prima⁷⁰,

piuttosto invece per l'onomastica pontica (parte indubbiamente scitica e parte sarmatica) che comprende ad Olbia il nome Οὔργβαζος, *varka-bazu* 'dalle spalle di lupo, ovvero che ha nelle spalle la forza del lupo' e Οὐαργάδακος 'che mangia lupo'⁷¹. In Strabone si trova anche la tribù sarmatica degli Urgi, ovvero dei lupi⁷². Il termine è passato anche nell'onomastica georgiana nel nome di Vaxtang, *varka-tanu* 'che ha il corpo da lupo'⁷³. Nell'epos nartico potrebbe essere però entrato anche in un periodo successivo a quello scitico ed a quello alanico, nel momento in cui nella regione caucasica fecero la loro comparsa per la prima volta i Mongoli. I Mongoli hanno influenzato profondamente l'epos nartico, al punto che il nome stesso degli eroi, i Narti, secondo Abaev sembra essere mongolico⁷⁴ anche se è esistono interpretazioni diverse forse più semplici e coerenti.

⁶⁹ Hdt IV, 105: «Νευροὶ δὲ νόμοισι μὲν χρέωνται Σκυθικοῖσι».

⁷⁰ Hdt IV, 105: «κινδυνεύουσι δὲ οἱ ἄνθρωποι οὗτοι γόητες εἶναι. λέγονται γὰρ ὑπὸ Σκυθέων καὶ Ἑλλήνων τῶν ἐν τῇ Σκυθικῇ κατοικημένων ὡς ἔτεος ἐκάστου ἅπαξ τῶν Νευρῶν ἕκαστος λύκος γίνεταί ἡμέρας ὀλίγας καὶ αὐτὶς ὀπίσω ἐς τὸ αὐτὸ ἀποκατίσταται».

⁷¹ Zgusta 1955, § 689; Abaev 1949, 187: «Οὐαργάδακος (O) = *varg-adak* волкоед».

⁷² Str. VII,3,17: «μεθ' οὗς οἱ Ἰάζυγες Σαρμάται καὶ οἱ Βασιλείοι λεγόμενοι καὶ Οὔργου»; Abaev 1949, 187; Ognibene 2019, 379.

⁷³ Abaev 1949, 187; Ognibene 2019, 379.

⁷⁴ Нарта: Abaev 1973, 159-160: «Sono state proposte molte interpretazioni di questo termine. La maggior parte degli studiosi ritiene che sia in qualche modo collegato all'iranico *nar-* "maschio", "uomo" [Lopatinskij, CMK XXII, 3, 26. Bleichsteiner, Das Volk der Alanen, 1918, 5. Troubetskoj, MSL, 1921, XXII, 251-252 "Il termine Nart non può essere spiegato con nessuna delle lingue del Caucaso settentrionale; viene fatto risalire all'iranico *nartama-* "il più virile, coraggioso", da *nar-* "uomo"). Rklickij, *К вопросу о нартах и нартовских сказаниях*. Владикавказ, 1927, 32-33. Meillet, BSL 1931, XXXI, 77ss. Dumézil, *Loki*, 1947, 170. Bailey, JRAS 1953, 108ss (**narθra-*). Benveniste. *Études*, 37]. L'etimologia che collega Nartæ con l'iranico *nar-* non è accettabile sia dal punto di vista semantico sia formale. [...] Per interpretare l'elemento *nar* come nome del capostipite dei Narti convincono poco le

Ma potevano anche senza dubbio favorire la presenza del lupo nell'epos se si tiene conto dell'importanza che questo animale aveva presso di loro, i figli del lupo azzurro, come si vede dalla *Storia segreta dei Mongoli*⁷⁵, e nei quattro lupi che Ĵamuqa indica al Tayang qan:

«Che gente è quella?» chiede il Tayang qan a Ĵamuqa. Ed egli risponde: «Il mio *anda* Temüjin ha allevato a carne umana quattro lupi e li ha legati ad una catena di ferro. Hanno le fronti di bronzo, le zanne come scalpelli, le lingue come lesine, i cuori di ferro e per fruste hanno spade. Si nutrono di rugiada, cavalcano i venti. Durante mortali combattimenti mangiano carne umana e ne fanno provvista per gli altri scontri. Sono loro che hanno strappato la catena e ora non più trattenuti esultano ed accorrono spruzzando saliva»⁷⁶.

Il Tayang qan resterà così impressionato da dire: «Allora teniamoci alla larga da queste malvagie bestie» rifiutando il combattimento⁷⁷.

Il lupo, dunque, in area caucasica rappresenta l'unione di più elementi provenienti da aree linguistiche e culturali differenti che hanno portato da un lato a tabuizzarne il nome, dall'altro a rendere questa figura un elemento ben presente nell'epos: un qualcosa che si teme, ma al quale allo stesso tempo ci si ispira. Al giorno d'oggi, infine, nelle favole finisce per essere un personaggio non più in grado di fare realmente paura a nessuno, nemmeno ai bambini a cui vengono raccontate.

soluzioni iraniche caucasiche o di altre lingue basate sulla coincidenza di suoni. [...] Abbiamo ragioni per pensare che nel termine Nartæ "i figli di Nar", *nar* significhi "sole". Ciò ci porta al mongolo *nara* "sole" come probabile punto di partenza per il termine Nartæ. Le influenze mongole nell'epos dei Narti sono ben note. I nomi di alcuni dei maggiori eroi sono di provenienza mongola: Xæmic, Batradz, Sajnæg-ældar [...]. Tr. P. Ognibene. Si vedano: Lopatinskij 1891; Bleichsteiner 1918; Rklickij 1927; Troubetskoy 1922; Dumézil 1948; Bailey 1953; Benveniste 1959; Egorov 1964.

⁷⁵ Kozin 1973; Pelliot 1949.

⁷⁶ Kozin 1973, § 195, 165-166; Pelliot 1949, 70: «tädä ya'ut olon qonit čino huldäjü qoton-tur gürälä huldäjü irägü mäti ädä ya'ut haran täyin huldäjü ayisaï kä'an asaqa. Ĵamuqa ügülarün. tämüjin anda mïnu dörbän noqais-i gü'ün-ü mïqa-'ar täji'äjü ginjiläjü huyajü aqu bülä'a. tädä qara'ul-i bïdan-u huldäjü ayisuqun tädä büi-jä. tädä dörbän noqais širämün manglaïtan š'uč' qoš'utan šibügä kälätän tämür örätän üldü mïna'atan š'üdar-i idäjü käi unujü yabut. tädä alalduqui üdür haran-u mïqa idät tändä gürülčägü üdür gü'ün-ü mïqa gïnäsülät tädä ginji-bän mültüldäjü. ädö'a äsä'ü buqsajü aqsat bayisču. täyin šilämäljän ayisaï tädä kä'äjü'üi. tädä dörbän noqais kät tädä kä'äsü. jäbä qubilaï qoyar jalmä süb'ätäi qoyar tädä dörbän büi kä'äjü'üi».

⁷⁷ Kozin 1973, § 194, 166; Pelliot 1949, 70: «Tayang-qan ügülarün. älä tädä doromji-ača qolo bayiya kä'äjü qoyınaqši iquřjü a'ula asan bayiba».

BIBLIOGRAFIA

- ААӀ (1964) *Аурыс-аӀсуатӀ жӀар / Русско-абхазский словарь*. Аредактор Х.С. БӀажӀба, Акуа.
- Абаев В.І. (1938) 'Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян'. *Сборник посвященный памяти академика Н.Я. Марра*. Отв. ред. И.И. Мещанинов, Москва-Ленинград, 317-337.
- Абаев В.І. (1949) *Осетинский язык и фольклор*, Москва-Ленинград.
- Абаев В.І. (1958) *Историко-этимологический словарь осетинского языка (= ИЭС)*, I: а-к', Москва-Ленинград.
- Абаев В.І. (1965) *Скифо-европейские изоглоссы на стыке востока и запада*, Москва.
- Абаев В.І. (1979) *Историко-этимологический словарь осетинского языка (= ИЭС)*, III: s-т', Ленинград.
- Абаев В.І. (1989) *Историко-этимологический словарь осетинского языка (= ИЭС)*, IV: u-z, Ленинград.
- Абаев В.І. – Bailey Н.В. (1985) 'Alans' in *Encyclopaedia Iranica*. I, 8, 801-803; <http://www.iranicaonline.org/articles/alans-an-ancient-iranian-tribe-of-the-northern-scythian-saka-sarmatian-massagete-group-known-to-classical-writers-from> (consultato in linea il 17 maggio 2014).
- Achriev, Ӏ. (1870) 'Из чеченских сказаний'. *Сборник сведений о кавказских горцах (= ССКГ)*, IV, Тифлис, 1-33.
- АКАК (1868) *Акты, собранные Кавказской археологической комиссии*. II, Тифлис.
- Alemany A. (2000) *Sources on the Alans. A Critical Compilation*, Leiden-Boston-Köln.
- АтаӀукин К. (1871) 'Из кабардинских сказаний о нартах'. *Сборник сведений о кавказских горцах (= ССКГ)*, V, Тифлис, 47-71.
- Bachtiarov A. (1930) 'Осколки исчезнувших аланов', *Туркменоведение*, 8-9, 39-40.
- Bailey Н.В. (1953) 'Analecta Indoscythica I', *Journal of the Royal Asiatic Society (= JRAS)*, 3/4, 95-116.
- Bailey Н.В. (1979) *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge-London-New York-Melbourne.
- Bartholomae Ch. (1904) *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.
- Beekes R. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*, I, Leiden-Boston.
- Benveniste É. (1959) *Études sur la langue ossète*, Paris.
- Bleichsteiner R. (1918) 'Das Volk der Alanen' in *Berichte der Forschungsinstitut für Osten und Orient (= BFOO)*, 2, Wien, 4-16.

- Černych P. Ja. (1993) *Историко-этимологический словарь современного русского языка*, I: а – пантомина, Москва.
- Čibirov L. A. (1976) *Народный земледельческий календарь осетин*, Цхинвали.
- Colarusso J. (2002) *Nart Sagas. Ancient Myths and Legends of the Circassians and Abkhazians*. Assembled, Translated and Annotated by John Colarusso, Princeton-Oxford.
- Corradi C. (1981) *I Finni del Volga*, Parma.
- Čubinašvili, D. I. (1984) ქართულ-რუსული ლექსიკონი / *Грузино-русский словарь*, თბილისი.
- Derksen R. (2008) *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*, Leiden-Boston.
- De Vaan M. (2008) *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden-Boston.
- D'jačkov-Tarasov A. N. (1903) 'Абаджехи'. *Записки кавказского отдела императорского русского географического общества*, XXII, Тифлис, 26-37.
- Dumézil G. (1930) *Légendes sur les Nartes suivies de cinq notes mythologiques*, Paris.
- Dumézil G. (1948) *Loki*, Paris.
- Dumézil G. (1965) *Le Livre des Héros. Légendes sur les Nartes*, Paris.
- Dumézil G. (1969) *Il libro degli eroi. Leggende sui Narti*, Milano.
- Dziccojty Ju. A. (2013) 'К этимологии теонима Куырдалæгон', *Нартамонга*, X, 223-233.
- Dzidziguri Š. B. (1986) *Грузинские варианты нартовского эпоса*, Тбилиси.
- Egorov V. G. (1964) *Этимологический словарь Чувашского языка*, Чебоксары.
- Ernout A. – Meillet, A. (1979) *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris.
- ÉRŪ (1993) *Эрзянь-рузонь валкс / Эрзянско-русский словарь*. Редакциясь Б. А. Серебренниковонь – Р. Н. Бузаковань, Москва.
- EVS (1955) *Eesti-vene sõnaraamat / Эстонско-русский словарь*. Toimetanud V. Pravdin, Tallinn.
- FFR (1983) فرهنگ فارسی بروسی، مسکو / *Персидско-русский словарь*, Москва.
- FRSq (2005) *Fjalor rusisht-shqip / Албанско-русский словарь*, Redaktor Eshref Ymeri, Tiranë.
- Gatiev B. (1876) 'Суеверия и предрасудки у осетин', *Сборник сведений о кавказских горцах* (= ССКГ), IX, III, Тифлис, 1-83.
- GCS (1934) *Geiriadur cymraeg a saesneg*, Carmarthen.
- H'Ā (1937) *Hudūd al-'Ālam = The Regions of the World: A Persian Geography, 372 A.H. – 982 A.D.* Translated and Explained by V. Minorsky; with the Preface by V. V. Barthold, London.

- Harmatta J. (1952) *Studies in the Language of the Iranian Tribes in South Russia*, Budapest.
- Harmatta J. (1970) *Studies in the History and Language of the Sarmatians*, Szeged.
- HRB (2011) Հայերեն-Ռուսերեն բառարան, Երևան.
- Hdt = *Herodoti Historiae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Carolus Hude, Oxonii, 1908.
- Hübschmann H. (1887) *Etymologie und Lautlehre des ossetischen Sprache*, Strassburg.
- IGL (1975) = ინგლისურ-ქართული ლექსიკონი, თბილისი.
- Jettmar K. (1966) 'Mittelasiatische Bestattungsrituale und Tierstil', *Iranica Antiqua*, 6, 6-24.
- Kaloev V.A. (1957) 'История записи и публикации нартского эпоса', *Нартский эпос. Материалы совещания 19-20 октября 1956 г.* Редакция В.И. Абаев – Г.З. Калоев – В.И. Чичеров, Орджоникидзе, 175-213.
- KBRS (1989) *Къарачай-малкъар-орус сѣзлюк / Карачаево-балкарско-русский словарь*, Э.П. Тенишев – Х.И. Суююнч улуну редакциясында, Москва.
- ККТ (1988) *Красная книга Таджикской ССР*. Отв. ред. Ислон Абдурахманович Абдусалимов, Душанбе.
- Kloekhorst A. (2007) *An Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden.
- KLV (1988) *Krievu-latviešu vārdnīca / Русско-латышский словарь*. Rīga.
- Kočiev K.K. (1987) *Тутыр – владыка волков*, ИЮОНИИ, XXI.
- Kozin S. (1973) *Storia segreta dei Mongoli*, Milano.
- Krohn G. (1908) *A finnugor népek pogány istentisztelete*, Budapest.
- Kroonen G. (2013) *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden-Boston.
- КуОS (1965) *Кыргызча-орусча сөздүк / Киргизско-русский словарь*. Түзгөн К.К. Юдахин, Москва.
- Lopatinskij L. (1891) 'Кабардинские предания', *Сборник материалов о Кавказе (= СМК)*, XII/1, Тифлис, 11-145.
- Lopatinskij L. (1891a) 'Кабардинские тексты', *Сборник материалов о Кавказе (= ССК)*, XII/2, Тифлис, 1-104.
- LR (1838) Abū'l-Qāsem Maṣṣūr b. Ḥasan Ferdūsī, *Le livre des rois*, ed. and French translation by J. Mohl, I, Paris.
- LRT (1985) *Лугати русӣ-тоҷикӣ / Русско-таджикский словарь*. Зери тахрири М.С. Осимӣ, Москва.
- Magometov A.Ch. (1974) *Общественный строй и быт осетин*, Орджоникидзе.
- Marquart J. (1914) 'Über das Volksturm der Komanen' in *Osttürkische Dialektstudien*, a cura di J. Marquart – W. Bang, Berlin.

