

## Sommario

Introduzione.....	3
01. I Norreni .....	7
1.1 Introduzione.....	7
1.2 Fenrir .....	8
1.3 Sköll e Hati .....	23
1.4 Geri e Freki .....	27
1.5 Lupi, guerrieri e guerrieri-lupo.....	29
02. Greci e Romani.....	37
2.1 Il mito di Licaone.....	37
2.2 Altre fonti greco-latine: favole, tragedie e trattatistica.....	53
2.3 Gli Hirpi Sorani .....	73
2.4 I Lupercalia e il mito di fondazione di Roma.....	78
2.5 Considerazioni finali.....	89
03. Dominio Indo-iranico antico .....	93
3.1 Introduzione.....	93
3.2 Canis lupus: tassonomia e ragioni biologiche di una diversa tabuizzazione.....	93
3.3 L'Iran e l'Avesta.....	96
3.4 L'India e i Veda.....	98
04. Lupo: ricostruzione linguistica .....	103
4.1 Cenni di ricostruzione linguistica .....	103
4.2 Appendice .....	106
4.2.1 Catalogo .....	106
4.2.2 Sintesi.....	109
4.3 Conclusioni.....	113

## Lupi e cultura

## Introduzione

Letteratura, mitologia, antropologia, folklore, storia delle religioni e linguistica sono da sempre discipline che mi attraggono e che costituiscono gran parte delle letture che ho affrontato nei miei percorsi di studio, ma anche e soprattutto per puro approfondimento personale, discipline che ora ho cercato di far rientrare in questo lavoro di ricerca.

Ho sempre pensato che l'atto linguistico e la comunicazione umana più in generale (compresa la comunicazione non-verbale), siano tra gli aspetti biologicamente, culturalmente e socialmente più affascinanti dell'essere umano. La nostra capacità di articolare parole, costruire sintagmi, strutture complesse e tramite tutto questo veicolare significati e sensi, più o meno semplici, rendono l'uomo unico tra le specie animali.

Nel corso dei millenni grandi civiltà sono nate, si sono espanse, sono crollate per lasciare il posto ad altre e in tutto il mondo l'uomo si è organizzato in gruppi, costruendo tessuti sociali, creando relazioni e mutando il suo modo di comunicare con gli altri. Il cambiamento, la mutazione sono di sicuro aspetti tipici della natura umana e questo si è sempre riflesso anche nelle lingue. Una lingua evolve, sempre, continuamente, è un meccanismo in continuo divenire che non si può prevedere né fermare. Ma da cosa è veicolato il cambiamento? Prima di tutto: è veicolato il cambiamento?

Queste domande mi affascinano da molto prima che decidessi di intraprendere il percorso di laurea in linguistica e, durante i miei studi, sono tornate a proporsi con più insistenza. Senza mai aver abbandonato i miei interessi per l'antropologia, per le letterature antiche, la mitologia, ho cercato di declinare le mie conoscenze con i nuovi strumenti che la linguistica mi poteva offrire.

Lo spunto principale per il lavoro che ho poi sviluppato è arrivato dalla lettura del saggio *Il diluvio, il drago e il labirinto. Studi di magia e di mitologia europea comparata*. Scritto da Andrei Oisteanu e curato dal professor Dan Octavian Cefruga, con cui ho avuto il piacere di sostenere l'esame di letteratura romena e che mi ha fornito molti spunti per iniziare la mia ricerca bibliografica. L'approccio comparativo, i temi mitologici, le letture che ne sono seguite mi han-

no convinto ad orientare la mia attenzione al contesto indoeuropeo e, in particolar modo, alle culture antiche. Gli studi di linguistica storica, gli esami di filologia germanica e letteratura sanscrita mi hanno aiutato ad approfondire lo studio del contesto indoeuropeo, per quanto ancora mancasse il vero e proprio argomento di ricerca. Grazie ai consigli del professor Marcello Meli e del professor Davide Bertocci e alle letture da loro consigliatemi, sono riuscito ad individuare una direzione: le simbologie riferite agli animali nelle mitologie e nelle letterature antiche e i loro risvolti linguistici all'interno dei testi scritti.

Affrontando la lettura del manuale *Indo-European linguistic. An introduction* di James Clackson mi sono infatti imbattuto, nel capitolo riguardante il lessico, in un sottoparagrafo dedicato alla tassonomia del campo semantico animale nelle lingue indoeuropee. In particolare, l'approccio testuale di Émile Benveniste sembrava coincidere con la mia idea di ricostruzione linguistica: secondo il linguista, infatti, nel percorso di ricostruzione di un lessema non si può prescindere dall'analisi del contesto in cui tale forma si è prodotta, ciò implica lo studio delle sue attestazioni nei testi scritti, uniche nostre testimonianze delle lingue dell'epoca.

La mia ricerca si è quindi orientata in questo senso: ho cercato di ricostruire un corpus di testi quanto più ampio possibile (con gli strumenti bibliografici di cui ero o sono potuto entrare in possesso o in contatto) che potesse rendere conto, analizzando le occorrenze, la tipologia testuale, il periodo storico di stesura, di come sia stata percepita in culture diverse, lontane geograficamente, ma spesso anche cronologicamente, l'immagine di un animale come il lupo. Il passo successivo è stata la ricerca, in tutti i dizionari etimologici disponibili dell'indoeuropeo e delle lingue di mio interesse (tra cui Pokorny, Walde-Hofmann, Monier-Williams, de Vaan, de Vries), delle varie forme in cui il lessema "lupo" si è declinato, con lo scopo di determinare quanto e come la percezione culturale di un determinato concetto, in questo caso legato all'immagine del lupo, possa aver influito nel mutamento linguistico.

Naturalmente la scelta delle lingue da analizzare si è indirizzata verso quelle di cui avrei potuto reperire più facilmente testi, tenendo conto che all'interno di una ricerca di questo tipo, per motivi di spazio, non avrei potuto far-

ne rientrare più di quattro o cinque; la scelta è quindi caduta su: norreno, greco, latino, sanscrito e avestico.

La tesi si divide in due sezioni: la prima, quella che occupa la maggior parte del testo, si compone del corpus dei testi selezionati, divisi e analizzati nelle aree linguistiche sopraccitate; la seconda sezione, che occupa lo spazio di alcune pagine, consta della ricostruzione linguistica del lessema “lupo”, dove vengono riportate le problematiche di ricostruzione che molti degli studiosi che ne hanno studiato onomasiologia e semasiologia si sono trovati ad affrontare. L’analisi semasiologica, prima, e onomasiologica poi, si inseriscono quindi in un impianto strutturale che mira a delineare comparativamente i sistemi di “funzioni” che la figura del lupo ricopre nelle diverse culture (seguendo letture di autori tra i quali Levi-Strauss, Dumezil, Prosdocimi, per citarne alcuni), potendo anche in diacronia.

Il proposito di questa tesi non è trovare una soluzione definitiva alla ricostruzione linguistica proposta per questo lessema: per poter dare risposte più sicure si dovrebbe affrontare sistematicamente la tassonomia del campo semantico animale, confrontando altri lessemi con quello qui proposto, analizzando con la stessa accuratezza le occorrenze testuali nelle stesse lingue prese qui in considerazione. Un lavoro che, ovviamente, non poteva rientrare in questa sede. Quello che questa ricerca si propone, invece, è un tentativo di verifica metodologica dell’approccio indicato da Benveniste, per cui alla ricostruzione linguistica si debba associare la ricerca testuale e socio-culturale per poter rendere conto dei meccanismi che hanno operato nel mutamento linguistico del dominio indoeuropeo. Approccio che, personalmente, condivido e che mi ha permesso di trarre conclusioni a cui, probabilmente, non sarei arrivato altrimenti, o non solo avvalendomi delle regole di derivazione linguistica. Posso quindi affermare che nella mia pratica personale è stato non solo utile, ma proficuo e stimolante, con la consapevolezza che questo lavoro di ricerca non indica una conclusione certa, ma, anzi, forse costituisce il punto di partenza di un percorso che possa fornire qualche certezza in più sul lessico indoeuropeo.



## 01.I Norreni

### 1.1 Introduzione

Tra le gelide lande islandesi e le buie foreste del Nord Europa, nei racconti e nelle saghe di celebri eroi e condottieri, di dèi e giganti, il lupo si è fatto largo nell'immaginario folclorico comune e vi si è radicato nel corso dei secoli.

La cosmogonia e la mitologia norrena contano numerosi lupi celebri, figure rilevanti e cariche di simbolismi sinistri e funesti. Creature temute e rispettate per la loro forza, incredibile e brutale, la loro voracità e per il loro stretto rapporto con la morte e il mondo degli inferi. Il motivo è di facile comprensione.

Il lupo, nella maggior parte delle culture, è presagio funesto, spesso accompagnatore di divinità ctonie, dell'oltretomba o legate al culto della guerra, ma è anche celebrato e rispettato per caratteristiche quali: la forza, la tenacia, l'astuzia (motivo per cui è a volte associato alla volpe) e, oltretutto, per la sua capacità di organizzarsi in gruppi la cui struttura ricorda le società umane.

Nella cultura norrena la simbologia e la figura del lupo è ricorrente e ben radicata nell'immaginario collettivo e nelle saghe, dove l'animale è «emblema di forza selvaggia, oscura e pericolosa»<sup>1</sup>; una forza indomabile, ancestrale, da relegare lontana dalla società degli uomini, nella foresta, la casa dei lupi per eccellenza, o più in generale nell'oscurità. È dunque, in questo senso, antagonista delle forze benigne che governano il mondo, una minaccia incombente di morte e distruzione, di ghiaccio e oscurità, che porterà inevitabilmente la stirpe degli dèi e degli uomini al Ragnarok: il crepuscolo degli dèi, in cui le forze della luce e dell'ordine combatteranno contro quelle delle tenebre e del caos, da cui il mondo verrà distrutto per poi rinascere a nuova vita.

In questo scenario apocalittico, molti dei protagonisti sono lupi: Fenrir, Sköll e Hati. Quando Sköll e Hati riusciranno a raggiungere rispettivamente Sòl (dèa che trasporta il Sole) e Mani (fratello di Sòl, guida il carro che trasporta la Luna) li divoreranno, privando il mondo della luce. Fenrir si scioglierà da Gleipnir e, insieme alle altre creature del caos, si getterà nell'ultima battaglia contro gli dèi,

---

<sup>1</sup> ISNARDI G. C., *I miti nordici*, Milano, Longanesi, 2017, p. 578.

divorando Odino e morendo per mano di Viðarr. Di qui il mondo verrà distrutto dalle fiamme di Surtr e, dalle sue ceneri, si rigenererà.

Non sono solo loro i lupi conosciuti nella mitologia norrena: Geri e Freki siedono accanto a Oðinn nella Valhøll e lo seguono in battaglia, accompagnando i guerrieri a lui devoti e facendo razia dei cadaveri dei nemici.

Le attestazioni sui lupi, su uomini trasformati in lupo o con comportamenti da lupo sono molteplici, ma inizieremo questa ricerca partendo dal più celebre fra di loro: Fenrir.

### 1.2 Fenrir

Le saghe norrene non hanno carattere unitario nella descrizione dei personaggi, che spesso cambiano nome e perdono o acquisiscono tratti che compaiono, o meno, altrove. Questo vale anche per il lupo Fenrir, citato in numerose fonti della letteratura eddica, le quali ci trasmettono molti dettagli che ne arricchiscono il mito.

Per una narrazione completa e coerente sul lupo dobbiamo guardare all'Edda di Snorri Sturluson, poeta e politico vissuto in Islanda tra il 1179 e il 1241. Il racconto, contenuto nella Gylfaginning, permette di fare chiarezza sulla tradizione poetica precedente, più oscura e frammentaria.

Le prime informazioni su Fenrir ci derivano dall'Hyndluljóð<sup>2</sup>, un poema presente nell'Edda minore, una serie di canti mitologici non contenuti nel Codex Regius<sup>3</sup>. In queste righe ci verrà svelata l'identità dei suoi genitori:

«Il lupo generò Loki  
con Angrboða  
e Sleipnir partorì  
con Svaðilfóri.  
Il peggior mostro  
parve quello  
che dal fratello  
venne di Býleistr.

---

<sup>2</sup> In MS. GKS 1005 fol., *Codex Flateyensis* o *Flateyjarbók*, 1394 ca., Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies.

<sup>3</sup> MS. GKS 2365 4º, *Codex Regius* o *Konungsbók*, 1270 ca., Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies.



Loki divorò il cuore  
che giaceva nella cenere:  
mezzo cotta della donna  
era la pietra dell'anima.  
Pregno fu Loptr  
della donna malvagia;  
da lui sulla terra  
venne la stirpe dei mostri.»<sup>4</sup>

Come si evince dal poema, i genitori di Fenrir sono il malvagio dio Loki e la gigantessa Angrboða. Il concepimento avviene in maniera del tutto singolare: è il dio Loki che, dopo aver trovato e mangiato il cuore mezzo cotto della gigantesca, viene ingravidato e che darà alla luce la “stirpe dei mostri”<sup>5</sup>.

Il poema eddico che più di tutti tratta di Fenrir è il Lokasenna, dove, in più passi, viene fatto riferimento al suo concepimento, all’episodio del suo incatenamento, in cui perse la mano il dio Tyr, e al suo destino mortifero.

Già al verso [10] troviamo un accenno alla paternità del dio Loki, quando Odino lo definisce úlfs fǫðr, il «padre del lupo»: «Disse Odino: | ‘Alzati, dunque, Vidharr, | e fai sedere a banchetto | il padre del lupo’»<sup>6</sup>.

L’episodio più significativo tra quelli che riguardano Fenrir è di sicuro quello della sua cattura: avendo capito che il lupo avrebbe potuto portare solo danni e sciagure, gli Asi decidono di incatenarlo. Propongono dunque al lupo di cimentarsi in una prova per dimostrare la sua forza: lo avrebbero incatenato per vedere se sarebbe riuscito a liberarsi. Fabbricarono dunque una catena resistentissima, Lóðingr, ma al primo sforzo il lupo se ne libera. Anche al secondo tentativo, fabbricata una catena molto più robusta, Dròmi, Fenrir riesce a liberarsene senza faticare molto. Gli dèi temettero di non riuscire a intrappolare Fenrir. Skírnir si recò allora dai nani, nello Svartálfaheimr, la terra degli Elfi oscuri, i quali costruirono un laccio magico, ottenuto con sei elementi “inusuali”: rumore di gatto, barba di donna, radici di montagna, tendini d’orso, respiro di pesce e sputo di uccello. Il laccio fu chiamato Gleipnir, sottile e morbido come un nastro di seta, ma resistentissimo. Presentatolo a Fenrir, questi intuì l’inganno: oltre all’indomabile forza,

---

<sup>4</sup> *Ljóða Edda > Hyndluljóð* [38-39], <http://bifrost.it/GERMANI/Schedario/Fenrir.html>

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Lokasenna*, in SCARDIGLI P. (a cura di), *Il canzoniere Eddico*, Milano, Garzanti, 2017, p. 109.

infatti, il lupo aveva ereditato dal padre la grande furbizia e l'intelligenza. Decise allora di sottoporsi alla nuova prova, ma solo se uno degli dèi avesse fatto da garante infilando la mano tra le sue fauci. Gli Asi a quel punto pensarono di desistere, ma fu Tyr a prendere l'iniziativa, accettando la condizione imposta dal lupo. Legatolo a Gleipnir, Fenrir capì, dopo numerosi sforzi, di essere in trappola e tranciò con un morso la mano al dio Tyr. Dà qui il polso venne anche chiamato "giuntura del lupo".

Avendolo immobilizzato, gli dèi assicurarono Gleipnir a una roccia, Giöll, fissandolo con la correggia che usciva dalla corda, Gelfia, e lo posero nelle profondità della terra. Infilarono poi tra le sue zanne una spada e la saliva che scendeva copiosamente dalle sue fauci generò il fiume Vòn.

Così rimarrà fino alla fine dei tempi.

A questo episodio si fa riferimento, indirettamente, nella Lokasenna, nel corso del diverbio tra Loki e Tyr:

«Disse Loki:  
'Sta zitto Tyr!  
Tu non hai mai saputo  
essere garante tra due:  
Rammenterò, ecco,  
la mano destra  
che Fenrir ti ha mozzato'»

Disse Tyr:  
'Io una mano ho perso,  
ma tu Hróðrsvitnir,  
penoso il rimpianto per tutte e due le cose;  
né è contento il lupo  
che deve incatenato  
aspettare l'estremo giudizio.'»<sup>7</sup>

Anche nel prologo si accenna al sacrificio di Tyr: «C'era Tyr: era monco. Il lupo Fenrir gli aveva mozzato di netto la mano perché ormai era legato.»<sup>8</sup>

Nel corso del dibattito con Loki, Tyr ci fornisce anche un epiteto di Fenrir: Hróðrsvitnir, che vuol dire "lupo di fama" o, anche, "lupo dell'elogio"<sup>9</sup>. Con questo appellativo viene citato anche in un passo del Grimnismal, in cui veniamo a

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 112.

<sup>8</sup> Ivi, p. 105

<sup>9</sup> ISNARDI G. C., *I miti nordici*, Milano, Longanesi, 2017, p. 578.

conoscenza del nome di suo figlio, come lui un lupo, di cui tratteremo più avanti: è Hati, il lupo che insegue la luna. Leggiamo nel passo: «Sköll ha nome quel lupo | che tien dietro alla divinità splendente | fino al riparo della selva | ma un secondo, Hati, | – è il figlio di Hróðvitnir – | precederà la chiara sposa del cielo.»<sup>10</sup>. Anche nell'Edda di Snorri leggiamo:

«Ci sono due lupi e quello che le corre dietro si chiama Sköll, di lui ha paura, ed esso finirà col prenderla. Quello che si chiama Hati, figlio di Hróðvitnir, corre avanti a lei e vuol prendere la luna, e anche questo accadrà.»<sup>11</sup>

Sembra chiaro che i lupi avranno un ruolo rilevante nel porre fine al mondo.

Tornando all'incatenamento di Fenrir, la fonte che riesce a fornire un quadro più coerente e completo in cui rintracciare nella sua interezza questo mito è la sopraccitata Edda di Snorri.

Viene indirettamente citato in primo luogo in Gylfaginning [25], quando, durante la lunga presentazione degli dèi a Gangleri, Hår introduce Tyr, elogiando il suo coraggio:

«Ecco una testimonianza sul suo coraggio: quando gli Asi convinsero il lupo Fenrir a lasciarsi legare con il laccio Gleipnir, questi non volle credere ch'essi l'avrebbero poi liberato finché non gli misero in pegno tra le fauci la mano di Tyr. E quando gli Asi non lo vollero sciogliere, esso con un morso mozzo via la mano nel punto che ora è detto 'úlflidhr' [giuntura del lupo]<sup>12</sup>, e il dio ha una sola mano e certo non può dirsi un pacificatore degli uomini»<sup>13</sup>

La sezione in cui si fa riferimento integralmente al mito dell'incatenamento di Fenrir è in Gylfaginning [34], dove Snorri recupera le frammentarie informazioni sul lupo rinvenute sparse nei poemi a lui precedenti e le riorganizza in maniera sapiente e ordinata, fornendo così una lettura oltremodo più chiara e organizzata rispetto alla tradizione precedente. Leggiamo:

---

<sup>10</sup> SCARDIGLI P. (a cura di), *Il canzoniere Eddico*, Milano, Garzanti, 2017, p. 66.

<sup>11</sup> STURLUSON S., *Edda*, DOLFINI G. (a cura di), Milano, Adelphi, 2017, p. 61.

<sup>12</sup> Più propriamente "articolazione del lupo", Kenning per "polso".

<sup>13</sup> STURLUSON S., *Edda*, DOLFINI G. (a cura di), Milano, Adelphi, 2017, p. 77.

«Ma parecchi altri figli aveva Loki. Angrboða si chiama la gigantessa in Iötunheimr. Con lei Loki generò tre figli; uno era il lupo Fenrir, l'altro Iörmungandr, cioè il serpente di Miðgarðr, la terza è Hel. Ma quando gli dèi seppero che questi tre fratelli venivano allevati a Iötunheimr e appresero per profezia che da quella progenie sarebbe loro derivato gran danno e fu a tutti chiara la prospettiva di un grande male – anzitutto per la discendenza da parte di madre, ma certamente ancor più per parte di padre –, allora Allföðr mandò gli dèi a prendere quei figli per recarglieli innanzi. [...]

Il lupo, gli Asi lo condussero presso di loro e soltanto Tyr aveva il coraggio di andar da lui per dargli da mangiare. Ma quando gli dèi videro quanto cresceva ogni giorno e che tutte le profezie confermavano ch'esso era predestinato alla loro rovina, gli Asi presero la decisione di fare una catena robustissima, che chiamarono Læðingr e la portarono al lupo e gli chiesero di provare la sua forza su questo vincolo, Ma al lupo ciò non parve difficile e lasciò che facessero a piacer loro. E subito al primo sforzo che il lupo fece la catena si spezzò. E così si sciolse da Læðingr.

Dopo di ciò gli Asi fecero una seconda catena due volte più robusta della prima e la chiamarono Dròmi e chiesero al lupo di provarla e dissero che avrebbe acquistato gran fama per la sua forza se anch'essa, un tal capolavoro, non avesse potuto reggere. Ma il lupo pensò che questa catena era molto robusta e che al contempo da quando lui aveva spezzato Læðingr, la sua forza era cresciuta, e giunse alla conclusione che doveva pur esporsi al rischio se voleva acquistare gloria e si lasciò mettere il vincolo. E quando gli Asi si dissero pronti il lupo si scosse, sbattè la catena contro il suolo e scuotendola violentemente e con grande sforzo la spezzò tanto che i frammenti volarono lontano. E così si liberò di Dròmi. Da allora si usa dire che 'si scioglie da Læðingr' oppure 'si strappa da Dròmi' chi persegue qualcosa con tutte le sue energie.

Dopo questo fatto gli Asi temettero che non sarebbero mai riusciti a incatenare il lupo. Allora Allföðr inviò colui che ha nome Skirnir, il messaggero di Freyr, giù nel paese degli Elfi oscuri, presso certi Nani, e fece preparare da costoro il laccio che si chiama Gleipnir. E esso era fatto di sei cose: rumore di gatto, barba di donna, radici di montagna, tendini d'orso, respiro di pesce e sputo d'uccello. [...] Quella corda riuscì liscia e morbida come un nastro di seta, ma solida e forte come ora udrai. Quando questo laccio fu portato agli Asi essi ringraziarono molto il messaggero per la sua fatica. Poi gli Asi traversarono il lago Ámsvartnir fino all'isoletta che ha nome Lyngvi, e chiamarono il lupo, gli mostrarono il nastro di seta e lo invitarono a lacerarlo e dissero anche che esso era un po' più robusto di quanto si potesse giudicare all'apparenza considerando il suo spessore; e se lo passarono l'un l'altro e lo provarono tendendolo con le mani, ed esso non si ruppe. Ma tuttavia, dissero, il lupo l'avrebbe certamente spezzato. Allora il lupo rispose: 'così pare anche a me, con questo nastro, e ch'io non possa guadagnar mi alcuna gloria spezzando un laccio tanto sottile. Ma se esso è fatto con inganno e scaltrezza, nonostante la sua poca apparenza, allora questo vincolo non legherà mai i miei piedi'. Allora gli Asi dissero che avrebbe strappato facilmente un sottile nastro di seta, lui che aveva spezzato grosse catene di ferro. 'Ma se tu non sai spezzare questa corda, nemmeno puoi incutere paura agli dèi, e allora ti slegheremo'. Il lupo disse: 'Se voi mi legate in modo tale ch'io non riesca più a

liberarmi, vuol dire che agite con tal falsità verso di me, che ne passerà del tempo prima di ricevere aiuto da voi! Non ho voglia di lasciarmi mettere addosso questa corda. Ma invece di invocare il mio coraggio, uno di voi mi metta la mano nelle fauci come garanzia che ciò vien fatto senza frode'. Gli Asi si guardarono l'un l'altro e sembrava adesso che la difficoltà fosse doppia e nessuno voleva offrire la propria mano, finchè Tyr tese la mano destra e la mise nella bocca del lupo. E quando il lupo punta i piedi e fa forza il laccio si fa più duro e quanto più duramente egli si affaticava tanto più la corda incideva nel corpo. Allora tutti risero, fuorchè Tyr. Egli perse la mano.

Quando gli Asi videro che il lupo era completamente legato, presero la correggia che usciva dalla corda, e che si chiama Gelfia, la assicurarono intorno ad una grossa pietra – Giöll – e fissarono questa giù nel profondo della terra. Presero una pietra grandissima e la spinsero ancor più profondamente nella terra per ancorare il tutto, essa si chiama Þviti. Il lupo spalancava le fauci in modo terribile e faceva disperati tentativi e cercava di azzannarli. Gli infilarono in bocca una spada, l'elsa premeva sulla mascella inferiore e la punta sul palato, essa è dunque il suo morso. Il lupo ulula spaventosamente e la saliva gli scorre fuor della bocca, e questo è il fiume che si chiama Vòn [Speranza].»<sup>14</sup>

Il mito di Fenrir è di importanza capitale per il complesso sistema mitologico norreno; ne è una spia il grande spazio a cui viene dedicato il racconto di tale episodio. Una buona parte dei racconti e delle saghe sono incentrate sulla preparazione al Ragnarok e così lo sono anche una buona parte delle azioni e delle gesta degli dèi.

Loki, Angrboða e la loro stirpe sono la necessaria controparte all'ordine costituito dagli dèi, personaggi malvagi e caotici che trovano il loro senso nella battaglia alle forze del Bene. Battaglia che scaturirà nel giorno in cui si libereranno dai loro vincoli per portare morte e distruzione al mondo degli dèi e degli uomini.

Dei figli di Loki, Hel ha un ruolo preciso nel sistema divino: ella diviene infatti la regina del regno dei morti.

Il serpente Jormungandr e il lupo Fenrir, invece, vengono relegati ai margini della società, l'uno scagliato nell'oceano e l'altro, come abbiamo visto, incatenato nelle profondità della terra e così rimarranno fino alla battaglia finale.

Nel passo dell'Edda appena visto troviamo importanti riferimenti al ruolo del lupo nel sistema simbolico norreno. Esso, infatti, più dei suoi fratelli svolge un ruolo centrale nella netta divisione tra il mondo del Bene e quello del Male. Gli

---

<sup>14</sup> Ivi, pp. 80-84.

dèi ben sanno che esso, crescendo a dismisura in forza e dimensione, può rappresentare una minaccia all'equilibrio cosmico da loro creato e sanno altrettanto bene che questa è una condizione necessaria per la rigenerazione del mondo: un ciclo di eventi inevitabile, che è possibile solo rimandare, da cui il mondo cadrà nel buio totale per poi rinascere a nuova vita. La stirpe di Loki non può, infatti, essere eliminata: il passo sopraccitato si chiude con la lecita domanda di Gangleri, che chiede ad Hår il motivo per cui gli dèi non avrebbero potuto semplicemente sbarazzarsi dei figli di Loki. Leggiamo:

«Là esso rimarrà fino alla fine del mondo.»

Allora disse Gangleri: 'Che progenie straordinariamente maligna generò Loki. Ma sono tutti potenti coloro che appartengono a questa stirpe. Ma perché gli Asi non uccisero il lupo dal momento che si aspettano da lui tutto il male?'

Hår risponde: 'Gli dèi tengono in tal conto i luoghi sacri e quelli consacrati alla pace che non vollero macchiarli con il sangue del lupo, sebbene, a quanto dicono le profezie, sarà lui l'uccisore di Óðinn'»<sup>15</sup>

Fenrir, parafrasando, è la spada di Damocle che pende sulla testa degli dèi ed in particolare su quella di Óðinn: sarà lui, infatti, a divorarlo durante il Ragnarok, per poi morire per mano di Viðarr. Possiamo dire che l'uccisione di Óðinn sia l'entelechia del lupo Fenrir: la meta cui tende per sua stessa natura. Esaurita la causa finale, Fenrir muore, svanendo dalla realtà.

Si dipinge qui chiaramente, tra le altre cose, il motivo per cui l'etimologia della parola lupo, nelle culture indoeuropee, sia di così difficile attestazione: il lupo è un animale impuro, tabuizzato, tanto da non poterlo uccidere per paura di lordare del suo sangue profano la sacralità del mondo degli dèi.

