

IL LUPO: NARRAZIONI SIMBOLICO-POLITICHE ARCAICHE E MEDIEVALI

Giuseppe Maria Ambrosio

Abstract

This article examines the wolf as a central figure in Western political and symbolic imagination from archaic societies to the Middle Ages. Through a comparative analysis of myths, initiation rites, shamanic traditions, legal sources, and theological texts, it reconstructs the transformation of the wolf from a sacred symbol of warrior initiation and liminality into a metaphor of tyranny, heresy, and outlawry. Particular attention is devoted to the relationship between political order and exclusion, showing how the wolf became a privileged image through which Western societies represented the boundaries between community and marginality, law and violence, civilization and wilderness.

Keywords: Wolf, Political Symbolism, Liminality, Outlawry, Medieval Thought

101

1 *Fera symbolica*

Tra le figure che abitano l'affollato *pantheon* della simbologia animale, poche posseggono la potenza del lupo. Dai testi biblici ai miti arcaici, dai codici normativi anglosassoni alla produzione letteraria, il lupo popola l'immaginario sociale occidentale¹ con una continuità difficilmente eguagliabile, tanto da costituirne un'impronta profondamente identitaria. La valenza simbo-

¹ La figura del lupo possiede una forte valenza simbolico-politica anche in oriente. Nella mitologia turca, ad esempio, la lupa Asena salva e alleva un bambino da un massacro, divenendo architrave fondativa della mitologia dei Göktürk. Nella tradizione mongola, Gengis Khan è considerato un diretto discendente del "lupo azzurro" (*Börte Chino*), da cui trae la forza, il titolo imperiale e il destino leggendario. Figura ricorrente anche negli scritti confuciani e nella cultura cinese tardo-imperiale, il lupo assume – come nella favola *Dongguo e il lupo*, che riflette sull'ingratitude come naturale carattere dell'uomo – una valenza monitoria e moraleggiante molto vicina alla favolistica europea. In generale, tuttavia, nelle culture dell'Asia centrale il culto del lupo è legato a genealogie di tipo fondazionale e positivo.

lica di questo animale potrebbe essere rintracciata innanzitutto dalla sua dimensione *liminare*: predatore composto e silenzioso, al pari dei confini montuosi che abita, il lupo percorre gli argini di un ultramillenario immaginario sociale, fornendo indicazioni preziose sulle radici mitiche, rituali, linguistiche e psichiche di molteplici civiltà. Quello del lupo è insomma un universo collocato *über die Linie*, al confine tra umano e bestiale, ordine e caos, comunità e marginalità².

Un secondo carattere del lupo, tipico delle forme simboliche, emerge da queste prime considerazioni: si tratta dell'enantiodromia, termine-concetto che Jung, richiamando Eraclito, indicava come «la più meravigliosa delle leggi economiche: la funzione regolatrice dei contrari» (Jung 1981: 72)³. Ebbene,

² Secondo Giulio Maria Chiodi il simbolo ha natura “liminare” in quanto «attinge a componenti incontrollate del profondo, senza però annullarsi completamente nell'inconscio. Esso si situa tra il visibile e l'invisibile, il definito e l'indefinito, il dicibile e l'indicibile, incontrandoli contestualmente e rendendoli compatibili nella medesima entità» (Chiodi 2006: 28).

³ Quanto al carattere enantiodromico del simbolo, nota Antimo Cesaro: «un simbolo può assumere *caratteristiche enantiodromiche*, vale a dire che i suoi significati e le strutture di senso che esprime (soprattutto se spinti all'eccesso) possono rovesciarsi nel loro contrario. In quest'ottica un simbolo diviene espressione del gioco degli opposti nel divenire» (Cesaro 2020: 24-245). Corre qui l'obbligo di soffermarsi, seppur brevemente, sulla disputa (oltremodo intricata e difficilmente risolvibile) relativa alla portata semantica e alla valenza operativa del simbolo, nonché alla (altrettanto inestricabile) *querelle* tra le differenze “qualitative” tra quest'ultimo e il segno. Lo stesso Jung individua notoriamente come “archetipi” i contenuti di un inconscio originario e collettivo, nel quale sono costituite figure ancestrali relative alla visione del mondo. Ciò distinguerebbe i simboli-archetipi dai segni, in quanto «il segno è sempre qualcosa di meno rispetto al concetto da esso rappresentato, mentre il simbolo rappresenta qualcosa che sta al di là del suo significato ovvio e immediato. Inoltre, i simboli sono prodotti naturali e spontanei» (Jung 1991: 37). Da una prospettiva senz'altro diversa, Umberto Eco vede nel modo simbolico, piuttosto, una modalità interpretativa ed eventualmente ampliativa (ma priva dei supposti caratteri storicamente “costitutivi” o psicologicamente “archetipali” da altri riconosciute) dell'area semantica di un segno, parlando di «un procedimento non necessariamente di produzione ma comunque e sempre di *uso* del testo, che può essere applicato ad ogni testo e a ogni tipo di segno, attraverso una decisione pragmatica (“voglio interpretare simbolicamente”), che produce a livello semantico una nuova funzione segnica, associando ad espressioni già dotate di contenuto codificato nuove porzioni di contenuto» (Eco 1984: 253). In un saggio di qualche tempo fa abbiamo a nostra volta argomentato sulla possibile differenza tra segno, che è storicamente deposto e univocamente orientato, e simbolo, che non è mai totalmente codificato ed è in grado di capovolgere il suo orientamento mantenendo intatta la sua energia evocatrice (Ambrosio 2019: 14).

quella del lupo è non soltanto una presenza stabile dell'immaginario di ogni tempo, ma anche irriducibilmente polimorfa e ambivalente, capace cioè di abitare pulsioni, credenze e identità fortemente divergenti. E in effetti, se è vero che nel corso dei secoli il lupo è spesso la figura prediletta dell'antipolitico e dell'extra-giuridico, è anche vero che su di esso si fonda la più nota tra le mitologie fondative occidentali, quella di Roma; se è vero che le sue scarne fattezze hanno nei secoli rappresentato spunti antisociali e tendenze ereticali, è altrettanto vero che abita numerose forme rituali coesive delle civiltà arcaiche: se è infine vero che ha ispirato allegorie degenerative delle disposizioni morali e delle qualità politiche, è anche vero che la sua indomita natura ha incarnato, all'opposto, il limite e l'antidoto alle derive totalizzanti del potere. Walter Burkert, che in *Homo necans* dedica al lupo un intero capitolo sul quale torneremo, esprime assai bene questo concetto quando, parlando del rapporto circolare tra ritualità e ferinità, afferma:

È una notevole quantità di antitesi quella che il rituale arcade impone ai celebranti: animale predatore e animale da sacrificio, lupi e orsi, lupi e cervi, carnivori e mangiatori di ghiande, notte e giorno, sacrificio e agone, Zeus e Pan, anziani e giovani, uomini e donne, uccisione e parto. E' significativo che queste polarità non si contrappongano in un dualismo a un solo strato, e che invece una si muti repentinamente nell'altra, come la notte nel giorno: il cacciatore diventa la preda, il divoratore cannibale colui che rinuncia, ciò che è in vita viene ucciso, ciò che è morto ritorna in vita (Burkert 1981: 80).

103

Liminarità ed enantiodromia iscrivono il lupo a pieno titolo nelle trame dell'immaginario occidentale. Il raggiungimento dell'età adulta, l'iniziazione guerriera, la primordiale paura dell'ignoto, il sacrificio propiziatorio, la fondazione di una città, la minaccia dell'eresia, la tracotanza del tiranno: ciascuna di queste narrazioni implica a ben guardare il presidio di margini simbolici a protezione di precise scelte di gruppo. Di come tali margini accolgano le impronte di questo nobilissimo predatore, ci apprestiamo a parlare.