- Meid W. (1961) 'Lat. Volcānus – osset. Wærgon', *Indogermanische Forschungen* (= IF), LXVI, Hft 2, Strassburg-Berlin-Leipzig, 125-131.
- Miller Vs.F. (1882) *Осетинские этюды*, II: исследования, Москва.
- Miller Vs.F. (1887) *Осетинские этюды*, III: исследования, Москва.
- Miller Vs.F. – Stackelberg R. von (1891) *Fünfossetische Erzählungen in digorischem Dialect*, Sankt Peterburg.
- Miller Vs.F. (1903) 'Die Sprache der Osseten', in *Grundriss der iranischen Philologie* (= *GrIrPh*), Anhang zu Band I, Strassburg.
- Monier-Williams M. (1993) *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi (1 ed. 1899).
- MOSz (1987) *Magyar-orosz szótár / Венгерско-русский словарь*, Budapest-Moszkva.
- Munkácsi B. (1932) *Blüten der ossetischen Volksdichtung*, Budapest.
- Musykkaty B. (2018) 'В поисках кузнеца-волка', *Нартамонга*, XIII, 188-214.
- N (1974) *Нартхэр. Адыгэ лыхъужь эпос*, Москва.
- N (1975) *Нартырџа. Абаза уагџа рэпос*, Черкесск.
- N (1990) *Нартæ. Ирон адамы героикон эпос*, I, Москва.
- NEON (1957) *Нарты. Эпос осетинского народа / Нартæ. Ирон адæмон эпос*, Москва
- NGËBK (1994) *Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев*, Москва.
- NKË (1951) *Нарты. Кабардинский эпос*, Москва.
- NOS (1961) *Нохчийн-оьрсийн словарь / Чеченско-русский словарь*. ХIоттийнарг А.Г. Мациев, Москва.
- NST (1968) *Нууччалыы-сахалыы тылдьыт / Русско-якутский словарь*. П.С. Афанасьев – Л.Н. Харитонов редакциялааһыннарынан, Москва.
- OAS (1964) *Орус-алтай сөзлик / Алтайско-русский словарь*, Н.А. Баскакотын редакциязыла, Москва.
- Ognibene P. (2012) *Studi sul folclore ossetico*, Milano.
- Ognibene P. (2012a) *Alani I: la "riscoperta", il nome, l'Alania medioevale*, Milano.
- Ognibene P. (2018) 'Studi sull'epos dei Narti. Il ruolo dell'elemento magico nella struttura fantastica del racconto' in *Studi iranici ravennati*, II, a cura di A. Panaino, A. Piras e P. Ognibene, Milano, 149-157.
- Ognibene P., a cura di (2019) *Scythica. Gli studi sugli Sciti in Russia fra Ottocento e Novecento*, Milano.
- Ognibene P. (2020) 'A Matter of Metals: Finno-Ugric and Northern Iranian', *Iran and the Caucasus*, 24/2, 196-215.
- OQaS (1978) *Орысша-қазақша сөздык / Русско-казакский словарь*. Жалпы редакциясын басқарған Ф.Ф. Мусабаев, Алматы.

O'zTIL (1981) *Ўзбек тилининг изоҳли луғати*. Таҳрири остида З.М. Маъруфов, I: а-р, Москва.

P (1925) *Памятники народного творчества осетин: нартовские народные сказания*, Владикавказ.

P (1927) *Памятники народного творчества осетин*, II: дигорское народное творчество в записи Михала Гарданги, Владикавказ.

Pelliot P. (1949) *Histoire secrète des Mongols, restitution du texte mongol et traduction française des chapitres I à VI*, Paris.

Pfaff V. (1871) 'Путешествие по ущельям северной Осетии', VI: содержание и оценка главных сказаний осетин о нартах, *Сборник сведений о Кавказе* (= CCK), Тифлис, 13-175.

Pokorny J. (1959) *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern.

Puhvel J. (1991) *Hittite Etymological Dictionary*, III: Words beginning with H, Berlin.

QaTTS (1976) *Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі*, II: Б-Г. Жалпы редакциясын басқарған А.Ы. Ысқаков, Алматы.

Rklickij M.V. (1927) *К вопросу о нартах и нартовских сказаниях*, Владикавказ.

RKS (1890) *Русско-кабардинский словарь с указателем и краткой грамматикой*. Составитель Л. Лопатинский, Тифлис.

RLŽ (1967) = *Rusų-lietuvių kalbų žodynas / Русско-литовский словарь*, Vilnius.

RMĖV (2011) = *Рузонь-моксиень-эрзянь валкс / Русско-моксианско-эрзянский словарь*. Редакциясь Ю.А. Мишанинонь, Саранск.

RMS (1966) *Русско-марийский словарь*, Москва.

Šanaev Dž.Š. (1871) 'Осетинские народные сказания: нартовские сказания', *Сборник сведений о кавказских горах* (= CCKГ), V, Тифлис, 2-37.

Schreber J.Ch.D. (1775) *Die Säugthiere in Abbildungen nach der Natur*, II, Erlangen.

Sjögren A.M. (1843) 'Религиозные верования осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях', *Маяк*, VII, Санкт Петербург.

Stackelberg R.von (1888) 'Ossetica', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (= ZDMG), 42, 416-420.

Str. = Strabo, *Geographica* recognovit Augustus Meineke, Lipsiae, 1852.

SuES (1919) *Suomalais-englantilainen sanakirja*. Toimittanut Severi Alanne, Superior, Wis.

SVKS (2011) *Suuri venä-karjalaine sanakniigu*. Tatiana Boiko – L'udmila Markianova, Petroskoi.

Tambiev P. (1896) 'Адыгские тексты', *Сборник материалов о Кавказе* (= CMK), XXI, Тифлис, 258-265.

TaRS (1966) *Татарча-русча сүзлек / Татарско-русский словарь*, Мәскәү.

Tolstov S.P. (1938) 'Основные вопросы древней истории средней Азии', *Вестник древней истории* (= *ВДИ*), 1 (2), 176-203.

Tomelleri V.S. (2008) 'La famiglia delle lingue caucasiche' in *Le lingue extraeuropee: Asia e Africa*, a cura di E. Banfi, N. Grandi, Roma, 143-172.

Troubetskoy N. (1922) 'Sur quelques mots iraniens empruntés par les langues du Caucase Septentrional', *Mémoires de la Société de linguistique de Paris* (= *MSL*), XXII, 247-252.

Туриков Н.М. (1903) *Словарь древнерусских личных собственных имен*, Санкт Петербург.

UBH (2005) *Урыҫса-башкортса һүзлек / Русско-башкирский словарь*. З.Ф. Ураксин редакцияһында, I: А-О, Өфө.

URSI (1959) *Узбекско-русский словарь*. Под ред. С.Ф. Акабировова – З.М. Магруфова – А.Т. Ходжаханова, Москва.

Urusbiev S. (1881) 'Сказания о нартских богатырях и татар горцев пятигорского округа терской области', *Сборник материалов о Кавказе* (= *СМК*), I, Тифлис, 1-42.

Vasmer M. (1986) *Этимологический словарь русского языка*, II: Е-Муж, Москва.

VVŠ (2015) *Venäjä-viena šanakirja*, Petroskoi.

Walde A. – Hoffmann J.B. (1954) *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, II, Heidelberg.

ZB (1961) = *Зеронд бирәгъ*. Ирон адәмон аргәу, Орджоникидзе.

Zgusta L. (1955) *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste*. Die ethnischen Verhältnisse, namentlich das Verhältnis der Skythen und Sarmaten, im Lichte der Namenforschung, Praha.

ZOROASTRO E LA TANA DEI LUPI

Antonio Panaino

Lo Zoroastrismo si pone tra le religioni dualistiche su di un piano molto singolare¹; essa non conosce un antagonismo spirito-materia, né giudica in forma derogativa l'esistenza umana e corporea con tutte le sue manifestazioni fisiche, a partire dalla stessa sessualità, la cui sfera rientra pienamente tra le attività legittime e non solo esclusivamente a scopo procreativo². Non a caso, i testi più tardi del Mazdeismo insegnano esplicitamente che anche in paradiso sarà normale avere una vita sessuale, ma senza procreazione³. In questo senso, un confronto approssimativo tra dualismo zoroastriano e dualismo manicheo risulta molto inappropriato, in assenza di puntuali distinzioni, giacché gli Zoroastriani considerano proprio la dimensione 'vitale', 'visibile', 'fisico-corporea', definita in pahlavi come *gētīg*, la qualità ontologica che li distingue dalle creature demoniache, le quali si presentano, invece, solo in veste *mēnōg*, ossia come una sorta di chimere mentali, come fantasmi deprivati di vera capacità generativa e creativa⁴. In tale contesto, noteremo che i demoni sono solo esseri 'mentali', mentre le creature divine (o di origine divina) sono dotate di una duplice natura, mentale e vitale, che le rende superiori e che dovrebbe sostenerne la capacità di reazione contro le forze di Ahreman. Non si trascurerà di notare, peraltro, che il mondo

¹ Il presente studio trae spunto da un convegno organizzato presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna, nella sede di Ravenna, nei giorni 25-26 di ottobre 2018 da Luigi Canetti, Elisabetta Cilli e Angelica Aurora Montanari. Dato il carattere interdisciplinare dell'evento mi sono soffermato su temi di interesse generale e, conseguentemente, anche la presente versione, per quanto adeguata alle necessità di una presentazione più sorvegliata sul piano formale, non ha certamente l'intenzione di offrire una trattazione esaustiva della questione in ambito iranico e più specificatamente mazdaico, ma di porre alcuni problemi, credo comunque originali, al fine di svilupparli ulteriormente in futuri lavori.

² Vedi Panaino 2006.

³ Vedi in particolare già Modi 1918, 213-215; cfr. ancora Panaino 2006, 245-246.

⁴ Sulla doppia articolazione dell'essere nello Zoroastrismo si vedano Gnoli 1963; 1971; 1995a; Shaked 1967; 1971.

zoroastriano ha elaborato una particolare visione del male inteso soprattutto come una dimensione deviata della mente, le cui conseguenze si riverberano secondariamente sui corpi attraverso la follia, la sofferenza, producendo così diverse malattie corporee, secondo una sorta di anticipazione delle posteriori teorie sui disturbi psicosomatici. Purtroppo, tale corruttela psichica, a causa del mescolamento primordiale avvenuto con l'irruzione di Ahreman (e quindi del male) nella buona creazione divina, ha assunto anche aspetti fisici in quel che viene definito come lo stato di 'mescolamento' (*gumēzišn*), in cui si dipana la storia dell'umanità, almeno sino al momento della definitiva sconfitta delle tenebre e della realizzazione della vittoria finale sulle forze di Ahreman. Siamo cioè dinanzi ad un modello culturale che, in modo molto originale ed in anticipo rispetto all'elaborazione di altre civiltà, ha presto maturato l'idea del male come disturbo dello spirito, prima ancora che come difetto del corpo⁵.

A questo punto, posso addentrarmi in temi più stringenti, almeno per quanto concerne l'argomento specifico del presente studio, per aggiungere solo che il mondo mazdaico considera il genere animale come segnato inevitabilmente dalla presenza di un dualismo in atto tra creature positive, sostanzialmente generate da Ohrmazd, e creature maligne e nocive, la cui origine va ascritta all'azione corruttrice di Ahreman. Di fatto, gli animali demoniaci sono delle contro-creazioni, sebbene, in linea di principio, non debbano essere classificati come esseri propriamente 'creati' da dio, ma plasmati in funzione strettamente antagonista dal loro maligno fattore, poiché la loro esistenza appare surrettizia, quasi fantasmatica, almeno in linea teorica. Volti esclusivamente alla morte ed alla distruzione, gli animali daēvici, talora designati in avestico come *xraftstra-* (pahlavi *xraftar*)⁶, sono ontologicamente collocati in una sfera vicina al 'non-essere'⁷, in una dimensione negativa, di sostanziale sottrazione continua della vita e del suo ciclo; ovviamente, alcuni aspetti di questa visione sono paradossali e talora anche contraddittori, poiché, di fatto, lo Zoroastrismo ha circoscritto la sfera di tali esseri malefici in una dimensione di semi-apparenza, quasi fossero dei *Poltergeist* o degli *Zombie*, che non possono essere reputati propriamente vivi, ma che pur agiscono e, quindi, sono presenti e pericolosi. In un tale quadro teologico, segnaliamo che, inoltre, lo Zoroastrismo ha elaborato, a partire dalle fasi più antiche (ossia sin dalla letteratura avestica), un vero e proprio doppio

⁵ Panaino 2009a; 2009b.

⁶ Con tale termine si indicano animali o esseri reputati nocivi e quindi di origine demoniaca, frutto di un processo di anti-creazione da parte di Ahreman. Vedi Christensen 1941; cfr. anche Voigt 1937, 35-36.

⁷ Ahreman, di fatto, secondo la teologia zoroastriana, propriamente 'non esiste'; sulla questione si veda Shaked 1967, 233-234.

linguaggio⁸, che permetteva di definire una serie di campi semantici in un quadro ahurico, quindi positivo, oppure daēvico, e pertanto negativo. In pratica, una parte del corpo, una categoria di esseri, un'azione, etc., si presentano immediatamente sotto una luce positiva o negativa a seconda del fatto che ad essere impiegato sia un determinato nome o verbo mutuato dal lessico daēvico oppure da quello ahurico. Non stupirà, d'altro canto, notare che il lessico demoniaco risulti essere quello di uso storicamente più tradizionale nelle lingue iraniche, mentre la terminologia ahurica riflette con i secondari ed in alcuni casi piuttosto intellettualistici. Nel caso specifico dei lupi bisogna però fare un'ulteriore considerazione generale⁹. Secondo il capitolo 23 del *Bundahišn*¹⁰, oltre ai più tradizionali *xrafstar*, vi sarebbe un ulteriore genere di bestie demoniache, quello dei 'lupi' (*gorg*)¹¹, che include addirittura leoni, tigri, pantere, sciacalli, gatti, etc. Il testo, peraltro, riconosce il fatto che nella forma visibile di tali animali vi sarebbe qualcosa di analogo a quella degli animali positivi, tema su cui sarebbe opportuno dedicare una trattazione più specifica, ma che per il momento fuoriesce dai limiti di questa ricerca.