Il lupo è il nemico per antonomasia, il simbolo per eccellenza delle forze maligne, oscure, legate al culto della notte e delle tenebre, al caos e alla morte e per questo deve essere relegato ai margini della società.

Questo è un punto cruciale su cui torneremo più avanti.

Ma in questo passo dell'Edda ravvisiamo un'azione ulteriore svolta dal lupo: esso indirettamente diventa centrale nella definizione del ruolo del dio Tyr

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 84.

(che compare come protagonista solo in questo racconto) con tutti i correlati simbolici che ciò si porta appresso.

Il dio Tyr è, infatti, in un altro passo dell'Edda, definito come un dio «molto intrepido, molto coraggioso e ha un potere sulla vittoria nelle battaglie. Per questo è bene che gli uomini valorosi lo invocino»<sup>16</sup>. Un dio della guerra, insomma, al pari del Mars latino. Ma di Tyr non troviamo alcuna scena guerresca o di battaglia e, come ci dice Tacito nella *Germania*, i guerrieri non erano soliti invocare Mars prima di una battaglia, ma Hercules, l'equivalente di Thôrr. Quel che di valoroso troviamo in Tyr lo vediamo nell'episodio dell'incatenamento di Fenrir, dove egli sacrifica deliberatamente la sua mano in funzione di un patto fraudolento con cui poter catturare il lupo. E questo è il vero ruolo di Tyr: un dio giurista.

Questa affermazione d'identità trascina con sé una serie di riflessioni doverose. In primis, non possiamo non guardare alla funzione del diritto nel mondo germanico. Ne *Gli dèi dei Germani* Georges Dumézil fa notare come l'accostamento simbolico tra il diritto e la guerra non sia assolutamente un fatto casuale, ma anzi, del tutto naturale, nel mondo dei germani: «La guerra, infatti, non è soltanto la mischia sanguinosa del combattimento, ma una decisione ottenuta tra le due parti combattenti e garantita da precise regole di diritto.»<sup>17</sup>. Aggiunge:

«Se la guerra è un *thing* [l'assemblea pubblica] sanguinoso, il *thing* nel tempo di pace evoca la guerra: Il popolo deliberante ha le apparenze e i costumi dell'esercito dominante. [...] per approvare, scuotono le loro framee, essendo il segno di assenso più onorevole *armis laudare*. Qualche secolo dopo la Scandinavia offre il medesimo spettacolo: per quanto grandi siano la santità e la 'pace' del *thing*, ci si riunisce in armi e, per approvare, si brandisce la spada o l'ascia oppure si batte con la spada sullo scudo»<sup>18</sup>

Nessuna distinzione, insomma, tra la sfera giuridica e quella guerresca. Anzi, il dibattito, l'assemblea, il diritto altro non sono che una battaglia tra due o più parti dove una persona o un gruppo di persone cercano di vincere sugli altri,

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 32.

<sup>17</sup> DUMÉZIL G, *Gli dèi dei germani*, Milano, Adelphi, 1974, pp. 83-84.

<sup>18</sup> Ivi, p. 84.

con qualsiasi mezzo, anche l'inganno. Ed è in questa visione del diritto che si inserisce la figura di Tyr e il sacrificio della sua mano destra: una lotta impari contro le forze del Male, in cui il gruppo più numeroso ha voluto imporre le sue decisioni siglando un patto fraudolento a cui Tyr ha fatto da garante, pagandone lo scotto.

Una visione pessimistica del diritto, che ci permette di riflettere su un secondo fronte; quello della battaglia cosmica tra le forze del Bene e del Male.

Il patto tra gli dèi e il lupo Fenrir, come è stato detto a più riprese, si è rivelato un contratto ingannevole ai danni del lupo, una trappola tesa dagli dèi, i garanti della giustizia e del diritto, incarnato soprattutto nella figura di Tyr, per poter relegare le forze del male ai margini della società. Qui, però, anche gli dèi sembrano sbagliare: non prestando fede al giuramento appena fatto paiono essere loro le forze del Male, di contro il lupo esce da questo episodio quasi come la vittima di un tremendo sopruso. Gli dèi risultano, così, macchiati dalle loro azioni, tanto che Tyr «non è chiamato pacificatore tra gli uomini.»

Questo comporta una conseguenza più grave su quello che Dumézil definisce la «tonalità generale della religione»<sup>19</sup>. Gli dèi, qui, non appaiono diversi dagli uomini o dalle divinità demoniache e la loro progenie e, anzi, ne ricalcano le imperfezioni:

«di essi nessuno incarna più in modo *puro*, esemplare, quei valori assoluti che una società, sia pure ipocritamente, ha bisogno di porre al riparo sotto un alto patronato. Nessuna di queste divinità costituisce più il rifugio ideale, né della speranza. [...] Questo abbassamento del livello sovrano condannava il mondo, tutto il mondo, dèi e uomini, a essere soltanto quello che è, poiché la mediocrità non deriva in esso più da imperfezioni accidentali, ma da limiti essenziali.»<sup>20</sup>

Il lupo Fenrir, in qualche modo, pone da qui le basi per la disfatta degli dèi: molto prima dei giorni bui del Ragnarok, l'unica via che gli Asi hanno trovato per far fronte alle forze del Male è stata quella dell'inganno, pur sapendo che tutto ciò avrebbe potuto solo rimandare la battaglia finale, nell'inconsapevolezza di aver già perso la battaglia per la credibilità nei confronti degli uomini. Questo

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 91.

<sup>20</sup> Ivi, p. 92.



mette ancora una volta in luce come il lupo sia percepito come una figura nemica, demoniaca, da combattere con tutte le forze e con ogni mezzo.

La funzione di Fenrir si esaurisce con la sua liberazione e l'avvento del Ragnarok, ove divorerà Oðinn, portando morte e distruzione.

Ancora una volta il racconto, nella sua versione più chiara e coerente lo troviamo nell'Edda di Snorri, in Gylfaginning [51].

La battaglia finale non arriverà senza preavviso:

«E per prima che un inverno verrà, chiamato Fimbulvetr, il grande inverno, allora turbinerà la neve da tutti i punti cardinali, il gelo sarà grandissimo e aspri i venti. Il sole non avrà più forza. Tre inverni si seguiranno e tra essi non vi sarà più estate. Ma a essi precederanno tre altri inverni in cui vi saranno per tutto il mondo grandi lotte [...]»<sup>21</sup>.

Segue, poco avanti, un passo tratto dalla Völuspá, che cito da altra fonte:

«Si batteranno i fratelli, diverranno reciproci assassini,  
I più stretti congiunti devasteranno la stirpe;  
Nel mondo imperversa il peggior meretricio,  
Evo di scure, evo di spada, gli scudi vanno in pezzi,  
evo di tempeste, evo di lupi, poi sprofonda il creato,  
non vorrà uomo altrui risparmiare.»<sup>22</sup>

Questo passo tratto dalla Völuspá contiene una formula di particolare interesse per questa ricerca. Leggiamo: «evo di tempeste, evo di lupi». Al motivo della tempesta cosmica che precede il Ragnarok si aggiunge il riferimento al tempo dei lupi, di cui potrebbe essere rimasta una reminescenza nel detto “tempo da lupi” per indicare condizioni climatiche rigide, sfavorevoli o avverse. In questa sede (in generale solo in Völuspá e nel Merlínuspá) troviamo *vargöld*, con *vargr* che indica il lupo, ma anche il predone, il fuorilegge o colui che depreda i cadaveri, quando la forma di citazione tipica, già incontrata, è *úlfr*.

Non mi addentrerò ora nell'analisi linguistica dei due termini, cui è dedicato il secondo capitolo della tesi, ma si può facilmente notare come il termine qui

---

<sup>21</sup> STURLUSON S., *Edda*, DOLFINI G. (a cura di), Milano, Adelphi, 2017, p. 117.

<sup>22</sup> MELI M. (a cura di), *Völuspá. Un' apocalisse norrena*, Roma, Carocci editore, 2008, p. 174.

scelto per indicare il lupo sia più vicino, anche come sonorità, al sanscrito *vṛika*<sup>23</sup>, che, come in norreno, indica il lupo, uno sciacallo (altro animale solito a cibarsi di cadaveri), un predone, un fuorilegge. La comparazione diretta dei due termini ci permette anche in questa sede di avvalorare l'idea che il lupo sia stato, in più culture, legato all'idea di impurità, oltre ai vari significati legati alla violenza e alla voracità.

Tornando a Snorri, dopo aver introdotto il tema del Ragnarok egli si addentra nello specifico nella narrazione della battaglia finale tra le forze del bene e del male. Dopo aver parlato dei due lupi che divoreranno gli astri, scrive:

«Avverrà poi che la terra intera tremerà e i monti, tanto che gli alberi si sradicheranno dalla terra e i monti rovineranno e tutti i vincoli e le catene si spezzeranno e si infrangeranno. Allora il lupo Fenrir sarà libero.»<sup>24</sup>

Dopo essersi sciolto da Gleipnir, Fenrir avanzerà con i suoi fratelli, suo padre e tutte le creature del caos, pronto per dare battaglia:

«Il lupo Fenrir giungerà con le fauci spalancate, la mascella superiore puntata contro il cielo e l'inferiore contro la terra, e la spalancherebbe ancor più se ci fosse spazio bastante. Fuoco gli uscirà dagli occhi e dalle narici. Il serpente di Miðgarðr soffierà il suo veleno da saturare l'aria e l'acqua: sarà spaventoso e terribile e procederà a fianco del lupo. [...] La schiatta di Muspell correrà fino al campo ch'è chiamato Vigriðr, e là giungerà anche il lupo Fenrir e il serpente di Miðgarðr [...]»<sup>25</sup>

Ritroviamo in questo passo delle chiare allusioni alla percezione simbolica che si ha del lupo: una bestia feroce, demoniaca, dagli occhi e le narici infuocati, ma più di tutto una bestia vorace, predatrice, dalle fauci tanto spalancate che l'una punta il cielo e l'altra la terra. E ancora non sarebbe abbastanza, se non gli fosse finito lo spazio. Il lupo è percepito come un animale insaziabile, sempre alla ricerca di carne da divorare, non tanto a fini nutritivi, ma per riempirsi la pancia in maniera ingorda e famelica. A questo motivo si aggancia la sua fama di predatore

---

<sup>23</sup> MONIER-WILLIAMS, *Sanskrit-English dictionary*, s.v. *vṛika*, <https://archive.org/details/SanskritEnglishDictionaryMONIERWILLIAMS/page/n1049>, p. 1051.

<sup>24</sup> STURLUSON S., *Edda*, DOLFINI G. (a cura di), Milano, Adelphi, 2017, p.117.

<sup>25</sup> Ivi, p. 118.

di cadaveri, cosa di cui, tra l'altro, si ha riscontro anche in termini biologici. Questa sua particolare caratteristica mette in luce anche il logico collegamento che ne viene fatto alla morte e al regno dei defunti (ricordiamo, anche, che Fenrir è fratello di Hel). Su questo punto torneremo più avanti.

La voracità del lupo è un leitmotiv che troveremo anche in altre culture. In sanscrito, per esempio, il termine *vṛikôdara* è traducibile come “ombelico da lupo” (è anche usato come epiteto per Bhima), indicante una persona con una fame insaziabile, ferina, “da lupo”.

Il lupo Fenrir è il più vorace tra i voraci, arrivando, come già sappiamo, a divorare Oðinn; faccio notare come sia stato scelto il termine “divorare”: non “sbranare”, non “mangiare”, ma “divorare”, a riprova della bestialità del lupo.

Leggiamo: «Primo cavalca Oðinn con l'elmo d'oro e la bella armatura e la sua lancia ha nome Gungnir, egli punta contro il lupo Fenrir. [...] Il lupo ingoierà Oðinn, questà sarà la sua morte.».<sup>26</sup>

Il lupo ha compiuto il suo destino, destino per cui è rimasto imprigionato per tempo immemore e, ora, può uscire di scena: «Ma subito dopo Viðarr si volgerà e planterà un piede sulla mascella del lupo [...]. Con una mano egli afferra l'altra mascella del lupo e gli lacera le fauci, e questa sarà la morte del lupo.».<sup>27</sup>

Anche qui il ritorno simbolico alla bocca del lupo, che viene divelta dal dio Viðarr, come a voler porre fine all'ingordigia della bestia. Non a caso viene scelta questa morte nel passo di Snorri: l'Edda, infatti, differisce dalla *Völuspá* rispetto alla fine di Fenrir.

Un accenno a questo tema lo troviamo, senza che si entri nel merito della scena, ma pur citando Viðarr che strappa le fauci del lupo, in *Vafþrúðnismál* [53]: «Sarà il lupo a inghiottire Aldafoðr | Viðarr lo vendicherà. | Le gelide fauci farà egli a pezzi, | nella battaglia contro il lupo.»<sup>28</sup>

In *Völuspá* [53] leggiamo invece: «Si abbatte su Hlín | ancora sventura | quando avanza Odino | a contrastare il lupo[...]»<sup>29</sup> e successivamente nella str. [54]: «Allora si fa avanti il grande | figlio del 'padre di vittoria', | Viðarr, per fron-

<sup>26</sup> Ivi, p. 119.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> SCARDIGLI P. (a cura di), *Il canzoniere Eddico*, Milano, Garzanti, 2017, p. 56.

<sup>29</sup> MELI M. (a cura di), *Völuspá. Un' apocalisse norrena*, Roma, Carocci editore, 2008, p. 192.

teggiate | la bestia funesta; | il figlio di Hveðrungr | di sua mano confisse | nel cuore la lama. | Vendicato è il padre.»<sup>30</sup>. Qui il lupo viene, molto “semplicemente”, trafitto dalla spada di Viðarr.

Come mai le due (tre) versioni su questo punto differiscono così vistosamente?

Nell'introduzione all'Edda di Snorri, Giorgio Dolfini chiarisce come l'autore si senta libero di portare delle variazioni sul tema in base alla sua sensibilità di scrittore verso la materia che sta trattando:

«L'autore appare ben più coinvolto nel partecipare al mito, che non nell'analizzarlo. Potremmo dire, parafrasando C. G. Jung, che non può liberarsi della base archetipa delle proprie rappresentazioni e perciò 'continua' il mito, lo riproduce, lo rivive, lo ricrea, lo varia con legittimità. Il concetto di 'variazione sul tema' (C. Kerény), dove il tema è l'idea mitica fondamentale e la variazione la realizzazione mitologica concreta di essa nel tempo e nella tradizione [...] pare ben attagliarsi alla lettura e all'interpretazione più opportuna della mitologia snorriana.»<sup>31</sup>

Potremmo supporre che la variazione riportata nell'Edda sia dovuta al sincretismo ideologico-culturale che vive Snorri nel momento in cui redige la sua opera. In generale, l'autore è figlio di una cultura “mista”, quella islandese, nata proprio dal conservatorismo e dalla volontà di preservare le vecchie tradizioni e i vecchi dèi, ma presto divenuta cristiana. Snorri stesso è cristiano e non nasconde la “finzione letteraria” su cui è costruita la sua opera: l'antica religione viene trattata come autentica dottrina e cosmogonia, ma nel prologo l'autore vuole informare il lettore sulla storia del mondo secondo il dettato biblico e spiegare come sorse in nord Europa la fede nelle divinità pagane. Snorri “crede” alle divinità pagane per puro intento letterario e di recupero di una tradizione orale che, ormai, andava scomparendo.

Sotto questa stessa luce, questo sincretismo norreno-cristiano, può essere interpretata la variazione sul tema della morte di Fenrir. L'autore rimescola i racconti della tradizione precedente, a volte aggiungendo e a volte togliendo elementi, sulla base della sua personale visione dell'opera e della sua sensibilità di “salvatore” di una tradizione ormai destinata a scomparire, da una parte, e di uomo

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 193.

<sup>31</sup> DOLFINI G., in STURLUSON S., *Edda*, Milano, Adelphi, 2017, p. 24.

cristiano dall'altra. La sensibilità cristiana lo porta ad avvalorare la scena di un simbolismo evocativo, in perfetto accordo con la visione che del lupo si aveva ai suoi tempi, recuperando, in parte, una versione del racconto appena abbozzata, per caricarla di significati che evidentemente mancano in una versione, quella della *Völuspá*, e che ben si prestano ad essere inseriti sulla base del racconto presente nel *Vafþrúðnismál*. Nella cultura cristiana, infatti, il lupo viene man mano demonizzato, tabuizzato, molto più di quanto lo avessero potuto fare le culture precedenti, mantenendo il suo ruolo di messaggero di morte, di animale dell'aldilà, e portandolo alle sue estreme conseguenze: il lupo diventa un animale infernale, cavalcatura di streghe e stregoni, se non "travestimento" stesso di uno stregone, capace di mutare forma grazie ad un patto col diavolo in persona.

Nel momento in cui il dio *Viðarr* lacera le mascelle del lupo non intende semplicemente ucciderlo, ma letteralmente e simbolicamente privarlo della sua insaziabile voracità, della sua capacità di spalancare le fauci per inghiottire tutto quello che gli si presta a tiro. Privarlo, insomma, della sua capacità di nuocere al Creato. *Viðarr* è, nella sua versione snorriana, più del valoroso combattente che trafigge con la spada il nemico per vendicare il padre; diviene qui una figura cristologica che estirpa il male, il nemico dalla Terra, per permetterle, in futuro, di rinascere a nuova vita.

*Fenrir* è morto, il Ragnarok si conclude e il mondo viene distrutto dalle fiamme di *Surtr*, per poi rigenerarsi dalle sue ceneri.

In *Gylfaginning* [53] *Fenrir* viene citato un'ultima volta, ma in questo frangente è solo un vecchio, brutto ricordo:

«*Viðarr* e *Váli* vivranno, poiché non il mare né la fiamma di *Surtr* avrà loro recato alcun danno, e abiteranno a *Iðavöllr*, là dove un tempo fu *Ásgarðr*, è là verranno i figli di *Thórr*, *Móðhi* e *Magni* e avranno con sé *Miöllnir*. E tosto verranno *Baldr* e *Hödr* da *Hel*, e là tutti insieme converseranno e ricorderanno la loro arcana saggezza e diranno dei fatti accaduti in passato e del mostro di *Miðgarðr* e del lupo *Fenrir*.»<sup>32</sup>

Il lupo è stato sconfitto, il nemico dell'uomo (*Þjóðvitnir* = "nemico del popolo", è un altro appellativo di *Fenrir*) è stato cancellato dalla storia e la pace è

---

<sup>32</sup> STURLUSON S., *Edda*, DOLFINI G. (a cura di), Milano, Adelphi, 2017, p.123.

tornata sulla terra. È importante in questo passo notare come dei mostri del passato vengano citati i soli Miðgarðr e Fenrir, il serpente (drago) e il lupo: i due simboli più emblematici rappresentanti il male in terra, non solo per i norreni, ma per tante altre culture indoeuropee.

Per concludere questo primo paragrafo, mi interessa mettere in luce un fatto di carattere più generale: l'infamia del generare lupi.

Nella letteratura norrena è un cliché abbastanza frequente e si rivela un insulto gravissimo, in quanto partorire lupi è il corrispettivo dell'aver partorito il male.

Nell'Helgakviða Hundingsbana in fyrri, poema contenuto nell'Edda poetica, ai vv. [38-40], per esempio, leggiamo:

«38. Eri, tu, la nefasta,   strega, valchiria  
Terribile, violenta,   presso Alfoðr.  
Tutti gli 'scelti'   combattevano l'un l'altro,  
donna ostinata,   per causa tua.

39. In numero di nove   al promontorio di Saga  
Demmo alla luce lupi:   di tutti io sono il padre.

*Disse Guðmundr:*

40. Non fosti il padre   della cucciolata,  
seppure più vecchio fra tutti,   a quanto ricordo,  
perché ti castrarono   davanti a Gnipalundr,  
le donne dei giganti, in Þórsnes»<sup>33</sup>

Si susseguono qui una serie di insulti, tra cui quello infamante di partorire lupi. A questo si aggiunge, tra l'altro, quello di effeminatezza, condizione ancora più grave nel mondo norreno, dove il "difetto" di virilità veniva associato alla vigliaccheria.

Entrambe queste condizioni le ritroviamo nella figura di Loki, che, come abbiamo visto, ha partorito i suoi stessi figli, tra i quali compare il lupo Fenrir.

Nella Lokasenna in più passi si fa riferimento alla condizione di "maternità" di Loki, che viene a più riprese insultato per essere un "invertito":

*«Disse Loki:*

22. Stà zitto Odino! Tu non hai mai saputo

<sup>33</sup> SCARDIGLI P. (a cura di), *Il canzoniere Eddico*, Milano, Garzanti, 2017, p. 153.

Decidere fra uomini e battaglie;  
spesso hai concesso, a chi non dovevi concederla,  
a uomini vili, la vittoria.

*Disse Odino*

23. Proprio tu sai se ho concesso, a chi non dovevo  
a uomini vili, la vittoria? [concederla,  
Otto inverni fosti, tu, sottoterra  
vacca da mungere e femmina  
e là hai generato figli  
e penso che da invertiti sia questo.>»<sup>34</sup>

E più avanti leggiamo ancora:

«*Disse Njorðr:*

33. Non mi sembra gran cosa se le donne si scelgono un  
Un amante o ambedue le cose; [uomo,  
ma stupisce che un ase invertito entri qui dentro,  
un ase che ha anche partorito figli!»<sup>35</sup>

Che Loki sia padre di Fenrir lo sappiamo dai passi sopraccitati. Padre di lupi, quindi, ma al tempo stesso madre.

Quel che ci interessa notare in questa sede non è tanto la presenza del lupo nei poemi e nelle saghe nordiche, ma come la commistione tra i vari leitmotiv conosciuti sul lupo nella cultura norrena si sia incarnata perfettamente nella progenie di Loki, in particolare in suo figlio, il lupo Fenrir e i suoi discendenti, portatori di morte e distruzione, i “nemici del popolo”.

### 1.3 *Sköll e Hati*

Sköll e Hati, i due lupi che inseguono gli astri nel cielo, compaiono anzitutto in *Grímnismál* [39], dove leggiamo:

«Skoll ha nome quel lupo che tien dietro alla divinità  
Fino al riparo della selva; [splendente  
Ma un secondo, Hati, – è il figlio di Hroðvitnir –  
Precederà la chiara sposa del cielo.»<sup>36</sup>

<sup>34</sup> SCARDIGLI P. (a cura di), *Il canzoniere Eddico*, Milano, Garzanti, 2017, p. 109.

<sup>35</sup> Ivi, p. 111.

<sup>36</sup> SCARDIGLI P. (a cura di), *Il canzoniere Eddico*, Milano, Garzanti, 2017, p. 109.

Anche Snorri, naturalmente, riprende il passo e in *Gylfaginning* [12] scrive:

«Allora parlò Gangleri: ‘Veloce corre Sól, quasi fosse impaurita; certo non potrebbe correre di più nemmeno se temesse di essere inseguita dal proprio uccisore’.

Risponde Hár: ‘Non è meraviglia che corra tanto veloce. Alle sue spalle viene chi la perseguita e non ha altro scampo che fuggire’.

Domandò allora Gangleri: ‘Ma chi le reca una tale ingiuria?’.

Hár dice: ‘Ci sono due lupi e quello che le corre dietro si chiama Skoll, di lui ha paura, ed esso finirà col prenderla. Quello che si chiama Hati, figlio di Hróðvitnir, corre avanti a lei e vuol prendere la luna, e anche questo accadrà’.»<sup>37</sup>

Subito dopo Snorri ci fornisce alcune informazioni sulla loro discendenza e, più in generale, su quella dei lupi:

«E Gangleri: ‘Da chi discendono quei lupi?’.

Dice Hár: ‘Una gigantessa abita ad oriente in *Miðgarðr*, nella foresta che si chiama *Járnviðr* [Selva di ferro], in questa foresta abitano delle donne-troll chiamate *Járnviðjur*. La vecchia gigantessa genera molti giganti e tutti in forma di lupo, e di qui vengono quei lupi. E così si dice che da quella progenie ne verrà uno, il più forte di tutti, di nome *Mánagarmr*, esso si pasce della carne di tutti gli uomini che muoiono, ingoierà la luna e spruzzerà di sangue il cielo e l’aria tutta. Per questo il sole perderà il suo splendore e i venti saranno inquieti e ululeranno per ogni parte, [...]’.»<sup>38</sup>

In questo passo troviamo, però, un nome diverso ad indicare colui che divorerà la luna: *Managarmr*, il “cane della luna”. Ci troviamo, a questo punto, di fronte ad un errore di Snorri o le tradizioni differiscono a tal punto sul nome del lupo?

Possiamo trovare una risposta in un passo della *Völuspa* (citato anche da Snorri), alle strofe [40-41], che riporto in seguito:

«40. Sedeva l’antica a oriente, in *Járnviðr*,  
e là nutriva ‘figli di Fenrir’;  
divenne fra tutti quelli uno segnatamente  
dell’astro rapitore in demoniaca scorza.

<sup>37</sup> STURLUSON S., *Edda*, DOLFINI G. (a cura di), Milano, Adelphi, 2017, pp. 60-61.

<sup>38</sup> Ivi, p. 61.



41. Giunta a fine è la vita degli uomini morituri,  
Si arrossano le divine contrade di sangue rubescente;  
si offusca allora il fulgido sole, estate dopo estate,  
in tutto ostile divenne l'atmosfera.  
E voi che sapete?»<sup>39</sup>

In questo passo non troviamo un chiaro riferimento al nome del lupo, ma leggiamo come uno dei “figli di Fenrir” inghiottirà *tungls* (nom. *tungl*), termine che indica la “stella” o, più in generale, l’“astro”, senza distinzione tra sole e luna (anche se nell’uso comune indica la luna).

Seguendo la versione snorriana del mito, dobbiamo identificare “l’antica” con Angrboða, colei che, insieme a Loki, generò Fenrir e la sua stirpe. *Járnviðr* indica, inoltre, il confine tra il regno degli Asi e quello dei giganti. La “selva di ferro” pare quindi essere proprio la selva che i figli di Muspell attraverseranno nel giorno della battaglia finale. Non parrebbe strano inoltre identificarla come il luogo da cui i lupi provengono: la foresta è la dimora per eccellenza di questi animali.

Un altro indizio sull’identità di Managarmr ci viene fornito nel passo sopraccitato della *Gylfaginning* [12], ove è scritto: «Quello che si chiama Hati, figlio di *Hróðvitnir*». Abbiamo già incontrato *Hróðvitnir* in precedenza, nella *Lokasenna*, quando Tyr allude all’incatenamento di Fenrir. Pare, a questo punto, che Hati sia da identificare come il figlio di Fenrir, colui che inghiottirà la luna, e che Managarmr, il “cane della luna”, altro non sia che un diverso epiteto di Hati, della stirpe dei lupi, tesi avvalorata dal fatto che Managarmr non venga citato in altro luogo se non in questo preciso passo dell’Edda.

Ci si può interrogare, a questo punto, sulla necessità di Snorri di fornire una seconda versione del nome del lupo che ingoierà la luna e, più in generale, di fornire una diversa versione del mito, così lontana da quella di altre attestazioni.

Un indizio lo possiamo probabilmente trovare in *Vafþrúðnismál* [46-47], dove si legge che a divorare il sole sarà Fenrir e non, come nelle altre attestazioni, altri lupi:

---

<sup>39</sup> MELI M. (a cura di), *Völuspá. Un’apocalisse norrena*, Roma, Carocci editore, 2008, pp. 164-165.

«disse Odino:

‘Molto ho viaggiato molto ho sperimentato  
molto ho messo alla prova gli dèi:  
da dove verrà un sole nel cielo levigato  
quando, questo, Fenrir l’avrà inghiottito?’

disse Vafþrúðnir:

‘Una figlia Alfróðull dà alla luce  
Prima che Fenrir il sole inghiottisca;  
cavalcherà la giovane quando gli dèi morranno  
i cammini della madre.»<sup>40</sup>

Una probabile interpretazione di questa notevole discrepanza tra l’una e l’altra tradizione si può spiegare accettando una progressiva aggiunta di elementi tra una versione e l’altra del mito.