Vedremo nei prossimi paragrafi come la tradizione biblica e l'immaginario medievale scorgeranno nel lupo una presenza disgregatrice, bollandolo, di volta in volta, come distruttore del gregge sociale, bandito escluso dalla comunità, rappresentazione della crisi religiosa e politica. Le società arcaiche ci restituiscono al contrario un immaginario diverso, che individua il lupo come origine simbolica del valore guerriero, dell'età adulta e della connessione tra spirito e natura. Ciò chiaramente non significa indiscriminato accoglimento sociale dell'impulso ferino; al contrario, il lupo conserva sempre un'aura di potenziale pericolo, che la ritualità arcaica prova a controllare e rispettare, sebbene mai a dominare pienamente.

104 Il lupo rivestiva un'importante funzione nei rituali arcaici di iniziazione all'età adulta. Presso i Daci – il cui nome deriverebbe dal frigio *dáos*, lupo (Eliade 1975:10) –, raggiunta una certa età il fanciullo veniva temporaneamente abbandonato e doveva “vivere come un lupo”, provvedendo da sé alle proprie necessità, vivendo ai margini, praticando il saccheggio, indossando pelli animali e abitando simbolicamente la foresta per un periodo di tempo determinato. Tale essenziale rito di passaggio serviva a un cruciale processo di destrutturazione-potenziamento: il cucciolo-preda, vulnerabile e socialmente gravoso, acquisiva forza, capacità guerriera e appartenenza al gruppo. Mircea Eliade, che ai Daci dedica un intero capitolo nel suo *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, nota in proposito:

1) Si diveniva temibili guerrieri solo appropriandosi magicamente delle proprietà della belva, in modo particolare del lupo; 2) si vestiva ritualmente la pelle del lupo, sia per partecipare della natura del carnivoro, sia per dimostrare che ci si era tramutati in ‘lupo’. Ciò che interessa la nostra ricerca è che la metamorfosi in lupo avveniva tramite la vestizione della pelle, cerimonia preceduta o seguita da un cambiamento radicale nel comportamento. Finché il giovane era avvolto nella pelle dell'animale non era più un uomo ma una belva: non solo era un guerriero crudele e invincibile, posseduto dal *furor heroicus*, ma in lui non restava più nulla di umano, non si sentiva più costretto dalle leggi e dai costumi degli uomini. I giovani guerrieri, infatti, non solo si attribuivano il diritto di vivere di rapina e di terrorizzare la comunità durante le loro riunioni ri-

tuali, ma si comportavano da carnivori, divorando, ad esempio, carne umana (Eliade 1970: 14-15).

Prima di diventare difensore della comunità, il guerriero deve insomma “conoscere” la propria natura selvaggia e predatoria, praticandola apertamente. Di un rito non dissimile, praticato dagli Arcadi e narrato dallo storico ellenistico Evante, ci dà notizia Burkert:

Un membro della famiglia, un giovane chiaramente, viene estratto a sorte e condotto a uno stagno; qui deve spogliarsi, appendere gli abiti a una quercia e attraversare a nuoto lo stagno. Quindi scompare tra la vegetazione selvaggia e diventa lupo. Per otto anni deve vivere da lupo tra i lupi; se durante questo periodo non assaggia carne umana, può ritornare allo stagno, ripercorrerlo a nuoto, riprendere i suoi abiti dalla quercia e ridiventare uomo, anche se invecchiato di otto anni (Burkert 1981: 76).

Nonostante alcune differenze, la funzione di questi culti è sostanzialmente la stessa: non si è uomini dalla nascita: si *diviene* tali. E si diviene uomini soltanto *dopo* essere divenuti lupi. Il passaggio iniziatico cela, attraverso il duplice mutamento di scala, una profonda valenza sacrale. L'uomo-lupo, o meglio colui che torna uomo dopo essere stato lupo, è in grado di controllare uno spazio al contempo guerriero e iniziatico. Egli recepisce tanto la società quanto la natura perché ne ha appreso non solo le reciproche differenze, ma il comune retaggio ancestrale. Dall'alto di un ripido crinale, al pari del suo totem rituale, il giovane uomo-lupo osserva con un unico sguardo sia la vallata degli insediamenti umani sia la natura bestiale, dominando simbolicamente entrambi i luoghi e non identificandosi in nessuno dei due. Tale è la sua essenza liminare: per dirla ancora – splendidamente – con Eliade, «ci si trasforma in lupo quando si esce da se stessi e dal proprio tempo e si diviene contemporanei dell'evento mitico» (Eliade 1970: 24).

105

Dimensione sacrale e simbolica guerriera del lupo sono particolarmente evidenti nelle comunità sciamaniche. Lo sciamano ha un rapporto privilegiato col mondo naturale e spirituale che lo circonda e si crede che abbia la facoltà di mutarsi realmente in un animale, fungendo da interfaccia tra il gruppo di riferimento e gli spiriti ancestrali: «Gli sciamani ciukei ed eschimesi si trasformano in lupi, gli sciamani lapponi divengono lupi, orsi,

renne, pesci» (Eliade 1983: 114-115). Presso gli Yakuti ciascuno sciamano è assistito da uno spirito-guida che si presenta in forma mitico-ferina: quando si tratta di un lupo lo sciamano, nei momenti di veggenza, si comporta in maniera scontrosa e poco comprensibile (ivi: 111-112, 264). In tempo di guerra lo sciamano assume le vesti di guerra dello stregone, trasformandosi in lupo mannaro e andando in cerca del sangue dei nemici (ivi: 350).

106 Il rapporto tra lupo e guerra, oltre a costituire uno dei nuclei più caratteristici del nostro tema, permette ulteriori approfondimenti delle pratiche rituali arcaiche. Assieme all'orso, il lupo domina la ritualità guerriera norrena e incide sulla psicologia di gruppi totemicamente affini. Gli *Ulfhednar* ("teste-di lupo"), feroci guerrieri devoti ad Odino, combattevano indossando esclusivamente pelli di lupo e acquisivano in battaglia – al pari dei loro affini *Berserkir*, gli uomini-orso – una dimensione estatica (*berserkergang*) intensificata dall'ingestione di alcool e di sostanze psicotrope, replicando la forza e i movimenti del loro animale totemico. Ciò li rendeva in grado di padroneggiare una sorta di invincibile energia cosmica, nota come *ond*, attivando la credenza, condivisa persino dai nemici, di una trasformazione *reale* nell'animale predatore (Oitana 2006: 17-33; Eliade 1975: 15). Tale trasformazione, detta *Hamrammr*, era un dono di Odino, Dio-Sciamano noto per la sua capacità di assumere forme molteplici⁴, ed aveva un fortissimo impatto in battaglia, in quanto gli stessi nemici, coinvolti nella medesima furia estatica, credevano di scontrarsi con dei lupi. La trasformazione dello sciamano – o del guerriero iniziato – in lupo non va letta come una credenza fantastica né ovviamente come concreta mutazione zoologica, ma inquadrata in una dimensione che combina piani differenti di esistenza, che la modernità ha rigorosamente separato⁵.

⁴ Nella mitologia norrena Odino è protetto nel suo palazzo da due lupi sacri, Geri e Freki, i quali vegliano sui cadaveri dei guerrieri più valorosi morti in combattimento e attendono la loro resurrezione per partecipare alla grande battaglia finale del Ragnarök, il «crepuscolo degli dèi» (Pastoureau 2018: 22).