Dato il presente *framework*, parrà abbastanza prevedibile il fatto che la cultura animalistica del mondo mazdaico abbia collocato i lupi e diverse loro varietà e sottospecie nel contesto degli esseri di natura demoniaca¹². Tale visione appare ancor più marcata alla luce, invece, dell'enorme apprezzamento tributato nello Zoroastrismo ai cani¹³, il cui maltrattamento è ripetutamente segnalato tra i peccati più gravi, per non parlare dell'eventuale loro uccisione, che rientra tra i peccati mortali¹⁴. Interi capitoli del *Widēwdād*, il testo della *Legge di abiura dei demoni* (redatto in avestico, ma tradotto anche in pahlavi), sono consacrati pro-

⁸ Sulla questione si rimanda ai lavori di Frachtenberg 1908; Günther 1914; Gray 1927; Benveniste 1931; Panaino 1986; Panaino 1990, 139-141; Kellens 1989, 54-55.

⁹ Su questo tema si è intrattenuta Samra Azarnouche nell'intervento presentato il 26/10/2018 al convegno *Uomini e Lupi. Antropologia, genetica e storia* presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna.

¹⁰ Pakzad 2005, 263-265.

¹¹ Si noti che il 'lupo' ha uno statuto così complesso, che l'epiteto di *gorg* è dato addirittura ad una categoria di 'lupi a due zampe', secondo una metafora ampiamente studiata da Gnoli 1995b.

¹² Si vedano le recenti considerazioni di Azarnouche 2016 (con ampia bibliografia sul tema).

¹³ Vedi Moazami 2006; Schlerath 1954; Willmann-Grabowska 1934; ulteriori aspetti concernenti la mitologia del cane nell'*Avesta* e possibili comparazioni con il mondo celtico sono discusse da Andrés-Toledo 2013. Cfr. già Hovelacque 1876 e Voigt 1937, 27-30. Si noti che molti animali commestibili possono essere uccisi, ma anche che in tal caso lo Zoroastrismo prescrive un'accurata prassi, in cui si deve evitare ogni forma di inutile violenza, soprattutto in rapporto con la liturgia sacrificale; si veda in proposito de Jong 2002.

¹⁴ Ai cani spetterebbe, ad esempio, un vero servizio funebre e il loro corpo deve essere esposto sulle torri del silenzio, così come per gli esseri umani. In passato, il cane veniva addirittura vestito e dotato di una cintura rituale e poi onorato con uno speciale rito funebre; cfr. Boyce 1996, *passim*.

prio al cane ed ai suoi meriti o alle punizioni nei confronti degli empì peccatori, rei di aver agito male contro tali meritevoli amici dell'umanità. L'alleanza con il cane si spinge al punto che lo Zoroastrismo ne prevede addirittura un'origine astrale¹⁵. Così, per quanto il mondo vedico mostri diversi tratti in comune con quello iranico (ad esempio, nel ruolo attribuito ai cani di Yama, come esseri psicopompi, tratto che ritorna con alcune impressionanti similarità nello stesso Iran antico nel ciclo di Yima), l'India rivela una certa ritrosia ad attribuire tale eccezionale prestigio al cane e, ad esempio, non esclude il ricorso a sacrifici rituali del cane stesso, con modalità peraltro molto cruento, che avrebbero indignato qualsiasi zoroastriano (e non solo)¹⁶. Sotto questo profilo, tali liturgie vediche sarebbero state considerate pienamente demoniache in contesto mazdaico. A tal proposito sarà utile rammentare che, secondo il *Bundahišn* (24M, 26)¹⁷ i cani sono stati creati proprio come gli antagonisti diretti dei lupi. Merita conseguentemente notevole attenzione un evento di per se stesso molto curioso che riguarda proprio la biografia leggendaria del profeta Zoroastro (*Zarduxšt* nei testi pahlavi) e che vede direttamente coinvolta l'azione di una lupa o di un branco di lupi, in un quadro, certamente fantastico, che però suscita una serie di interrogativi e stimola alcune inevitabili comparazioni etno-religiose, che cercheremo di svolgere dopo aver presentato le fonti testuali pertinenti.

Secondo il settimo libro del *Dēnkard*, la nascita di *Zarduxšt* avrebbe immediatamente suscitato sconcerto ed impressione per via degli eventi miracolosi ad essa connessi, tra i quali in particolare dobbiamo ricordarne uno tra tutti: infatti, alla sua nascita, il bambino, al posto del consueto vagito, si sarebbe messo a ridere¹⁸, mostrando quindi la radicale diversità della propria natura. Le straordinarie qualità dell'infante scatenano addirittura la gelosia del suo stesso padre, *Pōrušāsp*, un sacerdote ancora legato al culto degli antichi demoni, il quale cerca il consiglio di un *karb* (cfr. avestico *karapan-*), ossia di una sorta di stregone di nome *Dūrāsrāw*. Costui, dopo essersi reso conto dell'eccezionale potere del profeta (anche se solo neonato), riesce ad instillare una gelosia così

¹⁵ Si noti che i cani, secondo la tradizione zoroastriana preservata nel *Bundahišn* XIII, par. 28 (Pakzad 2005: 176), sono stati creati al livello della sfera delle stelle; secondo questa fonte, il cane è considerato valere un terzo di un uomo. Cfr. più in generale sul tema Moazami 2004; Foltz 2010.

¹⁶ Si veda sull'argomento White 1989 e le considerazioni di Panaino (2020).

¹⁷ Vedi Pakzad 2005, 278.

¹⁸ Il fenomeno straordinario della nascita di Zoroastro come bimbo sorridente è trattato, infatti, in *Dēnkard* VII, 3, 2-3; tale evento viene recepito come fatto impressionante dalle sette nutrici che lo circondano e che ne sono profondamente spaventate. In tale frangente, è *Pōrušāsp* (in avestico *Pourušāspa*; *Y.* 9.13; *Yf.* 5.18), il padre di *Zarduxšt*, a spiegare che proprio la grandezza del neonato avrebbe giustificato un tale miracolo. Solo in seguito, il malvagio stregone *Dūrāsrāw* avrebbe convinto *Pōrušāsp* a tramare contro il fanciullo. Cfr. Molé 1967, 28-29.

profonda in Pōrušasp da convincerlo a tessere una trama criminosa contro il suo indifeso figliolo, evitando però di suscitare sospetti nella madre e nella comunità. Interessante è questo motivo, peraltro ignoto alla tradizione avestica, che però sviluppa un più antico *topos* narrativo-letterario di profonda implicazione psicoanalitica, in cui l'eroe destinato a sicuro successo viene fatto segno dei più feroci tentativi di assassinio (si ricorderanno, e.g., i casi simili di Sargon, Mosè, Ciro il Grande, Gesù, Ardashīr)¹⁹, anche se il coinvolgimento diretto del padre appare come un'enfaticizzazione ancora più significativa e che meriterebbe di per se stessa un'indagine separata²⁰.

Fallita una prima serie di tentativi di omicidio, prima con il fuoco, poi con una mandria di tori che ne avrebbe dovuto calpestare il corpicino, poi con uno stallone imbizzarrito che lo avrebbe dovuto scalciare, ed altri ancora, il testo finalmente ci narra di un ulteriore espediente criminale, che per modalità e contenuto simbolico merita la nostra attenzione (*Dēnkard* VII, 3, 15-19)²¹:

(15) quello stregone (*ōy karb*) suggerì come soluzione (*darmān būdan drāyīd*) di gettare (*abganēd*) Zarduxšt in una tana di lupacchiotti (let. "cuccioli, prole" [*hunušagān*]) dopo aver ucciso la prole della lupa (*gurg*), cosicché al suo ritorno, la lupa, vedendo i lupacchiotti uccisi (*ōzadag*), per il desiderio di vendetta (*kēn*) dei (suoi) cuccioli, avrebbe furiosamente (*xešmihā*) sbranato tra gli ululati (*drinēd-joyēd*) Zarduxšt. Pōrušasp così fece. Ecco che allora un grande miracolo (*abdih*) fu rivelato a molti, così come la Religione (*dēn*) lo racconta. Allorché la lupa si trovava (ancora) a qualche **yujyast* di presso a Zarduxšt, egli le ruppe le mandibole (*zanag*) con l'aiuto degli *yazdān*, di modo che le sue mascelle (*dahan*) si abatterono (come) secche, l'una sull'altra. (17) È (stato) rivelato che Srōš il giusto e Wahman discesero presso di lui portandogli una (femmina di) muffone (*куруšag*) che lo allattò (*dāyagānēnīd*) per tutta quella notte terribile. (18) All'alba accorse la madre disperata d'amore per il figlio (*pus-kāmag*), (quando) il muffone passò via. La figlia di Zōiš disse: «tu te ne corri via, saziata (*pad sagrīh*) da un malvagio nutrimento! Perché mai ho supposto che la lupa (potesse essere) tanto buona (*nēk*) con questo

¹⁹ Questo tema, già indicato da Otto Rank (1922; 1987, 42-55, 88-90, 94-99; 2004) in contesto freudiano, viene ripreso, talora indipendentemente o per ragioni di carattere narrativo e storiografico, da Binder 1964, Vögt 1971, Gnillka 1986; 1990, 68-69, 103-106, *passim*; Brown 2002, 255-259; Harmatta 2002; Bodi 2010. Cfr. anche Nyberg 1975, 509.

²⁰ Appare ovvia la dimensione edipica di questo conflitto tra padre e figlio, la cui eccezionalità risulta così importante da suscitare l'odio mortale del genitore.

²¹ Molé 1967, 30-33; cfr. Rashed-Mohassed 2010, 42-43.

bimbo? Come potrei esserlo io (*kū-m nēk hē*), qualora (*ka*), nel cercarti con lo sguardo (*tō pad wēnišn*), ti vedessi (*wēnēnd*) (tra) le ossa ed il sangue (*ast ayāb xōn*)?» (19) Ella avanzò verso di lui con prudenza; lo prese (*stad*) e lo depose sul suo braccio destro in una posizione salda. E la figlia di Zōiš disse: «Io non ti abbandonerò più, figliolo, prima che Rāy e Nōdar²² non si riuniscano qui».

(15) [...] *ud ōy karb Zarduxšt andar sūrāg ī hunušaḡān ōzadag ī gurg abganēd, tā ka gurg rasēd, hunušaḡān ōzadag wēnēd, Zarduxšt pad ān ī hunušaḡān kēn xešmihā drīnēd-joyēd darmān būdan drāyīd; ud Pōrušasp ham-gōnag kard.* (16) *ēdar paydāḡihist wuzurg abdih ō wasān čiyōn dēn gōwēd hād ka ān gurg bē mad čand *yujyast nazd Zarduxšt pad ayārih ī yazdān ōy gurg zad zanaḡ kū-š dahan ēk abāḡ did frōd hušk.* (17) *ēk ēd ī paydāḡ kū *ō ōy abar raft hēnd ud Srōš-ahlāy ud Wahman u-šān bē ō ōy kurušaḡ ānīd u-š dāyagānēnīd hamāḡ *tarsid šab* (18) *ud bē tazīd pad oš ān mād ī pus-kāmag ud frāz az *hast ōy kurušaḡ raft u-š guft Zōišān kū bē-t jūd pad sagrih dwārē čē-š pad ēd dāšt kū gurg nēk ēdōn ō ān pus kū-m nēk hē ka tō pad wēnišn wēnēnd ast ayāb xōn.* (19) *frāz ō ōy mad *ōšōmand.²³ u-š ān stad u-š bē dād pad ān ī *dašn *dast abar pad oštāḡ u-š guft Zōišān kū nē tō pas pus frāz daham nē ka ēdar harw dō ō ham rasēnd Rāy ud Nōdar.*

Il testo, di fatto, ci dice che grazie all'intervento di due esseri celestiali (*yazad*), ovvero Srōš e Wahman, Zarduxšt sarebbe stato salvato; nutrito da una femmina di muflone, la lupa non poté aggredirlo. Anche la madre²⁴, che aveva scambiato nel buio il muflone per il feroce animale, a sua volta ammette che essa stessa avrebbe ucciso i piccoli della fiera, qualora avesse trovato il suo bambino dilaniato dai lupi. Notiamo, inoltre, che la madre del profeta non sembrerebbe essersi affatto resa conto che l'animale scappato via nel buio non fosse affatto una lupa, bensì un muflone. Quindi, l'effetto dello stupore risulta su di lei doppio,

²² Si tratta di due villaggi lontani.

²³ La lettura di questa forma pone qualche problema; già Molé (1967, 30-31, 171) segnalava l'esistenza di una difficoltà, pur proponendo *ušōmand* 'sagement (?)' (secondo il nostro sistema di trascrizione sarebbe *ōšōmand*), ma con un significato diverso da quanto normalmente attribuito a tale voce nei lessici di riferimento (cfr. MacKenzie 1971, 62), giacché ci aspetteremmo piuttosto 'mortale', che invece egli escludeva. Infatti Molé faceva piuttosto riferimento implicito a *hošmand* del neopersiano 'saggio, cauto' (Steingass 1892, 1518). Se, però, così fosse, bisognerebbe pensare che il passo facesse riferimento ad uno stato d'animo fortemente sofferente della madre, che infatti non aveva ancora preso conoscenza della fortunata sorte del figlio. Anche Rashed-Mohassed 2010, 43, 521, legge *ōšōmand*, e lo traduce in persiano come *hošmand*, 'prudente'.

²⁴ Duydōuuā, in avestico, e Dogdōw o Duydōw in pahlavi,

poiché la madre viene posta nella condizione di ritenere che il figlio sarebbe stato risparmiato da un animale feroce, contro tutte le più ragionevoli aspettative.

La narrazione di questa vicenda suona curiosa, ma, da un confronto con altre fonti (come *Dk.* V, 2, 4), essa, pur lasciando trasparire la presenza di diverse manipolazioni, appare abbastanza chiara. Vediamo innanzitutto come tale storia sia presentata anche da Zādspram nelle sue *Antologie* (*Wizīdagihā ī Zādspram*), al capitolo X, 9-15²⁵, e di cui riprendiamo la parte principale:

(9) Il quarto giorno (Zarduxšt) fu gettato nella nicchia (*ō āšyān*) di una lupa (*gurg*). (10) La lupa non era nella sua tana (*ō sūrāg*). Quando ella volle tornare alla (sua) fossa (*ō sūrāg*), non essendo ancora che a ventiquattro passi (da essa), si arrestò allo stesso modo (in cui i bovini ed i cavalli si fermano) e fu rinsecchita (*hušk*) sul posto (*pad gyāg*). (11) Durante la notte, Wahman e Srōš il giusto condussero nella nicchia una (femmina di) muflone (*mēš ī kurušag*) dalle mammelle (piene) di latte (*šīr-pestān*) e sino al (farsi del) giorno essa diede goccia a goccia (*gōhrag gōhrag*) il latte a Zarduxšt. (12) All'albeggiare (*bāmag*), la madre di Zarduxšt, nella speranza (*ēmēd*) di poter riportare (*bē āwurd šāyēd*) dalla fossa (*az sūrāg*) (almeno le sue) ossa (*ast*), partì (*šud*) in questa direzione (*bē ō ān gyāg*). (13) E (nel frattempo) il muflone uscì (dalla tana) e corse via. (14) La madre pensò (*handēšīd*) che fosse la lupa e le disse: «Tu che l'hai divorato (*bē jūd*) fino a saziarti (*pad sagrīh*) di lui (*az ōy*), aspetta (*bē hamē pattāy*)!» Quindi, ella si fece avanti (*ud frāz šud*), (ma) quando ebbe visto che Zarduxšt (era) sano e salvo (*drīst-iz*), lo prese e disse: «Io non lo darò a nessuno durante (la mia) vita, prima che i due villaggi di Rāy e Nōdar non si riuniscano».