Se recuperiamo l’idea di uno Snorri “manipolatore”, autore che nella sua opera di raccoglimento delle tradizioni precedenti si sente libero di apportare variazioni sul mi-tema, non risulta difficile immaginare come egli abbia interpolato il testo restituendo una versione del racconto decisamente più ricca ed articolata, basata su elementi presi a sua personale discrezione da un manoscritto o da un altro

Assumendo che, nonostante il rinvenimento più tardo del manoscritto, i due poemi contenuti nell’Edda poetica sono databili tra il IX e il X secolo (datazione dibattuta tutt’oggi, ma ad ora affidabile) possiamo seguire facilmente l’evoluzione di un mito che si arricchisce man mano di elementi e personaggi.

In uno stadio anteriore, troviamo nel Vafþrúðnismál che ad ingoiare il sole sarà Fenrir mentre, nella Völuspa, sarà un lupo non specificato a divorare *tungl*, che Snorri deve aver interpretato come “luna” in Gylfaginning, essendo questo il significato entrato nell’uso comune.

È qui che, con ogni probabilità, Snorri ha elaborato la sua personale versione del mito, rivisitando e mescolando gli elementi a lui pervenuti. Data la già importante presenza del lupo Fenrir nel suo racconto, egli deve averlo “licenziato” dal suo banchetto, forse per non complicare eccessivamente il racconto, preferendo inventare i nomi di entrambi gli animali.

---

<sup>40</sup> SCARDIGLI P. (a cura di), *Il canzoniere Eddico*, Milano, Garzanti, 2017, pp. 54-55.

La seconda versione del nome del lupo che divorerà la luna, Managarmr, nella Gylfaginning deriva probabilmente dalla citazione della Völuspá presente nel passo immediatamente successivo. Non essendo lì presente un nome a designare il lupo, egli lo elabora a partire dal suo ruolo: egli dovrà inghiottire la luna. «Snorri avrebbe dunque interpretato *tungls tjúgari* “predone della luna»<sup>41</sup>, arrivando dunque a proporre Managarmr: “Garmr della luna” dove *garmr* è l’appellativo per eccellenza di “cane” o, in senso lato, di “canide”, il che può comprendere anche il lupo.

### 1.4 Geri e Freki

Non sono numerose le attestazioni riguardanti questa coppia di lupi: di loro sappiamo che sono compagni di Oðinn, insieme ai due corvi Huginn e Muninn, che siedono di fianco a lui nel Valhøll e che lo seguono in battaglia, depredando cadaveri. I nomi Geri e Freki vorrebbero infatti dire “l’avaro” e “l’ingordo”, fatti derivare da un proto-germanico \**geraz* e \**frekaz*, termini che esprimerebbero il senso di avaro, ingordo, desideroso, bramoso, ma anche audace.

Una prima attestazione la troviamo in Grímnismál [19], ove il dio Oðinn, travestito da Grímnir; fornisce informazioni sui due compagni: «Geri e Freki sazia colui che è abituato alla battaglia, | Herjafoðr mai pago di gloria; | ma col vino soltanto, fiero nelle armi, | Odino vive in eterno.»<sup>42</sup>. Leggiamo qui che Oðinn sfama i due animali, ma che lui di vino soltanto si sazia in eterno.

Anche Snorri, naturalmente, riprende il passo del Grímnismál, citandolo poi direttamente, in Gylfaginning [38]:

«E Gangleri allora domandò: ‘Ma Oðinn si nutre dello stesso cibo degli einheriar?’

Hár dice: ‘Il cibo che sta sulla tavola lo dà a due lupi che possiede e che han nome Geri e Freki; lui non ha bisogno di alcun cibo, il vino è per lui cibo e bevanda insieme.’»<sup>43</sup>

<sup>41</sup> MELI M. (a cura di), *Völuspá. Un’apocalisse norrena*, Roma, Carocci editore, 2008, p. 165.

<sup>42</sup> SCARDIGLI P. (a cura di), *Il canzoniere Eddico*, Milano, Garzanti, 2017, p. 63.

<sup>43</sup> STURLUSON S., *Edda*, DOLFINI G. (a cura di), Milano, Adelphi, 2017, p. 89.

Nella *Skáldskaparmál* Snorri stila una lista di lupi, in cui sono inseriti anche i nomi di Geri e Freki. In effetti nella poetica scalda (la tradizione di fonte orale) e nell'Edda in prosa che la tramanda, Geri e Freki diventano nomi comuni per indicare il lupo, spesso in complicate *kenning* che ne risaltano le caratteristiche negative. Così spesso questi nomi prendono il significato di “sangue” e di “carogna” (“Carne di Freki”) a ennesima riprova di come il lupo sia percepito dalle popolazioni con cui è venuto a contatto, come animale impuro, legato a culti oscuri, macabri e di morte.

A tal proposito i due lupi, Geri e Freki, incarnano molto bene il legame tra questi animali e il culto dei defunti:

«Geri in particolare condivide la funzione del cane infernale là dove si dice che esso sta di guardia alla dimora infernale di Menglöö sino alla fine degli dèi. [...] Un altro lupo sacro ad Odino è quello che pende impiccato (e dunque sacrificato al dio) alla porta occidentale del Valhalla.»<sup>44</sup>

In un altro poema dell'Edda poetica, la “Canzone di Sigrdrifa” o *Sigrdrífomál*, si allude alla figura del lupo come animale magico legato al culto della battaglia e dei morti in [16], dove si parla delle rune incise sui suoi artigli.

Anche in *Helgakviða Hundingsbana in fyrri* [13] si parla dei due lupi di Oðinn:

«Vanno i combattenti a cozzare di spade  
Dove fissarono, nei pressi di Logafjoll.  
La pace di Froði fu rotta in mezzo ai nemici:  
vanno le ‘cagne di Viðrir’ in perpetuo avidi di  
[carogne.]»<sup>45</sup>

“Le cagne di Viðrir” sono i due lupi di Odino, che vanno “avidissimi” (in linea con l’etimologia del loro nome) a predare le carcasse dei soldati caduti in battaglia.

Questo passo conferma a pieno quella visione del lupo che lo associa alle divinità di morte e all’aldilà, immagine e simbolo che si rafforzerà nei secoli e, soprattutto, con l’avvento del cristianesimo.

---

<sup>44</sup> ISNARDI G. C., *I miti nordici*, Milano, Longanesi, 2017, p. 580.

<sup>45</sup> SCARDIGLI P. (a cura di), *Il canzoniere Eddico*, Milano, Garzanti, 2017, p. 149.

I lupi non sono solo predoni e mangiatori di cadaveri, ma diventano nell’immaginario collettivo animali che presagiscono la morte stessa: il colore tipico del loro manto, il grigio, è il colore associato al trapasso. Troviamo in particolare questo riferimento in *Helgakviða Hundingsbana önnor* [1]:

«Dì a Hæmingr che Helgi rammenta  
Colui che nella corazza abatterono gli uomini.  
Grigio un lupo si aggirava fra voi,  
laddove re Hundingr immaginava Hamall.»<sup>46</sup>

Per lo stesso motivo i lupi sono associati alle Norne, le dee che stabiliscono il destino degli uomini. Così leggiamo in *Hamðismál* [29]: «Non credo si debbano avere i lupi ad esempio | e proprio fra noi attaccar briga | come i cani delle Norne che insaziabili | crebbero nel deserto.»<sup>47</sup>.

Sotto questa luce, i lupi diventano simbolo di buon auspicio per i guerrieri all’approssimarsi della battaglia.

### *1.5 Lupi, guerrieri e guerrieri-lupo*

Collegandomi alla chiusura del paragrafo precedente affronto brevemente il tema del lupo come animale simbolo del guerriero.

Recuperando l’idea che il lupo sia un animale collegato alle Norne, le dee dispensatrici del destino degli uomini, non è difficile capire il perché quest’animale diventi un simbolo di buon auspicio per i guerrieri che si apprestano alla battaglia.

Vedere un lupo o udirne l’ululato prima dello scontro è propizio al combattente: l’uomo che ucciderà molti nemici viene infatti definito anche “amico ai lupi”. Questa formula in particolare deriva da un passo tratto in *Helgakviða Hundingsbana in fyrri* [6]: «S’erge in corazza il figlio di Sigmundur, | vecchio d’un giorno – è giunto, ecco, il tempo – | fieri gli occhi come guerrieri; | è l’amico dei lupi: dobbiamo essere felici.»<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 171.

<sup>47</sup> Ivi, p. 327

<sup>48</sup> Ivi, p.149

Troviamo per la prima volta esaltati i valori positivi del lupo: la forza, il coraggio, l'ardore in battaglia sono tutti elementi che verranno associati all'animale, tanto da veder nascere una particolare "casta" di guerrieri soliti vestirsi della sua pelle per gettarsi nella battaglia e consacrati ad Oðinn: gli *úlfheðnar* (sing. *úlfheðinn*). La parola è formata da *úlfr*, "lupo", e *heðinn*, "casacca", dove la casacca diventa evidentemente il tramite di un rituale magico. Questi guerrieri che combattevano con spada e lancia (arma sacra ad Oðinn) erano, infatti, soliti vestirsi di una pelle di lupo, prendendone letteralmente le sembianze, e ubriacarsi di una bevanda probabilmente ricavata da un miscuglio di birra e funghi allucinogeni, così da entrare in uno stato di trance. Gettandosi in battaglia nel pieno del loro *furor*, insensibili alla fatica e al dolore, alimentavano la leggenda per cui effettivamente essi sarebbero stati dei mutaforma in grado di prendere le sembianze di lupi magici, imbattibili in guerra. È celebre la loro raffigurazione su di una piastra bronzea rinvenuta a Torslunda in Öland (Svezia, V-VII sec., Tav.1): nella parte sinistra della tavola si vede un guerriero vestito di una sola cintura in vita e al cui capo sono presenti due corna, probabilmente bovine, è armato di spada e di due lance ed è raffigurato nell'atto di spiccare un balzo, ma potrebbe essere stato rappresentato mentre eseguiva una danza rituale (sulla cui importanza torneremo successivamente); nella parte destra troviamo, invece, un altro guerriero, armato di lancia e pronto a sguainare una spada, il quale ha le sembianze di un lupo dalle fattezze antropomorfe, che rappresenta, con ogni probabilità, il guerriero vestito della pelle del lupo.

Un certo rilievo lo assume l'atto in cui le due figure sono rappresentate: come già detto nel paragrafo precedente, la figura sulla sinistra sembra essere intenta ad eseguire una danza, probabilmente rituale, e non pare strano pensarlo, visto il rilievo che esse assumevano nella vita di queste particolari caste di guerrieri. Già Tacito, nella *Germania* (cap.XXIV) ci descrive un peculiare tipo di ritualità in atto tra i giovani guerrieri: "Unico è presso i Germani il tipo di spettacolo, che è lo stesso ogni qualvolta si riuniscono: giovani nudi, per divertirsi, saltano in mezzo a spade e ad lance puntate minacciosamente contro di loro"<sup>49</sup>. Testimonianze dirette

---

<sup>49</sup> TACITO, *Germania*, trad. a cura di B.Ceva, Milano, Bur Biblioteca Univ. Rizzoli, 1990, pp. 244-245

delle ritualità legate all'iniziazione dei nuovi guerrieri-lupo non ne sono pervenute, ma possiamo dedurre dalle varie raffigurazioni e da quel che leggiamo nelle saghe che i nuovi iniziati partecipassero a dei rituali estatici in cui, inebriati da sostanze psicotrope, essi si sarebbero trasfigurati per la prima volta nel lupo (o nell'orso per quanto riguarda i *berserkir*); probabilmente bere il sangue dell'animale, dopo aver dimostrato coraggio e valore nell'ucciderlo, faceva parte del rito: era credenza comune, infatti, che bevendo il sangue del proprio nemico, umano o animale che fosse, il guerriero ne avrebbe assorbito le capacità, in questo caso la ferocia, la forza l'astuzia e la voracità.

L'estasi mistica, con ogni probabilità, non era ricercata solamente durante i riti iniziatici, ma all'avvicinarsi di ogni battaglia: il motivo principale si deve probabilmente alla necessità di uno stato di alterazione tale da concedere al guerriero forza, coraggio e resistenza fuori dal comune, per poi gettarsi nel pieno della battaglia in preda al *furor* e, con ogni probabilità, nella convinzione che questo stato di alterazione potesse rivelare il destino del guerriero in battaglia, a conseguenza dei poteri divinatori che erano riconosciuti al lupo. Per raggiungere tale stato il guerriero probabilmente, come già accennato per quanto riguarda i riti di iniziazione, faceva uso di sostanze allucinogene: alcolici, come birra e idromele, ma anche, come hanno avanzato numerosi studiosi, di funghi come *l'Amanita muscaria*. Tali sostanze portavano, appunto, a profondi stati di alterazione, che si traducevano poi in comportamenti violenti e spaventosi. Possiamo vedere testimonianze degli effetti nelle descrizioni che i romani (in primis Tacito) ci hanno fornito dei guerrieri nordici e della loro abitudine di urlare, sbattere le armi agli scudi e addirittura mordere i bordi di questi ultimi come belve feroci. Quest'ultima pratica, in particolare, è testimoniata anche da un pezzo per il gioco degli scacchi di origine scandinava, ritrovato a Uig, sull'isola di Lewis (Gran Bretagna), databile all'XI sec. Circa (Tav. 2): la pedina raffigura un guerriero intento a mordere il bordo di uno scudo a mandorla. Questo atteggiamento potrebbe non essere dovuto al solo *furor* estatico e al tentativo di terrorizzare le file nemiche, ma, da quel che ci riporta Tacito, potrebbe avere una connessione con un particolare grido di guerra:

«I Germani hanno anche altri carmi, la cui intonazione chiamano 'bardito'; con essi accendono gli animi alla battaglia, traendo dallo stesso suono

auspicio sull'esito dello scontro; essi, infatti, spaventano i nemici o sono essi stessi spaventati, secondo il modo in cui riecheggia il canto nelle schiere, quel canto che non sembra fatto di voci, ma sembra l'espressione di una suprema armonia di coraggio e di valore. Sono, soprattutto, ricercati i suoni aspri, i mormorii spezzati, per ottenere i quali si pongono gli scudi davanti alla bocca, perché la voce, ripercossa, riecheggia più profonda e più forte.»<sup>50</sup>

Le grida e gli ululati dei guerrieri erano dunque un mezzo per incutere terrore nelle file nemiche, ma anche un modo per immedesimarsi con le belve da cui traevano la loro ferocia: sembra che cercassero di tramutarsi anche sul piano fisico in animali selvaggi, da cui le numerose leggende che contornano le figure di queste caste.

Collegandomi ai ragionamenti di cui sopra, faccio notare come le urla di battaglia recassero, oltre al terrore nei nemici, anche “auspicio sull'esito dello scontro”; questo aspetto va sottolineato, in quanto non è, probabilmente, solo il *furor* che questi guerrieri ricercavano nella fase estatica, ma anche auspici, visioni riguardanti il futuro: in questo caso l'esito della battaglia. Questo atteggiamento li avvicina, come funzione, a degli sciamani; non è inusuale, infatti, che nelle civiltà antiche essi fossero al tempo stesso sia guerrieri che “sacerdoti”(tratteremo nel capitolo riguardante il mondo greco-romano degli Hirpi Sorani), relegati ai margini della società, spesso abitanti di luoghi confinati (tra cui la foresta); ed è altrettanto documentato che gli sciamani, spesso, si identificassero con animali-totem, i quali gli avrebbero fatto da guida verso altre dimensioni: uno dei tanti animali a cui erano riconosciute queste capacità è il lupo che, in quanto figura profondamente collegata all'aldilà, poteva fornire auspici di vita e di morte. Non è un caso, in questo senso, che queste congreghe di guerrieri fossero votate al culto di Odino, dio di guerra, ma anche colui che per primo ha acquisito la capacità di comprendere le rune, potente strumento di conoscenza e di divinazione. Faccio notare qui brevemente come lo stesso Odino, per poter acquisire questo potere, si sia volontariamente sottoposto a un rito iniziatico. Si legge nell' *Hávamál*:

“Io so che da un albero al vento pendetti,  
per nove intere notti,  
ferito da una lancia ed immolato ad Odino,

---

<sup>50</sup> Ivi, pp. 196-197



io stesso a me stesso,  
su quell'albero che nessuno sa  
da quali radici nasca.

Pane nessuno mi dette, né coppa per bere;  
io giù guardai:  
raccolsi le rune, dolorante le presi:  
e giù caddi di là.”<sup>51</sup>

Si può notare la vicinanza simbolica del percorso iniziatico di Odino con le pratiche estatiche degli *úlfheðnar*: la morte rituale, simboleggiata dallo stato di alterazione, porta alla rinascita e all'acquisizione di una nuova conoscenza, ottenuta dal contatto con il mondo degli spiriti. In quest'ottica è facile capire perché il lupo sia uno degli animali più ricorrenti legato a queste pratiche.

Talvolta confusa con la figura degli *úlfheðinn* è quella del lupo mannaro: il *vargúlf*. In questo senso, però, si perde la connotazione positiva che si ha del lupo venerato dagli *úlfheðinn*, per tornare alla valorizzazione degli aspetti negativi della sua figura: un animale vorace, predatore, legato alla notte e al culto delle tenebre.

A tal proposito si collega un'altra operazione simbolica, per cui il lupo viene associato all'uomo empio e malvagio: come il lupo Fenrir fu incatenato, simbolicamente espulso dalla società degli dèi ove regnano ordine e pace, l'uomo malvagio va allontanato dalla società, costretto a vagare nella foresta come una bestia.

Nella saga dei Völsungar, Sigi, il quale si era macchiato di un terribile delitto, è definito *vargr í véum*, letteralmente “lupo nei luoghi sacri” (e qui si noti il forte parallelismo con l'episodio dell'incatenamento di Fenrir, in cui gli dèi spiegano di non averlo ucciso per non lordare i luoghi sacri col suo sangue impuro).

Un'altra allusione in questo senso la troviamo nel termine *vargtré*, che letteralmente indica l'albero a cui venivano impiccati i fuorilegge o quello accanto, sul quale veniva impiccato un lupo, come nel Valhøll, in cui un lupo è impiccato alla porta Ovest, in direzione del tramonto: simbolicamente sempre rivolto alle te-

---

<sup>51</sup> MASTRELLI C. A., trad. a cura di, *L'Edda. Carmi norreni*, Firenze, Sansoni editore, 1951, p. 31

nebre (da notare il tema ricorrente dell'impiccagione come morte rituale, un atto di sospensione tra il mondo dei vivi e quello dei morti).

In quest' ottica furono visti gli *úlfheðnar*, soprattutto con l'avvento del cristianesimo: queste particolari congreghe di guerrieri, infatti, subirono una dura repressione da parte dei missionari cristiani che ne ravvisavano, a causa delle loro pratiche e dei loro comportamenti, figure demoniache o possedute da entità maligne; è probabile che questo sia uno dei motivi principali da cui si è potuta sviluppare la figura del lupo mannaro come oggi la conosciamo. Molti di questi episodi di repressione si possono trovare nelle saghe in riferimento ai *berserkir*, ma non è difficile dedurre che la sorte sia stata comune pure per gli *úlfheðnar*.



*Tav. 1*



*Tav. 2*



## 02. Greci e Romani

### 2.1 Il mito di Licaone

Nella Grecia antica e a Roma non mancano storie, miti e leggende riguardanti la figura del lupo.

Anche qui esso viene dipinto come animale empio, vorace, sanguinario e i personaggi a cui viene accostato ne rispecchiano a pieno queste caratteristiche.

La tradizione tramite cui ci sono pervenuti episodi che vedono protagonisti i lupi o uomini-lupo deriva da poche fonti, spesso incomplete; per questo motivo ho adottato il testo di R. Graves, romanziere, saggista e professore di letteratura inglese, *I Miti Greci*, per ricondurmi ad un filo conduttore che ne spieghi i significati e gli archetipi primi.

In particolar modo, il mio interesse si è concentrato sull'analisi del mito di Licaone, crudele re di Arcadia, la cui storia venne narrata a più riprese da autori greci e romani, mito in cui possiamo ravvisare alcuni mitemi e archetipi della figura del lupo già presenti in altre culture di area indoeuropea.

La storia di Licaone si inserisce in un quadro più ampio: il mito del diluvio di Deucalione.

Così chiamato per distinguerlo da altre mitiche alluvioni, il diluvio di Deucalione fu la punizione di Zeus per la malvagità dei figli di Licaone, figlio di Pelasgo, fondatore di Lycosura e leggendario re di Arcadia. Fu lui che per primo istituì il culto a Zeus Liceo (sulla cui etimologia torneremo più avanti) sul monte Lycaios. Lo stesso, però, si attirò addosso la collera del dio per aver sacrificato in suo onore un fanciullo e, per questo, venne trasformato in un lupo.

La prole di Licaone non fu da meno e, giunta voce a Zeus delle scelleratezze perpetrate dalla stirpe del re, il dio decise di recarsi da quei malvagi, travestito come un povero viandante. Questi decisero di offrirgli una zuppa, al cui interno si trovavano mescolate carne di pecora e di capra insieme alle interiora del più giovane dei fratelli: Nittimo. Zeus non si fece trarre in inganno e, dopo aver rovesciato la tavola ove era stato imbandito il truce banchetto, trasformò in lupi tutti i figli di Licaone e ridiede vita al giovane Nittimo.

A seguito di ciò, disgustato dall'empietà degli uomini, Zeus scatenò una devastante alluvione sulla terra con l'intento di distruggere il genere umano; ma un uomo e una donna puri si salvarono: essi erano Deucalione, re di Ftia, che, avvertito dal padre Prometeo il Titano, costruì un'imbarcazione per lui e sua moglie Pirra, figlia di Epimeteo. Passato il tragico diluvio, la loro arca si incagliò sulla cima del monte Parnaso (o in altre versioni sui monti Etna, Athos o sul monte Otri come indicato da Graves) e i due vennero assicurati dal ritorno della colomba che aveva mandato ad esplorare il suolo circostante.

Sbarcati, essi offrirono preghiere a Zeus Padre al vicino santuario di Temi, il quale ne fu impietosito. Apparve a loro Temi, che gli indicò la via per ripopolare il mondo: avrebbero dovuto gettarsi alle spalle le ossa della madre. Restii in un primo momento, capirono che la dea non parlava delle loro madri mortali, ma della Madre Terra, le cui ossa sono le pietre. Iniziarono così a gettarsi alle spalle dei sassi, che subito iniziarono a tramutarsi in uomini, se a lanciaarli fosse stato Deucalione, e in donne, se fosse stata Pirra.

Deucalione e Pirra, però, non furono gli unici a salvarsi dal diluvio: si salvarono anche Megaro, figlio di Zeus, avvertito dalle grida di alcune gru, che si rifugiò sul monte Gerania; Cerambo del Pelio, trasformato in scarabeo dalle ninfe e volato sulle vette del monte Parnaso.

Anche gli abitanti di Parnasso, città fondata da Parnaso, furono destati dagli ululati dei lupi e li seguirono sulla cima del monte. In loro onore chiamarono Licorea la nuova città. Ed è forse questo l'anello di congiunzione tra il mito di Licaone e i riti che vennero officiati in Arcadia nei secoli a venire?

Graves non è chiaro su questo punto, si limita a riferirci che alcuni dei Parnasi emigrarono in Arcadia e fecero rivivere i riti di Licaone.

Di nuovo, un fanciullo veniva sacrificato in onore di Zeus Liceo e le sue membra mischiate ad una zuppa che un pastore doveva ingerire. Tale persona, una volta cibatosi delle carni umane, inizia la sua trasformazione: appende le vesti ad una quercia vicino al fiume dove sorge l'altare, inizia ad ululare e man mano, attraversando il fiume, si trasforma in un lupo. Così sarà costretto a vagare per nove anni, al cui scadere avrebbe potuto riacquistare sembianze umane, riattraversando il fiume. Questo sarebbe stato possibile solo se in quest'arco di tempo egli si fosse

trattenuto dal cibarsi di nuovo di carni umane. In caso contrario, sarebbe stato condannato a non mutare più dalla sua condizione di belva.<sup>52</sup>

Il mito di Licaone e le storie riguardanti i riti officiati in onore di Zeus Lico non provengono da una sola fonte e, spesso, le tradizioni divergono su alcuni punti della storia.

Le fonti principali ci arrivano da autori sia greci che romani: Pausania, Apollodoro, Licofrone, Plutarco, Platone, Ovidio e Plinio. Vediamone alcuni per rintracciare e definire i punti nevralgici che hanno portato alle varie interpretazioni del mito.

Pausania fu un autore greco vissuto nel II sec. D. C. circa. Egli scrisse la *Periegesi della Grecia*, un trattato geo-storiografico in dieci libri in cui offre un enorme raccolta di descrizioni e dati, desunti da autori a lui precedenti, sulle regioni della Grecia antica.

In uno di questi libri egli tratta dell'Arcadia e delle stirpi che qui si sono succedute, a partire dal mitico fondatore Pelasgo, padre di Licaone.

Nel capitolo dedicato a quest'ultimo, egli scrive:

«1. Licaone figliuolo di Pelasgo queste cose trovò più saggie ancora del padre. Egli edificò sul monte Licèo la città di Licosura, a Giove diè il nome di Licèo; ed istituì i giuochi Licèi. Ed io credo, che non furono prima presso gli Ateniesi le feste Panatenèe stabilite: imperciocchè quelle feste Atenèe chiamavansi, e Panatenèe, dicono, che furono dette a' tempi di Teseo, perchè furono celebrate dagli Ateniesi raccolti tutti in una stessa città. I giuochi Olimpici, poichè rimontar li fanno della umana generazione, dicendo avervi lottato Saturno, e Giove, ed avervi i Cureti corso per i primi, per queste ragioni si pongano fuori della mia questione. Ed io penso, che siano della stessa età Cecrope Re degli Ateniesi, e Licaone, e che non abbiano essi egual sapienza usato nelle cose risguardanti la divinità. Imperciocchè Cecrope il primo chiamò Giove col nome di Supremo, e di tutto quello che ha spirito non volle che nulla fosse sacrificato; ma offrì sull'ara focacce del paese, che anche in oggi pelani sono dagli Ateniesi chiamate. Licaone però sull'ara di Giove Licèo portò un suo bambino, lo sacrificò, e col suo sangue fece le libazioni; e dicono, che egli subito sul sacrificio di uomo Lupo divenne; di questo racconto sono persuaso, e si fa dagli Arcadi fino da' tempi antichi, ed ha tutta la verosimiglianza.»<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Per la versione integrale del mito di Licaone e del diluvio di Deucalione ho fatto riferimento a: GRAVES R., *i Miti Greci*, Milano, Longanesi, 2018, pp. 123-125

<sup>53</sup> La traduzione è presa da *Descrizione della Grecia di Pausania nuovamente dal testo greco*, tradotta da NIBBY A., Roma, Accademia romana di archeologia, presso Vincenzo Poggioli stampatore della R.C.A., 1817-1818, pp. 103-104.

Pausania, paragonando Licaone al re degli ateniesi Cecrope, fa notare come i due sovrani si rivolgano al dio con epiteti e riti diametralmente opposti per natura e svolgimento: il re di Atene, infatti, si rivolge a Zeus con l'epiteto di Supremo e a lui non tributa sacrifici tra « tutto quello che ha spirito », animali e tantomeno uomini, ma piuttosto focacce. Licaone, invece, si rivolge a Zeus col nome di Licéo e a lui sacrificò un bambino, attirando l'ira del dio che subito lo trasformò in lupo.

Pausania racconta, in un passo successivo, di come quello di Licaone non fu l'unico caso di metamorfosi in un lupo avvenuto tra gli abitanti dell'Arcadia:

«3. In ogni secolo, molte cose anticamente avvenute, e che accadono ancora, incredibili le fecero presso i più, coloro, che menzogne sopra la verità fabbricarono. Imperciocché raccontano, che dopo Licaone uno di uomo diventò lupo nel sacrificare a Giove Licéo; ma che non lo fu per tutta la vita: cioè che quando era lupo, se dalle carni umane si fosse astenuto, dicono, che dopo il decimo anno di nuovo sarebbe diventato uomo; ma se gustate le avesse, per sempre sarebbe rimasto belva»<sup>54</sup>

In questi passi troviamo una prima descrizione di Licaone e dei riti da lui tributati a Zeus, da lui stesso nominato Licéo. L'etimologia dell'appellativo Licéo (dal gr. Λύκαιοσ o Λυκαῖος), insieme a quella di Licosura (Λυκόσουρα) come quella di Licaone (Λυκάων), si dovrebbe trarre dal Gr. Ant. Λύκος, ossia «lupo».