⁵ Risulta quasi superfluo ricordare la distanza tra la percezione arcaica del reale, intimamente legata a sfere sacrali e immateriali, e quella moderna, di tipo empirico, quantitativo e desacralizzato. Illuminante è una riflessione di Vincent Samson sul punto: «L'idea di metamorfosi, di cambiamento di involucro corporale, è spesso associata ai *berserkir* – come testimoniato da tutto un vocabolario relativo alle pratiche magiche o alle credenze religiose. Diverse espressioni, forgiate a partire dalla parola che designa l'anima nel suo aspetto visibile (a.isl. *hamr*) evocano un cambiamento dell'apparenza – che bisogna

Si prospetta sin da ora un tema centrale di questo saggio, quello del rapporto tra il progressivo deterioramento di una simbolica lupina socialmente “costruttiva” e l’espulsione dei meccanismi di sacralizzazione della violenza da parte della civiltà moderna. Quando la modernità espungerà il sacrificio rituale dalle pratiche sociali, la violenza verrà da una parte depotenziata nelle moderne strutture normative, dall’altra riposta in un immaginario letterario e fiabesco attento a indebolire, attraverso provvidenziali meccanismi sostitutori, la veemenza delle antiche pratiche rituali⁶.

3 *Da custode a minaccia: genealogia simbolica del licanthropo europeo*

Sembra che proprio dalle gesta di *Ulfhednar* e *Berserkir* sia nata una delle narrazioni più evocative e longeve dell’immaginario sociale e narrativo occidentale, quello della licanropia. La figura del licanthropo si presenta all’analisi storica e simbolico-politica non priva di complessità: in essa si sovrappongono infatti, per utilizzare le parole di un bel saggio di Carlo Donà sul tema, «patologia, immaginario collettivo e memoria storica» (Donà 2006: 107). Rimandando a quest’ultimo e ad alcuni fondamentali studi sul tema⁷ per un approfondimento esaustivo, mi soffermerò sul rapporto tra licanropia e demonologia cattolica. La dottrina ecclesiastica medievale affronta a più riprese

107

interpretare in questo contesto come un cambiamento del comportamento e dello stato psichico» (Samson 2011: 28). Il concetto arcaico di “realtà”, in altre parole, sfugge a un’ermeneutica dell’esistenza di tipo contemporaneo, vivendo piuttosto di interscambi inscindibili e ininterrotti tra mondi che l’uomo moderno, a partire dalla grande rivoluzione del *logos*, ha progressivamente separato e spesso giustapposto.

⁶ Nell’osservare che «le fiabe che ci mostrano il lupo, l’orco o il drago che inghiottono golosamente una grossa pietra al posto del fanciullo desiderato potrebbero proprio avere un carattere sacrificale», René Girard (1992: 13) sintetizza al meglio la sostituzione della violenza primordiale del sacrificio con un mondo fantastico, volutamente depotenziato.

⁷ Oltre al citato *Lo sciamanismo e le tecniche arcaiche dell’estasi* di Eliade, rimando a: *The Werewolf in Lore and Legend* di Montague Summers (1933) per l’enorme repertorio di fonti medievali riportate; *The Beast Within* di Joyce E. Salisbury, dedicato alla paura della regressione bestiale e alla costruzione culturale del mostro; *Witches, Werewolves and Fairies* di Claude Lecouteux (1992), ad oggi uno dei lavori più approfonditi sui temi del doppio animale, della metamorfosi e della simbologia del lupo nel Medioevo europeo.

il tema della trasformazione dell'uomo in animale, derubricandola come meramente illusoria. Questa posizione, stabilizzata dottrinalmente a partire grosso modo dall'anno Mille, ha un illustre precursore in Agostino d'Ippona, che in un passo della *Città di Dio* afferma con convinzione:

108

Perciò non crederei in alcun modo che, per arte o potere dei demoni, non solo l'anima, ma neppure il corpo possa essere realmente trasformato in membra e fattezze bestiali. Credo invece che l'immagine fantastica dell'uomo (*phantasticum hominis*), la quale si modifica attraverso innumerevoli generi di cose sia nel pensiero sia nel sogno e, pur non essendo un corpo, assume tuttavia con mirabile rapidità forme simili a quelle dei corpi, possa essere presentata ai sensi di altri in una figura corporea, non so attraverso quale ineffabile processo, mentre i sensi corporei dell'uomo sono assopiti o oppressi. Così i corpi stessi degli uomini possono giacere in qualche luogo, certamente vivi, ma con i loro sensi chiusi e bloccati molto più gravemente e profondamente che nel sonno; e quella immagine fantastica, come se fosse dotata di corpo, può apparire ai sensi altrui sotto la figura di un qualche animale. Allora l'uomo vede anche se stesso come tale, così come potrebbe vedersi tale in sogno; e sembra portare dei pesi. Se però quei pesi sono corpi reali, essi vengono trasportati dai demoni affinché gli uomini siano ingannati, vedendo in parte corpi reali che fungono da carichi e in parte false figure di animali da soma (XVIII, 18).

La valenza di questo passaggio poggia non solo nell'aver liquidato in poche righe secoli di credenze metamorfiche e nell'aver indicato in un errore percettivo l'origine di tali convinzioni, ma anche nell'affermazione che a ingannare gli uomini, convincendoli della loro metamorfosi animale, non sono altro che i demoni. Ebbene, proprio su questi due assunti (l'impossibilità della trasformazione corporea reale e l'opera demoniaca nel travisamento dei sensi) la canonistica medievale edifica la propria posizione in materia demonologica. Testi della tradizione canonistica medievale come il *Canon Episcopi* e la *Concordia discordantium canonum*, pur non trattando direttamente di licanthropia, indicano infatti le trasformazioni notturne e le credenze come illusioni demoniache, e condannano chiunque creda nella mutazione fisica come pagano e infedele, in quanto la mutazione della natura delle cose spetta unicamente a Dio. Un'interessante eccezione è contenuta nella *Topographia Hiber-*

nica di Gilardo Cambrense, trattato sulla cultura irlandese del XII secolo che riporta – declinandola in guisa di parabola – la storia dei lupi mannari di Ossory. Un sacerdote si imbatte in un lupo in un bosco e lo prega di non essere divorato. L'animale, con grande sorpresa, inizia a parlare spiegando di essere stato maledetto assieme alla sua compagna:

Siamo in due, un uomo e una donna, nativi di Ossory, che, per la maledizione di un certo Natalis, santo e abate, siamo costretti ogni sette anni a spogliarci della forma umana e ad abbandonare le dimore degli uomini. Abbandonando completamente la forma umana, assumiamo quella di lupi. Alla fine dei sette anni, se per caso sopravvivono, e altri due vengono sostituiti al loro posto, ritornano al loro paese e alla loro forma precedente. E ora, colei che è la mia compagna in questa visita giace gravemente malata non lontano da qui, e, poiché è in punto di morte, vi supplico, ispirato dalla divina carità, di concederle le consolazioni del vostro ufficio sacerdotale (Cambrensis 80: 1894).

La cortesia e i modi umani spingeranno il prelado a concedere l'assoluzione alla consorte-lupa. L'originalità del racconto è riposta nella parziale mitigazione, in prospettiva redentiva, del *topos* peggiorativo della trasformazione in ottica punitiva: anche nel cuore di un lupo può nascondersi una stilla di umanità, degna in quanto tale della pietà cristiana.