(9) *u-š čahārom rōz bē ō āšyān ī gurg abganīhīst.* (10) *gurg nē pad āšyān būd. ka abāz ō sūrāg kāmīst šud ka wīst ud čahār pay mad ham-ēwēnag estād pad gyāg hušk būd.* (11) *andar šab Wahman ud Srōš-ahlāy mēš ī kurušag ī šīr-pestān bē ō sūrāg burd u-š tā rōz gōhrag gōhrag šīr bē ō Zarduxšt hamē dād.* (12) *andar bāmag mādar ī Zarduxšt pad ān ēmēd kū-š ast az sūrāg bē āwurd šāyēd bē ō ān gyāg šud.* (13) *ud kurušag bēron āmad <ud> frāz dawīd.* (14) *u-š mādar handēšīd kū gurg ast u-š guft kū-t bē jūd pad sagrīh az ōy bē hamē pattāy ud frāz šud, ka-š Zarduxšt drīst-iz dīd ēg-iš abar grīft u-š guft kū nē daham pad zīyīšn ō kas nē ka ēdar harw 2 deh bē ō ham rasēnd Rāy ud Nōdar.*

²⁵ Gignoux – Tafazzoli 1993, 68-69.

Le due fonti si accordano sostanzialmente. L'aiuto divino è presente nell'azione che porta alla rottura delle mascelle della lupa, atto che avviene per intercessione dei due *yazad* presenti, così come la nutrizione notturna ha luogo per volontà degli stessi dei protettori. Egualmente chiara l'incomprensione della madre del profeta, che non ha affatto realizzato quanto sia accaduto e che, pertanto, ritiene ancor più miracoloso l'evento, come se fosse stata la lupa stessa ad allattare effettivamente il figlio, anziché sbranarlo. Ma la storia non finisce qui. Questa vicenda è, infatti, ampiamente ripresa in un'opera zoroastriana in neopersiano di carattere fortemente agiografico. Essa ci è nota sotto il titolo di *Zarādošt nāme*, ovvero il *Libro di Zoroastro*, e riprende ed amplifica la biografia leggendaria del profeta già contenuta nel *Dēnkard* come in altre fonti pahlavi. La sua composizione, nella versione finale, viene attribuita alla mano di Bahrām, figlio di Pajdū, e tradizionalmente collocata nell'anno 1279 (A.Y. 647), probabilmente a Ray, come supponeva Rosenberg²⁶, che ne fu l'editore oltre che uno dei principali studiosi. D'altro canto, Lazard²⁷ ha fatto notare che, in realtà, la redazione più antica di tale *Zarādošt nāme* andrebbe piuttosto attribuita ad un certo Keykāvūs Rāzī attivo già nella seconda metà del X secolo, come precedentemente dimostrato da Christian Rempis²⁸. Il testo persiano avrebbe ripreso, quindi, con ragguardevole ampiezza le vicende connesse alla nascita del profeta diffuse nella tradizione mazdaica corrente ed indica come «sesto miracolo» proprio il suo eccezionale salvataggio dai lupi.

Secondo la lunga narrazione²⁹, che qui riassumo, lo stregone Dūrāšarūn avrebbe ordinato di uccidere tutti i lupacchiotti che si trovavano in una caverna in assenza dei loro genitori e di porvi il piccolo Zarādošt³⁰. Al loro arrivo i lupi, sconvolti e infuriati, si sarebbero lanciati sul bimbo, per divorarlo, ma, per volontà divina, Zarādošt avrebbe subito bloccato la gola della prima fiera che gli si era avventata contro. Tutti gli altri lupi, visto che il loro capo si era immediatamente ammansito, si arrestarono a loro volta. In questo modo, «la bestia feroce si fece dolce per Zarādošt e non cercò di causargli (più) alcun male», secondo quanto narrato nel testo. «Come una nutrice, ella si pose al suo fianco, sebbene avesse il cuore pieno d'odio». Dopo qualche tempo che la

²⁶ Rosenberg 1904, XXXI. Uno studio molto importante dedicato a questa fonte è stato offerto da Dan Sheffield (2012) nella sua tesi dottorale.

²⁷ Lazard 1971, 365.

²⁸ Vedi Rempis 1963.

²⁹ Rosenberg 1904, 14-18; testo persiano 15-18.

³⁰ Si noti che in questo contesto viene adottata una delle diverse ortografie attestate in (antico) neo-persiano (come *Zarādošt*, *Zardušt*, etc.) del nome del profeta e non quella pahlavi o medio persiana (*Zar[a]du[x]št*), precedentemente usata. Cfr. Schmitt 2002.

gola del lupo era stata rinserrata, due pecore, discese dalle montagne, si presentarono alla caverna dei lupi per offrire il loro latte al bambino. In questo modo, per volontà di dio, pecore e lupi, nonostante la furia di questi ultimi, stettero l'uno presso l'altro, mentre Zarādošt veniva allattato. L'autore del testo persiano si sofferma a riflettere su come la volontà divina possa addirittura placare la ferocia degli animali feroci. Secondo questa versione della leggenda, la madre del profeta, dopo lungo vagare per monti e valli, avrebbe finalmente trovato la caverna. Anche in questo caso, l'espedito narrativo della disperazione, prodotta dalla vista dei lupi, è ben sviluppato. Così la madre suppone come fatto inevitabile la morte del figlio. Ma la scoperta di Zarādošt, vivo ed in perfetta salute, la porta a formulare una dichiarazione di fede, il cui tono estremamente monoteista sembra quasi voler blandire e tranquillizzare un pubblico fortemente islamizzato. Di sapore, invece, vagamente cristiano, appare il riferimento successivo (v. 325) al fatto che «l'agnello» (*bare*), ossia Zarādošt, sarebbe sfuggito «alle grinfia dei lupi» (*az čang-e gorgān*). Ancor più cristiana appare inoltre l'ambientazione, quasi paradisiaca, del momento miracoloso in cui, intorno a Zoroastro, pecore e lupi restano mansueti ed apparentemente in pace tra loro.

L'argomento è vasto e complesso. Sebbene la notevole lunghezza della versione in neopersiano sia frutto di un'espansione posteriore, mi sembra che essa chiarisca alcuni aspetti rimasti oscuri nel testo del *Dēnkard*. La paralisi delle fauci della lupa o del lupo e la rottura delle mascelle, evocata nel testo, appare solo un po' più chiara in *Zādspram*, mentre tale accadimento si comprende finalmente solo grazie allo *Zarādošt nāme*. Le mascelle si bloccano, i lupi si terrorizzano, perché trovano il bambino ed è la volontà divina a produrre tale paralisi. I testi in pahlavi sembrano, invece, preoccupati dall'evitare addirittura un contatto diretto tra i lupi ed il piccolo; la lupa si rompe le mascelle quando è ancora ad una certa distanza dalla sua tana. La versione neopersiana, invece, enfatizza la compresenza di lupi ed agnelli presso il bambino. Come ho già accennato, non sono in grado di affermare che l'autore abbia 'volutamente' desiderato richiamare temi di origine cristiana, ma il sospetto mi sembra degno di attenzione. Come, infatti, non pensare a Matteo 10:16: «Ecco, io vi mando come pecore in mezzo ai lupi» («Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων»), oppure a Luca 10:3: «Andate: ecco io vi mando come agnelli in mezzo ai lupi [...]» (ὑπάγετε ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων).

Si tratta di testi che dovevano essere sufficientemente noti anche in ambito persiano sin dall'epoca sasanide, già nella versione in medio-persiano che circolava

grazia alla Chiesa di Persia, ma forse più facilmente attraverso una trasmissione orale, le cui risonanze si estendevano ben oltre la cerchia propriamente cristiana.

Sul piano metodologico si deve, però, porre un problema più ampio: da dove trae origine questa leggenda? È forse un estremo frutto discendente da un *Proto-Iranian cultural heritage*? Non si sente una strana risonanza con la vicenda di Romolo e Remo? Ma, in questo caso, si tratterebbe di un tratto ereditario comune oppure di un influsso o, invece, di una semplice corrispondenza culturale acquisita a posteriori?

Rispondere in poco tempo a tutti questi quesiti è impossibile, ma certo bisogna pur sottolineare alcuni fatti abbastanza evidenti. Di recente, Samra Azarnouche³¹ ha messo in luce non solo l'importanza della figura del lupo nel mondo iranico e la sua complessa valenza negativa, ma ha anche opportunamente ricordato come la sfragistica sasanide conosca l'iconografia romana della lupa che allatta i due piccoli³², sebbene la loro identità (sempre in contesto iranico) resta poco chiara: si tratta di veri lupacchiotti o di infanti-lupeschi? Il tema, d'altronde, non era affatto ignoto neppure all'arte sogdiana, visto che in una dimora dell'Ustrušana, a Kala-ye Kahkaha, in Tajikistan, troviamo rappresentata su di una pittura murale una lupa allattante che si volge verso due gemelli, rappresentati nell'atto di suggerire il latte dalla lupa stessa³³. Tale immagine richiama immediatamente quella attestata su alcune monete bizantine rinvenute proprio a Panjikent³⁴.

Propongo, pertanto, solo alcune piste preliminari per un'ulteriore indagine. Il motivo della Lupa capitolina doveva essere troppo importante per sfuggire agli occhi attenti dei Parti prima e dei Sasanidi poi. Sicuramente, considerate le premesse culturali del mondo mazdaico, tale tema non poteva che creare stupore ed imbarazzo e probabilmente suscitare diversi interrogativi. Francamente, invece, cercare a tutti i costi un modello *Ur-Indogermanisch* per spiegare la presenza di tale motivo iconografico, mi sembra molto azzardato e forse anche inutile. La vicenda di Romolo e Remo, che si richiama alla complessa mitologia gemellare, ampiamente sviluppata nel mondo indo-iranico (soprattutto se teniamo conto del fatto che il latino *Remus* deriverebbe da **ǵemo-*, "gemello",

³¹ Azarnouche 2016.

³² Gyselen 1995, 82.

³³ Si veda in proposito la discussione sul tema ripresa proprio da Samra Azarnouche in un suo importante lavoro del 2016. La presenza del motivo della lupa che allatta un bambino insieme ad un lupacchiotto, oppure due bambini, riflette certamente l'iconografia romana e la sua utilizzazione in Sogdiana sembra giustificarsi in chiave anti-islamica, giacché tale icona richiama direttamente una potenza occidentale che era stata capace di resistere all'invasione islamica, almeno in parte.

³⁴ Marshak 2002, 145; Compareti 2012, 305.

come mostrato già dal Puhvel)³⁵, ma con modalità che non coinvolgono l'azione miracolosa di una lupa, mostra un suo sviluppo particolare, in cui il gemello per eccellenza Yama/Yima si pone come eroe civilizzatore e, in India, assurge al rango di re dei morti. L'azione di Romolo e Remo si è, invece, piuttosto incentrata sul tema della fondazione cosmico-storica dello spazio, poi storicizzato, secondo la prassi romana, in una determinazione più semplice, intesa come *limes* dell'*Urbs* di Roma. Simbolo dell'integrità e del destino di una realtà che si proponeva come *caput mundi*, marchio di grandezza ineguagliabile, la Lupa capitolina deve aver impressionato i nemici di Roma ed il suo simbolismo non poteva risultare ignoto. Il ritrovamento di tale motivo sino in Asia centrale ne dimostrerebbe definitivamente l'impatto e la ramificazione, se solo vi fosse bisogno di sostenere ulteriormente tale argomento.

La ricezione presente nel ciclo di Zoroastro sembra evocare il tentativo di un'imitazione, in cui la grandezza del profeta si manifesta attraverso la sua miracolosa avventura presso una lupa o addirittura in presenza di un branco di lupi, resi ancor più feroci dall'uccisione dei loro piccoli. Anche il profeta si distingue perché destinato ad una grandezza cosmica, che supera la prova iniziatica dell'esposizione al lupo, a cui rompe o rinsecchisce le mascelle. Altrettanto evidente, però, la presenza di un tabù religioso: il mitografo mazdeo non avrebbe avuto il coraggio di immaginare il pio Zarduxšt costretto a nutrirsi del latte di un animale demoniaco quale quello di una lupa³⁶, esito che un'imitazione superficiale del mito romano avrebbe dovuto implicare. Ma ciò non poteva avvenire, e non per una mera bigotteria insita nella cultura zoroastriana. Infatti, noi dobbiamo tener conto del fatto che le leggi sovrastanti le categorie di puro e impuro³⁷ nel Mazdeismo avrebbero probabilmente interdetto un esito romanzesco così avvincente, perché Zarduxšt ne sarebbe stato fortemente contaminato e compromesso. L'essere stato nutrito con latte di lupa, ne avrebbe fatto un essere marchiato in modo demoniaco. Per questa ragione le fonti pahlavi e persiane più prudentemente introducono l'intervento, altrettanto miracoloso, per quanto meno spettacolare sul piano narrativo, di un mufone oppure di una o più pecore, che sopraggiungono come *deus ex machina* a risolvere la situazione. Tali scrupoli mostrano quanto profonda sia stata l'azione di integrazione di tale ciclo narrativo, di cui la tradizione zoroastriana si è appropriata in profondità, senza perciò cadere in marchiane incongruità culturali. L'elemento drammatico

³⁵ Vedi Puhvel 1975; ulteriore discussione in Panaino 2013, *passim*.

³⁶ Su questo aspetto si veda già Boyce 1975, 279, n. 9, secondo la quale la leggenda romana di Romolo e Remo sarebbe entrata in Iran già in età partica per trovarvi un suo riadattamento tabuizzato.

³⁷ Si veda per un primo orientamento sul tema il bel saggio di Choksy 1989.