Lo stesso Licaone, quindi, comprende nel suo nome la parola «lupo», e tal fatto sembra, non a caso, spiegare la natura dei sacrifici votati a Zeus e la condotta del re di Arcadia e degli arcadi.

L'episodio che Pausania narra sulla trasformazione di un uomo in lupo dopo che questi si fu cibato della carne di un fanciullo, venne ripreso anche da altri autori, fra i quali Plinio il Vecchio che, nella sua *Naturalis Historia*, nel libro VIII, parla di come un membro della famiglia di Anto, in Arcadia, potesse trasformarsi in lupo dopo aver attraversato a nuoto uno stagno:

---

chrome-  
exten-  
sion://oemmnadbldboiebfnladdacbfmadadm/https://www.liberliber.it/mediateca/libri/p/pausanias/descrizione\_della\_grecia\_3/pdf/pausanias\_descrizione\_della\_grecia\_3.pdf

<sup>54</sup> Ivi, pp. 104-105



«Euanthes, inter auctores Graeciae non spretus, scribit Arcadas tradere ex gente Anthi cuiusdam sorte familiae lectum ad stagnum quoddam regionis eius duci vestituque in quercu suspenso tranare atque abire in deserta transfigurarique in lupum et cum ceteris eiusdem generis congregari per annos VIII. quo in tempore si homine se abstinerit, reverti ad idem stagnum et, cum tranaverit, effigiem recipere, ad pristinum habitum addito novem annorum senio. id quoque adicit, eandem recipere vestem.»<sup>55</sup>

Subito dopo Plinio ci riporta la storia di Demeneto di Parrasia, di cui scrisse Scopa (qui Apollas), un campione olimpionico che, dopo aver ingerito le carni di un giovane sacrificato a Zeus, si tramutò in lupo per nove anni, trascorsi i quali, senza aver mangiato ancora carne umana, poté riacquisire le sue sembianze umane in tempo per i giochi olimpici di quell'anno, che peraltro vinse:

«Item Apollas, qui Olympionicas scripsit, narrat Demaenetum Parrhasium in sacrificio, quod Arcades Iovi Lycaeο humana etiamtum hostia faciebant, immolati pueri exta degustasse et in lupum se convertisse, eundem X anno restitutum athleticae se exercuisse in pugilatu victoremque Olympia reversum.»<sup>56</sup>

Questa particolare componente del mito di Licaone e dei riti a lui intestati ha portato taluni studiosi, come Walter Burkert, in alcuni suoi saggi, soprattutto in *Homo Necans* e il successivo *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, a supportare l'ipotesi per cui nella Grecia antica esistessero delle confraternite di uomini-lupo (al pari degli *úlfheðnar* norreni), in quanto l'allontanamento dalla comunità per un periodo prolungato, in cui il giovane viveva come una belva,

---

<sup>55</sup> «Secondo Evante, che pure non è disprezzabile fra gli autori greci, in arcadia si narra che un membro della famiglia di un tal Anto viene scelto a sorte e condotto nei pressi di uno stagno di quella regione. Appesa la veste ad una quercia, egli passa a nuoto lo specchio d'acqua e va in luoghi deserti e si trasforma in un lupo, e rimane per nove anni in un branco insieme agli altri di quella specie. Se in questo tempo si astiene dagli uomini (dalla carne) ritorna a quello stesso stagno e, riattraversatolo, riprende la sua immagine, alla quale immagine aggiunge nove anni di invecchiamento. Lo scrittore aggiunge un altro particolare, che riprende la sua veste.» Trad. mia.

Testo originale al link [https://la.wikisource.org/wiki/Naturalis\\_Historia/Liber\\_VIII#\[80\]](https://la.wikisource.org/wiki/Naturalis_Historia/Liber_VIII#[80])

<sup>56</sup> «Così Scopa, che scrisse le Olimpioniche, narra che Demeneto di Parrasia durante un sacrificio, poiché gli arcadi ancora sacrificavano vittime umane a Giove Liceo, mangiò le viscere di un giovane immolato e si trasformò in lupo, il medesimo atleta ritrasformatosi al decimo anno si allenò nel pugilato e tornò vittorioso da Olimpia.» Trad. mia.

Testo originale al link [https://la.wikisource.org/wiki/Naturalis\\_Historia/Liber\\_VIII#\[80\]](https://la.wikisource.org/wiki/Naturalis_Historia/Liber_VIII#[80])

potrebbe ricordare un rito iniziatico di passaggio dalla comunità dei giovani a quella degli adulti-guerrieri.

Come Burkert, anche Henri Jeanmarie, che studiò i riti iniziatici nel mondo ellenico, in particolare nel saggio *Couroi et courètes*, sostenne che anche la Grecia dovette aver conosciuto delle congreghe sciamanico-guerriere di uomini-lupo che dovevano in tutto e per tutto condurre la vita delle fiere cui erano votati.

Queste ipotesi si sviluppano dalle teorie di alcuni antropologi di inizio '900, tra i quali A. Van Gennep, il quale ha teorizzato tre fasi principali che suddividono i riti di passaggio: fase preliminare, fase liminare e fase post-liminare. In particolar modo questi miti si contestualizzerebbero nella fase liminare, ossia la vera e propria fase di passaggio da uno stato A ad uno stato B: in questo caso il passaggio dalla fase adolescenziale a quella adulta.

Da questo punto di vista, pur non escludendo la possibilità che questo mito prenda le mosse dal ricordo di ritualità proprie di un periodo arcaico della civiltà greca (lo stesso Pausania parla di Licosura come della prima città del mondo ellenico e, quindi, di Licaone come del primo vero re del mondo greco e di Elleno, figlio di Deucalione, antenato eponimo dell'intera razza ellenica), mi sembra riduttivo limitare la storia di Licaone al solo ruolo di trasposto mitico di un rito iniziatico.

A tal proposito scrive Graves che la storia di Licaone non è da intendersi come solo mito, ma come aneddoto morale:

«1. La storia di Zeus e delle interiora del fanciullo è, più che un mito, un aneddoto morale che esprime il disgusto dei popoli civili della Grecia per i riti cannibalici praticati in Arcadia in nome di Zeus; riti che, secondo Plutarco (*Vita di Pelopida*), essi consideravano “barbari e contro natura”. Cecrope, il virtuoso contemporaneo ateniese di Licaone (vedi 25d), offriva agli dèi soltanto focacce d'orzo, astenendosi persino dal sacrificare animali. I riti di Licaone, che l'autore nega fossero mai stati patrocinati da Zeus, avevano evidentemente come scopo di tener lontani i lupi dalle greggi e dalle mandrie, inviando loro un uomo come re.»<sup>57</sup>

Non mi sembra azzardato pensare che, come dice Graves, in una fase embrionale il culto a Zeus Liceo fosse destinato a propiziarsi piogge e messi abbondanti e, successivamente, la protezione delle greggi dall'attacco dei lupi; per cui

---

<sup>57</sup> GRAVES R., *i Miti Greci*, Milano, Longanesi, 2018, p. 126

l'epiteto Liceo, in accordo con l'autore, si potrebbe derivare dalla radice greca per «luce», in riferimento alla saetta di Zeus, portatrice della pioggia, mentre in un secondo momento esso sarebbe derivato da Λύκος «lupo». Le ritualità che vedevano il lupo come protagonista erano volte, con ogni probabilità, ad allontanarne la minaccia e la possibilità del danno che una sua incursione avrebbe potuto provocare all'equilibrio economico e alla sussistenza della comunità. Quella di Graves è una costruzione addotta dalle poche fonti che si hanno di questo mito ed è, forse, poco chiara in alcuni suoi sviluppi, ma è sicuramente una prospettiva valida di cui era doveroso rendere conto. Non traspare, però, dalle teorie di Graves che i racconti riguardanti la trasformazione in uomini-lupo abbiano qualcosa a che vedere con il ricordo di pratiche iniziatiche di qualche particolare congrega di guerrieri-sciamani.

In linea con questo ragionamento, porto come riferimento la riflessione di Carmine Catenacci, comparsa nella Rivista di Filologia e di Istruzione Classica, in merito alla recensione di un saggio di Forbes Irving, *Metamorphosis on Greek Myths*.

In merito all'idea per cui difficilmente nel mito greco si possano trovare testimonianze di riti iniziatici, Catenacci commenta al testo di Forbes:

«F. I. obietta, in primo luogo, che la Grecia offre pochissimi esempi storici di rituali di passaggio e che, in ogni caso, la trasposizione dal rito al mito resta indefinita se non del tutto arbitraria. La vaghezza e la genericità della struttura narrativa esposta, inoltre, è tale che essa potrebbe adattarsi ad ogni tipo di racconto. In ultimo, si chiede l'a., perché queste storie dovrebbero continuare ad affascinare e ad interessare anche quando quel particolare rituale è scomparso dalla pratica e dalla memoria individuale e collettiva?»<sup>58</sup>

Come detto sopra, non pare impossibile pensare all'esistenza di ritualità sciamaniche nelle prime fasi della civiltà greca (più vicine a quelle degli *Hirpi Sorani*, che vedremo più avanti, che a quelle degli *úlfheðnar*) che adottassero animali-totem come idoli, ma ciò non basta a rendere conto di una trasposizione mitologico-letteraria della storia, se quest'ultima, a tal merito, fosse realmente esistita.

---

<sup>58</sup> CATENACCI C., *Forbes Irving P. M. C., Metamorphosis on Greek Myths (Recensione)*, Torino, Rivista di filologia e di Istruzione Classica, vol.120, 1992, p. 217

In aggiunta, poco sopra Catenacci riporta anche che per Forbes è alquanto difficile che da questi miti traspaiano riti di filiazione ad una congrega, in quanto la metamorfosi, all'interno di questi racconti, è nella sua quasi totalità un fatto conclusivo e irreversibile: Licaone, una volta trasformatosi in lupo, non tornerà più uomo. È più comprensibile, in questo senso, avvicinarsi all'idea per cui questi siano, come spiegato sopra, racconti aneddotici e che abbiano la finalità di veicolare dei precetti.

Diverso lo sviluppo del racconto per quanto riguarda Demeneto di Parrasia, ma sembra qui che l'evoluzione da mito a fatto storiografico, nel caso di Pausania e di Plinio, sia da ricercarsi in una voluta contrapposizione tra la sfera della civiltà e quella della natura, con l'accortezza di valutare quello di Pausania come un fatto letterario utile a spiegare questa antitesi, mentre in Plinio come espediente utile a screditare certe credenze popolari legate al culto magico e alla superstizione, quando in incipit al passo riguardante Demeneto afferma che: « Mirum est quo procedat Graeca credulitas! »<sup>59</sup>

Poco più avanti, Catenacci cita testualmente il mito di Licaone come *exemplum* che al meglio spiega il metodo "strutturalista" di Forbes Irving (con le dovute accortezze nell'uso di questa definizione, per cui rimando all'articolo citato); scrive Catenacci:

«A suo parere, difficilmente questa storia riflette, come è stato sostenuto, un rito di affiliazione ad una società segreta arcade: le fonti si fondano su una impressionistica e astorica notizia di Platone, Licaone non è un adolescente e la sua esclusione dalla comunità non è temporanea bensì eterna.

Nella trasformazione di Licaone in lupo, invece, affiora chiaramente l'antitesi per eccellenza: l'opposizione fra natura e cultura. Licaone ha, nelle varie versioni, tratti che connotano l'eroe fondatore, l'inauguratore di una nuova epoca. Ci si riferisce all'istituzione di nuovi culti e città, alla comunanza con gli dèi e al diluvio che segue la dipartita, alla collocazione della sua esistenza ai primordi dell'umanità. Ma la civilizzazione comporta una doppia differenziazione: l'uomo si distingue contemporaneamente dal divino e dal bestiale. Le colpe di Licaone (spregio dell'ospitalità, affronto agli dèi e indirettamente antropofagia) e il suo particolare castigo (trasformazione in lupo) fissano una gerarchia tra gli esseri viventi e definiscono i comportamenti, soprattutto alimentari, attinenti e qualificanti ogni suo livello. Da re, fondatore e garante della so-

---

<sup>59</sup> «è ammirevole fino a dove si spinga la credulità dei Greci!» Trad. mia.

cietà Licaone diventa lupo, cioè un animale, che si ciba di carne umana e un avversario infido di ogni consorzio (cfr., non citato, dal F.I. lo scritto di J. Svenbro – M. Detienne, *I lupi a banchetto o la città impossibile*, in *La cucina del sacrificio in terra di Grecia*, traduz. Ital. Torino 1979, 149-163). Nell'immaginario collettivo, il lupo è soprattutto un isolato ed un fuggitivo, oltre che una bestia crudele ed astuta.»<sup>60</sup>

Possiamo qui ravvisare un tema già incontrato nel paragrafo riguardante la mitologia norrena: il lupo (e qualsiasi altro elemento ad esso associato, umano e non) è sempre una figura relegata ai margini della società, esclusa, da cui il mondo civilizzato rifugge e da cui si guarda da ogni tipo di contatto. A tal proposito pare utile citare ancora Plinio che, in alcuni passi precedenti a quelli già riportati, parla di una credenza popolare comune tra i greci, ma viva ancora tra i suoi contemporanei (sappiamo a onor del vero che tale credenza sopravvisse per molti secoli ancora): «Sed in Italia quoque creditur luporum visus esse noxius vocemque homini, quem priores contemplantur, adimere ad praesens.»<sup>61</sup>. Plinio riprende questo tema da un'ecloga delle *Bucoliche* di Virgilio, la IX:

«Moeris  
Omnia fert aetas, animum quoque: saepe ego longos  
cantando puerum memini me condere soles:  
nunc oblita mihi tot carmina; vox quoque Moerim  
iam fugit ipsa; lupi Moerim videre priores.  
Sed tamen ista satis referet tibi saepe Menalcas»<sup>62</sup>

Come possiamo vedere, il lupo è un animale che nella credenza popolare non solo va evitato per un pericolo insito nella sua natura di predatore, ma anche perché ad esso sono riconosciuti poteri sovranaturali, come, per esempio, togliere l'uso della parola.

Eva Cantarella, nel suo libro *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, riprende alcuni degli studi già citati sulle ritua-

---

<sup>60</sup> CATENACCI C., *Forbes Irving P. M. C., Metamorphosis on Greek Myths (Recensione)*, Torino, Rivista di filologia e di Istruzione Classica, vol.120, 1992, p. 219

<sup>61</sup> «Anche in Italia si crede che lo sguardo dei lupi sia dannoso e che se lo fissano per primi tolgano la voce agli uomini.»

<sup>62</sup> «Il tempo porta via tutte le cose, anche la memoria; io ricordo che da fanciullo spesso cantando trascorrevi giorni interi; ora mi sono dimenticato tanti canti; anche la voce abbandona Meri, ormai la stessa fugge: per primi, i lupi hanno visto Meri. Ma tuttavia questi canti te li offrirà abbastanza spesso Menalca.»

lità iniziatiche nel mondo greco-romano, da una prospettiva, però, differente. Se ci soffermiamo sulla tripartizione fornita da A. Gennepp dei riti di passaggio, l'atto di mascherarsi come un lupo, dove il lupo è, come visto, animale empio e spesso associato a ladri e criminali, rende in tutto e per tutto la persona che ne indossa le pelli un lupo a sua volta. Questa trasformazione, che formalmente non si discosta da un'iniziazione, però, viene interpretata dalla Cantarella sotto la luce del passaggio da uno stato di uomo appartenente alla società civile a quello di reietto, espulso dalla comunità degli uomini e relegato ai margini di quella società che egli ha offeso con le sue azioni malvage, in quella natura che è, in questo caso, selvaggia e minacciosa. Scrive la Cantarella, recuperando proprio la dimensione di emarginato del lupo:

«Il valore iniziatico del travestimento lupino è una spiegazione capace di rendere conto dell'inusitato cerimoniale: originariamente (prima che si stabilisse di applicare la *poena cullei*), il parricida veniva punito con la trasformazione in lupo. Veniva, cioè, cancellato dal numero degli esseri umani, espulso dal consorzio civile, costretto, come il *wargus* germanico, a vagare “*per silvas*” fino al momento in cui – se la morte non lo avesse colto spontaneamente – qualcuno lo avrebbe legittimamente ucciso, come presto o tardi inevitabilmente accadeva a tutti coloro cui, per castigo, era stata tolta ogni protezione sociale e religiosa.»<sup>63</sup>

Appare ancora più chiaro, qui, l'estrema tabuizzazione cui la figura del lupo è andata incontro nel corso dei secoli e come sia stato associato, tanto da diventare metafora vivente, a ladri, briganti e fuorilegge.

Tornando alla figura di Licaone, l'interesse degli autori classici per questo mito, di cui abbiamo discusso, è riconducibile all'antitesi civiltà/natura, dove la natura, qui, è diabolica, predatrice e immagine del caos, che può essere riordinato solo con la presenza dell'uomo e della civiltà.

La percezione del lupo cambia di paradigma con l'avanzare di una cultura nuova, la civiltà delle *poleis*, in cui la pratica politica diventa parte fondamentale della vita comunitaria. L'immagine che ne deriva dell'animale acquisisce nuovo senso, divenendo metafora della civiltà corrotta, violenta, del tiranno sanguinario, più vicino a una bestia che a un uomo.

---

<sup>63</sup> CANTARELLA E., *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore, prima edizione digitale 2018, p. 208

Questa idea fu ripresa anche da Platone come metafora utile a spiegare il degenerare della vita politica e della democrazia in tirannide e, più in generale, della buona condotta che un cittadino deve tenere nella vita politica per non rischiare di sfociare in atteggiamenti immorali e dannosi per la società.

In particolare, Platone affianca all'immagine del lupo, caratterizzata dagli elementi che già abbiamo conosciuto, quali l'empietà, l'aggressività, la malvagità, a quella del cane come esempio virtuoso di moralità, asservimento alla causa politica e all'interesse per la comunità. È interessante notare come l'evoluzione della società in Grecia abbia, in qualche modo, portato ad un conseguente cambio di paradigma anche nella lettura degli archetipi già presenti nel repertorio mitico, in favore di una lettura di ordine "morale" e sociologico, utile a fornire una spiegazione sui meccanismi che sottendono alla società e alla comunità della *polis*, in una sorta di laicizzazione del motivo mitico, più arcaico. Meccanismo che sarà ancora più evidente nella società romana.

Il cane, associato alla figura del guardiano, è docile con chi conosce ed irruento verso il nemico o chi percepisce come tale. Così dovrebbe agire il buon guardiano della città, il governante saggio, che deve essere docile e attento ai bisogni dei suoi concittadini ed irreprensibile contro i nemici della *polis*. Platone, però, è ben conscio della possibilità che l'atteggiamento virtuoso del cane possa degenerare fino a mutarsi nel suo corrispettivo antitetico, il lupo, che simboleggia il governante tirannico, depravato, rivolto al suo interesse personale, ai beni materiali e non più all'interesse comune della città. Nel libro III della Repubblica, infatti, scrive:

«La cosa peggiore di tutte, lo smacco più grave per un pastore è quello di allevare cani da guardia del gregge, tali che, vuoi per aggressività, vuoi per fame, vuoi per qualche altra cattiva abitudine, si mettano, proprio essi, a insidiare le pecore, e da cani qual erano si facciano come lupi»<sup>64</sup>

Il lupo non ha scrupoli, non si trattiene dal cibarsi dei suoi simili, così come il tiranno non si ferma di fronte all'orrore di alcuna condotta immorale pur di soddisfare i propri bisogni. Il pericolo, per Platone, è che, come i cani da guardia,

---

<sup>64</sup> PLATONE, *Repubblica*, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000, p. 1158

anche i guardiani della città, i difensori della *polis*, i regnanti, accecati dai beni materiali, si trasformino in despoti al pari dei lupi:

«E allora bisogna porre la massima attenzione a che i nostri difensori, contando sul fatto d'essere più forti, non facciano altrettanto coi cittadini e in tal modo anziché essere buoni alleati non diventino simili a padroni crudeli»<sup>65</sup>

«Homo homini lupus», infatti, è diventata la massima per descrivere l'egoismo che caratterizza l'essere umano per sua natura: l'uomo è lupo di fronte agli altri uomini e non si tira indietro dal sopraffare il più debole per raggiungere i propri scopi e di fronte alla prospettiva del potere.

Platone ci offre, poco dopo, la soluzione al problema:

«la miglior garanzia contro questi rischi non sarebbe che i nostri guardiani siano educati alla perfezione? [...] Avrei certezza, invece, della affermazione che facevamo poco fa, e cioè che a loro debba toccare una sana educazione, qualunque essa sia, se si vuole che abbiano la miglior predisposizione alla benevolenza fra di loro e con quelli che devono difendere. [...]

Però, un uomo di buon senso, direbbe anche che, oltre a questa educazione, si dovrebbe provvedere costoro di abitazioni e di altri beni fatti in maniera tale da non distrarli dall'impegno d'essere quanto più è possibile eccellenti guardiani. E da non indurli a trattare ingiustamente il resto della popolazione. [...]

In primo luogo nessuno deve possedere in proprietà alcun bene, a meno che non sia di primaria necessità. In secondo luogo, nessuno potrà possedere casa o magazzino, ai quali sia vietato l'accesso a chiunque desideri entrarvi. Il necessario per vivere lo riceveranno nella quantità che si conviene a uomini avvezzi alla guerra, moderati e coraggiosi, nel modo prestabilito, ossia dagli altri cittadini come ricompensa del loro ufficio di Custodi, e in maniera tale che nel consuntivo dell'anno, né ci sia difetto né eccesso.»<sup>66</sup>

Una corretta e sana educazione e l'abolizione di beni materiali che possano distrarre il buon cittadino dai suoi impegni nei riguardi della comunità, sono la via per scongiurare il rischio di una degenerazione dei giusti valori atti al bene della *res publica*.

---

<sup>65</sup> Ibidem

<sup>66</sup> Ivi, pp. 1158-1159



Nel saggio *I lupi a banchetto o la città impossibile*, Marcelle Detienne e Jean Svenbro esaminano la figura del lupo-tiranno. Cito dal testo: «A wild and unrestrained animal, the wolf-tyrant does not shrink before the horror of any murder (phonos) or any food (brōma). Isn't he destined to devour his own children? He is an outlaw. And by his bloodthirsty voracity the destroyer of the city.»<sup>67</sup>

Nello stesso saggio, prima di questa riflessione, i due autori analizzano la componente sociale del lupo, che è la caratteristica che lo porta ad essere *exemplum* di una riflessione politica della città: il lupo, infatti, vive in branco e, data l'innata capacità che ne deriva dalle fauci di sezionare il cibo in porzioni uguali, come il coltello di un macellaio, è abituato a dividere il suo pasto con gli altri compagni. Ma come è vero che il lupo vive in comunità, è anche vero che la stessa comunità vive sempre ai margini della società, relegata al di fuori del vivere civile. Come in molti altri scritti riportati in precedenza, il lupo vive in uno spazio liminale, sempre al confine dalla civiltà degli uomini e, anzi, questi ultimi ben si devono guardare dal somigliare in alcun modo alla belva, pena l'espulsione dalla stessa.

A questo punto il piano di riflessione si arricchisce di un altro elemento, non estraneo alla credenza comune sull'animale, opinione che aggiunge valore alla tesi per cui il lupo (e l'uomo-lupo) non possa vivere in una società democratica e votata all'ordine: esso, per sua natura, divide sì con i suoi compagni il bottino, ma cerca sempre di trarne un profitto.

Gli autori riportano la seguente favola di Esopo ad esempio:

«A wolf, having become general (strateges) of the other wolves, established laws (nomos) for everyone stating that he would place any prize that each one took while hunting in a common lot (eis meson) and give each one an equal share (merida isen). In this way, one would never again see wolves reduced to starvation eating each other. But an ass stepped forward and shaking his mane said, 'It's a fine thought that the wolf's heart has inspired in him. But how is it that you yourself have hidden your loot from yesterday in your den? Bring it to the community (eis

---

<sup>67</sup> «Animale selvatico e fuori controllo, il lupo-tiranno non si ritira davanti all'orrore di nessun omicidio (phonos) o cibo (brōma). Non è destinato a divorare i suoi figli? È un fuorilegge. E con la sua sanguinaria voracità il distruttore della città» Trad. mia.

DETIENNE M., SVENBRO J., *The Feast of the Wolves, or the Impossible City*, in DETIENNE M., VERNANT J. P., *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 157

meson) and share it (apomerias). The wolf, abashed, abolished his laws.»<sup>68</sup>

L'astuzia, la voracità, l'ingordigia erano, quindi, ben noti anche ai greci e sono diventati, a scapito degli aspetti positivi quali la socialità, il senso di aggregazione, l'organizzazione in gruppi dalla gerarchia definita, i tratti caratteristici dell'animale nella mitologia, nelle tragedie, nelle favole e nei proverbi delle civiltà antiche. Il lupo che «serve da esempio per descrivere il tiranno non è solo un solitario, al di fuori di ogni società. Più che asociale, egli è il nemico mortale di qualsiasi società»<sup>69</sup>. È importante notare come questo aspetto non derivi da un atteggiamento "moralistico", ma nasca da una riflessione sociale e civile e ne diventi metafora esplicativa delle derive più tragiche.

Ma come e quando il governante inizia la sua trasformazione nel nemico della società?

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

Quello secondo il quale chi ha mangiato interiora umane tagliate finemente e mescolate con quelle di altre vittime, diventa lupo. Non hai mai sentito questa storia? [...]

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; chi, muovendo false accuse, come si fa di solito, e trascinando la gente in tribunale, si macchia di omicidio, togliendo la vita ad un uomo; chi con la lingua e labbra empie gusti il sangue della sua stessa gente, e la bandisca in esilio, e la mandi a morte, mentre dall'altra parte suscita il miraggio della cancellazione dei debiti e della redistribuzione delle terre, ebbene a costui,

---

<sup>68</sup> «Un lupo, essendo diventato generale degli altri lupi, stabili delle leggi uguali per tutti affermando che avrebbe messo ogni premio che ciascuno avesse ottenuto cacciando in un terreno comune e che avrebbe dato a ciascuno parte uguale. In questo modo, non si sarebbe più visti lupi ridotti alla fame mangiarsi l'un l'altro. Ma un asino si fece avanti e, scuotendo la criniera, disse: 'È buona cosa che il cuore del lupo in lui sia ispirato. Ma come mai tu stesso hai nascosto il tuo bottino di ieri nella tua tana? Portalo alla comunità e condividilo.' Il lupo, abbattuto, abolì le sue leggi.» Trad. mia.

Ivi, p. 150

<sup>69</sup> «But the wolf that serves as example to the tyrant is not only a loner, outside of any society. More than asocial, he is the mortal enemy of any community.»

Ivi, p. 157

dopo tutto ciò che ha fatto, non tocca fatalmente o di morire per mano dei nemici, o di diventar tiranno o di trasformarsi da uomo in lupo?»<sup>70</sup>

Così gli uomini ingiusti, malvagi ed empi, secondo le teorie di Platone, in un'altra vita non potranno che reincarnarsi sotto forma di lupi, avvoltoi o nibbi. Esprimendo le sue idee per bocca di Socrate, nel *Fedone* egli infatti sostiene:

«E, come è verosimile, si legano [le anime] a corpi che hanno costumi quali esse praticarono nella loro vita passata. [...] Invece, quelle che preferirono ingiustizie, tirannidi e rapine, è verosimile che entrino in forme di lupi, avvoltoi o nibbi. O in quali altre specie diciamo che queste anime debbono entrare?»<sup>71</sup>

La città degli empi, la città dei tiranni, cioè quella dei lupi, appare quindi essere una città impossibile e, anzi, quanto di meno un modello da cui allontanarsi.

Altre fonti citano il mito di Licaone e ne riportano varie versioni.

Negli scoli all'*Alessandra* di Licofrone di Calcide, il filologo bizantino Giovanni Tzetzes riporta a sua volta una versione della leggenda; nel suo commento all'opera, Emanuele Ciaceri riporta:

«Nittimo era uno dei cinquanta figli di Licaone (APOLLOD. III. 8. 1.) e finiva miseramente. Avendo Zeus notizia delle scelleraggini della casa di Licaone, volle averne una prova e, sotto finte spoglie, vi si presentò e vi si fece ospitare: i figli di Licaone, tagliate a pezzi le carni del fratello Nittimo, mescolate ad altre carni, le offrirono come pasto a Zeus, il quale adirato colpì di fulmine quelli sciagurati, alcuni uccidendo altri trasformando in lupi»<sup>72</sup>

Vediamo come, nelle varie attestazioni, il mito acquisisca e perda certi dettagli, a volte è Licaone a venire punito, a volte i suoi figli, in alcune altre lo sono tutti, ma i tratti fondamentali sono definiti: essi sono malvagi e, come tali, vengono trasformati in lupi per punizione divina.