109

Persino più originale è il messaggio che dischiudono i versi di *Bisclavret*, acutissimo *lai* attribuito a Marie de France, leggendaria penna femminile del medioevo. Vi si narra di Garulf il cavaliere, «bello, onesto, nobile, rispettato dal Re e dai suoi pari» (M. De France 1895: 76), che per alcuni giorni alla settimana si trasforma segretamente in lupo. Tradito dalla moglie, che gli ruba gli abiti (essenziali alla sua ri-umanizzazione), ormai accerchiato dai cani durante una battuta di caccia reale, Bisclavret riuscirà a conquistarsi la fiducia del Re, ad entrare a corte e a vendicarsi ferocemente dei torti subiti dalla moglie e dal suo amante, un ricco e infido feudatario, e a riacquisire le originarie sembianze umane. Racconto romantico e simbolicamente sottile, *Bisclavret* capovolge la canonica equivalenza medievale tra bestialità ed esclusione morale. L'esistenza liminare di Garulf, sospeso tra foresta e corte, animalità e civiltà, non intacca le sue virtù politiche e morali di buon cavaliere: il re riconosce infatti nel comportamento dell'animale una dignità superiore a

quella degli uomini che lo circondano. Al pari della leggenda di Ossory, il *lai* produce un parziale rovesciamento della simbologia medievale del mostro, le cui fattezze non sono nella forma esterna ma ai tradimenti interni alla società feudale. Anticipando il ciclo letterario di Robin Hood, che ne sigillerà definitivamente i *topoi* etici e politici, *Bisclavret* incarna dunque la figura dell'escluso che, pur espulso simbolicamente dalla comunità civile, continua a custodire le virtù fondamentali dell'ordine politico cavalleresco, protetto da una foresta che assume in questo caso – altro importante capovolgimento simbolico – il ruolo di custodia naturale dei valori più autentici, quegli stessi valori che il mondo di corte ha ormai perso da tempo.

Si noti, per inciso, la riproposizione di un ostinato *topos* biblico, quello della donna-traviatrice della volontà maschile. Ripresa e arricchita da un'improvvidamente persistente tradizione patristica, la figura della donna come «diaboli ianua» e «divinae legis prima desertrix» (Tert., *De cultu feminarum*, I, 1) assumerà un peso ancor più marcato col passaggio dalla teologia scolastica ai trattati demonologici del XIV-XV secolo. L'accostamento della donna strega e peccatrice a una lupa vorace e infida porterà all'edificazione, nel mondo letterario, della triade narrativa donna-tradimento-lupa⁸. Pastoureau ricorda un *Bestiair d'Amours* il cui autore, Richart de Fornival, intreccia l'immaginario lupino e poetica dell'amor cortese. Il risultato è un cameo di strategia erotica deliziosamente sospeso tra metafora bestiarica e arte militare:

La natura del lupo è tale per cui, quando un uomo lo vede prima che esso veda l'uomo, il lupo perde tutta la sua forza e il suo ardimento; ma se il lupo vede l'uomo per primo, questi perde la voce, tanto che non può dire una parola. Questa natura si ritrova nell'amore fra l'uomo e la donna. Infatti quando vi è amore fra loro due, se l'uomo riesce ad accorgersi per primo, dal comportamento della donna stessa, che essa lo ama ed è

⁸ Laddove la tradizione biblica delinea la consolidata sequenza *Diabolus – peccatum (feminae) – damnatio (hominum)*, con la donna in posizione mediana-veicolante, la manualistica demonologica pare invece offrire uno scenario diverso, collassando la struttura triadica nel dualismo causale *Femina diabolica – corruptio christianae societatis*. La donna non apparrebbe più, in altre parole, il “mero” veicolo della tentazione satanica, quanto il luogo privilegiato della sua manifestazione storica ed attuale.

capace di farglielo riconoscere, essa perde la forza di negargli il suo amore. Ma siccome io non sono riuscito a dominarmi e a trattenermi dal rivelarvi i miei sentimenti prima di sapere alcunché dei vostri, voi mi avete respinto. E dal momento che io sono stato visto per primo, conformemente alla natura del lupo devo perdere la voce (Pastoureau 2012: 375).

Al pari del lupo, la donna è dotata di una serie di sottili doti “strategiche” che avviluppano l’ingenua sincerità del maschio innamorato: in altre parole, la donna-lupa non perde la sua radice strategica; la declina, semplicemente, quale pericoloso erotismo tattico.

La foresta, la notte, i suoni poco conosciuti, la luce interrotta delle stelle che illumina pallidamente la boscaglia: con questi elementi, a testimonianza di un retaggio ancestrale sempre più distante, l’immaginario medievale e persino quello umanista paiono, almeno in parte, rimanere tenacemente in dialogo. È la sensazione che si ricava dalla lettura dello splendido *I benandanti*, nel quale Carlo Ginzburg collega le tradizioni di lupi mannari baltici e slavi alla pratica dei “camminatori-sciamani” friulani, entrambi legati ad antichi culti estatici europei collegati ai viaggi notturni, alla metamorfosi e alla lotta rituale per la fertilità. In questo quadro viene narrata la leggenda di Thiess, un anziano accusato di licanthropia e di sodalizio col diavolo, accuse fermamente respinte attraverso una spiegazione sorprendente:

III

I lupi mannari non servono affatto il diavolo. Il diavolo è a tal punto loro nemico che essi, simili a cani gli perché i lupi mannari sono i cani di Dio – lo inseguono, gli danno la caccia, lo sferzano con fruste di ferro. Essi fanno tutto ciò per il bene degli uomini: senza la loro opera il diavolo ruberebbe i frutti della terra e il mondo intero ne rimarrebbe privo (Ginzburg 1966: 49).

I lupi mannari, i «cani di dio», proteggono dunque l’uomo e i suoi raccolti, e sono in eterna lotta con il diavolo e le streghe, Un immaginario rurale che non sarebbe durata tuttavia a lungo, stretto nella morsa tribunizia laica e soprattutto ecclesiastica: «come in Friuli per i benandanti», continua Ginzburg, «i tratti originariamente positivi dei lupi mannari dovettero a poco a poco, sotto la pressione esercitata dai giudici, scomparire o snaturarsi nell’immagine orrenda dell’uomo-lupo devastatore di armenti» (1966: 52).

Desacralizzazione della natura e corrispondente, inesorabile razionalizzazione delle posizioni teologico-politiche avrebbero dato il colpo di grazia al sodalizio ancestrale tra uomo e lupo, reinterpretato come agente del demonio e trasformato, attraverso il pervicace recupero di una solida retorica biblica, in simbolo dell'ordine anti-sociale. La figura lupina diverrà il paradigma dell'oltrepassamento diabolico del limite tra umano e bestiale, tra comunità e foresta, tra diritto e immunità sacrale. La modernità incombe, e il lupo viene sospinto verso una nuova dimensione liminare, di tipo sacrilego e criminale.

4 *La lupa romana e il mito della fondazione*

II2 Sempre riflettendo sulla valenza psico-sociale dell'enantiodromia, Jung osservava che «l'atteggiamento razionale dell'uomo civile si ribalta necessariamente nel suo contrario, cioè nell'irrazionale devastazione della città» (Jung 1981: 73): potremmo noi osservare enantiodromicamente, ossia capovolgendo tale affermazione, che l'atteggiamento irrazionale del lupo selvaggio si ribalta talora nel suo contrario, cioè nella ragionevole fondazione della città. Il pensiero corre ovviamente al mito fondativo della lupa capitolina e a quel passaggio delle *Storie* in cui Tito Livio narra di una lupa che salva e allatta Romolo e Remo abbandonati sulla riva del Tevere:

Corre fama che avendo l'acqua poco profonda lasciata all'asciutto la cuna galleggiante in cui erano stati esposti i fanciulli, una lupa assetata dai monti circostanti rivolse il passo verso il vagito infantile, e offerse le mammelle abbassate ai piccoli, così benigna che un pastore del gregge regio (dicono avesse nome Faustolo) la trovò in atto di lambire colla lingua i fanciulli; costui li portò nella sua capanna e li diede da allevare alla moglie Larenzia. Alcuni ritengono che Larenzia per il far commercio del corpo fosse chiamata fra i pastori lupa, e che di qui abbia avuto origine la leggenda miracolosa (Liv., *Storie*, I, 4).