è proiettato, invece, sulla madre del profeta, la quale, anche se solo per un breve momento, crede che il figlioletto sia stato ucciso e manifesta il suo odio verso la lupa, dichiarando però che ella stessa si sarebbe comportata con la medesima ferocia, qualora si fosse trovata nella stessa situazione del povero animale. Mi sembra che tale elemento di *pietas* o di *sympatheia*, anche verso il nemico, il cui dolore viene pienamente riconosciuto (a conferma della drammatica contraddittorietà della dimensione del *gumēzišn*), meriti attenzione, perché esso vuole enfatizzare la grandezza e la profondità del dramma occorso, onde sottolineare ancor di più la malvagità, in questo caso non della fiera, condannata dall'istinto alla sua ferocia, ma degli uomini che ne hanno assassinato i piccoli al fine di aizzarla contro Zoroastro. Noi sappiamo che il Mazdeismo ha sempre esaltato la piena legittimità dell'azione sterminatrice volta contro le bestie daēviche, ma certamente in questo contesto appaiono altri elementi, che non rientrano propriamente in tale standard. Risonanze di motivi stranieri? Echi di una fratellanza tra lupi e agnelli? Prefigurazione di una futura trasformazione ontologica dei lupi in cani? Esaltazione incondizionata della pietà materna? Una risposta univoca pare difficile, poiché i motivi forse si incrociano.

Certamente, rispetto alla presente vicenda, una, se pur vaga, interferenza cristiana non sarebbe affatto da escludere³⁸. Anche in questo caso, troviamo un filone narrativo che, proprio nelle differenziazioni e reinterpretazioni, mostra, come una cartina di tornasole, elementi che erano forse sfuggiti a precedenti osservazioni. È ciò che capita, quando si pettina contropelo la storia. Qualche cosa resta sempre attaccata tra i denti del pettine, indifferentemente dal fatto che a fare *toilette* siano cani, lupi, agnelli o addirittura mufloni.

³⁸ Intendo che il dialogo con la comunità cristiana produsse inevitabili influenze, a mio avviso, visibili, ad esempio nella concezione dell'*apokatastasis* e della distruzione dell'inferno, in cui motivi origeniani sarebbero ben presenti (vedi Panaino 2016a), oppure in alcuni aspetti del millenarismo, ove Cristianesimo e Mazdeismo trovano modo di incontrarsi (Panaino 2016b; 2017). Lo stesso tema del tentativo di uccisione di Zoroastro, nel contesto di una formulazione leggendaria ispirata da Roma, potrebbe essersi incrociato con il desiderio di imitare narrativamente anche il tentativo di Erode volto a far uccidere il Cristo bambino, ma risoltosi con la cosiddetta 'strage degli innocenti'. In questo caso, però, il materiale avrebbe assunto, qualora il confronto risultasse plausibile, alcuni aspetti curiosi, poiché nella versione zoroastriana gli innocenti risultano essere i lupacchiotti, mentre la figura del malvagio sovrano viene attribuita al padre dello stesso profeta.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Andrés-Toledo, M.A. (2013) 'The Dogs of the Zoroastrian Afterlife' in *Le sort des Gâthâs et autres études iraniennes in memoriam Jacques Duchesne-Guillemain*, a cura di É. Pirart (Acta Iranica, 54), Leuven-Paris-Walpole (MA), 3-23.

Azarnouche S. (2016) 'Le loup dans l'Iran ancien. Entre mythe, réalité et exégèse zoroastrienne', *Anthropology of the Middle East*, 11/1, 1-19.

Benveniste E. (1931) 'Une différenciation de vocabulaire dans l'Avesta' in *Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für W. Geiger zur Vollendung des 75. Lebensjahres*, a cura di W. Wüst, Leipzig, 219-226.

Binder G. (1964) *Die Aussetzung der Königskinder und Romulus*, Meisenheim.

Bodi D. (2010) *Israël et Juda à l'ombre des Babyloniens et des Perses*, Paris.

Boyce M. (1975) *A History of Zoroastrianism*, vol. I, *The Early Period*, (HO I.1.2.2A), Leiden (3rd corr. ed. 1996).

Boyce M. (1996) 'Dog. II: In Zoroastrianism' in *Encyclopædia Iranica*, vol. VII, a cura di E. Yarshater, Costa Mesa, 467-469.

Choksy J. K. (1989) *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*, Austin.

Christensen A. (1941) *Essai sur la démonologie iranienne* (Historisk-filologiske meddelelser 27, 1), København.

Compareti M. (2012) 'Classical Elements in Sogdian Art: Aesop's Fables Represented in the Mural Paintings at Penjikent', *Iranica Antiqua*, 42, 303-316.

Foltz R. (2010) 'Zoroastrian Attitudes toward Animals', *Society and Animals*, 18, 367-378.

Frachtenberg L. J. (1908) 'Etymological Studies in Ormazdian and Ahrimanian words in Avestan' in *Spiegel Memorial Volume. Papers on Iranian subjects written by various scholars in honour of the late Dr. Frederic Spiegel*, a cura di J. J. Modi e E. Wilhelm, Bombay, 269-289.

Gignoux Ph. – Tafazzoli A. (1993) *Anthologie de Zādspram. Édition critique du texte pehlevi traduit et commenté* (Studia Iranica, Cahier 13), Paris.

Gnilka J. (1986) *Das Matthäusevangelium*. I. Teil. *Kommentar zu Kap. 1,1 - 13,58*, Freiburg im Breisgau.

Gnilka J. (1990) *Commentario teologico del Nuovo Testamento. Il Vangelo di Matteo*, parte prima, testo greco. *Commento ai capp. 1,1-13,58*. trad. it. St. Cavallini, edizione italiana a cura di E. Soffritti, Brescia.

Gnoli Gh. (1963) 'Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione', *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, N.S., 13, 163-193.

Gnoli Gh. (1971) 'Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica', *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, N.S., 21, 341-370.

- Gnoli Gh. (1995a) 'Einige Bemerkungen zum altiranischen Dualismus' in *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991 by the Societas Iranologica Europaea*, a cura di B. G. Fragner et al. (Serie Orientale Roma LXXIII), Roma, 213-231.
- Gnoli Gh. (1995b) 'Concerning the Zoroastrian metaphor of the two-legged wolves', *East and West*, 45, 311-312.
- Gray L. H. (1927) 'The "Ahurian" and "Daevian" Vocabularies in the Avesta', *JRAS*, 427-441.
- Grenet Fr. (2016) 'Transferts magiques et démoniaques, de l'Orient romain à l'Asie centrale' in *Asie centrale: Transferts culturels le long de la route de la soie*, a cura di M. Espagne et al., Paris, 213-228.
- Güntert H. (1914) *Über die ahurischen und daëvischen Ausdrücke im Awesta* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1914, Abhandlung 13), Heidelberg.
- Gyselen R. (1995) *Seaux magiques en Iran sassanide* (Studia Iranica, Cahier 17), Paris.
- Harmatta J. (2002) 'Herodot und die altpersische Novelle' in Idem, *Selected Writings. West and East in the Unity of the Ancient World*, a cura di L. Havas e I. Tegye (ΑΓΑΘΑ: Studia ad philologiam classicam pertinentia quae in aedibus universitatis Debrece-niensis rediguntur; Debreceni egyetem bölcseszettudományi kar. Klasszika-filológiai Transzék, 12), Debrecen, 192-206.
- Hovelacque A. (1876) *Le chien dans l'Avesta. Les soins qui lui sont dus – Son éloge*, Paris.
- Jong A. de (2002) 'Animal Sacrifice in Ancient Zoroastrianism: A Ritual and Its Interpretations' in *Sacrifice in Religious Experience*, a cura di A.I. Baumgarten, Leiden-Boston-Cologne, 127-148.
- Kellens J. (1989) 'Avestique' in *Compendium Linguarum Iranicarum*, a cura di R. Schmitt, Wiesbaden, 32-55.
- Lazard G. (1971) 'Pahlavi, Pârsi, Dari. Les Langues de l'Iran d'Après Ibn al-Muqaffa' in *Iran and Islam in memory of Vladimir Minorsky*, a cura di C.E. Bosworth, Edinburgh, 365-391.
- MacKenzie, D.N. (1971) *A Concise Pahlavi Dictionary*, London-New York-Toronto.
- Marshak B. (2002) *Legends, Tales and Fables in the Art of Sogdiana*, New York.
- Mirza H. K. (1974) 'Pahlavi *kurušk*' in *Mémorial Jean de Menasce*, a cura di Ph. Gignoux e A. Tafazzoli, Téhéran-Louvain, 287-292.
- Moazami M. (2004) 'Evil Animals in the Zoroastrian Religion', *History of Religions*, 44, 300-317.
- Moazami M. (2006) 'The Dog in Zoroastrian Religion: *Vidēvdād* Chapter XIII', *Indo-Iranian Journal*, 49, 127-149.
- Modi J.J. (1918) 'Sex in Birth and Sex after Death' in *Anthropological Papers, Part II, Papers read before the Anthropological Society of Bombay*, Bombay, 201-215.

Molé M. (1967) *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi* (Travaux de l'Institut d'Études iraniennes de l'Université de Paris, 2), Paris.

Nyberg H.S. (1955) 'Zaratuštrabiografien in Dēnkart. Presesföredrag vid Nathan Söderblom-Sällskapets årshögtid den 15/1 1955', *Religion och bibel*, 14, 3-19 (ristampato in francese in Nyberg 1975).

Nyberg H.S. (1975) 'La biographie de Zarathuštra dans le Dēnkart. Discours présidentiel prononcé à la Société Nathan Söderblom en la séance anniversaire du 15 janvier 1955' in *Monumentum H. S. Nyberg IV* (Hommages et Opera Minora, IV. Acta Iranica, 7), Tehran-Liège, 503-519.

Pakzad F. (2005) *Bundahišn. Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*, Band 1 (Ancient Iranian Studies Series, 3), Tehran.

Panaino A. (1986) 'Un'espressione avestica per indicare il linguaggio rovesciato degli adoratori dei daēva', *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, 26 (1985), 20-24.

Panaino A. (1990) *Tištrya*, Vol. I, *The Avestan Hymn to Sirius* (Serie Orientale Roma LXVIII,1), Roma.

Panaino A. (2006) 'La sfera della sessualità nel mondo iranico-preislamico' in *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 31 marzo - 5 aprile (Atti delle Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 53), Spoleto, 223-260.

Panaino A. (2009a) 'Ahreman and Narcissus' in *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*, vol. I, a cura di D. Durkin-Meisterernst, C. Reck e D. Weber, Wiesbaden, 201-209.

Panaino A. (2009b) 'The Mental Dimension of Evil: Psychoanalytic Remarks on the Image and Behaviour of Ahreman in the Framework of Zoroastrian Cosmology' in *Geist, Gehirn, Verhalten. Sigmund Freud und die modernen Wissenschaften*, a cura di P. Gianpieri-Deutsch, Würzburg, pp. 143-158.

Panaino A. (2013) *Mortality and Immortality: Yama's / Yima's Choice and the Primordial Incest* (Mythologica Indo-Iranica, I), in V. Sadoyski e A. Panaino, *Disputationes Iranologicae Vindobonenses*, II (Sitzungsberichte der ÖAW. Philosophisch-historische Klasse, 845. Band / Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 65), Wien, 47-200.

Panaino A. (2016a) 'La "misericordia" di Ohrmazd ed il perdono dei dannati secondo la trattatistica zoroastriana tardo-antica e medievale', *Bizantinistica*, 17, 27-45.

Panaino A. (2016b) '6666 or the Figure of Ahreman's Invasion. A Note about *Wizīdagihā* by Zādspram 28,2', *Studia Iranica*, 45, 165-196.

Panaino A. (2017) 'Vecchie e Nuove Considerazioni sul Millenarismo iranico-mesopotamico ed il Chiliasmo giudaico-cristiano' in *Studi Iranici Ravennati II* (Studia Indo-Iranica et Orientalia; Series Lazur 14), a cura di A. Panaino e A. Piras, Milano-Udine, 183-229.

- Panaino A. (2020) 'aētāsə.tē ātarə zaōθrā. On the Mazdean Animal and Symbolic Sacrifices: Their Problems, Timing and Restrictions' in *Aux sources des liturgies indo-iraniennes*, a cura di C. Redard et al., Liège, 119-163, Bibliographie, 377-400.
- Puhvel J. (1975) 'Remus et Frater', *History of Religions*, 15, 146-157.
- Rank O. (1922) *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung* (Schriften zur angewandten Seelenkunde, Heft 5), 2. wesentlich erweiterte Auflage, Wien-Leipzig (reprint 2002).
- Rank O. (2004) *The Myth of the Birth of the Hero. A Psychological Exploration of Myth*, Expanded and updated Edition, English Translation by G.C. Richter and E.J. Lieberman, with an Introductory Essay by R. A. Segal, Baltimore-London.
- Rank O. (1987) *Il mito della nascita dell'eroe*, con prefazione di Fr. Marchioro, Milano.
- Rashed-Mohassel M.T. (2010) *Dēnkard. Book 7. A Text in Pahlavi*, Tehran.
- Rempis C. (1963) 'Qui est l'auteur du Zartušt-Nāmeḥ?' in *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé ancien administrateur de l'École nationale des langues orientales vivantes de Paris, membre de l'Institut de France: à l'occasion de son 75^{ème} anniversaire* (Publications de l'Université de Téhéran, 843), Téhéran, 337-442.
- Rosenberg Fr. (1904) *Le Livre de Zoroastre (Zarātusht Nāma) de Zartusht-i Bahrām Ben Pajdū*, St.-Petersbourg.
- Schlerath B. (1954) 'Der Hund bei den Indo-Germanen', *Paideuma*, 6, 25-40.
- Schmitt R. (2002) 'Zoroaster. The name', in *Encyclopaedia Iranica*, a cura di E. Yarshater, accessible on line all'indirizzo <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroaster-i-the-name>.
- Shaked Sh. (1967) 'Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and His Creation' in *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G[erhard] Scholem on his seventieth birthday by pupils colleagues and friends*, a cura di Efr. E. Urbach, R.J.Z. Werblowsky e Ch. Wirszubski, Jerusalem, 227-234.
- Shaked Sh. (1971) 'The Notions «mēnōg» and «gētīg» in the Pahlavi Texts and their relation to Eschatology', *Acta Orientalia*, 33, 59-107.
- Sheffield D.J. (2012) *In the Path of the Prophet: Medieval and Early Modern Narratives of the Life of Zarathustra in Islamic Iran and Western India*, PHD Thesis, Harvard University, Cambridge (MA).
- Steingass F.J. (1892) *A Comprehensive Persian-English Dictionary including the Arabic Words and Phrases to be met with in Persian Literature*, London.
- Vögt A. (1971) *Messiah und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf.
- Voigt W. (1937) *Die Wertung des Tieres in der zarathuštrischen Religion* (Christentum und Fremdreigionen. Religionswissenschaftliche und religionsphilosophische Einzeluntersuchungen, Heft 5), München.
- Willmann-Grabowska E. (1934) 'Le chien dans l'Avesta et dans les Védas', *Rocznik Orientalistyczny* (Lwów), VIII, 30-67.
- White G.D. (1989) 'Dogs die', *History of Religions*, 28/4, 283-303.