---

<sup>70</sup> PLATONE, *Repubblica*, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000, p. 1282

<sup>71</sup> PLATONE, *Fedone*, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000, p. 92

<sup>72</sup> CIACERI E, *La Alessandra di Licofrone. Testo, traduzione e commento*, Catania, Cav. Niccolò Giannotta Editore. 1901, p. 203.

link <https://archive.org/details/laalessandradil00ciacgoog/page/n225>

Anche Igino, per tornare in ambito romano, racconta di Licaone nelle sue *Fabulae*:

«Si racconta che Giove fu ospitato da Licaone, figlio di Pelasgo, e lì violò sua figlia Callisto. Da questo amplesso nacque Arcade, che diede nome alla regione. Ma i figli di Licaone vollero mettere alla prova Giove, per vedere se fosse veramente un dio: mescolarono carne umana con carne di animali e gliela imbandirono a banchetto. Quando il dio se ne accorse, adirato rovesciò la mensa e uccise con un fulmine i figli di Licaone. Fu in quello stesso luogo che successivamente Arcade costruì la cittadella che viene chiamata Trapezunte. Quanto al padre, Giove lo trasformò in lupo.»<sup>73</sup>

Qui ci troviamo di fronte a un'informazione nuova rispetto alle versioni fino ad ora incontrate: Zeus non si reca nella casa di Licaone per verificare personalmente la condotta immorale del re, ma ne è ospite e, durante la sua permanenza, viola la figlia di quest'ultimo e con lei genera uno dei tanti suoi figli illegittimi, Arcade; così Igino offre una spiegazione al nome della regione. Anche qui, successivamente, la casa di Licaone, però, si macchia dell'orribile crimine presente in tutte le versioni, offrire al dio carni umane come pasto, venendo puniti, chi con la morte, in questo caso i figli, chi venendo trasformato in lupo, in questo caso il solo Licaone, che, però, nella favola di Igino, sembra essere quasi estraneo agli avvenimenti.

Alla lista degli autori che hanno trattato di questo mito si aggiunge, naturalmente, Ovidio con le *Metamorfosi*.

Egli rende Giove narratore in prima persona: racconta, infatti, di come sia sceso in terra di Arcadia sotto aspetto umano, dopo essere venuto a conoscenza della malvagità che dilagava in quella terra. Si fece accogliere come un dio, ma Licaone volle verificare se effettivamente fosse vero: il suo intento era di attentare alla sua vita durante il sonno, ma prima gli avrebbe offerto come pasto carne umana. Giove, resosi conto della bestialità, fece crollare la casa e, dopo che il malvagio fu fuggito, lo trasformò in lupo.

Così scrive Ovidio:

---

<sup>73</sup> IGINO, *Favole*, Milano, Adelphi Edizioni, 2017, p. 156

«E ti arrivo nel paese poco ospitale e nel palazzo del re d'Arcadia, mentre il crepuscolo cede il passo alla notte. Segnalo l'arrivo di un dio, e tutta la gente si mette a pregare. Licaone, no: comincia che irride le preci; poi fa: 'Un dio? E se fosse un uomo? Io voglio una prova inoppugnabile: almeno così non avremmo più dubbi.'

Di notte, a tradimento, contava di assassinarmi immerso nel sonno: e così appurava la verità!

Per intanto, non soddisfatto, sgozza con le sue mani uno degli ostaggi del popolo dei Molossi, e il corpo che palpita ancora parte lo mette a lessare nell'acqua bollente, parte lo rosola al fuoco. Appena lui me lo serve in tavola, io con la folgore vindice gli rovescio addosso il palazzo degno di tanto padrone.

Atterrito scappa, e una volta nel silenzio della campagna, sforzandosi di parlare ulula; tutta la rabbia gli si concentra in bocca e la solita voglia di uccidere si sfoga sui greggi: oggi ancora non gli piace che il sangue.

I vestiti si cambiano in peli, le braccia in zampe: diventa lupo, però serba tracce della figura d'un tempo: il pelo grigio è lo stesso, la stessa grinta assassina, gli occhi brillano uguale, è la ferocia vivente.»<sup>74</sup>

Segue a questi passi il racconto, già citato, del diluvio di Deucalione.

Anche qui Licaone è un re malvagio che, arrogantemente, sfida l'autorità divina mettendone in dubbio la sua natura; peggio ancora, gli offre il celebre banchetto di carne umana. In questa versione, ad essere ucciso non è Nittimo, né nessuno degli altri figli del re, ma un prigioniero dei Molossi; i figli di Licaone non compaiono in nessuno dei versi citati. L'esito, però, è lo stesso: Licaone diviene lupo e la descrizione della trasformazione è di sicuro la più minuziosa e dettagliata, il che è intuibile data la natura dell'opera.

Abbiamo, con la versione di Ovidio, completato la riflessione sul mito del banchetto di Licaone. Seguirà, nel prossimo paragrafo, un excursus su altre fonti della classicità che trattano la figura del lupo.

### *2.2 Altre fonti greco-latine: favole, tragedie e trattatistica.*

Non solo nel mito di Licaone ritroviamo come protagonista il lupo. Esso, infatti, è spesso protagonista delle favole di Esopo e di Fedro, compare in alcune

---

<sup>74</sup> SERMONTI V., *Le Metamorfosi di Ovidio*, Milano, Rizzoli, 2014, vv. 214-239.

Copia digitale al link  
[https://books.google.it/books?id=jD6aAwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.it/books?id=jD6aAwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)

tragedie e viene studiato per alcune proprietà legate alla credenza popolare e al folklore.

In ambito greco, lo ritroviamo in un passo dell'*Agamennone* di Eschilo, quando Cassandra, in preda a una delle sue visioni, vede una leonessa “bipede” giacere con un lupo, mentre il leone è lontano dalla sua casa:

«Ahimè! Qual fuoco nel mio petto irrompe!  
Ahimè! Oh Licio Apollo! Oh Dio! Oh Dio!  
La lionessa bipede, che dorme  
a fianco al lupo, mentre lungi sta  
il leon generoso, ucciderà  
me sventurata!»<sup>75</sup>

I riferimenti sono chiari: la leonessa è Clitemnestra, il leone è Agamennone, mentre il lupo è Egisto, amante della regina e assassino di Agamennone. Ancora una volta vediamo il lupo associato a una figura negativa, empia, un assassino freddo e calcolatore, in contrapposizione alla figura di Agamennone, descritto come un fiero leone, il re degli animali, a cui sono legati valori di fierezza, ardore, coraggio. Trattandosi della tragedia di Eschilo non è strano ricondurre l'intera vicenda messa in atto nella sua opera e le simbologie che ne sono annesse a una riflessione politica e civile che ne faccia da sfondo, come succede in altre sue opere quali *I Persiani*, *Le supplici* o *le Eumeidi*.

Più ancora che nelle tragedie, il lupo compare spesso come protagonista delle favole di Esopo e di Fedro, dove viene dipinto sempre come animale infido, malvagio, vigliacco e non particolarmente astuto ed è probabilmente da questa tradizione che esso ha mantenuto questi connotati fino ad arrivare ai nostri giorni (basti pensare alla favola di Cappuccetto Rosso).

Le favole sono brevi racconti, in versi o in prosa, i cui protagonisti sono spesso animali. Quel che le caratterizza, però, è l'estremo realismo delle situazioni e dei motivi, per cui gli animali altro non sono che rappresentazioni e caricature degli uomini e delle loro azioni, veicolando così, all'interno della narrazione, una morale con cui gli autori si prefiggevano di educare il fruitore del racconto.

---

<sup>75</sup> ESCHILO, *Agamennone*, trad. di Ettore Romagnoli al link <http://www.filosofico.net/eschilagamennone42.htm>

Gli esempi sono moltissimi in ambedue gli autori. In Esopo, per esempio, leggiamo la favola di un contadino e di un lupo:

«Un aratore, sciolti i buoi dal giogo, li condusse ad abbeverarsi; un lupo affamato che era in cerca di cibo, come s'imbatté nell'aratro, dapprima prese a leccare le parti interne del giogo, poi a poco a poco senz'accorgersene vi mise dentro il collo e, non potendo svincolarsene, trascinò l'aratro nel solco.

Quando l'aratore ritornò, scorto il lupo, esclamò: 'Ah, testa scellerata, se solo rinunziassi tu alle rapine e al brigantaggio, e ti mettesti a lavorare la terra!'.

Così gli uomini malvagi, anche se fanno professione di onestà, non sono creduti a causa del loro carattere.»<sup>76</sup>

In questo primo estratto, il lupo appare come un animale particolarmente sciocco: esso, infatti, è causa della propria sciagura e, anche se dimostra di fare un lavoro onesto al momento in cui viene avvistato dall'aratore, questi non ci crede, conoscendo l'indole di ladro del lupo.

In un'altra favola, il lupo viene dipinto come animale prepotente, quando un capretto, dal tetto di una stalla, lo insulta attirandone l'ira; questi però, è impotente data la posizione di vantaggio del mansueto capretto:

«Un capretto che stava sopra il tetto di una stalla, come vide un lupo che passava per di là, prese a ingiurarlo e a ridicolizzarlo. Allora il lupo gli disse: 'Amico bello, è il luogo dove stai che mi insulta, non tu'.

La favola dimostra che spesso sia il luogo sia la circostanza danno coraggio contro i più forti.»<sup>77</sup>

Segue ora un racconto che vede ancora una volta protagonisti il lupo e il capretto: anche qui, come in precedenza, il lupo manca di astuzia, contro il capretto che, invece, abilmente riesce a scappare dalle fauci del predatore con ingegno:

«Un capretto che si era attardato lontano dal gregge era inseguito da un lupo; allora, voltatosi indietro, disse al lupo: 'So bene, o lupo, che devo essere il tuo pasto; però, per non morire tanto miseramente, suona il tuo flauto, perché io mi faccia un balletto!'. Allora, mentre il lupo sonava e il capretto ballava, i cani, sopraggiunti immediatamente per aver sentito il flauto, presero a inseguire il lupo. E voltatosi verso il capretto, il lupo dis-

---

<sup>76</sup> ESOPPO, *Favole*, cura e trad. di Mario Giammarco, Roma, Newton Compton Editori, 2012, e-book, favola 64

<sup>77</sup> Ivi, favola 106

se: ‘Giustamente mi succede questo: perché, essendo io macellaio, non dovevo scimmiettare un flautista’.

In tal modo coloro che operano qualcosa contro l’opportunità offerta dalla circostanza finiscono col restare privi anche di quello che hanno tra le mani.»<sup>78</sup>

Il prepotente lupo, a causa della sua voracità, non coglie l’inganno del capretto e finisce, per sua stessa colpa, per tramutarsi da predatore in preda, poiché chi non sa cogliere in tempo le opportunità offerte dalla fortuna rimarrà senza un nulla di fatto.

Stesso destino ha il lupo in una favola che lo vede antagonista del cane: anche qui il poco giudizio del lupo lo condanna a rimanere a pancia vuota. Faccio notare come, in questo racconto, il lupo sia pronto a cibarsi delle carni di un suo simile, il cane, suo parente più stretto: come abbiamo già detto nei capitoli precedenti, il lupo è uno dei pochi animali che non si fa scrupoli nel cibarsi dei suoi simili (vedi paragrafo 1.2.1), il che lo rende, agli occhi dell’uomo, un animale crudele e sanguinario. In Esopo si legge:

«Un cane dormiva davanti a una fattoria. Sopraggiunto un lupo e stando per fare di esso il suo pasto, il cane prese a pregarlo di non ucciderlo subito. ‘Ora invero - disse - sono gracile e smunto; ma se aspetti un po’, i miei padroni stanno per celebrare le nozze, e io allora sarò molto più grasso per aver mangiato molto, così sarò per te un pasto più gustoso.’ Il lupo dunque, lasciandosi convincere, se ne andò; ritornato dopo pochi giorni, trovò il cane che dormiva in alto sulla casa e, fermatosi, lo chiamava a sé da sotto, ricordandogli l’accordo stabilito. E il cane a lui: ‘O lupo, se da oggi in poi tu mi dovessi veder dormire davanti alla fattoria, non stare più ad aspettare le nozze’.

La favola dimostra che gli uomini giudiziosi, quando si salvano dopo aver corso un certo pericolo, si guardano da questo per tutta la vita.»<sup>79</sup>

Prima di imbatterci nelle favole di Esopo (vedremo che sarà così anche per Fedro), il lupo era considerato, tra le sue molte caratteristiche, una figura dotata di una certa astuzia e acume. Il contrappasso per cui il lupo si ritrova beffato dalla sua stessa arguzia, in queste favole si esaspera al punto che il nostro protagonista si vede ritorcere contro le sue stesse trame, rendendoci l’immagine di un animale poco sveglio, frettoloso, guidato dagli istinti più bassi. È interessante notare, in

---

<sup>78</sup> Ivi, favola 107

<sup>79</sup> Ivi, favola 184



questo senso, come le caratteristiche “archetipiche” del lupo vengano qui “banalizzate”, rendendolo oggetto di scherno e burla, in ordine di veicolare una morale, in chiusa alle favole, che lo vede sempre come esempio vizioso da cui rifuggire.

Nella favola che segue ne possiamo vedere perfettamente gli sviluppi:

«Un leone, divenuto vecchio, giaceva ammalato in una caverna. E, tranne la volpe, vennero a visitare il loro re tutti gli animali. Allora il lupo, cogliendo l'occasione opportuna, si mise ad accusare la volpe davanti al leone, perché essa non teneva in alcuna stima il sovrano di tutti loro e per tale ragione si era astenuta finanche dal venire a visitarlo.

Ma proprio allora arrivò anche la volpe e poté sentire le ultime parole dette dal lupo. Il leone dunque le lanciò contro un ruggito. Ma la volpe, dopo averlo pregato di concederle un momento per giustificarsi, disse: ‘E chi, fra tutti questi che sono qui convenuti, ti ha recato un aiuto tanto grande quanto è quello che ti porto io, che sono andata in giro dappertutto, per domandare ai medici un rimedio che ti giovasse e che io sono riuscita a trovare?’. Subito allora il leone la esortò a dirgli quale fosse la cura per guarirsi; e la volpe dichiarò: ‘Se tu, scuoiato un lupo vivo, ne indosserai la pelliccia ancora calda’. E, appena il lupo giacque ucciso, la volpe ridendo così disse: ‘Non bisogna spingere il padrone all'ostilità, ma alla benevolenza’.

La favola insegna che coloro che tramano insidie contro gli altri, se le vedono ritorcere contro sè stessi.»<sup>80</sup>

Ecco come il lupo si vede ritorta contro la sorte avversa che aveva meditato contro la volpe, la quale, però, si rivela più astuta di lui e, sfruttando la benevolenza del leone, ripaga con la stessa moneta il meno scaltro animale.

È evidente che, nelle favole, l'animale che fino ad ora abbiamo conosciuto per la sua malvagità, l'empietà, ma anche per la sua forza, l'intelligenza e il *furor*, sia qui ridicolizzato per veicolare quella morale, di cui abbiamo parlato, che allontanati quanto più possibile il lettore dalle condotte immorali che il lupo rappresenta. Con questo stesso spirito il lupo è stato visto nei secoli a venire, soprattutto dopo l'avvento del cristianesimo, in cui diventa una delle figure ricorrenti ad indicare il nemico dei giusti e dei buoni; a tal proposito gli esempi sono innumerevoli, ma non mi soffermerò in questa sede nella loro disamina, in quanto questo lavoro di ricerca si concentra sulle culture antiche, prima dell'avvento del cristianesimo.

Abbiamo visto, fino ad ora, la versione del lupo più banalizzata e dissacrata. Non in tutte le favole, però, il lupo affronta un destino avverso e, anzi, in alcu-

---

<sup>80</sup> Ivi, favola 205

ni casi esce dalle vicende narrate come un vincitore. Questo grazie ad alcune sue abitudini che, nei testi fin qui analizzati, non abbiamo ancora visto trattate dall'autore. Abbiamo visto rappresentate, spesso a torto del lupo stesso, la sua voracità, la sua ingordigia e la fame cieca, che in tutte le occasioni lo hanno condannato alla sconfitta. In quali condizioni la fortuna può tornare a volgere dalla parte del lupo?

Uno degli aspetti che caratterizzano il vivere del lupo è la sua appartenenza ad un branco. Abbiamo anche visto che spesso esso è mosso da un'indole egoistica, che altrettanto spesso degenera in un atteggiamento tirannico, ma esso vive e agisce all'interno di una comunità di suoi simili.

Questa caratteristica viene bene espressa nella seguente favola, in cui si riflette sul valore dell'unità di intenti di un gruppo di fronte a un nemico comune, morale che possiamo benissimo esprimere con il famoso detto "l'unione fa la forza". Leggiamo:

«Tra i lupi e i cani un giorno scoppiò la guerra. I cani scelsero come loro generale un cane greco. Costui prendeva tempo per la battaglia, e i lupi si facevano assai minacciosi. Ma egli dichiarò: 'Sapete per quale ragione temporeggio? E sempre conveniente ponderare bene prima. Invero di tutti voi una sola è la razza e uno il colore; i nostri soldati invece sono di costumi diversi e ognuno è fiero del proprio paese. Anzi neppure il loro colore è uguale e unitario, ma alcuni sono neri, alcuni rossi, altri bianchi o grigi. E come potrei condurre in battaglia della gente discorde e diversa sotto tutti i punti di vista?'.

Con l'unità di volere e di intento contro i nemici realizzano la vittoria tutti gli eserciti del mondo.»<sup>81</sup>

In questo breve racconto, il lupo riacquista in qualche modo un carattere positivo grazie alla sua capacità di organizzarsi in una società coerente e coesa, che, a differenza dei cani, rimane unita di fronte alle minacce esterne.

Nella favola immediatamente successiva, però, la situazione degenera nel momento in cui i lupi propongono un accordo pacificatore tra le parti:

«Dissero i lupi ai cani: 'Perché voi, essendo in tutto simili a noi, non siete d'accordo con noi come fratelli? In niente infatti siamo diversi da voi, tranne che nel modo di pensare; così noi viviamo in libertà, voi invece, sottomettendovi agli uomini e servendoli, ricevete percosse da loro e do-

---

<sup>81</sup> Ivi, favola 215

vete portare cerchi al collo e proteggere le pecore; e, quando mangiano, vi gettano soltanto gli ossi. Orbene, se volete darci retta, consegnateci tutte le pecore, le metteremo tutte in comune, mangiandone a sazietà'. I cani dunque accettarono questa proposta, ma i lupi, entrati dentro la stalla, per prima cosa uccisero i cani.

La favola insegna che tali ricompense ottengono i traditori della patria.»<sup>82</sup>

Ritorna qui l'immagine del lupo in tutta la sua crudeltà: risolto il conflitto con i cani, essi li uccidono con l'inganno, eliminando definitivamente il nemico e guadagnando cibo a sazietà, tutto il gregge delle pecore, consegnato dai loro stessi protettori. La favola, però, non si concentra sulla violenza dei lupi: è, a questo punto, un'ovvietà, un dato di fatto. Il racconto, piuttosto, si focalizza sulla degenerazione dei cani che, scendendo a patti con un nemico tanto crudele e violento, mettono a rischio il gregge posto sotto la loro protezione, perdendo oltre alla vita anche il loro onore, macchiandosi di tradimento contro la patria che dovevano tutelare. È evidente la metafora politica che sottostà a questa favola, in tutto simile con il pensiero politico di Platone, che abbiamo esaminato nel paragrafo precedente.

Sembra, a questo punto, che l'analogia lupo/tiranno/uomo degenerare sia del tutto radicata nell'immaginario comune, nella produzione letteraria e nella metafora filosofica e politica del mondo greco.

Il lupo è, per sua natura, una creatura sanguinaria, perfida, che ricorre a tutti i mezzi a sua disposizione per raggiungere i suoi scopi, che spesso si traducono nella soddisfazione della sua fame insaziabile.

A tal proposito è utile ricordare che uno dei tratti distintivi che accomuna la figura del lupo nelle culture e nei contesti fino ad ora esaminati è l'incontenibile bisogno di procurarsi cibo: nella sua voracità incontrollabile, però, il lupo non cerca nutrimento: egli impone con prepotenza il suo volere nel momento in cui riduce a brandelli le sue prede; esso sbrana, dilania le carni e le divora in pochi, grandi bocconi. Il lupo vuole sempre di più di quel che gli serve, è ingordo, incontenibile e questo lo spinge ben oltre il bisogno di sostentamento, fino al cannibalismo. Nemmeno l'appartenenza ad un branco lo frena nella ricerca di soddisfazione dei suoi bisogni più bassi. La sua fame non è dettata da una spinta alla vita, non

---

<sup>82</sup> Ivi, favola 216

cerca cibo per garantirsi la sopravvivenza. Al contrario, la sua ingordigia si traduce in sete di sangue e di morte, spesso ingiustificata e, come già detto, prepotente.

Il lupo detta la sua legge con lo sterminio e la violenza.

Nella favola che segue ne abbiamo un chiaro esempio:

«Dei lupi che insidiavano un gregge di pecore, poiché non potevano impadronirsene a causa dei cani che facevano la guardia su di esso, pensarono di dover realizzare il loro proposito con l'inganno. Allora mandarono ambasciatori a chiedere alle pecore la consegna dei cani, dicendo che quelli erano i responsabili dell'inimicizia tra lupi e pecore: se glieli avessero consegnati, sarebbe sorta la pace tra loro. Le pecore, non prevedendo quello che sarebbe avvenuto, glieli consegnarono, e i lupi, impadronitisi dei cani senza alcuna difficoltà, sterminarono il gregge rimasto incustodito.

Così anche quelle città che consegnano con leggerezza i loro capi, presto cadono anch'esse in mano ai nemici, senza che se ne avvedano.»<sup>83</sup>

I lupi, con l'inganno e lo sterminio, hanno imposto il loro predominio sui cani e sulle ignare pecore.

Non tutti, però, sono sprovveduti come le pecore. L'indole del lupo è ben nota a molti degli animali e, a volte, un capo saggio può salvare il suo popolo non cedendo alle menzognere promesse di un nemico inaffidabile e violento, come succede alle pecore grazie all'intervento del montone:

«I lupi mandarono ambasciatori alle pecore per concludere una pace perpetua con loro, nel caso che avessero preso e messo a morte i cani. E le pecore, stolte, convennero di fare ciò. Ma un vecchio montone disse: 'Come potrò credere a voi lupi e convivere con voi, dal momento che anche adesso che ci sono i cani a fare la guardia non mi è possibile pascolare senza pericolo?'. La favola dimostra che non deve alcuno privarsi della propria sicurezza, prestando fede ai giuramenti fatti da nemici inconciliabili.»<sup>84</sup>

I lupi sono un pericolo costante, incontestabile e il vecchio montone ha capito bene che credere alle loro promesse di pace condannerebbe il gregge a morte certa.

Anche una giovane pecora, nei pressi di una caverna, conosce bene le malefatte del lupo e non cade nella trappola che gli è stata tesa da quest'ultimo:

---

<sup>83</sup> Ivi, favola 217

<sup>84</sup> Ivi, favola 218

«Un lupo che aveva visto pascolare una capra sopra una caverna scoscesa, poiché non poteva arrivare a lei, la esortava a scendere più in basso, affinché non cadesse inavvertitamente, e le diceva che il pascolo vicino a lui era migliore e l'erba assai florida. Ma quella gli rispose: 'Non è per me che tu mi inviti a pascolare costà, ma è perché non hai di che mangiare'. Così anche gli scellerati, quando mettono in atto le loro furfanterie presso chi li conosce, non riescono a conseguire vantaggi coi loro inganni.»<sup>85</sup>

Come la pecora, anche un cavallo riesce a sfuggire alle astuzie del lupo nella seguente favola:

«Un lupo, passando per un campo, vi trovò dell'orzo; non potendosi servire come cibo, lo lasciò stare e andò via. Ma, imbattutosi in un cavallo, lo condusse nel campo dicendogli che vi aveva trovato l'orzo, ma non l'aveva mangiato per lasciarlo a lui, giacché gli piaceva anche solo sentire il rumore dei denti del cavallo mentre lo masticava. Il cavallo allora gli disse di rimando: 'Ehi, amico, ma se i lupi potessero servirsi dell'orzo come cibo, tu non avresti anteposto il piacere delle orecchie a quello dello stomaco!'. La favola insegna che coloro che sono di indole malvagia, anche se manifestano intenzioni oneste, non sono creduti.»<sup>86</sup>

Nell'esercizio della violenza e dell'inganno, il lupo si sente forte, ma, spesso, si dimentica che molto facilmente il predatore si tramuta in preda di fronte a un nemico più forte di lui:

«Un lupo che errava un giorno per luoghi deserti, quando ormai il carro del sole volgeva al tramonto, vide allungata la propria ombra ed esclamò: 'E io temo il leone, mentre sono così grande? non diventerò, a dir poco, il re di tutti quanti gli animali?'. Ma in quella un poderoso leone ghermì il lupo, proprio mentre così si vantava, e si accinse a divorarlo. Quello allora, Ma in quella un poderoso leone ghermì il lupo, proprio mentre così si vantava, e si accinse a divorarlo. Quello allora, cambiando parere esclamò: 'La presunzione è la causa delle nostre sventure!'"»<sup>87</sup>

Torniamo a vedere, qui, un'immagine ridicolizzata dell'animale, il quale, peccando di superbia, vede presto venire meno le sue certezze di fronte al ben più forte leone.

---

<sup>85</sup> Ivi, favola 220

<sup>86</sup> Ivi, favola 225

<sup>87</sup> Ivi, favola 219

Il lupo è scaltro e astuto, o almeno così crede: è infatti altrettanto superbo e pieno di sé. Crede ciecamente nei suoi mezzi, senza rendersi conto che, alle volte, essi non bastano a permettergli di avere la meglio. Di fronte a questa possibilità, abbiamo visto che viene miseramente sconfitto da chi è più forte di lui. Se, però, chi si trova nei suoi pressi non possiede i mezzi del leone, più potente del lupo in forza, non sempre ha la meglio. Il lupo, quando i suoi inganni vengono smascherati, dopo aver insistito con tenacia nel tentativo di aggirare le difese della sua preda, torna ad imporsi con violenza irrefrenabile, colpito nell'orgoglio e cieco di fronte alla sua sete di sangue. È questo il caso di una delle favole più celebri di Esopo, quella che vede come protagonisti il violento lupo e il furbo, ma indifeso agnello:

«Un lupo che aveva visto un agnello intento a bere presso un fiume volle divorarlo, accampano una motivazione che fosse plausibile. Perciò, nonostante si trovasse più a monte, prese ad accusare l'agnello dicendo che gl'intorbidiva l'acqua, impedendogli di bere. Ma il lanuto rispose che stava bevendo a fior di labbra e che peraltro, trovandosi più a valle, non poteva sporcare l'acqua a lui. Il lupo allora, visto fallire il pretesto addotto, disse: 'Però l'anno scorso tu offendesti mio padre!'. E come l'agnello gli ebbe risposto che a quell'epoca non era ancora nato, gli fece il lupo: 'Guarda che, pure se hai facili gli argomenti per scagionarti, non per questo rinuncerò a mangiarti'.

La favola dimostra che di fronte a coloro che hanno la propensione a commettere ingiustizie non può nulla neppure la difesa più giusta.»<sup>88</sup>

Conosciamo questa favola fin da bambini, tanto celebre da resistere nei secoli tradotta e reinterpretata da moltissimi autori, primo su tutti Fedro, la cui versione è quella che meglio conosciamo. In questo racconto è di nuovo protagonista la violenza e l'ingordigia della belva, la quale dapprima cerca con l'inganno di condurre l'agnello tra le sue fauci per poi, nel momento in cui si rende conto che le sue trame non portano ai risultati sperati, avventarsi su di lui con ferocia.

Solo di fronte ai luoghi sacri il lupo deve frenare la sua ingordigia: esso infatti sembra esserne escluso, tanto da non potersi avvicinare all'agnellino rifugiatosi dentro un tempio. Quest'ultimo, pur consapevole che il sacerdote lo avrebbe immolato al dio, preferisce affrontare una morte onorevole che lasciarsi sbranare dall'impuro lupo.