Essendo il racconto oltremodo noto, è opportuno soffermarsi subito sulla sua valenza simbolica. La lupa capitolina esprime al meglio l'ambivalenza dei caratteri: è assetata, nondimeno è madre, e come tale nutre e cura i neonati. Tra i due istinti primordiali, quindi, è quello conservativo-benigno a prevalere su

quello belluino-disgregatore. Un'anomalia, rispetto alla tradizionale connotazione, che pervade di eccezionalità il momento della fondazione: Roma è destinata a vivere a lungo perché nasce sotto auspici che sono fuori dal comune. Escamotage simbolico che precede e legittima la nascita della *civitas*, sorta di *animal ex machina*, la lupa capitolina incarna, al contempo, protezione divina e destino politico.

Altrettanto nota è la leggenda secondo la quale i due fratelli erano nati dall'unione tra Rea Silvia, figlia del re di Albalonga Numitore, e il dio Marte, divinità assai cara ai romani e a diverse popolazioni italiche. Il dio della guerra soprintendeva infatti all'antico rituale del *ver sacrum*, pratica di origine indoeuropea secondo la quale le comunità in grave pericolo o in condizioni di carestia offrivano in sacrificio tutti i nascituri della primavera (*ver*) seguente. Col tempo, il rituale trasformò il sacrificio in una meno cruenta espulsione: raggiunta l'adolescenza i giovani promessi al sacrificio, detti *sacrani*, erano allontanati dalla comunità e fondavano nuove colonie. Georges Dumézil sintetizza al meglio tale passaggio:

Giunto il momento, Marte prendeva sotto la sua tutela i giovani espulsi, che formavano solo una banda, e li proteggeva finché non avessero fondato una nuova comunità sedentaria espellendo o sottomettendo gli occupanti; accadeva talvolta che gli animali consacrati a Marte guidassero i *sacrani* e divenissero loro eponimi: un lupo (*hirpus*) aveva guidato gli irpini, un picchio (*picus*) i picenti, mentre i mamertini ne ricavano il loro nome direttamente da quello del dio (Dumézil 2017: 192).

Sul monte Palatino, scelto da Romolo come luogo di fondazione della nuova città, ogni anno, nel mese purificatorio di febbraio, si celebravano i *Lupercalia*, feste in onore del dio Luperco, protettore del bestiame dai lupi affamati. In occasione di tali feste, giovani romani appartenenti alla nobiltà si riunivano nel Lupercale – la grotta che aveva accolto i due fratelli – e sacrificavano delle capre al dio, per poi indossarne la pelle e andare «in giro di corsa svestiti, indossando un grembiule e battendo con una sferza di pelle coloro che incontrano» (Plut., *Q.R.*, 69). Lo stesso Plutarco (Plut., *Rom.*, 21.) afferma che le sferzate dei giovani erano dirette alle giovani donne al fine di accrescerne la fecondità. Tale leggenda è confermata da Ovidio, il quale racconta (*Fast.* II, 425-452) come le donne romane fossero diventa-

te improvvisamente sterili e un responso avesse prescritto loro una – per loro tutt’altro che nefasta e anzi provvidenziale – flagellazione rituale. La festa degenerava talora in manifestazioni di disordine sessuale collettivo, tanto da essere abolita nel V secolo da papa Gelasio; nel linguaggio comune i romani continuarono ad ogni modo a collegare alla lupa un’immagine di sporcizia e lussuria (Pastoureau 2018: 34)⁹.

Diversi studiosi (Burkert 1981; Eliade 1975) hanno ravvisato, se non una diretta derivazione, una forte parentela rituale tra i *Lupercalia* e i culti arcadici del Monte Liceo, individuandovi, se non una diretta derivazione, un comune sfondo religioso indoeuropeo, storicamente suggellato dalla successiva espansione romana in Arcadia sotto Traiano. A tal proposito nota Eliade:

È significativo che il solo popolo che sia riuscito a vincere definitivamente i Daci, a occupare e colonizzare il loro territorio, a imporre loro la propria lingua, sia stato il popolo romano; un popolo la cui genealogia mitica risaliva a Romolo e Remo, generati dal Dio-Lupo, Marte, allattati e allevati dalla Lupa del Campidoglio. In una prospettiva mitologica della storia si potrebbe dire che questo popolo fu generato *sotto il segno del lupo*, predestinato a guerre, a invasioni, a emigrazioni (Eliade 1975: 25).

II4

5 *Metamorfosi della sovranità: il tiranno come lupo*

Esiste un secondo percorso da indagare, che chiama in causa direttamente il rapporto comparativo tra lupo e potere, o meglio tra lupo e potere ingiusto. La prima sistemazione di tale rapporto è racchiusa nel libro VIII della *Repubblica*, in cui Platone collega la metamorfosi del capo democratico in tiranno al mito arcadico di Zeus Liceo, in forza del quale coloro che consumano carne umana durante il sacrificio rituale si trasformano in lupi:

Pertanto, qual è l’origine della trasformazione di un capopopolo in tiranno? Non è forse evidente che tale cambiamento avviene quando egli inizia a comportarsi come capita nel mito che tratta del tempio di Zeus Liceo in Arcadia? [...] Quello secondo il quale

⁹ Dalla concezione della lupa come animale lussurioso e promiscuo derivarono gli appellativi di “lupa” e “lupanare”, con cui i romani indicavano rispettivamente le prostitute e i postriboli.

chi ha mangiato interiora umane tagliate finemente e mescolate con quelle di altre vittime, diventa lupo? [...] Così, chi è a capo del popolo e potendo disporre della massa che ha tirato dalla sua, non si trattiene dal versare il sangue dei cittadini [...] ebbene a costui, dopo tutto ciò che ha fatto, non tocca fatalmente di morire per mano dei nemici, o di diventar tiranno o di trasformarsi da uomo in lupo? (Pl. *Resp.*: 565d-566a).

Il passaggio è fondamentale innanzitutto perché segna uno di quegli spartiacque tra *mythos* e *logos* di cui il discepolo di Socrate è forse il più abile traghettatore. La tirannia, indicata quale regressione estrema dell'autorità politica, è paragonata ad uno stato ferino e deteriore: nutrendosi simbolicamente del sangue dei cittadini, il tiranno ha cessato di appartenere pienamente all'ordine della *polis* e va cacciato senza indugio dal consorzio umano.

Il richiamo al re Licaone¹⁰ è emblematico. Il primo uomo-lupo del mito greco non è dunque un normale cittadino o un fuorilegge, ma un sovrano, fondatore di città e legislatore. Come il re è divenuto lupo, così il demagogo si trasforma in tiranno. La “trasformazione” nasce nel cuore stesso del potere, e la valenza mitica conferisce una risonanza ancestrale al pericolo. Il mondo arcaico aveva esorcizzato la *hybris* di Licaone attraverso una serie di cerimonie rituali in onore di Zeus Liceo: la riflessione platonica, all'opposto, rende irreversibilmente nefasto il legame tra la *hybris* politica e la *nemesis* zoomorfa.

115

Il *topos* platonico della zoomorfizzazione lupina dei vizi si innesta con forza nella letteratura politica successiva. Quasi mille anni dopo, riflettendo nel quarto libro del *De Consolatione*

¹⁰ Platone pesca a piene mani nella narrazione mitica, rappresentata in questo caso dalla trasformazione in lupo del re arcade Licaone. Il mito è riportato in diverse varianti. Secondo Pausania Licaone sacrificò a Zeus un bambino, provocando la collera del Dio (Paus. VIII, 2, 1-7). Per Apollodoro (*Biblioteca* III, 8, 1), Licaone volle mettere alla prova Zeus per verificare se fosse realmente un dio, offrendogli come cibo la carne di un bambino, identificato in alcune versioni con uno dei suoi figli. Zeus riconobbe immediatamente l'inganno distruggendo la sua casa con il fulmine e trasformandolo in lupo per l'empietà commessa. Entrambe le versioni confluiscono in qualche modo nelle *Metamorfosi* ovidiane (I, 199-243), che vedono Licaone dubitare della natura divina di Zeus (apparso gli sotto sembianze umane) e addirittura di tramare l'assassinio nel sonno, dopo avergli offerto carne umana durante il banchetto, composto da parti di un giovane ucciso, provocando l'ira del dio e la conseguente nemesis metamorfica del re.