VESTIRE I PANNI DEI LUPI

Maschere, danze e identità presso i nativi della Northwest Coast (Canada)

Giulia Marchioni

Il lupo è un elemento caratteristico della fauna e della cultura nordamericana e la sua presenza si intreccia con la definizione identitaria delle popolazioni native.

Nelle tradizioni di questi gruppi, il mondo animale non è nettamente distinto da quello umano, essi sono invece legati al punto che, come vedremo, l'identità sociale delle nazioni indigene, non può prescindere dal regno animale: la definizione di sé in quanto individui, per i nativi americani, è profondamente connessa all'ordine naturale.

Le immagini prodotte da queste popolazioni sin da tempi antichissimi, sempre raffiguranti esseri viventi, umani, animali, o mitologici, sono veicoli di riconoscimento individuale e sociale; esse riflettono un modo di pensare sé stessi in funzione delle relazioni con gli spiriti ancestrali. I reperti databili a periodi antichi sono pochi, se non inesistenti, data la deperibilità dei materiali di realizzazione, quali legno, ossa e tessili che non hanno resistito al tempo; il contatto con gli europei ha inoltre contribuito alla distruzione di tanta parte della cultura delle popolazioni native americane.

Se la cultura materiale presentata in questo testo è recente, le fonti testuali a cui ho attinto sono storie antichissime, narrate dalla viva voce di capi clan che ancora abitano la loro terra e trascritte dagli antropologi di inizio Novecento. L'archeologo canadese Alan McMillan e grande studioso delle popolazioni Nootka descrive con queste parole il peso della cronologia all'interno degli studi archeologici dei nativi della West Coast.

Gli archeologi e gli Indigeni hanno una concezione del tempo diversa [...] gli archeologi] tendono a classificare le tradizioni Native come folklore senza alcun peso scientifico. D'altro lato i Nativi riconoscono le loro storie come basate su esperienze realmente vissute [...] I miti sottolineano l'unità delle creature umane, animali e soprannaturali [...]. Gli archeolo-

gi hanno molto da imparare da queste tradizioni, poiché la ricostruzione scientifica basata solamente sui reperti materiali del passato rimane monca della ricchezza apportata dalle storie e tradizioni orali. Entrambi questi ambiti del sapere [materiale e immateriale] contribuiscono alla comprensione del passato aborigeno¹.

McMillan propone un approccio olistico all'archeologia, richiamando l'attenzione sul riconoscimento della natura dinamica e simbolica della sfera materiale², che tenga conto anche del repertorio di miti e leggende, al fine di restituire la complessità delle tradizioni indigene. Il primo passo nella ricostruzione della cultura della Northwest Coast è l'osservazione di ciò che queste popolazioni hanno di più caro: la loro terra.

Noi, le Popolazioni Originarie della Terra, sappiamo che il Creatore ci ha posto qui [...] Il Creatore ci ha dato le nostre credenze spirituali, I nostri linguaggi, la nostra cultura e un posto sulla Madre Terra. Abbiamo mantenuto la nostra Libertà, la nostra Lingua e le nostre tradizioni da tempo immemore³.

Le origini dei nativi affondano in un passato ancestrale, poiché popolano il suolo canadese da tempo immemore: questa consapevolezza caratterizza il loro punto di vista. Tra i 5500 e 1500 anni fa i gruppi umani sparsi sul territorio costiero occidentale iniziano ad assumere strutture sociali più complesse e verso la fine di questo periodo emerge una cultura ben delineata, identificabile come l'area culturale della 'Northwest Coast', la parte costiera della provincia canadese della British Columbia. L'area si estende per 965 km lineari, per una superficie costiera di 25000 km (tre volte quella italiana). Le popolazioni che abitano questa terra sono, a nord, gli Haida, i Tsimshian (al cui interno si svilupparono due diverse lingue e numerosi dialetti) e i Tlingit. Nell'area centrale, Northern Wakashan, si trovano i gruppi Haisla, Heiltsuk, Kwakwaka'wakw e Nuxalk. Nell'area Southern Wakashan si trovano i Nuu-chah-nulth e, infine, nel sud l'area Coast Salish in cui si trovano, fra gli altri, il gruppo Musqueam, nell'area metropolitana di Vancouver⁴. Nonostante la diversità linguistica ed etnica,

¹ McMillan – Yellowhorn 2004, 22-23. Traduzione mia.

² McMillan 1999, 4-5.

³ Traduzione mia.

⁴ Al seguente link si trova la storia del gruppo Musqueam raccontata dal punto di vista dei nativi Musqueam: https://moa.ubc.ca/wp-content/uploads/2018/02/Teachers-Resource-ENGLISH-March30_sm.pdf.

è possibile individuare un pattern culturale comune lungo l'intera costa della British Columbia, specialmente nella produzione figurativa che, nonostante le differenze stilistiche, è quasi tutta rappresentativa: siano esse ciotole decorate con forme animali o modellate a forma di animale, tutti gli oggetti riportano decorazioni con esseri viventi reali, immaginari, mitologici e anche umani.

La figura del lupo è piuttosto diffusa e compare su diversi manufatti, quali i totem e altri oggetti rituali legati a danze e *potlatch*⁵ come suppellettili e maschere, cappe e mantelli. Alcuni di questi hanno un valore sacro che perdura fino ad oggi, ed è per questo motivo che diversi musei di antropologia e cultura indigena trovano soluzioni di compromesso per esporli: il Museo di Vancouver, ad esempio, mostra solamente la fotografia di una ciotola rituale, allontanando la materialità – vera portatrice del valore sacro – dagli occhi di un pubblico non iniziato e non adeguatamente educato ai rituali antichi. Al Museum of Anthropology di Vancouver invece è esposta una maschera di lupo avvolta in un panno, accompagnata dalla spiegazione di Mikael Willie, esponente del gruppo Dzawada'enuxw, volta a chiarire come alcune cose siano nascoste (*kwikwaladlakw*) poiché certe maschere o fischiotti sono dotati di un potere soprannaturale (*nawalakw*). Esporre l'oggetto coperto permette da un lato di promuovere la cultura indigena (nella fattispecie Kwakwaka'wakw), dall'altro, di mantenere il necessario riserbo e rispetto per gli oggetti sacri. Simili accorgimenti vengono riservati anche a elementi immateriali, come ad esempio il *potlatch*, una vera e propria festa che celebra occasioni speciali, quali ad esempio l'innalzamento di un totem: quando uno di questi cade a terra non viene restaurato o rimesso in piedi poiché simile operazione richiederebbe di ripetere la celebrazione, sminuendone di fatto il valore sacrale⁶.

Da questo si intuisce come la funzione primaria dei totem sia memoriale: la loro caratteristica decorazione, fatta di figure zoomorfe sovrapposte lungo l'alta colonna di legno, generalmente identifica stirpi familiari attraverso l'evocazione di incontri soprannaturali avvenuti nel passato fra il capostipite e gli spiriti animali, rappresentati lungo l'altezza. Hillary Stewart ha messo a fuoco i cinque

⁵ *Potlatch* deriva dalla parola Nuu-chah-nulth *pa-chittle*, che significa donare. Queste cerimonie venivano celebrate per ricordare eventi significativi, commemorare defunti o iniziare membri. Il momento cruciale era costituito dal dono delle regalie da parte del capo clan che, in questo modo, faceva mostra della sua generosa benevolenza e disponibilità economica. Durante il *potlatch* venivano performate delle danze. Il *potlatch* era un momento importante per l'affermazione sociale: per questa ragione doveva essere tutto organizzato al dettaglio. Anche la scelta di piatti e suppellettili non era casuale, ma faceva parte della cerimonia. Stewart 1990b.

⁶ La scrittrice Heiltsuk-Haisla Eden Robinson, autrice del romanzo *Son of a Trickster*, durante una tappa della presentazione del suo libro, ha dichiarato che per poter raccontare storie e leggende che fanno parte del patrimonio di altre tribù, avrebbe dovuto dare un *potlatch*: questo rituale risulta un dispositivo di validazione non solo per oggetti materiali, ma anche per il patrimonio immateriale.



Fig. 1. Art Thompson e Tim Paul, Totem (Nuu-chah-nulth), 1989, Stanley Park, Vancouver, B.C. (da Stewart 1990b).

tipi di totem, classificabili a seconda delle occasioni che l'elevazione di questi oggetti celebrava⁷. Il primo tipo, e più comune, è il *house frontal pole* (Fig. 1), il cui scopo era identificare il clan che occupava quella casa, rendendo riconoscibili gli animali-stemmi (*crests*) della famiglia stessa. Il totem d'ingresso, simile nella funzione al primo tipo, reca alla base una grande apertura ovale che fungeva da entrata cerimoniale nella casa durante occasioni speciali. Altri totem erano commemorativi, eretti in ricordo di defunti, distinti però da quelli funerari veri e propri caratterizzati invece da uno spazio atto ad ospitare l'urna cineraria. Esiste inoltre il totem di scherno, innalzato da un capo clan per ridicolizzare un avversario, lasciando imperitura memoria di un debito non pagato o di qualche altro incidente⁸. Alcuni totem testimoniano eventi memorabili: uno di essi celebra il tredicesimo emendamento che abolisce la schiavitù, voluto da Abraham Lincoln, effigiato da una scultura in legno alla sommità della colonna. Questo manufatto, databile quindi al 1870 circa, venne commissionato dal Clan del Corvo in

⁷ Stewart 1990b.

⁸ Un ultimo tipo di totem è quello "commerciale", caratteristico dei tempi moderni, che ha perso la sua funzione di emblema familiare.

opposizione al clan dell'Aquila, che aveva accumulato un patrimonio grazie alla vendita di indigeni come schiavi.

Il totem sicuramente più caratteristico e comune è quello familiare (Fig. 2). Nonostante la funzione sia piuttosto chiara, l'interpretazione di queste immagini non sempre lo è: gli animali evocano storie e leggende antiche che sono spesso retaggio di iniziati⁹. Il lupo compare in molti di questi miti di fondazione e su numerosi totem, insieme ad altri animali: esso figura in due *house posts*, ovvero totem che si trovavano all'interno delle abitazioni, scolpiti intorno al 1827¹⁰. Qui il lupo è rappresentato con la lingua protrudente, dettaglio probabilmente da collegare ad un'antica leggenda¹¹ dove si narra di un lupo, stanco e con la lingua di fuori per una lunga nuotata lontano

dalla riva del mare, portato in salvo da un uomo sulla sua canoa. Il lupo divenne compagno di caccia e guida per il suo salvatore, fino a divenire parte del clan. Alla morte dell'animale, avvenuta molti anni dopo, un membro della famiglia sognò un lamento funebre, cantato dai lupi nella foresta, che piangevano il loro simile. Questo canto, trasmessosi come parte del patrimonio immateriale del clan, è intonato ancor oggi in occasione della morte di qualche membro-Lupo.

Il lupo secondo i Kwakwaka'wakw è lo spirito che ha fatto dono a certi clan del rituale chiamato *Winter Dance*, o rituale del lupo. Oltre al diritto di celebrare e mettere in scena il rituale, i membri del clan hanno la prerogativa di rappresentare il lupo nella danza. Inoltre, la famiglia il cui antenato ha ricevuto i doni del lupo, trasmette ai discendenti il diritto di possedere e mettere in mostra durante i *potlatch* suppellettili e utensili decorati con le immagini dell'animale¹².

Fra questi oggetti che i membri del clan avevano il diritto di possedere, vi erano maschere e copricapi (Fig. 3) indossati dai danzatori durante i rituali di



Fig. 2. House-front pole (GyaaGang), Haida, 1860, Gangxid KiiGawa clan (University of British Columbia Museum of Anthropology, Vancouver, B.C.).

⁹ Garfield – Forrest 1948, 1-5.

¹⁰ Garfield – Forrest 1948, 20.

¹¹ Garfield – Forrest 1948.

¹² Arima – Klokeid – Robinson 2007.



Fig. 3. Walter Harris, Copricapo di Lupo, Gitksan, 1992, legno dipinto e pelo di lupo (University of British Columbia Museum of Anthropology, Vancouver, B.C.).

commemorazione di antichi miti familiari. Le maschere venivano usate per rendere presente lo spirito del lupo: considerate oggetti sacri, potevano essere indossate solo dagli iniziati che, durante la danza, diventavano il lupo. Il potere delle maschere affonda le proprie radici nelle antichissime leggende che appartengono alla famiglia e che vengono ri-attuate durante le danze e i rituali. Come evidenziato da Joseph H. Wherry «i miti tradizionali costituivano il quadro morale e spiegavano i po-

teri, mentre le maschere rendevano quei poteri visibili durante le cerimonie, in cui chi le indossava diventava un essere unico con il potere spirituale riportato in vita durante la performance»¹³.

Numerosi racconti relativi all'origine delle creature viventi tramandano che, all'inizio dei tempi, in un passato remoto e originario, tutta la fauna aveva aspetto umano. Solo con l'arrivo di quello che viene chiamato *Transformer*¹⁴, vengono di fatto create le diverse specie animali. Secondo le popolazioni indigene, gli animali avevano la facoltà di trasformare il proprio aspetto e assumere forma umana. Allo stesso modo gli esseri umani potevano trasformarsi in animali in momenti particolarmente propizi, in seguito a una punizione o a comportamenti negativi¹⁵. Gli spiriti trasformatori sono di fatto anche spiriti-creatori, poiché a loro si deve la creazione di elementi paesaggistici, quali montagne o laghi. Una leggenda Tseshah (Nuu-chah-nulth), un gruppo situato in territorio Toquaht sulla Vancouver Island, narra la creazione del territorio attorno a Port Alberni per mano dello spirito-*Transformer* (K^wiik^wistupsamitča¹⁶) Kwatyat: dopo aver ucciso il capo dei Lupi, Kwatyat fu costretto a fuggire dal branco in cerca di vendetta. Durante la fuga, Kwatyat per rallentare gli inseguitori lanciò dietro di sé olio o pietre a seconda delle diverse versioni della storia che, caduti a terra, diedero origine alle montagne e ai laghi della zona¹⁷.

¹³ Wherry 1969, 218. Traduzione mia.

¹⁴ Little 2003, cap. 5.

¹⁵ Stewart 1979, 34.

¹⁶ Little 2003, cap. 5.

¹⁷ Secondo queste leggende Kwatyat creò le montagne Beaufort Range, lo Sproat Lake, il Great Central Lake e altre montagne e complessi rocciosi. McMillan 1996, 52.

Secondo gli Tsimshian gli animali avevano aspetto umano sotto le loro pelli: una leggenda relativa alla nascita del clan del Lupo narra l'assassinio di un membro del clan, ucciso da un uomo dello stesso gruppo, ignaro della comune identità dell'avversario; la madre della vittima chiede all'assassino di suo figlio di restituirle il corpo, «o almeno i suoi vestiti», ovvero le pelli di lupo¹⁸.