---

<sup>88</sup> Ivi, favola 221

In questo contesto ritroviamo un altro tema già affrontato: il lupo è un animale impuro e, come tale, non ha accesso ai luoghi sacri, che verrebbero lordati dalla sola sua presenza. Ricordo brevemente, a tal proposito, un passo già citato nel paragrafo riguardante Fenrir, il demoniaco lupo della mitologia norrena, tratto dall' Edda di Snorri Sturluson: «Hår risponde: 'Gli dèi tengono in tal conto i luoghi sacri e quelli consacrati alla pace che non vollero macchiarli con il sangue del lupo, sebbene, a quanto dicono le profezie, sarà lui l'uccisore di Óðinn'»<sup>89</sup>.

Come già ampiamente discusso, il lupo è un reietto, espulso dalla società perché impuro, empio a tal punto da essere escluso da qualsiasi confine sacro. Anzi, possiamo affermare che esso si delinea come una figura antitetica a qualsiasi tipo di sacralità: anche quando lo vediamo comparire all'interno di alcune ritualità, esse non sono mai volte al bene, sono votate al sangue, alla morte, perfino blasfeme in certi tratti (vedi i riti di Licaone).

Così nella prossima favola, il giovane agnello, pur accogliendo il rischio di essere immolato sull'altare sacrificale, fugge alle fauci del lupo rifugiandosi presso il tempio:

«Un lupo inseguiva un agnellino; questo allora si rifugiò dentro un tempio. Siccome il lupo lo chiamava a sé e gli diceva che il sacerdote lo avrebbe immolato al dio, se lo avesse trovato lì, rispose l'agnello: 'Ma per me è preferibile diventare offerta sacrificale al dio che essere sbranato da te'.

La favola dimostra che per quelli che devono morire è preferibile una morte onorata.»<sup>90</sup>

Nel dipingere la figura del lupo, tutte questi racconti delineano l'identikit di un animale avido, dedito all'inganno e al furto. Uno in particolare, però, mette sotto chiara luce, alle righe finali in cui ne viene spiegato l'intento morale:

«Un lupo una volta, avendo sottratto una pecora dal gregge, se la stava portando nella sua tana. Ma un leone lo affrontò e gli tolse la pecora. Quello allora, stando lontano, gli disse: 'Ingiustamente m'hai tolto quel ch'era mio'. E il leone allora ridendo commentò: 'Ma certo! perché a te fu dato secondo giustizia da un amico!'.

---

<sup>89</sup> STURLUSON S., *Edda*, DOLFINI G. (a cura di), Milano, Adelphi, 2017, p. 84

<sup>90</sup> ESOPO, *Favole*, cura e trad. di Mario Giammarco, Roma, Newton Compton Editori, 2012, versione e-book, favola 222

La favola stigmatizza i ladri avidi e violenti, che si accapigliano anche tra loro, quando si trovano in qualche difficoltà.»<sup>91</sup>

Il lupo è un ladro avido e violento, secondo le parole dell'autore e, pur di fronte all'ingiustizia delle sue azioni, non ne prova rimorso; anzi, vedendosi sottratto il frutto delle sue malefatte si scaglia verbalmente contro il leone, sentendosi vittima di una scorrettezza. Abbiamo già riscontrato, nel corso di questa ricerca, che la figura del lupo è spesso associata a quella dei ladroni, sia nella cultura norrena che in quella greca. A ciò possiamo aggiungere che, quest'ultimo, si rivela anche essere un'ipocrita, tanto che, in una favola successiva che lo vede protagonista sempre insieme a una pecora, l'autore lo rende esplicito nella spiegazione finale: «La favola è indicata per l'uomo malvagio che con ipocrisia tende le sue insidie.»<sup>92</sup>.

Pare chiaro, a questo punto, come la figura del lupo sia, nelle culture antiche, in tutte le sue rappresentazioni, fortemente caratterizzata e stigmatizzata. Un lupo, un malfattore, un ladro, un tiranno, sono riconoscibili a un primo sguardo, come rende chiaro Esopo nella favola che segue:

«Un asino con una piaga sul garrese stava pascolando in un prato. Posatosi ora un corvo su di lui e stuzzicandogli la ferita, l'asino per il dolore prese a tagliare e a saltare. Siccome l'asinaio, che era a qualche distanza, rimaneva fermo e se la rideva, un lupo che passava lo vide e disse tra sé: 'Sfortunati noi lupi! perché appena siamo avvistati, ci si dà la caccia, mentre di queste bestie che hanno avuto l'ardire di avvicinarsi se la ridono!'. La favola vuol mettere in chiaro che i malfattori si riconoscono anche dal solo aspetto e a prima vista.»<sup>93</sup>

La natura del lupo, come detto, è chiara agli occhi di tutti. Tutto ciò potrebbe cambiare se i lupi crescessero di fianco a delle figure oneste? Secondo un altro ciclo di queste brevi favole no: la natura violenta e disonesta del lupo non può essere cambiata, esso nasce con tale indole e questa, nel tempo, può solo acuirsi.

Riporto, in questa sede, le due che ho reputato più significative. Nella prima, un pastore decide di allevare dei lupacchiotti, credendo di educarli a custodire

---

<sup>91</sup> Ivi, favola 227

<sup>92</sup> Ivi, favola 231

<sup>93</sup> Ivi, favola 274



le sue pecore e di procurargliene delle nuove, rubandole. I lupi, una volta cresciuti, gli sterminano il gregge. Si legge nella favola:

«Un pastore che aveva trovato dei lupacchiotti volle allevarli; li trattava con molta premura, pensando che, una volta cresciuti, non soltanto essi avrebbero custodito le sue pecore, ma gliene avrebbero procacciato anche altre, rubandole. Ma quelli, appena furono cresciuti, cogliendo un'occasione in cui non avevano niente da temere, per prima cosa si diedero a sterminare il suo gregge. E quando il pastore vide quello scempio, gemendo esclamò: 'Ho proprio quel che mi merito! Perché infatti ho salvato quand'erano cuccioli queste bestie che anche quando sono cresciute bisognerebbe ammazzare?'».

Così quelli che salvano dalla morte i malvagi non si accorgono di dare loro quella forza che essi poi useranno in primo luogo contro chi li ha salvati.»<sup>94</sup>

Nemmeno il pastore è una figura del tutto onesta: egli, infatti, vorrebbe allevare i lupi anche nella speranza che rubino delle pecore per suo conto. Sono però i cuccioli che, una volta cresciuti, riveleranno la loro natura malvagia, attaccando il gregge dell'uomo che li aveva salvati dalla morte. Non c'è speranza, quindi, per coloro che di natura sono malvagi e disonesti.

Questa è la riflessione che chiude anche la seconda favola selezionata, che segue quella appena riportata:

«Un pastore che aveva trovato un cucciolo di lupo appena nato, presolo su, lo allevava insieme con i suoi cani.

Quando fu cresciuto, se a volte qualche lupo rapiva una pecora, anche lui con i cani gli correva dietro. E se talora i cani non riuscivano a raggiungere il lupo e perciò se ne ritornavano indietro, lui invece continuava a seguirlo fintanto che lo avesse raggiunto e, in qualità di lupo, avesse ottenuto una parte della preda; poi se ne tornava indietro. Se non era un lupo venuto da fuori a prendersi qualche pecora, lui stesso, ammazzandone una di nascosto, se la mangiava insieme con i cani.

Alla fine il pastore, entrato in sospetto e capito quello che succedeva, lo uccise appendendolo a un albero.

La favola insegna che una natura malvagia non può sviluppare un carattere onesto.»<sup>95</sup>

In nessun modo, contesto o situazione la natura del malvagio può essere plasmata, anzi, spesso porta dalla sua parte personaggi altrimenti onesti; nella fa-

---

<sup>94</sup> Ivi, favola 313

<sup>95</sup> Ivi, favola 314

vola appena riportata, infatti, anche i cani non si tirano indietro dal mangiare le carni delle pecore del loro gregge, una volta che il lupo le avesse uccise. Queste azioni, però, prendono sempre il via dal lupo che, nonostante le azioni caritatevoli del pastore, non riesce a venire meno alla sua indole cruenta e sanguinaria, finendo impiccato ad un albero.

Il lupo impiccato è uno dei motivi per cui la mia attenzione si è rivolta a questa seconda favola. Non è la prima volta, infatti, che ci imbattiamo in questa scena. Già nel capitolo dedicato alla cultura norrena, abbiamo visto che il *vargtré* era l'albero a cui venivano impiccati i fuorilegge o quello accanto, al quale veniva impiccato un lupo. Anche nel Valhøll troviamo un lupo impiccato: esso è appeso alla porta Ovest, in direzione del tramonto. In particolare, però, è interessante notare come la figura del lupo e quella del ladrone siano metaforicamente correlate e connesse anche nella pratica delle civiltà indagate. Come il lupo, anche il ladro, il fuorilegge è relegato ai margini della società, escluso ed evitato dai facenti parte della comunità e come il ladrone, il lupo viene impiccato per le sue malefatte e la sua disonestà.

Ho trattato fino ad ora, in maniera esaustiva, delle favole di Esopo e, più in generale, dell'ambito greco. Anche a Roma vi fu un celebre scrittore di favole, Gaio Giulio Fedro, il quale ne riprese alcune dall'autore greco (come la favola del lupo e dell'agnello alla fonte) e molte altre ne scrisse di suo pugno, riproponendone personaggi e motivi principali.

Mi sembra ridondante proporre l'intero corpus dei racconti che vedono il lupo come protagonista (alcune, come detto, sono tratte dallo stesso Esopo), mi limiterò quindi a citarne alcune utili a completare il quadro già ben delineato in precedenza.

Sulla disonestà del lupo abbiamo già ampiamente riflettuto nei paragrafi precedenti. In una delle favole di Fedro, però, questa si traduce in frode ai danni di una povera pecora, la quale viene citata a giudizio da un cane che la accusa di non aver restituito una pagnotta datale in custodia:

«Di solito i bugiardi scontano il male che hanno fatto.  
Presentando una falsa accusa, il cane chiedeva alla pecora la pagnotta che pretendeva di averle affidato in custodia; il lupo, citato come teste, disse che lei era debitrice non di una sola pagnotta, ma assicurò che erano die-

ci. La pecora, condannata dalla falsa testimonianza, pagò quello di cui non era debitrice. Pochi giorni dopo la pecora scorse il lupo lungo stecchito in una fossa: 'Questa', disse, "è la ricompensa che gli dèi danno alla frode'.»

Questo breve racconto aggiunge una sfumatura in più alle riflessioni condotte fin qui: la malvagità del lupo, a volte, è fine a sé stessa. Nella diatriba tra cane e pecora, il lupo niente avrebbe guadagnato dal prestare una testimonianza falsa. Eppure, al momento del giudizio, esso condanna la pecora per un crimine che non aveva compiuto, per poi vedersi ritorcere contro il male commesso. Chi infatti, come dice l'autore in incipit, giura il falso, ne sconterà la pena.

Una delle favole più celebri di Fedro vede ancora come protagonisti un lupo e un cane.

Questo è, di quelli incontrati fino ad ora, uno dei racconti più particolari ed interessanti. Si legge di un lupo malnutrito e fiaccato dalla fame che incontra un cane che, al contrario, è ben in carne e in forze. Alla richiesta del lupo di spiegazioni sul suo bell'aspetto e su come si fosse procurato tanto cibo, il cane gli risponde che anche lui avrebbe potuto averlo se avesse prestato i suoi servizi al padrone. Alla vista del collo spelacchiato del cane, il lupo però si insospettisce e, spiegatogli che è dovuto alla catena al quale il cane è costretto di giorno, il lupo con estrema fierezza esclama di essere disposto a patire la fame, se il prezzo della sazietà è la rinuncia della libertà. Di seguito il racconto:

«Quanto sia dolce la libertà, voglio esporlo in breve.

Un lupo, sfinito dalla magrezza, si imbatté per caso in un cane ben pasciuto. Si salutarono e si fermarono a parlare: 'Dimmi un po', come fai a essere così bello lustro? Che cosa hai mangiato per avere messo su tanta carne? Io, che sono molto più forte, muoio di fame'. Il cane con franchezza: 'Puoi essere nella mia stessa condizione se sei disposto a prestare al padrone un servizio come il mio'. 'Quale?', chiese il lupo. 'Custodire il portone e proteggere di notte la casa dai ladri'. 'Io sì, sono pronto: ora mi tocca sopportare neve e pioggia; dura è la vita che trascino nei boschi. Come sarebbe più facile per me vivere sotto un tetto, e saziarmi di cibo abbondante senza fare nulla!'. 'Allora vieni con me'. Cammin facendo, il lupo scorge il collo del cane spelato dalla catena. 'Come te lo sei fatto, amico?' 'Non è nulla'. 'Ma dimmelo, per piacere'. 'Dato che appaio aggressivo, durante il giorno mi tengono legato, perché dorma quando c'è il sole, e stia sveglio quando è notte: mi sciolgono al crepuscolo, e allora vado in giro dove mi pare. Mi portano il pane senza che io lo deva chiedere; il padrone mi dà gli ossi della sua tavola; la servitù mi getta bocconi e le pietanze di cui non ha più voglia. Così, senza fatica, la mia pancia si

riempie'. 'Di' un po', se ti viene voglia di andartene a zonzo, hai la libertà di farlo' 'Ma certo che no', rispose. 'Goditi pure, cane, le delizie che decanti: non voglio essere re, se non posso essere libero come voglio io'.»

Vediamo qui un lupo diverso: malconco, ma fiero e coraggioso, pronto a rinunciare alla possibilità del facile reperimento del cibo pur di non sacrificare la sua libertà, quasi in contrapposizione a tutto quello che abbiamo fino ad ora affermato sulla sua incontenibile fame e la costante ricerca di cibo.

Non è, però, così difficile ricondurre la riflessione su questo brano entro il tracciato delle teorie fino a qui esposte: il lupo, infatti, risulta essere un animale estremamente orgoglioso e fiero; esso vive ai margini della società, nella foresta, dove regna il caos, di contro alla comunità degli uomini, dove vige l'ordine. Sotto un'altra luce, però, il caos può essere visto come il punto di massima libertà: ove non ci sono le costrizioni della società, ognuno è libero di fare ciò che vuole e il lupo, che vive e cresce in questa condizione, non è disposto a rinunciarvi con la promessa degli avanzi di cibo di un padrone.

Esso è un cacciatore, predatore, anche ladro, ma questa è la condizione in cui dimostra a pieno tutta la sua forza. In nessuno dei brani fino ad ora incontrati, questo animale si è mai dimostrato disposto alla sottomissione e, anzi, ha sempre lottato per rifuggirne. Solo grazie all'inganno, in uno dei tanti brani analizzati, abbiamo trovato un lupo in catene: faccio riferimento al passo della cattura del lupo Fenrir, il quale cade nella trappola tesagli dagli dèi ed incatenato fino al giorno in cui si sarebbe scatenato il *Ragnarok*; la condizione alla quale viene assoggettato, però, deriva, come detto sopra, da una frode. Una volta liberato dai suoi vincoli, sarà proprio lui a dare il via alla fine del mondo, mostrandosi in tutta la sua forza distruttrice.

Con quest'ultimo racconto, chiudo il resoconto delle favole che vedono il lupo come protagonista, concentrandomi ora, brevemente, sulla trattatistica e su altre fonti che lo citano.

Al merito, abbiamo già trattato alcuni passi della *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio.

In particolare, nel libro VIII, egli dedica il capitolo 80 alle credenze legate alla figura del lupo mannaro, che i romani chiamavano *versipellis*, credendo che la pelle si rivoltasse mutandosi nella pelliccia del lupo.

Egli parla degli scritti di Evante e di Scopa che tramandano i racconti di Demeneto di Parrasia e di un membro della famiglia di Anto, i quali, prendendo parte ai rituali votati a Giove Liceo, si trasformano in lupi per nove anni, per poi tornare al loro aspetto umano.

A proposito dei licantropi, egli scrive:

«homines in lupos verti rursusque restitui sibi falsum esse confidenter existimare debemus aut credere omnia quae fabulosa tot saeculis conperimus. unde tamen ista vulgo infixata sit fama in tantum, ut in maledictis versipelles habeat, indicabitur.»<sup>96</sup>

Plinio non crede ai poteri sovranaturali che la credenza popolare attribuisce ai lupi, tantomeno crede alla licantropia, anzi, si stupisce della credulità dei greci, affermando: «mirum est quo procedat Graeca credulitas!». Egli relega queste dicerie al campo della magia e della superstizione e, per confutare le sue tesi, risale all'origine della diceria, per cui l'espressione *versipelles* viene usata come insulto ad indicare un "voltagabbana".

Tante altre sono le annotazioni che l'autore riporta sulle pratiche popolari. Ad esempio, nel libro XI, 166 spiega come il canino destro del lupo sia impiegato nelle pratiche magiche: «lupi dexter caninus in magnis habetur operibus.»<sup>97</sup>

Al libro XXVIII scrive, invece:

«Veneficiis rostrum lupi resistere inveteratum aiunt ob idque villarum portis praefigunt. Hoc idem praestare et pellis e cervice solida manica

---

<sup>96</sup> «Dobbiamo ritenere senz'altro falso che gli uomini possano trasformarsi in lupi e poi ritornare uomini, oppure dobbiamo credere a tutte quelle favole che da secoli sappiamo essere tali. Nondimeno indicherò l'origine di questa diceria, così radicata tra il popolo che l'espressione *versipelles* (= lupo mannaro) viene usata come insulto.» Trad. mia.

Testo originale al link [https://la.wikisource.org/wiki/Naturalis\\_Historia/Liber\\_VIII#\[80\]](https://la.wikisource.org/wiki/Naturalis_Historia/Liber_VIII#[80])

<sup>97</sup> «Il canino destro del lupo è tenuto in considerazione nelle attività importanti» Trad. mia

Ivi, XI, 166

## Lupi e cultura

existimatur, quippe tanta vis est animalis praeter ea, quae retulimus, ut vestigia eius calcata equis adferant torporem.»<sup>98</sup>

Molti sono i rimedi che possono fornire le diverse parti del corpo di un lupo e molte sono i poteri ad esso attribuiti; come abbiamo letto, si credeva, per esempio, che un cavallo che pestasse l'orma di questo animale, ne restasse intorpidito; e ancora, si pensava che fosse di buon auspicio vedere un lupo con la bocca piena tagliare la strada da destra. Plinio annota molte di queste credenze, pur non credendoci, relegandole, come detto, all'ambito della magia e della superstizione popolare. Tra le tante, sempre nel libro XXVIII si legge:

«Dens lupi adalligatus infantium pavores prohibet dentiendique morbos, quod et pellis lupina praestat. Dentes quidem eorum maximi equis quoque adalligati infatigabilem cursum praestare dicuntur »<sup>99</sup>

È la credenza popolare, da quel che traspare dalle note di Plinio, ad aver veicolato le leggende che circolano sui lupi. Ciò pare normale, in quanto dove regnano l'ignoranza e la paura, la scienza perde di valore e si fa largo la superstizione.

Un'ultima fonte che trovo opportuno citare è il *Satyricon* di Gaio Petronio Arbitro, conosciuto col solo nome di Petronio, scrittore e politico romano vissuto nel I sec. d. C.

Al capitolo 62, Niceronte, uno degli ospiti al banchetto di Trimalcione, racconta una bizzarra storia che lo vede come protagonista insieme ad un soldato che, d'un tratto, si trasforma in un lupo:

«Il caso aveva voluto che il mio padrone fosse partito per Capua, a piazzare le sue raffinate chincaglierie. Approfittando di quest'occasione, io convinco un ospite che avevamo in casa ad accompagnarmi fino al quinto miglio. Alla fin fine era un soldato, forte come un orco. Muoviamo le

---

<sup>98</sup> «Si dice che il muso seccato del lupo abbia il potere di ostacolare gli incantesimi e per questo lo si attacca alle porte delle case di campagna. Si pensa che ottenga lo stesso effetto la pelle del collo, posta intera su un manichino: del resto è tanta la forza di questo animale, anche al di là di quanto abbiamo detto, che soltanto ol calpestare le sue orme provoca torpore nei cavalli.»

<sup>99</sup> «Un dente di lupo legato loro addosso tiene lontane le paure die bambini e le malattie della dentizione. Si dice anche che i denti più grandi di questo animale, legati addosso ai cavalli, li rendono capaci di correre senza stancarsi.»

chiappe che era verso l'ora del canto dei galli, la luna splendeva che sembrava il sole di mezzogiorno. Arriviamo in mezzo ad un cimitero: il mio uomo si mette a farla in mezzo alle pietre tombali; io tiro in lungo canticchiando e contando le steli. Poi, come rivolsi lo sguardo al mio accompagnatore, quello si svestì e depose tutti i suoi indumenti sul ciglio della strada. Non avevo più un goccio di sangue nelle vene e ero stecchito come se fossi morto. Lui invece si mise a pisciare torno a torno ai suoi vestiti e d'un tratto diventò un lupo. Non crediate che io scherzi; non direi una balla per tutto l'oro del mondo. Ma, come avevo cominciato a dire, dopo che diventò lupo, cominciò ad ululare e fuggì nel bosco. Io, sulle prime, non mi raccapezzavo su dove fossi, poi mi accostai per raccogliere i suoi vestiti: ma quelli erano diventati di pietra. Io sono morto di paura come nessun altro. Ciò nonostante impugnai la spada e *zac zac* tirai fendenti alle ombre, finché non arrivai alla cascina della mia amica. Entrai in casa che sembravo un fantasma, per poco non esalai l'anima, il sudore mi scendeva a fiotti fino in fondo alla schiena, gli occhi erano sbarrati; a stento, alla fine, riuscii a riavermi.

La mia Melissa, sulle prime, si diceva stupita che io andassi in giro così tardi e aggiunse: 'Se venivi prima, ci davi almeno una mano a noi; infatti è entrato nel cascinale un lupo e a tutte le pecore, come un macellaio, le ha sgozzate. Ma non l'ha fatta franca, anche se lì per lì è riuscito a svignarsela; infatti un nostro schiavo gli ha trafitto il collo con una lancia'. A sentire questo racconto, non riuscii più a chiuder occhio, ma a giorno fatto scappai in direzione della casa del nostro padrone Gaio come l'oste ripulito, e dopo che arrivai nel punto in cui i vestiti erano diventati di pietra, non trovai altro che tracce di sangue. Quando poi arrivai a casa, il mio soldato era sdraiato sul letto, pesante come un bove, e c'era un medico che gli medicava il collo. Capii che era un lupo mannaro e, in seguito, con quello lì non fui capace di mangiare un tozzo di pane, nemmeno se mi avessero ammazzato, Padroni gli altri di pensare ciò che vogliono su questa storia: quanto a me, se dico una bugia mi si possano rivoltare contro i vostri geni tutelari.»<sup>100</sup>

Il soldato che accompagna Niceronte, dopo essersi svestito e aver orinato attorno ai suoi indumenti, al chiaro di luna si trasforma in un lupo e fugge nella foresta.

Anche qui il racconto si mescola al magico e al superstizioso: in primis vediamo uno dei motivi chiave della trasformazione in lupo mannaro, credenza radicata nell'immaginario collettivo da secoli, vale a dire la presenza della luna piena. Il lupo mannaro, infatti, si può trasformare soltanto al plenilunio. Inoltre i gesti del soldato ricordano in tutto e per tutto quelli di un rituale, in questo caso un rituale oscuro di certo. Il privarsi dei propri vestiti, urinarci sopra, porta a pensare che l'uomo, di fronte all'influsso della luna rifiuti i simboli della sua condizione

---

<sup>100</sup> PETRONIO, *Satyricon*, a cura di CANALI L., traduzioni e note di ARAGOSTI A., Milano, BUR Rizzoli, prima edizione digitale 2010, cap. 63

umana per abbracciare il lupo: egli non ha più bisogno dei suoi abiti, anzi, li sprezza, in quanto a breve sarà ricoperto di un folto manto. Una volta tramutatosi nella belva, il soldato non ha più nulla di umano, ulula alla luna, fugge carponi nella foresta e, in un secondo momento, attacca una delle pecore di Niceronte, sbranandola, per poi rimanere ferito da uno degli schiavi di quest'ultimo. Il mutamento totale alla nuova condizione è testimoniato dai suoi vestiti che, subita la trasformazione, si sono tramutati in pietra.

Tutto questo non è distante dai racconti e dalle immagini di una certa letteratura/cinema dell'orrore, che ci hanno tramandato la figura del lupo mannaro come quella di un uomo che, di solito a seguito di un patto demoniaco o a causa del morso di un altro mannaro, ogni plenilunio si tramuta in lupo, perdendo il controllo e sterminando tutto quello che gli si fosse avvicinato, per poi tornare alla propria condizione umana per il resto del mese.

A un certo punto, nel suo racconto, Niceronte fa riferimento ad un oste derubato: si riferisce ad una favola di Esopo, in cui un locandiere si ritrova derubato da un uomo che ammette la sua licantropia, per poi atterrarlo (vedi nota 114 testo cit.).

Con il racconto di Niceronte si chiude la sezione dedicata ai miti, alle leggende e alle superstizioni legate al lupo nel mondo greco-romano.

Abbiamo visto, in questa lunga rassegna comprendente più generi letterari, come questo animale, nelle sue caratteristiche e nei suoi comportamenti, sia percepito, al pari di altre culture, come un animale perfido, sanguinario, infido e pericoloso, una figura da cui tenersi alla larga in qualsiasi modo: che si tratti di un lupo in carne ed ossa, il quale è capace di togliere la parola con il solo sguardo, che sia un ladro, un brigante o un tiranno, uomini che assomigliano in tutto e per tutto a questo animale, il lupo è uno dei nemici per eccellenza del consorzio umano e come tale è stato perseguitato, ostracizzato e demonizzato con ogni mezzo, anche quello letterario.

Passerò ora, in rassegna, alcune figure e ritualità importanti del mondo romano-italico, in cui si ravvisa la presenza di quest'animale.



### 2.3 Gli Hirpi Sorani

Nel commento all'Eneide di Virgilio, al libro [XI. 785], Servio Mario Onorato, commentatore e grammatico romano, riporta la seguente storia: un gruppo di pastori, i quali vivevano ai piedi del Soratte (monte a nord di Roma), durante un sacrificio si videro rubare dai lupi le *exta*, ossia le interiora delle vittime sacrificali. I pastori, nel seguirli, finirono all'interno di una grotta e morirono per le esalazioni mortali che da essa provenivano; ne scaturì una pestilenza che ne decimò la popolazione. Un oracolo predisse che l'unico modo per sfuggirne era *raptò vivere*, cioè vivere come i lupi, di furti e di violenze.

Il nome Hirpi, deriverebbe dal termine osco *hirpus*, cioè lupo», come troviamo infatti in Pokorny: «osk.-sab. *hirpus* 'lupus' (wovon der Volksname Hirpini)»<sup>101</sup> e in Walde-Hofmann: «*hirpus* 'Wolf' (Paul. Fest. 106 *Irpīnī appellātī nōmine lupi, quem irpum dicunt Samnītēs*, Serv. Aen. 11, 785; [...] wozu die sabin. Familie der *Hirpī*, der osk. Volksstamm der *Hirpīnī* (Benennung nach dem Wolfe des Mars wie die *hirpī Sōrānī*, Priesterschaft des Gottes von Soracte; [...])»<sup>102</sup>.

Gli Hirpi sono attestati in più fonti, omogeneamente concordi, come un gruppo con funzioni sacerdotali/guerriere, il cui rituale principale prevedeva una camminata sui carboni ardenti.

Anche Plinio ne parla, nella *Naturalis Historia*, libro VII, 19, con queste parole:

«Haut procul urbe Roma in Faliscorum agro familiae sunt paucae quae vocantur Hirpi. hae sacrificio annuo, quod fit ad montem Soractem Apollini, super ambustam ligni struem ambulantes non aduruntur et ob id perpetuo senatus consulto militiae omniumque aliorum munerum vacationem habent.»<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Da POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, consultabile al link <https://indo-european.info/pokorny-etymological-dictionary/whnjs.htm>

<sup>102</sup> Da WALDE A., HOFMANN J. B., *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1938, p.650

<sup>103</sup> «Non lontano da Roma, nel territorio dei Falisci, c'è un piccolo gruppo di famiglie chiamate *Hirpi*. Queste, nel corso di un sacrificio annuale in onore di Apollo, che prende luogo al monte Soratte, camminano su di una catasta di legna senza bruciare; per questa ragione un decreto del senato li ha esentati definitivamente dal servizio militare e da tutti gli altri obblighi» Trad. mia.