Philosophiae sul governo degli ingiusti, Boezio riproporrà l'immagine della tramutazione in bestie di coloro che hanno perso la via del bene. Se «l'unità stessa è Bene: e quindi che tutto quel che è appare anche buono» (IV, II, 43-44), ogni allontanamento dal bene è, all'opposto, ricaduta bestiale dei modi e delle forme. Il filosofo romano pare delineare una sorta di trans-fisiognomica degenerativa e punitiva, che plasma i lineamenti in base alle proprie carenze morali. Nel catalogo delle *regressiones ad animalia*, memore di certe riflessioni sallustiane e stoico-ciniche¹¹, tra scrofe, asini, cani e volpi, il lupo, segno di *avaritia*, è il primo ad essere citato: «Ecco un violento, ladro delle ricchezze degli altri, che ribolle di avidità. Tu lo puoi paragonare a un lupo! [...] Così dunque, chi, abbandonata la virtù, ha smesso di essere uomo, non potendo raggiungere una condizione divina, muta in bestia.» (IV, II, 54-65). Non troppo diversamente, i sortilegi che Circe infligge ai marinai di Ulisse ne svelano gli istinti più bassi: «E quando la sua mano esperta/nelle erbe li muta in vario modo/ecco un uomo ha il muso di cinghiale/un altro è un leone di Marmarica/che artiglia e morde. Ed un altro/trasformato in un lupo/ mentre cerca di piangere, ulula» (IV, 3, 8-14)¹². L'accostamento dell'escluso in virtù di una *hybris* (politica, religiosa o giuridica) e il lupo si consolida nei secoli, divenendo uno dei capisaldi accusatori della patristica che lo utilizzerà soprattutto, come vedremo nel prossimo paragrafo, in funzione ereticale.

II6

6 I lupi rapaces:

la Communitas Christiana medioevale tra ordine e eresia

La simbolica biblica del lupo è, con tutta probabilità, la più pervasiva per la tradizione occidentale. I testi biblici offrono numerosi riferimenti alla figura del lupo come metafora di sovrani e politici corrotti e senza Dio. Il terzo capitolo del Libro di Sofonia si apre ad esempio con un'invettiva verso la città ribelle

¹¹ Nel *De Catilinae coniuratione*, lo storico romano ammoniva gli uomini ad impegnarsi nella realizzazione di obiettivi nobili, pena la loro regressione allo stato di bestie, le quali si occupano di assecondare passivamente solo il ventre e l'istinto.

¹² Nel libro X dell'Odissea, in realtà, Circe trasforma l'equipaggio di Ulisse esclusivamente in maiali, mentre i lupi e i leoni, sebbene anch'essi stregati, fungono da guardiani del palazzo della maga.

e impura, i cui «capi sono in mezzo ad essa leoni ruggenti; i suoi giudici sono lupi della sera» (Sof 3,3); non diversamente il Libro di Ezechiele profetizza una fine impietosa per la scellerata classe politica di Gerusalemme: «I suoi capi in mezzo ad essa sono come lupi che sbranano la preda» (Ez 22, 27). Il passaggio più conosciuto è tuttavia rappresentato da un versetto del quinto capitolo del libro di Geremia:

Per questo un leone dalla foresta li ha sbranati, un lupo alla sera li ha sterminati, un pardo sorveglia le loro città: ognuno che ne uscirà sarà catturato, poiché i loro peccati si sono moltiplicati, le loro ribellioni si sono rinvigorite (Ger: 5, 6).

Oggetto della critica del profeta è ancora la Gerusalemme del tempo, stretta nella morsa dell'idolatria e dell'ingiustizia. E tuttavia la pericope possiede qualcosa in più: apparendo *ad vesperam*, il lupo annuncia il fosco presagio di una crisi politica e morale ormai irreversibile. Parte di una triade ferina che sarà il riferimento allegorico per eccellenza del primo canto dell'Inferno dantesco, "il lupo della sera" funge da agente risolutivo ma ambivalente: segno diabolico di caos e eresia, egli appare al contempo il giusto castigatore inviato da Dio per punire Israele delle sue scelleratezze.

II7

La seconda tensione metaforica è quella, notoriamente percorsa nei testi evangelici, della giustapposizione tra lupo e agnello e tra lupo e gregge. I rimandi più noti sono in Giovanni 10, 12 («Il lupo rapisce e disperde le pecore»), Matteo 10, 16 («Ecco, io vi mando come pecore in mezzo ai lupi»), Matteo 7, 15 («Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro sono lupi rapaci»), Atti degli Apostoli 20, 29 («entreranno tra voi lupi rapaci, che non risparmieranno il gregge»). In chiave pastorale dunque, il lupo è metafora di pericolo sfuggente, di minaccia mimetica, di cupa disgregazione della mansueta comunità unita nella parola del Signore. Un'importante eccezione è offerta dal libro di Isaia, in cui leggiamo: «Il lupo abiterà con l'agnello, e il leopardo si sdraierà accanto al capretto; il vitello, il leoncello e il bestiame ingrassato staranno assieme, e un bambino li condurrà» (Is 11, 6) e, poco oltre: «Il lupo e l'agnello pascoleranno assieme, il leone mangerà il foraggio come il bue, il serpente si nutrirà di polvere. Non si farà né male né danno su tutto il mio monte santo» (Is 65, 25). Il passaggio, di

non facile interpretazione, indicherebbe un tempo (alternativamente inteso come tempo simbolico-politico, tempo escatologico o tempo mondano) dominato da armonia e pace. Nella potenza della Grazia persino la polarità lupina, naturalmente aggressiva, è qui ridotta a bestia mansueta e concorde.

Le metafore pastorali abbandonano dunque l'impetuosa ritualità totemico-guerriera per sostituirvi la narrazione della *civitas* cristiana, formata dal gregge e guidata dal pastore-governante (o sacerdote). L'immagine del lupo si muove oltre il pomerio simbolico della *civitas hominum*. È a partire da tale narrazione che la patristica medievale edificherà, in corrispondenza con le prime dispute teologiche, l'identificazione tra lupo ed eretico, soggetto minaccioso più di ogni altro per la patristica medievale. Numerosissime sono le fonti a riguardo. Scrivendo a Pietro vescovo di Corsica, Gregorio Magno evoca ad esempio il passo di Matteo per dolersi di falsi pastori, i quali «si aggiungono da soli ai fardelli che avrebbero dovuto alleviare», e «che vengono in veste di pecore, ma dentro sono lupi rapaci» (Greg. Mag., *Reg. ep.*, VIII, 1). Persino lo scomunicato Federico II ne fa

118

menzione, affermando solennemente, in apertura del primo libro del *Liber Augustalis*:

Gli eretici cercano di lacerare la veste senza cuciture del nostro Dio. Come schiavi del vizio di una parola che significa divisione, si sforzano di introdurre la divisione nell'unità della fede indivisibile e di separare il gregge dalla cura di Pietro, il pastore a cui il Buon Pastore lo ha affidato. Dentro di sé sono lupi feroci, ma fingono la mansuetudine delle pecore finché non riescono a entrare nell'ovile del Signore (*Lib. Aug.*, I, 1).

Gli esempi potrebbero continuare. Ciò che risulta davvero interessante è tuttavia il fatto che gli eretici, bollati come "lupi", inizino a utilizzare la medesima accusa nei confronti dell'autorità cattolica. Riccardo Rao ricorda in proposito il caso del ferrarese Armano Pungilupo, accusato di abbracciare la dottrina catara e indicato come "lupo rapace" da Bonifacio VIII, «ma che ancora in vita, nel 1254, con la stessa espressione aveva qualificato Aldobrandino, l'inquisitore domenicano che l'aveva torturato» (Rao 2018: 49). Ancora una volta, la metafora lupina mostra qui la sua ambivalente portata simbolica.