Il lupo era la figura dominante nei rituali più importanti presso i cosiddetti Nootka (Nuu-chah-nulth e Makah e Ditidaht). La cerimonia principale era il *Wolf Ritual* o *Tlo:kwa:na*, letteralmente la danza dello sciamano: l'evento veniva foraggiato dal capo clan e aveva lo scopo di iniziare alcuni membri giovani della famiglia. Il rituale, che poteva durare fino a una decina di giorni, in linea di massima prevedeva l'arrivo dei Lupi durante un raduno familiare, preannunciati da un fischio echeggiante dai boschi; successivamente uomini vestiti da lupi irrompevano nel gruppo con l'intento di rapire i giovani che, dopo aver speso qualche giorno nei boschi presso la casa dei Lupi¹⁹, venivano reintrodotti nel clan, arricchiti di doni. Il culmine del *Tlo:kwa:na* era il *potlatch*, durante il quale i neofiti potevano mostrare i privilegi ricevuti dai Lupi, quali maschere, oggetti e danze, nonché i loro nuovi nomi²⁰.

Altre storie relative al *Tlo:kwa:na* presso i Nuu-chah-nulth di Port Alberni (Vancouver Island), vennero raccolte e registrate in un corpus di testi editi fra il 1912 e il 1923 da Edward Sapir e Alexander Thomas²¹. Esistono diverse versioni circa le origini del *Tlo:kwa:na*, ma in tutte le versioni compare un protagonista che si reca presso i Lupi nelle foreste e ottiene da loro un aiuto soprannaturale, nella caccia o nella lotta con altre fazioni, che consiste in armi, stemmi, maschere. Nelle diverse narrazioni è inoltre sempre presente un rituale, performabile solo da parte degli iniziati²².

Anche in questi racconti si parla delle vesti dei Lupi: nel testo 144²³ quando i Lupi arrivano nella loro casa si tolgono gli abiti e nel testo 145 dove, al termine dell'iniziazione del protagonista, quattro di loro entrano dove si stava svolgendo la Danza del Lupo e donano all'iniziato il loro abito animale, «così egli era esat-

¹⁸ L'importanza degli 'abiti' animali è evidente in un'altra leggenda Tsimshian, in cui un uomo, una volta indossati i vestiti dell'Aquila, è in grado di volare e, successivamente, di trasformarsi in un'aquila a suo piacimento. Barbeau et al. 1987, 286-7.

¹⁹ Emmanuel Désveaux precisa che nell'iniziazione *hāmat'sa*, dopo quattro giorni trascorsi nella foresta, gli iniziati sono ritenuti essere posseduti da uno spirito cannibale e si gettano sulle persone presenti al rituale, mordendo loro le braccia, riproducendo le movenze dell'animale (lupo o orso) che attacca l'uomo. Désveaux 2001, 269-70.

²⁰ Ibidem, pp. 290 ss.

²¹ Sapir et al. 2007.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, testo 144. Traduzione mia.

tamente come dovevano apparire i Lupi nel loro reale aspetto»²⁴. Con il dono di un nuovo nome, viene affidato all'iniziato il compito di portare il rituale presso gli uomini e di metterlo in atto propriamente. I Lupi quindi lasciano la casa, indossando le vesti delle Orche:

[...] le orche assassine erano ritenute essere lupi. Si poteva sentire in mezzo all'oceano il loro verso, *ki:ka:*, proprio come i lupi. Galick, al pari di altri, giura di aver visto un lupo trasformarsi in una orca assassina lungo il canale di Alberni²⁵.

Queste storie mettono a fuoco un aspetto a mio avviso cruciale della cultura dei nativi della costa occidentale: la trasformazione.

[...] gli spiriti trascendenti che presero la forma di animali, così come gli spiriti animali incontrati nei sogni o nelle visioni, erano rappresentati in una maniera che ha generato aspettative di trasformazione nell'esperienza delle popolazioni delle pianure del nord. Gli umani apparivano umani, per poi però trasformarsi in animali; questi esseri spesso continuavano a essere trasformati in una apparentemente confusa sequenza di eventi narrativi che spesso includeva il tradimento, competizioni e lotte per il potere²⁶.

Maschere, abiti e danze sono di fatto dispositivi di trasformazione²⁷ attraverso i quali l'identità umana si perde, sfumando in quella animale. Esiste infatti un tipo particolare di maschera rituale proprio detta 'di trasformazione' (Fig. 4): si tratta di un apparecchio mobile, in cui un sistema di lacci e supporti consente l'apertura della maschera esterna, rivelandone una sottostante, mettendo dunque in scena il mutamento dell'uomo in lupo e viceversa. Le più celebri e meglio riuscite maschere di trasformazione si trovano proprio presso i Kwakwaka'wakw della Vancouver Island. Questi oggetti fondano la loro ragion d'essere sulla duplice natura degli animali: «uno spirito interno e una forma umana. La possibilità di assumere l'una o l'altra forma ha portato alla creazione delle maschere di trasformazione»²⁸.

²⁴ Ibidem, 50. Traduzione mia.

²⁵ Ibidem, nota 9 al testo 145, 272. Traduzione mia.

²⁶ Harrod 2000, 103.

²⁷ Wherry 1969, 217.

²⁸ Ibidem, 244. Traduzione mia.



Fig. 4. Maschera di trasformazione Lupo-Uomo (da Tovell Moogk 1980).

È importante sottolineare che le drammatizzazioni di antichi miti, durante le quali venivano appunto adoperate le maschere di metamorfosi, non hanno un valore esclusivamente memoriale, ma di fatto ripostulano l'identità di coloro che performano le danze: la trasformazione costituisce una vera e propria mutazione (di stato) da umano ad animale.

Nella sua brillante tesi di laurea, Susan Rose Tovell Moogk legge le maschere del *Wolf Ritual* come un'affermazione del concetto di trasformazione: secondo le popolazioni Nootka il cosmo è composto dai tre regni di cielo, terra e mare, inframmezzati da zone liminali, chiamate spazi interstiziali: secondo la studiosa «il regno dell'*in-between* è il regno attraverso cui transitano le essenze fondamentali degli esseri, nel loro viaggio da un regno all'altro. Con questo si intende la trasformazione dell'identità come esseri, sia da animale a uomo, da infanzia a età adulta, da bacca a uccello, da uccello a uomo»²⁹. Il cosmo Nootka non è dunque immutabile: le creature si trasformano in ogni modo possibile. Secondo gli Tsimshian l'evoluzione umana non è altro che una catena di trasformazioni operate da *Transformers* e *Tricksters*, che aumentano i poteri umani³⁰. A ben guardare, l'idea di trasformazione caratterizza la cultura materiale anche sul versante estetico e stilistico: le decorazioni riflettono una mentalità imperniata sul concetto del divenire senza soluzione di continuità.

Elvira Stefania Tiberini evidenzia come la cultura materiale haida, nella fattispecie totem e maschere, costituisca il naturale riflesso estetico della congiunzione fra i piani umano e superumano, e come questo *continuum* si colleghi idealmente al correre ininterrotto della *formline* (termine traducibile in italiano

²⁹ Tovell Moogk 1980, 23. Traduzione mia.

³⁰ Barbeau 1987, IX.

con 'linea di profilo' o 'linea di forma') dell'arte bidimensionale³¹. L'assenza di soluzione di continuità caratterizza quindi la produzione plastica sia sul piano iconografico, sia sul piano stilistico e formale: da un lato, come già detto, le figure animali sono difficilmente distinguibili l'una dall'altra; dall'altro, dal punto di vista formale, non esiste una separazione netta fra pittura e scultura, tanto che i principi che governano il disegno bidimensionale possono essere applicati anche alle arti plastiche³².

Molti oggetti, come una ciotola in legno a forma di rana (Haida), sono sia plastici che pittorici³³. La *formline* è più che una semplice linea: essa è viva, il suo spessore cambia col cambiare della sua direzione, che descrive sempre e comunque delle curve. È una linea ininterrotta che, come sosteneva Holm, divide lo spazio creando una relazione fra superfici positive e negative³⁴. Holm parla di questa relazione come della teoria della ciambella, facendo riferimento a un poema (non citando però quale) che recita:

As you travel through life, friend
 No matter what your goal
 Keep your eye upon the donut
 And not upon the hole³⁵.

Tenere l'occhio sulla ciambella significa seguire la *formline* e cogliere perciò la continuità della linea fondamentale di profilo, che non conosce interruzione. Comprendere questo aspetto fornisce una delle chiavi di lettura, secondo Holm, dell'arte indigena. La *formline* costituisce il primo elemento per il riconoscimento delle immagini rappresentate, altrimenti difficilmente intellegibili. Questa inintelligibilità è dovuta a quella che Holm chiamava una «illogica trasformazione di certi dettagli in nuove rappresentazioni»³⁶: spesso all'interno di rappresentazioni animali sono disegnati occhi al posto delle giunture e altri elementi che rendono difficile la lettura delle immagini, per quanto esse sono interconnesse (Fig. 5).

³¹ Tiberini 2003, 105.

³² Holm 1970, 14.

³³ La forma degli animali (come il piatto Kwakwaka'wakw sopra citato) poteva essere oggetto della decorazione o la forma dell'oggetto stesso. «One difference between the northern and the Kwakiutl (Kwakwaka'wakw) styles was in this matter of sculptural freedom: the northern artist tended to produce a bowl whose surface was decorated with an animal design, while the Kwakiutl artist tended to produce a sculpture animal which was hollowed to serve as a bowl» (Stewart 1979, 15).

³⁴ Holm 1970, 29.

³⁵ Holm 1983, 33-45, 34.

³⁶ Holm 1970, 8. Traduzione mia.

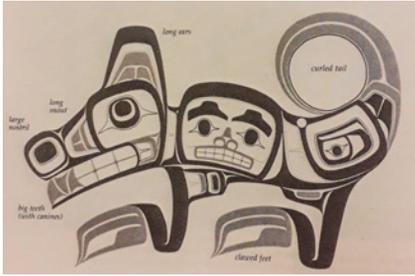


Fig. 5. Il lupo nelle immagini bidimensionali, restituzione grafica (da Stewart 1990).



Fig. 6. Pannello da scrigno in cedro rosso dipinto, data incerta (Museo di Vancouver, Vancouver, B.C.).

Ciononostante, gli animali erano spesso riconoscibili grazie a certi attributi sempre ricorrenti nelle loro rappresentazioni: il lupo ha sempre il muso allungato, larghe narici, denti ben visibili, orecchie appuntite e coda curva e al centro del corpo è rappresentato un viso. Quando compaiono le pinne, si tratta dell'immagine del mitico lupo marino Wasgo, diffusa presso numerose popolazioni Haida³⁷.

Se è vero che metà del significato delle immagini risiede nel loro contenuto e l'altra metà nella loro struttura³⁸, come sosteneva Wilson Duff, probabilmente questa apparente confusione e inintelligibilità rivela più di ciò che cela³⁹. Lo studioso muove i suoi ragionamenti sul piano dell'analisi strutturale, piuttosto che sul quello iconologico, osservando le singole rappresentazioni e le loro strutture. Ad esempio, in uno scrigno di provenienza Haida Duff riconosce quella che definisce una *bilateral armature*, ovvero una simmetria speculare: «ciò che abbiamo qui è una doppia immagine con una struttura speculare e questo, proprio questo, è parte del significato»⁴⁰ (Fig. 6). Duff individua anche una struttura tripla (*triadic armature*), composta da una coppia di opposti cui risponde un terzo elemento conciliatore: questa struttura è tipica del *copper*, oggetto prezioso e di grande prestigio presso le popolazioni indigene: l'oggetto, spesso aniconico, è nella sua astrazione un'espressione di relazioni, puro significato (Fig. 7).

Il problema del significato viene formulato ma lasciato aperto da Duff: egli non fornisce un'interpretazione delle immagini, il momento ermeneutico si

³⁷ Stewart 1990, 46.

³⁸ Duff 1983, 61.

³⁹ Duff è stato uno dei protagonisti, insieme a Bill Holm e Bill Reid, della rinascita dell'arte indigena della Northwest Coast, intorno agli anni '60-'70. Duff studiò con devozione l'arte di quest'area, scrivendo contributi brillanti e anticonvenzionali sul significato dell'arte della Northwest Coast.

⁴⁰ Ibidem. Traduzione mia.



Fig. 7. Copper, data incerta (University of British Columbia Museum of Anthropology, Vancouver, B.C.).

arresta di fronte all'individuazione del significato all'interno delle strutture stesse delle immagini. In particolare, Duff individua delle corrispondenze fra elementi figurativi riconducendoli alle due sfere del maschile e femminile: la relazione degli elementi è un bilanciamento fra immagini falliformi e immagini vulviformi. Pur non concordando appieno con questa interpretazione, ritengo sia possibile riconoscere nelle decorazioni una dialettica fra elementi contrastanti, nella quale la relazione è, in ultima analisi, la protagonista della decorazione: in un mortaio da tabacco haida l'immagine è composta dalle due figure, animale e umana. Quale sia il significato è difficile a dirsi: la bocca della rana, come nota Duff, potrebbe ingoiare e annullare l'intero oggetto, la cui parte è paradossalmente più grande dell'intero. L'oggetto è così annullamento di sé stesso e trasformazione

ininterrotta delle sue parti. Animale e umano si compenetrano, senza prevalere realmente, ma partecipando alla creazione dell'oggetto.

Wilson Duff ha definito le immagini come un modo di pensare⁴¹: egli «intendeva l'arte indigena come un mezzo per dare forma fisica al sistema di relazioni della mente. Il significato degli oggetti per Duff sta nella rappresentazione delle relazioni, piuttosto che nella rappresentazione di oggetti identificabili nel mondo sociale o naturale»⁴². Con queste parole Robin Ridington introduce gli aspetti fondamentali del pensiero dei nativi: il mondo naturale, il mondo sociale e le relazioni fra essi.

Le configurazioni delle relazioni fra mondo animale e sociale presso i nativi della Northwest Coast sono evidenti nelle immagini e hanno implicazioni sul piano della definizione dell'identità delle popolazioni indigene che riconoscono quelle immagini e in esse riconoscono sé stessi. Nelle immagini animali rappresentate su totem e suppellettili i membri del clan riconoscevano la loro ap-

⁴¹ Duff 1975.

⁴² Ridington 1981, 239, traduzione mia. Simile è l'interpretazione che Claude Lévi-Strauss fornì di una clava lignea tlingit per la pesca, decorata con un pesce: secondo lo studioso il corpo dell'animale e il corpo dell'oggetto-clava si confondono, tanto da sembrare che tutto «sia strutturale in questo strumento che è pure una splendida opera d'arte: il simbolismo mitico come la funzione pratica. Più esattamente, l'oggetto, la sua funzione e il suo simbolo sembrano ripiegarsi l'uno sull'altro e formare un sistema chiuso in cui l'evento non ha alcuna possibilità di introdursi». Lévi-Strauss 1976, 39.

partenenza al gruppo; l'identità sociale era definita specialmente dal mutuo riconoscimento che avveniva durante il *potlatch*. In questi due casi le interazioni fra mondo animale e sociale danno luogo a immagini e rituali il cui riconoscimento definisce l'identità sociale.