Questo rituale si svolgeva in onore di *Pater Soranus*, conosciuto anche come Sur. Nel testo di Plinio si fa riferimento ad Apollo: Soranus risulta, infatti, essere una divinità a lui affine, in quanto legato alla divinazione e ai culti mistici e, per questo, spesso con lui confuso. A tal proposito, rimando agli studi di Giovanni Colonna *L'Apollo di Pyrgi, sur / suri (il "Nero") e l'Apollo Sourios*, per approfondimenti sul tema.

Soranus pare più un dio dell'oltretomba ed è, come caratteristiche, vicino ad Aita, dio etrusco dell'aldilà, corrispettivo di Ade presso i romani; e non sembra così azzardato avanzare l'ipotesi per cui, queste tre divinità, siano state, in fasi diverse, funzionalmente identiche o che siano state assimilate, nei loro tratti comuni, l'una all'altra.

Aita, in alcune raffigurazioni provenienti in particolare dalle tombe Golini ad Orvieto e, la più celebre, dalla Tomba dell'Orco II a Tarquinia, viene rappresentato con una pelliccia di lupo, accanto alla moglie Persipnai, l'equivalente della romana Persefone [Tav. 3 e 4].

Un aspetto, in particolare, che accomuna le tre divinità, è quello di essere legate ai culti divinatori e alla preveggenza. Sappiamo già che il lupo è un animale legato ad entrambe gli aspetti sopraccitati e al mondo dei morti. Come animale della foresta egli vive al limite, in una zona di passaggio, come si è già detto, tra la vita e la morte e, spesso, lo si ritrova come animale psicopompo, colui che accompagna i morti nell'aldilà o raffigurato con le divinità preposte a tale ruolo.

La leggenda che vede la nascita degli *Hirpi Sorani* ha molti tratti in comune, soprattutto nelle modalità, alle ritualità che hanno portato alla nascita degli Irpini, il cui nome sembra essere collegato a *hirpus*.

La tribù sannita degli Irpini sembra essersi composta tramite una consuetudine nota da poche fonti: il *ver sacrum*. Questa procedura prevedeva che i primogeniti, nati nella primavera dello stesso anno, fossero offerti in sacrificio al dio Mamerte (il dio Marte presso gli Osci) in periodi di gravi pestilenze o carestie.

Non è chiaro se questi sacrifici siano mai stati effettivamente compiuti, ma questa pratica ci riporta, per analogia, ai riti di Licaone a Zeus Liceo: in una delle versioni del mito, infatti, Licaone offre in sacrificio un bambino, una scelleratezza per cui viene trasformato in lupo. Sembra invece certo che questi sacrifici umani si siano tramutati in un rito diverso col tempo (accettando che, come detto, questi sacrifici siano effettivamente stati praticati): il rito sacrificale fu sostituito con un voto alla divinità per cui, al raggiungimento della maggiore età, i primogeniti sarebbero stati mandati a cercare nuove terre dove stanziarsi, con la protezione del Nume a cui erano stati consacrati.

In questo modo da una popolazione ne nacque un'altra, cui poteva seguire un altro rituale, e così a catena sembra si siano distaccate da nuclei più grandi molte delle popolazioni presenti sul territorio italico.

È tramite questa pratica che dagli Umbri si generarono i Sabini, da cui a loro volta i Sanniti e da questi ultimi gli Irpini.

La particolarità di questi riti è che, al momento della migrazione, il nuovo nucleo sceglieva un animale-totem sacro al dio cui si era votato: per i Sabini fu il

picchio verde, per i Sanniti il toro selvaggio e per gli Irpini fu, appunto, il lupo, che la leggenda vuole li condusse alle terre ove si stanziarono, l'attuale Irpinia.

Atto Vannucci, storico e politico italiano vissuto nell'800, in *Storia dell'Italia Antica*, analizza questo complesso rituale, in pratica tra le popolazioni italiche nell'età del Ferro. Al cap. I egli scrive:

«Un uso particolare alle primitive genti italiane contribuì molto a diffonderle su tutto il suolo della penisola. – Vivevano ancora quei popoli (scrive l'autore della storia degli antichi popoli italiani) vita nomade: nel quale stato grandissima parte del terreno servendo al pascolare, poca quantità di suolo avanzava loro per attendere all'agricoltura nascente. I mezzi di vivere essendo per tal forma ristretti a pochi scarsi frutti, ed i giudizi del popolo dettati dal solo grande pensiero dell'alimento, qualunque disastro fisico facesse mancare con general sinistro od il bestiame o la sperata raccolta, era riputato dall'universale massima calamità, dovuta loro giustamente dallo sdegno de' numi, autori e donatori della messe. Per la necessità di rimuovere siffatti infortuni di carestia e di pestilenza, non men che alle volte i frangenti di rovinose guerre, non valendo all'uopo né precetti, né lustrazioni, né sacrifici solenni, l'atto più meritorio di espiazione consisteva nel dedicare con la volontà di tutta la gente al Dio, cui s'apparteneva per incontrastabil diritto il sommo imperio, tutte quante le cose che nel corso d'una primavera nascessero, non eccettuati neppure i figliuoli allor usciti al mondo. Invulnerabile e sacro aveasi quest'uso de' padri soggiogati da religioso terrore: ma fattasi appresso per migliorate sorti men dura la vita, anche l'atroce comandamento venne a purgarsi dell'insanguinata barbarie. Perché, cessato affatto con religioni più temperate e leggi più civili l'abominevol rito delle vittime umane, fu sostituito in quel cambio pubblico voto di mandare cotali fanciulli nell'adolescenza a cercarsi altrove nuova stanza, con la protezione del Nume stesso cui si erano consacrati. Nel qual modo, sott'ombra di decreto divino, la gioventù ridondante, da chi ne aveva l'autorità, menavasi secondo il bisogno fuori del nido natò, a generazione di popoli futuri.»<sup>104</sup>

Non sembra strano, alla luce di queste pratiche, ipotizzare che i racconti sugli *Hirpi Sorani* nascano dalla miticizzazione di pratiche quali il *ver sacrum*; gli elementi in comune, infatti, sono molti: una pestilenza come punizione divina che costringe un gruppo di persone a votarsi ad un dio (Soratte/Sùr) e ad un animale-

---

<sup>104</sup> VANNUCCI A., *Storia dell'Italia Antica*, Vol I, Milano, Tipografia Editrice Lombarda (già D. Salvi e C.), 1873, pp. 50-51.

Opera digitalizzata disponibile al link <https://www.archive.org/stream/storiadellitalia01vann#page/n1/mode/1up>

totem che lo rappresenti (il lupo), adottando quest'ultimo come modello per la società, su consiglio di un oracolo.

In linea con questo pensiero, tali pratiche appaiono anche in tutto e per tutto simili a certi riti iniziatici di taluni gruppi sacerdotali/guerrieri, i quali, come abbiamo visto, si consacravano ad un animale da cui traevano poteri sovranaturali.

In particolare, per quanto riguarda gli *Hirpi Sorani*, essi dovettero votarsi ai lupi, che avevano inseguito, e a Soratte, che li punì per aver varcato luoghi a lui sacri. Essi dovettero *raptò vivere*, cioè vivere come i lupi, relegati ai margini della società, come banditi e ladri. Col passare del tempo, probabilmente, la loro figura si legò sempre di più a quella di sacerdoti/auguri/sciamani, in grado di officiare riti divinatori.

Le pratiche sciamaniche/oracolari erano, nelle civiltà antiche, proprie di figure che vivevano ai margini della società civile, spesso in una foresta o in una grotta; figure che, oltretutto, erano predisposte al contatto con la dimensione ultraterrena, ma che entravano in pieno possesso dei loro poteri solo a seguito di un rito iniziatico che ne prevedeva una “morte spirituale”: solo attraverso la morte e la rinascita essi avrebbero potuto entrare in contatto e dialogare col mondo degli spiriti e, questa “morte”, era ricercata in uno stato di alterazione sensoriale e di estasi.

Abbiamo già visto come, in altre culture, il lupo sia associato a questi tipi di rituali iniziatici e a celebrazioni simili: gli *úlfheðinn* norreni erano soliti procurarsi stati di alterazione ed estasi all'approssimarsi della battaglia per scatenare il *furor* guerriero e cercare di scorgere il destino che li avrebbe attesi sul campo. Era credenza comune, infatti, che il lupo fosse legato al mondo dell'oltretomba e alle Norne, le divinità a cui era legato il destino degli uomini e degli dèi, nonché ad Odino, divinità a cui i guerrieri erano votati e conoscitore delle rune, l'unico in grado di leggere gli avvenimenti passati e futuri.

Il lupo è da sempre citato come uno degli animali comunemente riconosciuti in tali pratiche e simbolo delle divinità che a queste pratiche erano legate: Sùr, Apollo, Odino e tanti altri.

#### 2.4 I Lupercalia e il mito di fondazione di Roma

Le ritualità più conosciute a cui è stata collegata la figura del lupo sono certamente i *Lupercalia*, una festività romana che si celebrava nei *dies nefas* di febbraio, tra il 13 e il 15, come periodo purificatore in prossimità dell'anno nuovo, che a Roma si celebrava l'1 Marzo.

Le teorie avanzate sull'origine dei *Lupercalia* sono state molte nei secoli: già ne parlavano gli eruditi romani del periodo aureo, e, anche in tempi più recenti, i pareri sull'etimologia e sulla funzione del rito sono stati discordi ed eterogenei. Non è di mio interesse, in questa sede, analizzare tutte le teorie che si sono succedute a tal proposito. Sembra, a mio parere, rilevante l'etimologia del nome, che i più fanno derivare da *lupus*. In molti, però, si sono espressi in sfavore di questa ricostruzione, in quanto pare che nessun lupo fosse coinvolto all'interno dei riti officiati durante questa ricorrenza. Inoltre, molti fanno risalire questa festività ad un periodo arcaico della civiltà romana, se non addirittura prima della fondazione di Roma, il che rende nebulosa la ricostruzione della struttura e dell'origine delle stesse.

Nel dizionario etimologico del latino di Walde-Hofmann, alla voce *Lupercus* troviamo:

«Luperco, fauno, dio dei pastori' (*Luperca* "antico romano *Dea*"), *Luperci*, -orum "sacerdote dei fauni" (a partire da Varro), *Lupercal* "Grotta del Luperco". *Lupercalia* "festa del Luperco" (Varro l. 1. 5, 85 *Luperci quod Lupercalibus in lupercali sacra faciunt*), da *lupus*, formazione e significato preciso non sono chiari (cfr. Wissowa *Rel.*<sup>2</sup> 209 seg.). Secondo Otto *Phil.* 72, 161 egg., Altheim *Röm. RG.* II 71 f. 82, i *luperci* sono "i simili ai lupi" (suffisso come in *noverca*); *Lupercus* "colui che è simile a un lupo" sarebbe stato un antico soprannome del Fauno, cosa che Altheim a. O. supporta accostando *Lupercus* con il "lupo" *Faunus* (v. sopra p. 468; la formazione aggettivale [cfr. *hirpi* "sacerdote del dio di Soracte" accanto ad *hirpini*] tuttavia disturba il discorso, e anche *Lupercus*, certamente *Luperca* continua a sembrare un'astrazione da *luperci*. – In ogni caso non da *lupus* + *arceo* come "colui che difende dai lupi" (Corssen, Vanicek 25, Zimmermann *BB.* 23, 85 da *Serv. Aen.* 8, 343; Deubner *ARW.* 13, 481 segg. cerca di supportare con fatti l'ipotesi) né da *lupus* + *hircus* (Mannhardt, Hild, Carcopino *Bull. Ass. Budé* 6, 17). Anche Blumenthal *Ig. T.* 95 *lupo-perci* "uomo-lupo-quercia è da rifiutare»<sup>105</sup>

<sup>105</sup> Da WALDE A., HOFMANN J. B., *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1938, p.835

I pareri, come si può intuire, sono molti e sono discordanti, ma ho ritrovato nel saggio di P. M. W. Tennant, *The Lupercalia and the Romulus and Remus legend*, gli spunti di riflessione più interessanti e la lettura più chiara e coerente a riguardo di questa festività così oscura.

I *Lupercalia* erano celebrati da giovani sacerdoti chiamati *Luperci*, che officiavano il rito seminudi, con le membra spalmate di grasso e coperti solo intorno alle anche da una pelle di capra, ricavata dalle vittime sacrificali. I *Luperci*, guidati da un unico *magister*, erano divisi in due gruppi composti ciascuno da dodici membri: un gruppo era quello dei *Luperci Fabiani* (“dei Fabii”) e l’altro dei *Luperci Quinctiales* (“dei Quinctii”), ai quali, per breve periodo, vennero aggiunti i *Luperci Iulii* da Giulio Cesare, in onore di sé stesso. Ogni anno, alla fine dei sacrifici, venivano iniziati due nuovi *Luperci*, uno per gruppo. I riti si svolgevano presso la grotta del Lupercale, ai piedi del Palatino, e prevedevano il sacrificio di una (o forse più) capre e, sembra, di un cane. Al termine del sacrificio, i due iniziati venivano aspersi sulla fronte del sangue delle vittime, per poi venire asciugati con della lana intinta nel latte di capra; successivamente i due avrebbero dovuto ridere. Questa particolare cerimonia è stata interpretata come una rinascita rituale: alla morte (il sangue), segue la nuova vita dell’iniziato (che viene pulito col latte, nutrimento del neonato, e scoppia a ridere). In seguito essi indossavano le pelli delle capre sacrificate, dalle quali venivano in precedenza tagliate delle strisce, le *februa* (da cui, secondo Ovidio, prende il nome il mese di febbraio), che avrebbero successivamente usato come fruste. Tutti i *Luperci* correvano, quindi, intorno al Palatino, saltando e colpendo con le *februa* sia il suolo sia chiunque incontrassero nel cammino, in particolare le donne: entrambe gli atti erano volti a garantire la fecondità.

Alla luce di quanto detto, paiono lecite le osservazioni degli autori, tra i quali Gjerstad, Mommsen, Otto, per cui nulla possa far pensare che la parola derivi da *lupus*, in quanto, effettivamente, nessun lupo compare all’interno di queste celebrazioni.

Vedremo in seguito, però, che la percezione di un popolo sulle ritualità e le festività annuali può evolversi col mutare della società, rendendo opachi i significati attribuiti al rituale stesso e le parti coinvolte.

Numerosi autori latini parlano dei *Lupercalia*, tra cui Cicerone, che afferma: «fera quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis germanorum Lupercorum, quorum coitio ilia silverstris ante est instituta quam humanitas atque leges.»<sup>106</sup>

La loro nascita sembra risalire ad un periodo lontano dagli stessi romani, perso nel tempo e nella storia. Lo stesso svolgimento del rito porta con sé tracce di pratiche magico-religiose ben precedenti ad una civiltà così complessa nelle ritualità come fu quella romana. Anzi, la semi-nudità dei partecipanti, il sangue della capra con cui venivano bagnati gli iniziati, la corsa e le pratiche di fertilità messe in atto, sembrano in tutto e per tutto reminiscenze di attività culturali praticate ben prima della nascita di una religione “istituzionalizzata” come quella dei romani.

Concordo con Tennant nell’affermare che è evidente come la radice della parola *Lupercalia* altro non possa essere che *lupus*, nonostante nei gesti rituali nulla riporti ad un collegamento con lo stesso: altre fantasiose derivazioni etimologiche sono forzature intese ad inquadrare queste festività all’interno di una struttura già intesa come “romanizzata”.

A tal proposito, trovo opportuno citare Aldo Prosdocimi, che, in merito ai *Lupercalia*, scrive:

«[...] se la riforma calendariale è rituale, è ovvio che là dove l’enumerazione è sequenziale c’è concentrazione della nuova ritualità, il che comunque non esclude conservazione e inglobamento di ritualità precedenti. [...]

Quanto visto identifica i due mesi, gennaio e febbraio come ‘numani’ nel calendario ufficiale-rituale pubblico, il che implica per questi mesi non solo la (ovvia) esistenza fattuale di ritualità preesistente anche se non PUBBLICAMENTE costituita mediante norme fisse, MA anche una ‘pubblicità’ pertinente ad una struttura comunitaria diversa (precedente) in parte (quanta?) inserita nella ritualità della nuova (‘numana’) ciclicità. Nel caso nostro nell’anno romuleo di 10 mesi con inizio a marzo, per la ciclicità rituale è centrale l’iniziazione ‘martia’ degli *iuvenes* che entreranno a costituire il *poplo-* in armi (capp. II e V). In questo orizzonte si

---

<sup>106</sup> «una specie di selvaggia fratellanza di Luperci, completamente pastorale e rustica, il cui raggrupparsi insieme in quei boschi fu istituito prima di civiltà e leggi» Trad. mia. Testo originale al link [https://la.wikisource.org/wiki/Pro\\_Marco\\_Caelio](https://la.wikisource.org/wiki/Pro_Marco_Caelio)



pone il rito delle *Lupercalia* del 15 febbraio, giudicate pressochè ‘ferine’ da Cicerone, ma comunque rito lustrale preparatorio al *lustrum* di marzo. [...]

Il rito, così come è raccontato, si presenta come preumano, verisimilmente ‘romuleo’, forse anche preromuleo, comunque certamente ‘pre-’ a tutto quanto possa essere una comunità propriamente urbana (o, anche, paraurbana): il rito è pertinente a una comunità che, nel suo essere quale rinnovarsi ciclico, ha come centrale l’iniziazione a marzo che travalica il tempo del calendario astronomico e continua nel tempo istituzionale; in questo c’è, insieme, discontinuità nei contenuti ma anche continuità nelle forme, siano essi di azioni-rito o di lingua – queste anche più ambigue – e la coppia *Luperci-Lupercalia* non fa eccezione nell’etimologia, forma e semicità, rispetto alla forma dell’azione rituale.»<sup>107</sup>

I *Lupercalia* non possono che, strutturalmente, rimandare ad una ciclicità pertinente ad una fase arcaica dell’*Urbe*, se non addirittura, come riportato dal testo sopraccitato, a fasi antecedenti ad un’urbanizzazione, per cui precedenti, di fatto, ad un calendario con inizio a gennaio, per cui queste ritualità possono risultare, nei fatti, fuori contesto. Esse appartengono, infatti, a una ciclicità diversa, legata al rincorrersi delle stagioni, con inizio a marzo e per cui il mese di febbraio si contestualizza con un lungo periodo di purificazione in preparazione all’anno nuovo, al cui inizio si celebrava l’ingresso della gioventù nel mondo degli adulti, cioè quello delle armi. Nel passaggio da una ciclicità “astronomica” ad una “istituzionale” possiamo, quindi, assumere che il significato, la natura e la comprensione del rito siano mutati. Nel passaggio da una ritualità “pre-urbana” ad una “urbana” l’interpretazione di talune festività, tra le quali quelle dei *Lupercalia*, muta, fino a cambiare nel *significato*, ma mantenendo il *significante*. Il nome delle festività non muta nel tempo, o, se non altro, perdura più dell’atto rituale, che può subire mutazioni considerevoli. Come riporta Tennant:

«That the interpretation of very ancient rites could alter in the course of time is shown by the Romans’ ignorance of both the meaning of ‘Poplifugia’ and ‘Regifugium’ and the significance of the rites involved; and yet the names survived»<sup>108</sup>

<sup>107</sup> PROSDOCIMI A. L., *Forme di lingua e contenuti istituzionali nella Roma delle origini*, Napoli, Jovene Editore, 2016, pp. 365-367

<sup>108</sup> «Che l’interpretazione di antichi riti possa essersi alterata nel corso del tempo è dimostrato dall’ignoranza dei romani sui significati di ‘Poplifugia’ e ‘Regifugium’ e sul significato dei riti coinvolti; e comunque il nome sopravvive.» Trad. mia.

TENNANT P. M. W., *The Lupercalia and the Romulus and Remus legend*, in *Acta Classica* XXXI, Pietermaritzburg, University of Natal, 1988, p. 84

Tennant prosegue nella sua analisi dei *Lupercalia* facendo notare che una spia della natura originale della festività vada ricercata nel contesto ove si situa, temporalmente e spazialmente: essa cade, infatti, nel mezzo dei *dies parentales*, festività dedicate ai defunti, e la corsa dei Luperci aveva luogo intorno al sepolcreto primitivo e non intorno all'intero Palatino.

Considerate le riflessioni fino a qui fatte sui poteri sovranaturali accordati al lupo, per cui abbiamo già ampiamente citato testi provenienti da più autori e contesti, trovare un nesso con la presenza dei lupi in questi rituali diventa più semplice. I *Luperci*, a questo punto, altro non sarebbero che personificazioni del lupo le quali, tramite un *transfer* che avviene all'interno del rito, ne acquisiscono i poteri, tra cui quello di comunicare con gli spiriti. Un punto a favore di questa tesi può essere il sacrificio del cane, insieme a quello della capra. Anche il cane, infatti, era reputato un animale ctonio, in contatto col regno dei defunti, e l'ovvia parentela tra i due animali, considerata la difficoltà insita nel reperire e trattenere un lupo durante il sacrificio, può essere utile a spiegare la presenza di un cane in sostituzione al lupo. In accordo con Tennant si può, inoltre, lecitamente, pensare che l'atto di sferzare il terreno e le persone fosse, in principio, un gesto atto ad allontanare gli spiriti maligni dalla società che, in tal modo, ne veniva protetta e che il mutamento di significato, per cui divenne un atto indirizzato alla fertilità, avvenne solo in una fase "urbanizzata" di Roma (o, se non altro, meno arcaica), secoli dopo la nascita di queste pratiche.

In tal senso, il patrocinio riconosciuto al dio Fauno durante queste ritualità, ha comportato l'identificazione dei *Lupercalia* con le feste votate al dio Pan in Arcadia, le quali avvenivano sul monte Liceo, e durante le quali dei giovani sferzavano la statua del dio per assicurarsi fertilità in tempo di carestia. Inoltre il sacrificio di una capra, che era praticato più in Grecia, che non a Roma, è possibile sia stato adattato dai sacrifici al dio Pan, sostituendo il cane (lupo).

A favore di questa tesi si può anche portare ad argomento la leggenda che vuole Evandro, citato nell'Eneide come eroe proveniente dall'Arcadia, stabilito sul monte Palatino che, per similitudine, può essere assimilato al monte Liceo nei riti che ivi venivano celebrati.

In una fase precedente all' "ellenizzazione" della festività, se accettiamo la presenza del lupo all'interno del rito, è probabile che il tutto fosse compiuto in onore di Marte, venerato, nel periodo pre-urbano della civiltà di Roma e tra le popolazioni italiche, come divinità dai poteri molto più ampi di quelli conosciuti ai romani della fase urbana. Tra le sue molte caratteristiche, osserva Wagenvoort:

«Mars was also a god of death and the underworld [...] For Mars there is evidence both in the Roman and the Umbrian domain, while it is most manifest in Etruria. At the same time it should, however, be remarked that the Italic conception does not agree with the Etruscan. For we get the impression that in Etruria Mars is definitely a death daemon. He is not so from an Italic point of view: his power over death is only one side of his being, and the reverse side of his power is over life as a god of fertility. Otherwise it would not have been likely that a tribe should call itself by his name (Marsi) nor would the Latins and Oscans have called their sons Marcus, Mamercus after him. Without pretending to exhaust the subject at all I shall give a few data. The relation between Mars and Feronia, a goddess of the underworld, has already been mentioned. The woodpecker, a bird that might be touched by no one, was not only dedicated to Mars but also to Feronia. The wolf, another animal dedicated to Mars, has a distinctly chthonic character.»<sup>109</sup>

In accordo con le tesi già analizzate poco sopra, risulta probabile attribuire il patrocinio di questo rito al dio Marte in una prima fase, ben precedente a quella che vede i riti officiati al dio Fausto Lupercus per assicurarsi la fecondità delle messi e delle donne. Inoltre, come già detto, è lecito pensare che ci sia stato un naturale cambiamento nel contenuto del rito al mutare delle condizioni socio-religiose di una Roma urbanizzata e dedita alla guerra, in cui il dio Marte perse le sue qualità di dio della fertilità e dell'oltretomba, per rimanere dio della guerra e come tale diventare estraneo a questo tipo di ritualità.

Lo stesso Tennant ammette *tout court* che parte di queste elaborazioni siano una congettura, ma lo sono al pari di tutte quelle fornite in spiegazione alla natura e all'origine di questi riti e, in accordo con lui, sono pienamente consapevoli del ristrettissimo repertorio di fonti, antiche e moderne, che ne possano chiarire definitivamente l'esegesi e lo sviluppo.

---

<sup>109</sup> Ivi, p. 88

Resta però, questa, l'analisi più coerente con ciò che, fin'ora, ho incontrato nel mio percorso di ricerca sulla figura e sulle funzioni attribuite al lupo all'interno dei complessi rituali e mitici delle culture antiche.

E non si ferma ai *Lupercalia* il percorso tracciato da Tennant, che qui riporto per sommi punti, in quanto l'antichità della festività delle Idi di febbraio, secondo lui, è legata a filo doppio al mito di fondazione di Roma e alla presenza di una lupa all'interno del racconto: la lupa capitolina. Il mito di una lupa che allatta uno (o più?) bambini non è nuovo e, come sappiamo, sicuramente non è frutto della mitologia romana. Seguendo la teoria di Tennant, assumendo che il lupo avesse un ruolo centrale all'interno dei *Lupercalia* già al tempo in cui la leggenda di Romolo e Remo prendeva forma, è probabile che questo sia stato un fattore importante nella scelta di far comparire una lupa all'interno del racconto.

Quel che interessa maggiormente, a mio avviso, è il legame tra la figura di Marte e il lupo, animale a lui sacro, che meglio può aiutarci a spiegare la presenza della lupa nel mito di fondazione e l'antichità di quest'ultimo e dei *Lupercalia*.

Conosciuto presso i romani come dio della guerra, corrispettivo del greco Ares, come abbiamo già visto era conosciuto anche dalle popolazioni italiche (*Mamerte*), le quali, spesso, a lui si votavano in tempi di carestia, dando il via a ritualità propiziatricie, tra le quali il *ver sacrum*. Sappiamo già, dai dati raccolti, che sono numerosi gli animali che gli vengono associati, tra cui figura il picchio verde, ma anche, in molti casi, il lupo. Marte, infatti, non è stato, almeno in una fase embrionale della civiltà romana o, addirittura, in una fase pre-urbana, un dio legato alla sola guerra. Molti studiosi ritengono che esso fosse legato al tuono, alla pioggia e alla fertilità e, in una prima fase, faceva parte della cosiddetta "Triade capitolina arcaica", insieme a Quirino e Giove, che in seguito sappiamo essere stata sostituita dalla "Triade capitolina", composta da Giove, Giunone e Minerva. In una fase più avanzata fu assimilato in tutto e per tutto al dio greco Ares, assumendo le funzioni che meglio conosciamo.

Seguo ora il ragionamento di Tennant, cercando di riassumere i passaggi chiave della sua teoria.

Le ragioni a favore di un ruolo da protagonista di Marte all'interno del mito di Romolo e Remo sono da ascrivere a un periodo che, può essere, già prece-



Il riferimento al “bell’uomo” e al “far luce” lo ritroviamo anche in Dionigi di Alicarnasso, il quale, nelle *Antichità romane*, riporta numerose leggende sulla fondazione di Roma, tra le quali mi limito a citare quella di nostro interesse:

«Dopo quattro anni Ilia, recatasi al bosco sacro di Marte a attingervi limpide acque pe’ sacrificj vi fu violentata da uno, dicono, de’ giovani innamorato della donzella [...]. Molti però novelleggiano che fu in persona il lume del loco, acconciando a tal fatto varie circostanze divine, e che il sole se ne ascose, e le tenebre si sparsero in cielo. Essersi la immagine di quel Dio presentata più augusta che la umana per la mole e per la bellezza. Aggiungono che colui che aveala violentata (e da ciò conchiudono che fosse un Iddio) dicesse alla fanciulla che si consolasse, non si affliggesse per la vicenda: essere a lei fatte le cose de’ matrimonj dall’unirsele del genio del loco: ne partorirebbe due figli, potentissimi in arme»<sup>112</sup>

Alla luce di questi passaggi si può accettare la possibilità che, nella versione Enniana, Romolo sia figlio di Marte e di Ilia. Sembra, però, che questa versione non sia stata accettata successivamente da molti degli scrittori romani che, come dice Dionigi, mantennero la versione per cui Romolo e Remo fossero figli di Enea.