7 *Dal rito al diritto:*

figure giuridiche della marginalità lupina medievale

L'immaginario medioevale ci offre tre grandi nuclei simbolici, quello politico del lupo-tiranno, quello teologico del lupo-eretico e quello giuridico del lupo-fuorilegge: rispetto a tali figure la comunità medievale non opera alcuna misura di riassorbimento nel proprio ordine, attivandosi al contrario per un'espulsione perpetua dal consesso civile. Il mondo arcaico appare relegato sullo sfondo: il lupo non designa più l'*avatar* liminale che unisce umano, sacro e naturale, quanto la figura oltre-soglia dell'eretico, del bandito, del perturbatore della pace pubblica e religiosa.

Eppure, un'eco dell'antica unione tra lupo e mondo naturale è tuttora avvertibile nell'ultimo dei tre nuclei. Il diritto germanico e quello anglosassone attingono infatti a un sostrato etimologico indoeuropeo nel quale il simbolismo lupino è associato alla figura del *wargus*, termine che designa simultaneamente il lupo e il fuorilegge. La filologia germanica ha mostrato la polisemia del sostantivo *wargaz*, confermata dal norreno *vargr*, dall'inglese antico *wearg*, dall'alto tedesco *warg*. Ciascuno di questi vocaboli designa tanto il lupo quanto il fuorilegge. Va a Jacob Grimm e alla sua *Deutsche Mythologie* il merito di aver dimostrato per primo che sovrapposizione lessicale non può essere considerata accidentale, conservando il termine germanico l'eco degli antichi rituali indoeuropei, nei quali, come visto, l'espulsione dalla comunità richiama simbolicamente la regressione a una condizione ferina (Grimm 1844: 948-949).

119

E tuttavia, laddove nella ritualità arcaica il lupo designava un'esclusione provvisoria destinata a concludersi con il ritorno dell'iniziato nella comunità, il Medioevo giuridico converte tale marginalità in una condizione permanente. Il *wargus* non è più il giovane guerriero che attraversa una fase temporanea e reversibile, ma il soggetto definitivamente privato della protezione del gruppo. Per limitarci ad un paio di esempi, la *Lex Ripuaria* proclama «*wargus, hoc est expulsus*» (L. Rib. 87, 2) e il *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* di Bracton, nella sezione dedicata all'*outlawry* (messa al bando) definisce in tal modo il fuorilegge:

È infatti una cosa abbandonata (*wayvium*) che nessuno rivendica, e che neppure il principe rivendicherà o proteggerà, una volta che sia stata regolarmente dichiarata *wayviata*; così come

avviene per l'uomo che, secondo la legge del regno, sia stato regolarmente dichiarato fuorilegge (*utlagatus*). Da quel momento essi portano una testa di lupo (*caput lupinum*), cosicché possono essere messi a morte legittimamente senza una preventiva indagine giudiziaria; essi portano su di sé la propria sentenza. E a buon diritto periscono fuori dalla legge coloro che hanno rifiutato di vivere secondo la legge (Bract., *De leg. et cons. Angl.*, f. 150a-150b).

I20 I fuorilegge “portano una testa di lupo” e chiunque può ucciderli senza che ciò costituisca omicidio. Essi «portano su di sé la loro sentenza» (*secum suum iudicium portant*) e tale giudizio è simbolicamente rappresentato dal capo lupino. Nell'immaginario sociale il lupo diviene così il marchio punitivo definitivo, il segno dell'espulsione fisica dal consorzio umano dell'*outlaw*, il quale può riparare unicamente nella foresta, spazio tradizionalmente associato alla marginalità¹³. È significativo che questa assimilazione emerga con particolare forza proprio nei secoli di consolidamento dei poteri politici e delle giurisdizioni ecclesiastiche. La comunità medievale si definisce come spazio formalmente ordinato e gerarchizzato. Il lupo, con la sua mobilità incontrollata e continua, le sue “regole” personali, la sua insofferenza alla staticità, non può più giuridicamente farne parte.

8 Cupiditas e crisi del politico

Già simbolicamente gravido, l'immaginario del lupo approda al basso medioevo, per sublimarsi in una tra le più celebri (e studiate) rappresentazioni della produzione letteraria, quella del canto inaugurale della *Divina Commedia*. Il passaggio è notissimo: ultima delle fiere ad apparire, una lupa si para dinanzi al Poeta in procinto di intraprendere il suo viaggio intramondano, impedendogli di proseguire ed anzi costringendolo a retrocedere fino all'apparizione di Virgilio, che lo spronerà a muovere oltre il pericolo. Il bagaglio cui attingere è ampio e spazia dalla lezione biblica alla citata *Consolazione* di Boezio, alla proto-fisiognomica greca sino alla solida tradizione dei be-

¹³ È Giorgio Agamben ad aver mostrato, in *Homo Sacer*, come tale figura anticipi la moderna produzione della “nuda vita”, indicando nel *wargus* medievale il paradigma di una vita che può essere uccisa senza protezione giuridica.

stiani alto medievali. Ma è soprattutto il libro di Geremia a offrire lo spunto per l'elaborazione dell'inaugurale triade ferina. A partire da essa Dante edifica un poderoso contrappunto simbolico (le fiere come causa ostativa del percorso di salvezza; la selva, oscuro disordine individuale e sociale, come suo nefasto luogo originario) che funge da argine al percorso ascensionale del poeta. L'obiettivo è quello di inchiodare il potere secolare e spirituale del Trecento alle sue responsabilità politiche e morali. L'esegesi si divide tra chi (Ledda 2019: 54) ha letto nelle tre fiere un riferimento ad altrettanti peccati (frode per la lonza, violenza per il leone e incontinenza per la lupa) e chi (Del Lungo 1927: 32; Gaimari e Keen 2019: 52) vi ha scorto incarnazioni di altrettanti poteri (la lonza per Firenze, il leone per la casa reale francese e la lupa per la curia papale). La feroce condanna alla società del tempo è racchiusa tuttavia soprattutto nella lupa, la cui avidità incarna la «brama illegittima di potenza terrena in genere, aspirazione a elevarsi oltre la sfera d'azione delimitata da Dio» (Auerbach 2002: 113). La *cupiditas*, che Tommaso d'Aquino aveva definito un appetito innaturale alle cose piacevoli («appetitus boni delectabilis [...] et huiusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici cupiditas», *Th., S. Th., I-II, q. 30, a. 3, resp.*), è ormai percolata nel cuore del tempo mondano: avida è la Chiesa, avidi sono i Signori locali, avido il potere imperiale, avida è quella Firenze un tempo «sobria e pudica», la quale ormai «produce e spande il maladetto fiore /c'ha disviate le pecore e gli agni/però che fatto ha lupo del pastore» (*Par.*, IX, 127 ss.)¹⁴. La corruzione dei tempi avanza in maniera lenta ma inesorabilmente vorace, indebolendo le risorse morali e civili dell'uomo: tale appare la lupa, la quale «ha natura sì malvagia e ria/che mai non empie la bramosa voglia/e dopo il pasto ha più fame che pria» (*Inf.* I, 97-99). Al pari dei vizi, immobilizza inizialmente l'avversario, lavorando «senza pace» per sospingerlo «a poco a poco» verso l'oscurità, ponendo il poeta «tanto di gravezza» onde privargli «la speranza de l'altezza» (*Inf.* I, 52-54). Nell'incarnare colei «che non lascia altrui