L'immagine del lupo come emblema (su totem, piatti o altri oggetti)



Fig. 8. Mortaio da tabacco Haida (da Duff 1983).

«[...] è il simbolo della stirpe, ma era il rituale del Lupo (Tlo:kwa:na) a mettere in scena il lupo; gli invitati [alla cerimonia] avevano il ruolo cruciale di testimoniare questa manifestazione di identità. Il riconoscimento dell'identità sociale passa attraverso il riconoscimento di testimoni che sono avvalorati nel loro ruolo dai doni ricevuti durante il potlatch, segno di affidabilità»⁴³.

Quei testimoni riconoscono l'appartenenza dell'iniziato al clan del Lupo nella trasformazione operata dalla maschera durante la danza e ciò ha implicazioni ancora più ampie sul piano dell'identità: viene riconosciuta non solo l'appartenenza al clan, ma anche e soprattutto l'appartenenza a un cosmo in continua trasformazione.

La trasformazione come modalità di pensiero⁴⁴ è rispecchiata nelle arti figurative. Bill Holm ipotizzò, pur lasciando la questione irrisolta poiché evadava dai limiti del suo studio esclusivamente formale, la possibilità di un legame cinestetico fra arte figurativa e il movimento della danza: le linee, «in continuo movimento, curve e non concentriche»⁴⁵ rispecchiano la continuità della danza e la continuità fra mondi naturali che non conoscono confini invalicabili come le tre sezioni del *copper*, che parlano di interconnessione piuttosto che di separazione.

Chi si trovi a guardare le immagini dipinte/scolpite su scatole, pannelli, cappe o tessuti, o le immagini anfibe di esseri viventi colti nelle loro trasformazioni, chi si trovi a seguire con gli occhi le *formline* non può che riconoscerci quell'ordine del cosmo per cui nulla si crea, nulla si distrugge, tutto si trasforma.

⁴³ Arima – Klokeid – Robinson 2007, 2. Traduzione mia.

⁴⁴ Ricalcando la definizione di T.B.L. Webster della personificazione come modalità del pensiero greco (si veda Webster 1954).

⁴⁵ Holm 1970, 92; 65. Traduzione mia.

BIBLIOGRAFIA

- Barbeau M. (1990) *Totem Poles*, Hull, Quebec.
- Barbeau M. et al. (1987) *Tsimshian Narratives I: Tricksters, Shamans and Heroes*, Ottawa.
- Boas F. (1935) *Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology*, New York.
- Boas F. (1955) *Primitive Art*, New York.
- Désveaux E. (2001) *Quadratura Americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Paris.
- Duff W. (1975) *Images, Stone, B.C. Thirty Centuries of Northwest Coast Indian Sculpture: An Exhibition originating at the Art Gallery of Greater Victoria*, Hancock House, Saanichton, B.C.
- Duff W. (1983) 'Meaning in Northwest Coast Art' in *Indian Art Traditions of the Northwest Coast*, a cura di R.L. Carlson, Burnaby, BC, 47-66.
- Garfield V. – Forrest L. (1948) *The Wolf and the Raven*, Seattle.
- Harrod, H.L. (2000) *The Animals Came Dancing. Native American Sacred Ecology and Animal Kinship*, Tucson.
- Holm B. (1967) *Arts of the Raven Masterworks by the Northwest Coast Indian: An Exhibition in Honour of the one Hundredth Anniversary of Canadian Confederation*, Vancouver.
- Holm B. (1970) *Northwest Coast Indian Art. An Analysis of Form*, Vancouver-Toronto.
- Holm B. (1983) 'Form in Northwest Coast Art' in *Indian Art Traditions of the Northwest Coast*, a cura di R.L. Carlson, Burnaby, BC, 33-45.
- Lévi-Strauss C. (1976) *Il pensiero selvaggio*, Milano.
- Lévi-Strauss C. (1982) *Way of the Masks*, Vancouver, B.C.
- Little C. (2003) *Nuu-chah-nulth (Ahousaht) Texts with Grammatical Analysis*, Tokyo.
- McMillan A. – Yellowhorn E. (2004) *First Peoples in Canada*, Vancouver-Toronto.
- McMillan A. (1996) *Since Kwatyat lived on Earth: an Examination of Nuu-chah-nulth Culture History*, PhD Thesis, Simon Fraser University.
- McMillan A. (1999) *Since the Time of the Transformers. The Ancient Heritage of the Nuu-chah-nulth, Ditidaht, and Makah*, Vancouver.
- Ridington R. (1981) 'Trails of Meaning' in *The World is as Sharp as a Knife. An Anthology in Honour of Wilson Duff*, Victoria, B.C., 239-248.
- Sapir E. – Swadesh M. – Thomas A. – Thomas J. (2007) *The Origin of the Wolf Ritual: The Whaling Indians West Coast Legends and Stories*, Gatineau.
- Stewart H. (1990) *Looking at Indian Art of the Northwest Coast*, Vancouver-Toronto.
- Stewart H. (1990b) *Totem Poles Written and Illustrated by Hillary Stewart*, Vancouver-Toronto.
- Tiberini E.S. (2003) *La vita nelle mani. Arte e società in Haida Gwaii*, Roma.

Tovell Moogk S.R. (1980) *The Wolf Mask of the Nootka wolf Ritual: a Statement of Transformation*, MA Thesis, UBC Vancouver.

Webster T.B.L. (1954) 'Personification as a Mode of Greek Thought', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17, 1/2, 10-21.

Wherry J.H. (1969) *Indian Masks and Myths of the West*, New York.

Wyatt G. (1994) *Spirit faces. Contemporary Masks of the Northwest Coast*, Vancouver-Toronto.

SITOGRAFIA

Musqueam community History

https://moa.ubc.ca/wp-content/uploads/2018/02/Teachers-Resource-ENGLISH-March30_sm.pdf

University of British Columbia Museum of Anthropology

<https://moa.ubc.ca/>

AUTORI

Francesco Benozzo insegna Filologia romanza all'Università di Bologna. Poeta e musicista (arpa celtica) è autore di oltre 700 pubblicazioni scientifiche, di 11 album musicali prodotti tra Italia, Gran Bretagna e Danimarca, e di poemi epici orali tradotti in diverse lingue. Dal 2015 è stabilmente candidato al Premio Nobel per la Letteratura. I suoi due ultimi libri sono *Poesia, scienza e dissidenza* (Clueb, 2020) e *Memorie di un filologo complottista* (La Vela, 2021).

Eugenio Bortolini è ricercatore presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna. Si occupa principalmente di processi di trasmissione e diffusione culturale, dei meccanismi di coevoluzione bio-culturale, di metodi quantitativi in ambito archeologico e antropologico, di pratiche funerarie e della preistoria della Penisola Araba. Ha diretto ricerche archeologiche in Oman, si è formato e ha fatto ricerca in vari istituti in Inghilterra (The Institute of Archaeology, UCL) e Spagna (IMF-CSIC Barcellona) ed è parte del progetto 'Success' incentrato sull'interazione tra noi e i Neanderthal in Italia.

Romolo Caniglia è ricercatore presso ISPRA (Istituto Superiore per la Protezione e la Ricerca Ambientale). La sua principale attività professionale riguarda l'utilizzo di tecniche biomolecolari per lo studio dello status conservazionistico di specie e popolazioni a rischio di estinzione o minacciate dalle attività antropiche. Ha un'esperienza ventennale nel campo della genetica e della genomica della conservazione, con particolare focus sui progetti di monitoraggio molecolare della presenza e distribuzione di medi e grandi carnivori (gatto selvatico e lupo) e sullo studio della ibridazione antropogenica tra specie selvatiche e loro controparti domestiche.

Elisabetta Cilli svolge attività didattica e di ricerca presso l'Università di Bologna come professore a contratto di Archeogenetica e tecnico di laboratorio ed è National Geographic Explorer 2020. La sua attività di ricerca rientra nel campo delle indagini scientifiche volte allo studio e alla comprensione dei contesti e dei reperti archeologici, mediante l'applicazione delle metodologie del DNA antico, allo scopo di

contribuire alla ricostruzione della storia, della vita e delle dinamiche delle comunità umane e animali del passato, in relazione all'ambiente e alle risorse. Collabora con diversi istituti di ricerca nazionali e internazionali ed è autrice di numerose pubblicazioni scientifiche.

Marta Maria Ciucani è dottoranda presso il GLOBE Institute dell'Università di Copenhagen. Fin dalla sua laurea specialistica, conseguita presso l'Università di Bologna, si è occupata di indagare la variabilità genetica della popolazione italiana di lupo nel Pleistocene. Attualmente si occupa di analisi genomiche di reperti antichi e museali, con particolare interesse verso le popolazioni insulari di canidi estinti, come il lupo siciliano e il dhole sardo, e i bovini asiatici.

Elena Fabbri è ricercatrice presso ISPRA (Istituto Superiore per la Protezione e la Ricerca Ambientale), dove si occupa di genetica e genomica della conservazione e di popolazione, su specie protette e/o minacciate, prevalentemente carnivori. Ha collaborato a numerosi progetti di monitoraggio e ricerca che hanno riguardato diversi aspetti e problematiche di conservazione del lupo, sia a livello della popolazione italiana che di altre popolazioni europee.

Marco Galaverni è Direttore Scientifico di WWF Italia e dottore di ricerca in Biodiversità ed Evoluzione all'Università di Bologna. Già collaboratore di ricerca presso ISPRA (Istituto Superiore per la Protezione e la Ricerca Ambientale), ha al suo attivo numerosi articoli scientifici per riviste internazionali, in particolare sul lupo, ed è da sempre appassionato di divulgazione.

Giuseppe Garzia è ricercatore confermato in diritto amministrativo e professore aggregato di legislazione dei beni culturali e di diritto dell'ambiente presso l'Università di Bologna (Ravenna Campus) dal 2002. Afferisce al Dipartimento di Beni Culturali della medesima Università e la sua attività di ricerca riguarda in particolare la legislazione sovranazionale e nazionale in tema di tutela dell'ambiente e dei beni culturali. Dal 1996 è iscritto nell'Albo degli Avvocati presso l'Ordine di Ravenna.

Giulia Marchioni si laurea nel 2010 in Conservazione dei Beni Culturali (Università di Bologna) e nel 2012 in Storia dell'arte (Roma Tre). Nel 2018 consegue il titolo di Dottore di Ricerca in Studi sul Patrimonio Culturale e dall'anno seguente è Cultore della materia Storia e antropologia delle immagini.

Angelica Aurora Montanari, ha conseguito il dottorato in storia medievale all'École des Hautes Études en Sciences Sociales in cotutela con l'Università di Bologna. Ha svolto esperienze di studio, didattica e ricerca presso l'Université catholique de Louvain (Belgio), l'Universidade Federal Fluminense di Niterói (Brasile), l'Università di Cambridge, l'Università di Ostrava e l'Università di Bologna. I suoi campi di ricerca riguardano la storia del corpo nel Medioevo, i rituali di violenza e l'indagine dei mano-

scritti miniati bassomedievali. Tra le sue pubblicazioni i libri *Il fiero pasto, antropofagie medievali* (Il Mulino, 2015) e *Cannibales. Histoire de l'anthropophagie au Moyen Âge* (Les Éditions Arkhê, 2018).

Paolo Ognibene è ricercatore presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna. Laurea in Lingue e in Storia indirizzo orientale; dottorato di ricerca presso il DiSMEC; post-doc in iranistica; assegnista di ricerca dal 2010 al 2017; professore a contratto presso l'Università di Bologna dal 2004 al 2015. Segretario dell'IsIAO Emilia-Romagna dal 2002 al 2011; segretario dei Corsi di formazione per operatori di pace della Provincia di Ravenna dal 2004 al 2011. Ha partecipato a cinque spedizioni nella Valle dello Yaghnob. Si interessa principalmente di nomadismo, Iran esterno, lingue iraniche nord-orientali, lingue caucasiche e paleosiberiane.

Davide Palumbo è biologo, esperto di fauna vertebrata. Dal 2002 si occupa di grandi carnivori per diverse aree protette (in questo momento è impegnato nel monitoraggio nazionale del lupo, in collaborazione con ISPRA e Federparchi). Esperto divulgatore delle tematiche legate alla conservazione della fauna selvatica, si concentra in particolare sulla *human dimension* e sul rapporto tra turismo naturalistico e conservazione della biodiversità. Dal 1996 organizza e guida esperienze di *wildlife watching* nei maggiori santuari mondiali della biodiversità, in partnership con WWF, istituzioni scientifiche e microimprese locali.

Antonio Panaino è professore ordinario di Filologia, Storia e Religioni dell'Iran presso l'Università di Bologna. Si è interessato particolarmente allo Zoroastrismo, al Manicheismo e al Cristianesimo in Persia e Asia Centrale con particolare attenzione per i fenomeni di interculturalità. Autore di più di 300 saggi e di una decina di monografie, collabora con molteplici istituzioni accademiche e scientifiche internazionali.

Andrea Piras è professore ordinario di Filologia, religioni e storia dell'Iran al Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna. Si occupa di scritture e fonti dell'Iran pre-islamico (testi zoroastriani avestici e pahlavi, testi manichei, iscrizioni regie, epistolografia) ed è interessato a fenomeni di interazione culturale tra Mesopotamia, mondo indo-iranico e Asia Centrale. Tra le sue opere: *Hādōxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima* (ISIAO, 2000), *Verba Lucis. Scrittura, immagine e libro nel manicheismo* (Mimesis, 2012), *Manicheismo* (La Scuola, 2015).

Riccardo Rao è professore di storia medievale all'Università degli Studi di Bergamo, dove tiene l'insegnamento di Storia dell'ambiente e degli animali. I temi su cui vertono i suoi interessi e a cui ha dedicato monografie sono principalmente la società dell'Italia comunale e signorile, i beni comuni, l'ambiente, gli animali e i paesaggi medievali. Tra i suoi libri recenti si segnalano: *I paesaggi medievali* (Carocci, 2015) e *Il tempo dei lupi. Storia e luoghi di un animale favoloso* (Utet, 2018).

Donatella Tronca, dottoressa di ricerca in Studi sul Patrimonio Culturale, è tutor alla didattica presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna e assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Culture e Civiltà dell'Università di Verona (Laboratorio di studi medievali e danteschi – LaMeDan). Le sue ricerche riguardano principalmente i testi cristiani tardoantichi e medievali, che analizza da un punto di vista storico-antropologico e materiale, coinvolgendo la storia della trasmissione manoscritta e delle biblioteche.

Finito di stampare nel mese di giugno 2021
per i tipi di Bononia University Press