121

¹⁴ «Diremo dunque che la felice Firenze idealizzata nella giovinezza quale teatro del saluto luminoso di Beatrice si è convertita in questa selva paurosa, percorsa da apparizioni tenebrose? Di certo la crisi di civiltà è tale che ormai solo l'orrore è in grado di rivelarsi per mezzo del miracolo epifanico. La selva infernale è il rovesciamento parodico dello scenario che produceva il mostrarsi dell'amata. Il mondo è giunto all'epifania della lupa» (Cataldi 2008: 73).

passar per la sua via, ma tanto l'impedisce che l'uccide» (*Inf.* I, 94-96) la lupa funge quindi da forza anti-dinamica, da argine disgregativo di quel percorso redentivo che inizia proprio dal mondo degli inferi¹⁵. La sua presenza per Dante è una costante storico-politica: già altre genti, infatti, hanno vissuto *grame* al suo cospetto. Rispetto alla consueta simbolica medievale, la novità risiede piuttosto nel fatto che la lupa rimane una forza antipolitica ma socialmente interiorizzata: non è il pericolo che minaccia la *societas* dall'esterno, e neanche il singolo tiranno, ma rappresenta una degenerazione talmente profonda da poterne divenire la definitiva radice politica. Se il popolo è gregge e il governante è il pastore, il lupo è quell'avarizia che già Paolo di Tarso aveva indicato come «*radix omnium malorum*» (I *Tim.*, VI) e che tornerà nell'apostrofe di *Purg.*, XX, 10-12 («Maladetta sie tu, antica lupa/che più di tutte l'altre bestie hai preda/per la tua fame senza fine cupa»). Ad uno sguardo più ampio, la lupa dantesca pare incarnare non soltanto gli avvenimenti politici del '300 ma una degenerazione sistemica, sebbene eventuale, dell'animo umano, quella dello smarrimento di Dio. Se tutto è accumulazione, se tutto è rischio di possibile perdita e di conseguente angoscia, se tutto è dunque assenza di limite, la lupa è simbolo di disarmonia strutturale.

È interessante notare come l'umanesimo e il rinascimento (ci spingiamo in tal modo, brevemente, oltre gli argini temporali del nostro lavoro) non riproporranno, in generale, il connubio medievale tra lupo e disarmonia strutturale. In un'epoca in cui la qualità politica di chi intende comandare si misura in base alle capacità strategiche più che ai valori etici, il lupo potrebbe invece riacquisire una centralità simbolica costruttiva, tornando a far parte – per dir così – del corredo “positivo” delle qualità di un principe indomito e autentico. Non è dello stesso avviso Machiavelli, il quale, argomentando sulle qualità del principe, afferma:

Sendo adunque, uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il leone; perché il leone non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi. Bisogna, adunque, essere golpe a conoscere e' lacci, e leone a sbigottire e' lupi (*Prin.*, XVIII).

¹⁵ Il ruolo del lupo come fiera-soglia si reincarna nella figura di Plutone, custode demoniaco del IV cerchio dell'Inferno, costretto al silenzio da Virgilio (*Inf.*, VII, 8).

Non è dunque alle doti guerriere del lupo che il notaio fiorentino affida le qualità del nuovo sovrano, ma alla scaltrezza della golpe e del leone, rispettivamente più furba e più forte del primo, tanto da poterlo «sbigottire». L'occasione di una "restaurazione" simbolico-politica del nostro nobile predatore è dunque persa: per una (parziale) restaurazione simbolica delle sue qualità, nell'ambito di un arco storico profondamente mutato sotto il profilo politico, il lupo dovrà attendere l'epoca moderna.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Alighieri, Dante (1966-1967). *La Commedia secondo l'antica vulgata* [1321]. Milano: Mondadori.
- Ambrosio, Giuseppe Maria (2019). "L'immaginario collettivo di Bouchard tra società, diritto e politica". *Metabasis.it. Filosofia e comunicazione*, 24:28: 11-25. DOI: 10.7413/18281567155.
- Augustinus. *De civitate Dei*. Turnhout: Brepols, 1955.
- Auerbach, Erich (2002). *Studi su Dante* [1944]. Milano: Feltrinelli.
- Boezio. *La consolazione della filosofia*. Milano: Bompiani, 2019.
- Bracton, Henry de. *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*. Oxford: Parker & Co., 1879.
- Burkert, Walter (1981). *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica* [1972]. Torino: Boringhieri.
- Cataldi, Pietro (2008). *Dante e la nascita dell'allegoria. Il canto I dell'Inferno e le nuove strategie del significato*. Palermo: Palumbo.
- Cesaro, Antimo (2020). *Il sovrano demiurgo. Federico II di Svevia, ideologia e simbolica del potere*. Capua: Artetetra.
- Chiodi, Giulio Maria (2006). *Propedeutica alla simbolica politica I*. Milano: FrancoAngeli.
- Del Lungo, Isidoro (1927-1932). *La divina commedia commentata da Isidoro Del Lungo. Vol. I: Inferno* Firenze: Le Monnier.
- Donà, Carlo (2006). "Approssimazioni al lupo mannaro medievale". *Studi Celtici*, IV: 105-153.
- Dumézil, Georges (2017). *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà* [1974]. Segrate: BUR.
- Eco, Umberto (1984). *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino: Einaudi.
- Eliade, Mircea (1975). *Da Zalmoxis a Gengis-Khan* [1970]. Roma: Astrolabio-Ubaldini.

- (1976). *Storia delle credenze e delle idee religiose*. Firenze: Sansoni.
- (1983). *Lo sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi* [1951]. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Fridericus II. *Liber Augustalis sive Constitutiones Regni Siciliae* [1231]. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1996.
- Ginzburg, C. (1966). *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi.
- Girard, René (1992). *La violenza e il sacro* [1972]. Milano: Adelphi.
- Gregorius Magnus. *Registrum Epistularum Libri VIII-XIV*. Turnhout: Brepols, 1982.
- Grimm, Jacob (1844). *Deutsche Mythologie*. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung.
- Hillman, James (1997). *Il codice dell'anima* [1996]. Milano: Adelphi.
- Jung, Carl Gustav (1991). *L'uomo e i suoi simboli* [1964]. Milano: Tea.
- Ledda, Giuseppe (2019). «An Ethical and Political Bestiary in the First Canto of Dante's Comedy». In: G. Gaimari, C. Keen (eds.), *Ethics, Politics and Justice in Dante*. London: UCL Press, 46-62.
- Leges Edwardi Confessoris*. London: Eyre & Spottiswoode, 1903.
- Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. Roma: Ex Typographia Polyglotta, 1888.
- 124 Tito Livio. *Storie*. Torino: Utet, 1997.
- Machiavelli, Niccolò (1995). *Il Principe* [1532]. Torino: Einaudi.
- Marie De France. *Die Lais der Marie de France*. Halle: Niemeyer, 1885.
- Oitana, Luisa (2006). *I berserkir tra realtà e leggenda*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Pastoureau, Michel (2012). *Bestiari del Medioevo* [2011]. Torino: Einaudi.
- (2018). *Le Loup. Une Histoire culturelle*. Paris: Éditions du Seuil.
- Pausania. *Descrizione della Grecia. Libro VIII. L'Arcadia*. Milano: Mondadori, 2003.
- Platone. *Repubblica*. Milano: Bompiani, 2009.
- Plutarco. *Questioni romane*. Milano: BUR, 2007.
- Rao, Riccardo (2018). *Il tempo dei lupi. Storia e luoghi di un animale favoloso*. Torino: Utet.
- Samson, Vincent (2011). *I Berserkir. I guerrieri-belva nella Scandinavia antica, dall'Età di Vendel ai Vichinghi (VI-XI secolo)*. Roma: Settimo Sigillo.
- Sohm, Rudolf (1883). *Lex Ribuaria et Lex Francorum Chamavorum ex Monumentis Germaniae Historicis recusae*. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani.
- Tertulliano. *De Cultu Feminarum Libri Duo*. Torino: Paravia, 1954.