Il problema della tradizione del mito di fondazione, probabilmente, risiede in una successiva “banalizzazione” laica delle figure che ne prendono parte. Possiamo dedurlo da un passo dell’*Ab Urbe condita* di Tito Livio che, al libro I cap. 5, riporta la storia di Romolo e Remo e della madre, Rea Silvia, la quale, dopo aver subito violenza, dà alla luce i due figli e ne attribuisce la paternità al dio Marte: Livio qui lascia aperto il dubbio sul motivo di tale scelta: è possibile che Rea Silvia ci credesse veramente o che abbia invece scelto questa versione per rendere meno disonorevole il torto subito. Possiamo già notare una prima banalizzazione del motivo mitico. È anche la lupa capitolina a fare le spese di questa “laicizzazione”: l’autore, infatti, riporta un pensiero diffuso, ossia che la lupa altri non fosse che Larenzia, moglie di Faustolo, colui che trovò i gemelli, e che il motivo del-

---

<sup>111</sup> Testo al link <https://distoriadistorie.blogspot.com/2014/07/scrittori-di-magna-grecia-5-i-frammenti.html>

<sup>112</sup> DIONIGI DI ALICARNASSO, *Le antichità romane*, trad. dall’ Ab. MASTROFINI M., Milano, Tipografia Fratelli Sonzogno, 1823, pp. 102.103.  
Testo reperibile al link <https://www.scribd.com/doc/196682537/Dionigi-di-Alicarnasso-Le-antichita-romane-Vol-1>

la presenza di una lupa all'interno del mito derivasse dal fatto che questo era il nome a lei affibbiato a causa della sua professione di prostituta: in latino, infatti "lupa" era un modo per definire le prostitute e il "lupanare" era nome comune per indicare il prostibolo. Leggiamo:

«La Vestale, essendole stata fatta violenza e avendo dato alla luce due gemelli, sia che ne fosse realmente convinta, sia perché meno disonorevole apparisse una colpa di cui era responsabile un dio, attribuisce a Marte la paternità della sua illegittima prole. [...]

Persiste ancora la tradizione che, quando le acque poco profonde lasciarono in secco l'ondeggiante canestro nel quale i bimbi erano stati abbandonati, una lupa assetata, scesa dai monti circostanti, fu attratta dai loro vagiti; che essa, abbassatasi, offrì le sue poppe ai piccini con tanta mansuetudine, che il mandriano del re – dicono si chiamasse Faustolo – la trovò nell'atto di lambire i bimbi con la lingua; che costui li portò nelle sue stalle e li affidò da allevare alla moglie Larenzia. Alcuni pensano che, per aver spesso prostituito il suo corpo, tra i pastori fosse chiamata lupa: da ciò sarebbe venuto lo spunto per questa straordinaria leggenda.»<sup>113</sup>

È evidente come i personaggi, gli eventi, i significati legati al mito di fondazione, tra cui il senso della presenza di una lupa all'interno del racconto, fossero alquanto opacizzati già in età tardo Repubblicana.

I motivi per credere ad una connessione tra i gemelli, Romolo e Remo, e Marte risiedono in alcuni punti nevralgici delle tesi fin qui affrontate: innanzitutto nel culto allo stesso dio Marte, che è di origine più antica rispetto alla fondazione di Roma; in secondo luogo, il lupo è un animale sacro a quest'ultimo e, come tale, possiamo ipotizzare sia stato il centro dei *Lupercalia* in una fase pre-urbana della civiltà romana; a questa seconda osservazione aggiungo che si rende alquanto evidente il legame fra le parti se si accetta come cardine la lupa capitolina: essa allattò i gemelli nella grotta del Lupercale, ove si celebravano i *Lupercalia*, sul colle Palatino, che fu il fulcro della futura città di Roma e, essendo animale sacro al dio, possiamo ipotizzare che, tra le prime comunità romane, Marte fosse accettato come padre del mitico fondatore della città, ove era venerato come dio dagli innumerevoli poteri, fossero essi legati al culto della guerra o, più in generale, ad

---

<sup>113</sup> LIVIO T, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, trad. di Mario Scandola, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2010, pp. 235-237

allontanare minacce simili, le quali avrebbero sconvolto le comunità rurali che formavano il primo centro della futura civiltà romana.

Senza addentrarsi nella disamina dei poteri di Marte, il che aprirebbe una parentesi troppo ampia, è importante però notare come questa divinità fosse di capitale importanza per il popolo romano in una fase arcaica e, ancora più in generale, per le popolazioni italiche dell'epoca; il fatto che fosse lui ad occupare un posto all'interno della "Triade capitolina" ci fa pensare che gli fossero attribuiti molti più poteri di quelli che figurano poi nel pantheon romano del periodo aureo. Sulla scia di questa osservazione mi sembra lecito accettare la versione del mito in cui è lui il padre dei gemelli fondatori e non Enea: anch'egli figlio di una divinità, Venere, la quale però, al tempo della fondazione della città, era indubbiamente una figura di secondo rilievo nel sistema gerarchico delle divinità allora venerate. Aggiungo, in seconda battuta, che diventa ancora più evidente il legame parentale tra Marte, Romolo e Remo alla luce del passo già citato di Ennio (vd. nota 104) in cui si fa riferimento a Romolo come "custode", "padre, genitore e figlio degnissimo degli dèi immortali". Se si fa attenzione alla funzione esplicita che è assegnata a Romolo, non si può non ravvisare un collegamento tra lo stesso e Marte, il quale, come detto, in una fase arcaica della civiltà romana, era venerato sicuramente anche come dio della guerra, ma con una funzione protettrice, più legata alla preservazione delle proprietà, dei confini e delle gerarchie. Dai reperti archeologici, infatti, è chiaro che i romani, in una fase pre-urbana, non fossero dediti alla guerra. Mi sembra quantomeno lecito, quindi, accettare la parentela con un dio "custode", che preservasse il nucleo della società da attacchi esterni e da carestie, che non con una divinità legata alla bellezza e all'amore.

Le versioni tarde del mito, che assegnano ad Enea la paternità dei gemelli, si contestualizzano in un'epoca in cui le gerarchie del pantheon erano mutate radicalmente: i ruoli, le funzioni e lo stesso numero degli dèi erano allo stesso tempo aumentati e si erano specializzati. Il mutamento radicale da una società di stampo rurale ad una urbana e guerriera, tenuto da conto, inoltre, il notevole influsso ellenico che Roma subì dalla sua nascita e che contribuì all'evoluzione del suo sistema religioso, è complice di una reinterpretazione del mito che si avvicinasse di più al sistema culturale del tempo. Il che è normale: basti pensare agli sconvolgi-



menti che la pratica religiosa ebbe a Roma dopo il contatto con gli egizi, tanto da importarne i culti di Iside.

Così è possibile che ci sia stata una reinterpretazione sia per quanto riguarda le funzioni dei *Lupercalia*, sia per quanto riguarda il mito di fondazione, ma trovo quantomeno azzardato allontanarsi dall'idea che *Lupercalia*, *Luperci*, *Luperco* siano nomi che non derivano dal comune *lupus* e, alla luce delle tesi sopraccitate sulla centralità del culto al dio *Marte/Mamerte* e al legame che esso intratteneva con l'animale, ritengo lecito pensare che il lupo abbia ricoperto una funzione centrale nello sviluppo di questa festività e del mito di fondazione di Roma.

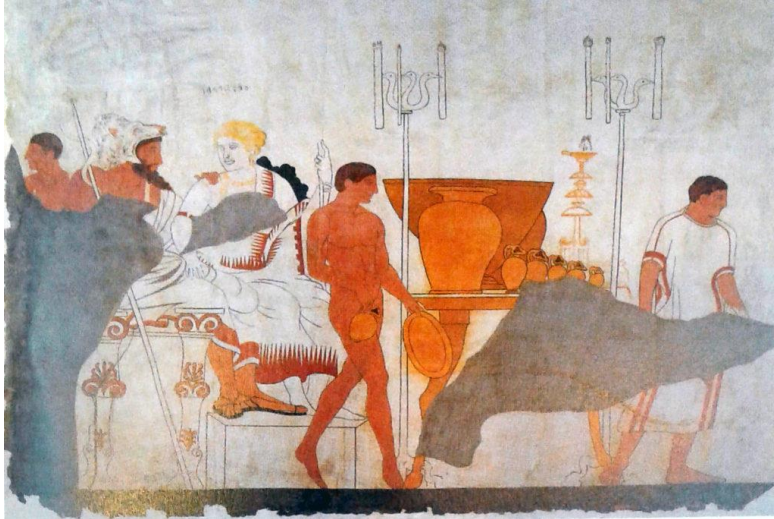
### 2.5 Considerazioni finali

Abbiamo visto, in questa lunga disamina di materiali e fonti del mondo greco-romano, come la figura del lupo, le sue caratteristiche, positive e negative, i culti a lui associati e i racconti, i miti, le leggende che lo vedono protagonista, siano mutati e si siano arricchiti o impoveriti di temi ed elementi col passare dei secoli.

Ciò che è veramente cambiato da un punto di vista diatopico, diacronico e diastratico (diastatico se si pensa alla scienza colta di Plinio contro le credenze popolari imperanti al suo tempo) è la chiave di lettura che poeti, tragediografi, storiografi e letterati hanno voluto adottare per dare un senso alla figura del lupo all'interno del loro sistema simbolico e narrativo. Sotto una lente più miticizzata, piuttosto che da un punto di vista più laico, più scientifico o più superstizioso, religioso o politico, il lupo racchiude in sé tutte le caratteristiche che da sempre gli sono state riconosciute: la voracità, l'ingordigia, la sanguinaria ferocia, la spietatezza, il contatto con il regno dei morti e con il mondo degli spiriti, il rapporto con le divinità legate all'oltretomba e alla divinazione, ma anche il *furor* guerriero, il suo senso sociale esemplificato dalla sua vita in branco, l'astuzia e l'intelligenza. Questi sono tutti aspetti che lo hanno sempre contraddistinto e che lo hanno reso una figura peculiare all'interno dei complicati sistemi simbolici che ogni cultura possiede.

Determinate funzioni, certe sue caratteristiche si sono andate a perdere nel tempo, tanto che di alcuni racconti (il mito di Licaone) ce ne sono pervenute numerose versioni, diverse l'una dall'altra, e di alcune ritualità (i *Lupercalia*) si sono persi, in un processo di progressiva laicizzazione ed istituzionalizzazione del culto, i tratti primigeni fino a confondersi completamente con altre immagini e figure, rendendo opache motivazioni e strutture primitive del rito stesso.

Non possiamo affermare con certezza, con i materiali ad ora disponibili, quanto la figura del lupo abbia giocato un ruolo centrale nell'impianto simbolico di queste culture in ognuna delle loro fasi. Quel che mi sembra abbastanza evidente è, però, che il lupo si fa presente, con una certa prepotenza, nell'immaginario collettivo di popolazioni e culture in tutto il loro sviluppo. Che se ne voglia riconoscere l'importanza o meno, è lecito pensare che, in un sistema di simboli "primitivo", in cui popolazioni dedite alla pastorizia e all'agricoltura, non ancora strutturate in civiltà urbane e dedite alla vita politica, vivevano a stretto contatto con la natura, la presenza del lupo fosse una costante e ciò non può che aver prodotto degli archetipi forti nell'immaginazione mitica di queste culture. Col passare dei secoli, l'urbanizzazione, il progresso tecnologico, economico e politico hanno snaturato e "svalutato" la figura del lupo, relegandolo a ruoli moralistici e aneddotici, laicizzati e lontani dalla complessità sacrale che gli era stata riservata fino a qualche secolo prima nelle fasi arcaiche della civiltà. Ciò non significa, però, che il lupo non riveli la sua importanza all'interno del complesso simbolico anche delle civiltà più progredite: cambia il focus e la chiave di lettura, ma rimane, ora in senso metaforico, ora in senso religioso, ora con tono moralistico o con funzione sacrale, tra le figure più complesse ed affascinanti dell'intera simbologia animale appartenente alle culture umane in senso lato.



*Tav. 3*



*Tav. 4*



## 03. Dominio Indo-iranico antico

### 3.1 Introduzione

Arrivato a questo punto della ricerca, dovendo affrontare lo studio del dominio indo-iranico, mi sono trovato di fronte ad alcune difficoltà nel reperimento di materiale che attestasse la presenza del lupo all'interno dell'immaginario popolare, delle mitologie e dei culti delle popolazioni dell'India e dell'Oriente.

Una domanda sorge spontanea: com'è possibile non ritrovare anche in queste culture una figura così definita e caratterizzata come lo è in quelle dell'Occidente antico? Può la diversa distribuzione in natura dell'animale, la sua presenza nella vita dell'uomo antico, il suo diverso comportamento rispetto alle comunità umane in zone così lontane tra loro, aver influito nella diversa proiezione che gli uomini hanno operato all'interno del loro sistema simbolico? Se così fosse: i tratti culturali e simbolici fin qui riscontrati e attribuiti al lupo si possono ritrovare in altri animali, forse più presenti in determinate regioni, o certe funzioni non fanno parte del sistema culturale di queste civiltà?

Il lupo non è forse presente nelle mitologie orientali (non tutte, se non altro) come in quelle occidentali, ma non mancano, anche nei testi sacri, riferimenti ad esso, nonostante ricopra un ruolo più marginale che nelle fonti fin qui studiate.

Per rispondere a queste domande, mi sono avvalso delle scienze biologiche per definire una geografia quanto più accurata possibile della distribuzione dell'animale nel mondo.

### 3.2 *Canis lupus*: tassonomia e ragioni biologiche di una diversa tabuizzazione

Il lupo grigio, *Canis lupus*, è una specie di canide, secondo la classificazione di Linneo, il cui areale si estende nelle zone remote del Nordamerica e dell'Eurasia.

Senza volermi addentrare specificatamente nella descrizione filogenetica dell'animale, mi limiterò ad indicare le specie di nostro interesse, partendo dal

presupposto che, nel corso dei tre millenni che interessano l'evoluzione delle culture oggetto di questa ricerca, la distribuzione geografica della presenza di questo animale è certamente variata, in particolare nel corso dell'ultimo millennio.

Tralasciando, quindi, le sottospecie americane, il *Canis lupus* presenta nel continente eurasiatico, secondo la più recente divisione dello zoologo Edward Goldman del 1944, cinque sottospecie principali: il *Canis lupus lupus*, il *Canis lupus albus*, il *Canis lupus pallipes*, il *Canis lupus cubanensis* e il *Canis lupus communis*.

Il *Canis lupus lupus*, noto come lupo grigio eurasiatico o anche lupo comune, è una sottospecie di *Canis lupus* originaria dell'Europa e delle zone temperate dell'ex Unione Sovietica. In Italia e in Spagna è sostituito dal lupo grigio italiano e dal lupo grigio iberico, una volta ritenute sottospecie a sé stanti discendenti del *Canis lupus* e successivamente inglobate da Goldman nella famiglia del *Canis lupus lupus*. In Sicilia, inoltre, esisteva il lupo grigio siculo, ormai estinto. È, in assoluto, l'esemplare più grande tra le sottospecie di *Canis lupus*, arrivando a pesare in media quaranta chili, ma contando esemplari che arrivano a pesare fino agli ottanta. La sottospecie era ben diffusa in tutta l'Eurasia prima del medioevo, momento in cui iniziarono veri e propri stermini, cacce organizzate e supportate dalle monarchie del tempo, che portarono alla decimazione, se non alla totale scomparsa (come accadde in Inghilterra), di questa specie. Non solo le prove paleontologiche, ma anche, come abbiamo ben visto fino ad ora, la stessa presenza del lupo grigio nei racconti, nelle mitologie e nella cultura delle popolazioni che occupavano l'Eurasia, in particolar modo tra le culture indoeuropee, è un importante indizio di come la sua presenza fosse capillare e ben radicata nella vita di queste popolazioni.

Il *Canis lupus pallipes*, o lupo grigio indiano, è una sottospecie del *Canis lupus lupus* presente tra lo Stato di Israele e il subcontinente indiano. È simile al *Canis lupus lupus*, ma più piccolo, meno robusto, dal pelo molto più corto e dalla borra quasi assente. In media pesano tra i diciannove e i venticinque chili, risultando quindi essere molto più esile rispetto al parente europeo. Studi filogenetici hanno dimostrato che la sottospecie *pallipes* sia più basale rispetto al *lupus lupus* (è più in alto nell'albero genealogico delle specie e sottospecie), fatta eccezione

per la sottospecie dell'Himalaya, diversificandosi dalla stirpe degli altri lupi tra i quattrocentomila e i duecentosettantamila anni fa. Sembrerebbe, quindi, essere una specie più antica di quella europea.

Rispetto al parente europeo, questa sottospecie di lupo vive in branchi più ristretti, che contano tra i sei e gli otto individui, contro i gruppi che raggiungono fino a venti individui in Europa, ed è più incline ad avvicinarsi ai centri abitati dall'uomo, verso cui si sposta in cerca di cibo, dovendo affrontare in natura predatori più grandi di lui, tra cui la tigre, che sembrerebbe essere l'unico vero rivale del lupo oltre all'uomo. È un lupo, quindi, più piccolo, meno minaccioso, più scaltro e dedito a razzie nei centri abitati, attaccando anche, a volte, l'uomo, soprattutto bambini ed anziani.

L'areale di questa specie, come detto, si estende soprattutto nel subcontinente indiano, dove non è, a differenza del suo parente europeo, tra gli animali più temuti e feroci. Grossi felini, quali le tigri, serpenti, elefanti, sono tutti animali che dominano incontrastati gli habitat di queste zone entrando, di diritto, nel complesso di simboli e credenze di una delle religioni più antiche del mondo: l'induismo.

È, insomma, un animale meno diffuso in queste zone di quanto non lo siano altre specie, soprattutto tenuta da conto la vastità della zona geografica, e i suoi contatti con l'uomo sono da valutare anche in relazione alla densità abitativa enormemente più alta rispetto all'Occidente.

Ma è possibile che, nonostante queste premesse, sia giustificabile la presenza nettamente più esigua nel complesso di simboli e nelle mitologie delle culture orientali di questo animale?

*In medio stat virtus.* Non in tutte le culture facenti parte del dominio "orientale" la percezione che si ha del lupo è uguale e questo, sicuramente, dipende anche dalla minore o maggiore presenza dell'animale in un dato territorio.

Il contesto in cui effettivamente la presenza del lupo sembra di scarso rilievo è quello induista, dove per induismo intendo il complesso di religioni che fa capo ai testi sacri raccolti nei *Veda*, ma in altri domini la presenza del lupo sembra ben attestata e carica delle simbologie, o di alcune, che fin qui abbiamo individuato.

### 3.3 L'Iran e l'Avesta

Il mazdeismo (o zoroastrismo, dal nome del profeta Zarathustra) è stata la religione dominante in quasi tutta l'Asia centrale, nella zona corrispondente all'impero persiano, tra il VI sec a.C. e il X sec d.C.

È una religione monoteista, anche se durante il suo sviluppo sembra avere inglobato aspetti politeistici e di dualismo etico, e il suo testo sacro è l'Avestā, un complesso di testi religiosi di varia origine. In esso, il lupo è spesso citato e compare nel corpus almeno quaranta volte.

La dottrina del mazdeismo è imperniata sul dualismo: l'universo è diviso da due Spiriti, uno del Bene e uno del Male. Quello del Bene è rappresentato dal dio supremo: Ahura Mazdā, il solo dio della religione zoroastriana; lo Spirito Maligno è rappresentato da Ahriman, signore delle Tenebre, della violenza e della morte, più che un dio, un demone.

Il dualismo ideale si risolve, nel mondo sensibile, in una lotta tra le creature anch'esse divise tra l'ordine del Bene e quelle del Male: il bue, il cane, le piante, i metalli fanno parte dell'ordine Buono; il lupo, il serpente, per esempio, seguono lo Spirito del Male.

Le numerose attestazioni contenute all'interno dell'Avestā della parola lupo (in av. *vəhrka*-<sup>114</sup>) sono dovute al suo carattere liturgico e alla sua tendenza all'anafora: essendo, per la maggior parte, un libro dedicato alla preghiera e alla liturgia, l'Avestā è una raccolta di formule rituali pronte alla lettura e alla recitazione, motivo per il quale molti degli elementi e delle enunciazioni si ripetono e tornano ciclicamente.

Per capirne il carattere e l'immagine che ne traspare del lupo, riporto alcuni esempi:

«Sì, io faccio la mia richiesta a te di poter distruggere la rabbia di coloro che odiano, quella dei daēva e dei mortali, dei maghi e delle streghe, dei despoti, dei kavi, dei karpan, dei bipedi assassini, dei distruttori della santità, degli esseri che camminano, apostati e profanatori, dei lupi e mostri

---

<sup>114</sup> Dal J. POKORNY, *Indo-European Etymological Dictionary*, consultabile al seguente link <https://indo-european.info/pokorny-etymological-dictionary/whnjs.htm>



quadrupedi, del nemico invasore che con stratagemmi avanza su un ampio fronte.»<sup>115</sup>

E ancora:

«Questa sesta ricompensa, o Haoma, chiedo a te, che lenisci il dolore e tieni lontana la morte: che io possa avere buona protezione dai ladri, dagli assassini, vedere per primo chi ha seco un randello o il lupo in agguato; [...]»<sup>116</sup>

Come possiamo vedere, il lupo è anche qui associato a figure negative, ad atti empî, al furto, all'agguato e all'assassinio: è una creatura del Male e come tale va combattuta, va sconfitta e allontanata con l'aiuto, spesso, della forza del Bene, del dio supremo. Il lupo diventa, insieme ad altri animali e uomini, esemplificativo delle forze del Male, in un testo dal contenuto moralistico e precettistico: egli è, primo fra tutti gli animali, il portatore della discordia, della miseria, del dolore e minaccia gli uomini e le creature rette, giuste, che seguono l'ordine del Bene; una visione, questa, del lupo, che diventerà, in seguito, una delle metafore principali presenti anche nel Vangelo: Cristo accoglie i suoi fedeli con la promessa della vita eterna in Dio, se saranno retti e giusti in vita; ma l'Uomo è minacciato, in vita, dalle forze maligne, che spesso vengono definite come lupi che minacciano il gregge, che invece rappresenta il popolo di Dio. In un passo emblematico, lo stesso Gesù afferma, rivolgendosi agli apostoli: «Ecco: io vi mando come pecore in mezzo ai lupi». Sembra, senza addentrarci ulteriormente nella disamina del mondo cristiano, che il lupo entri a pieno titolo nell'immaginario di queste religioni, come messaggero del Male e portatore di menzogna; in un passo successivo dell'Avestā, infatti, si dice:

«Se tu desideri, Zarathuštra, distruggere la malizia dei daēva e degli uomini malvagi, degli yātu e dei pairika, degli oppressori, dei negromanti, dei seduttori, e di quelli che hanno occhi ma non vedono, di quelli che hanno orecchie ma non sentono; la malizia dei furfanti a due gambe, degli Ašemaogha, i nemici a due gambe della verità e dei lupi a quattro zampe.»<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> ALBERTI A. (a cura di), *Avesta*, Milano, UTET, versione digitalizzata 2013, pp. 2211-2212

<sup>116</sup> Ivi, pp. 2220-2221

<sup>117</sup> Ivi, pp. 5313-5314

È interessante notare come sia forte, in questi passi, il parallelismo tra i “nemici a due gambe della verità”, i “bipedi assassini” e i “lupi a quattro zampe”: il lupo è paragonato, indirettamente, ai ladri, agli assassini, alla feccia dell’umanità; la sua interpretazione, quindi, non differisce molto da quella che abbiamo potuto ravvisare nelle culture già esaminate, dai norreni ai greci.

Numerosi, dicevamo, sono i passi in cui il lupo viene citato nell’ Avestā, ma non mi dilungherò nel riportarne altri, in quanto essi non differiscono di molto l’uno con l’altro sia a livello contenutistico che a livello formale, il che dipende, come è già stato fatto notare, dal carattere oratorio e liturgico dell’opera. Quel che mi interessava mettere in evidenza in questa sede è la forte presenza del lupo anche in culture dove il contatto con l’animale non è “importante” come nelle zone fino ad ora prese in esame.

### *3.4 L’India e i Veda*

Diversa la situazione per quanto riguarda il dominio indiano: qui le attestazioni sono molto più ridotte e, per quanto non manchino riferimenti al lupo nei testi sacri, esso non è caratterizzato come nei testi trattati fino ad ora. Sembra manchino, a parte rari casi, riferimenti veri e propri alla sua natura malvagia, alla sua voracità, al suo istinto predatorio, rendendo, di fatto, il lupo più una comparsa, che un protagonista nel sistema simbolico indiano.

I motivi possono essere molteplici, ma ritengo che sia plausibile sostenere che la scarsa concentrazione di questo animale in questi territori, la sua connotazione più esile rispetto al parente europeo, la sua pericolosità ad impatto decisamente più ridotto, se si pensa ai grandi felini come le tigri, ai grandi rettili quali i coccodrilli che abitano il Gange (il fiume sacro dell’India), i cobra (il cobra reale è uno dei serpenti col più alto tasso di mortalità del mondo), siano tutti elementi che concorrono a relegare il lupo in una zona marginale dell’immaginario collettivo rispetto ad altri animali che, sicuramente, hanno un impatto maggiore sulla vita degli abitanti di queste zone.

Possiamo trovare conferma di ciò anche da un altro fattore che, fino a qui, non è stato preso in esame: l'onomastica. Nelle culture del nord Europa, tra l'Inghilterra, la Germania e la Scandinavia, molti erano i nomi di persona che, al loro interno, contenevano la parola "lupo" ("Wolf", "Wulf" o, a volte, "Ulf"), come: Wulphere, Cynewulf ("Stirpe di lupo"), Ceonwulf, Wulfheard, Earnwulf, Wulfmaer, Wulfstan, Aethewulf ("Nobile lupo"), Wulfila, Wolfhroc (Tonaca di Lupo), Wolfhetan (Pelle di Lupo), Scrutolf (Abito di Lupo), Wolfgang (Passo di Lupo), Wolfdregil (Corridore di Lupo) e, infine, il celeberrimo Beowulf. Nella cultura indiana, invece, gli unici nomi propri, per quel che ho potuto osservare e riscontrare, contenente la parola "lupo" (sans. *Vṛika*<sup>118</sup>) sono: Vṛikâsya ("Bocca da lupo"), come di un figlio di Kṛishṇa e Vṛikôdara ("Ombelico da lupo"), entrambi nomi che indicano la voracità insaziabile delle figure a cui fanno riferimento.

In particolare, Vṛikôdara compare nei primi passi del Bhagavadgītā, uno dei canti contenuti nel più grande poema Mahābhārata, in cui si narra del virtuoso guerriero Arjuna, uno dei fratelli Pāṇḍava, figlio del dio Indra e prototipo dell'eroe, il quale sta per dare inizio alla battaglia di Kurukṣetra; al verso [15] vediamo scritto: «Hṛṣīkeśa soffiò in Pāñcājanya, Dhanamjaya in Devadatta, Vṛikôdara, dalle temibili imprese, nella grande conca Pauṇḍra»<sup>119</sup>. Vṛikôdara è colui "dalle temibili imprese", un dio forte, quindi, vorace di sangue e di battaglia, come ci riporta il testo e il suo nome stesso. Sembra che qui l'appellativo lupo stia ad indicare il *furor* del guerriero, come già abbiamo visto per le caste guerriere dei norreni, ad indicare la personificazione con un animale feroce, forte, a cui rivolgersi nel momento della battaglia come buon auspicio per la vittoria.

Ma non è l'unico momento in cui, nella letteratura sacra indiana, il lupo fa la sua comparsa.

Nell' Harivaṃśa, che costituisce un'appendice del Mahābhārata, in cui si narra della genealogia di Kṛṣṇa, della sua nascita e giovinezza, lo stesso dio trasforma i suoi peli in una schiera di temibili lupi per costringere la popolazione di

<sup>118</sup> Da MONNIER-WILLIAMS, *Sanskrit-English Dictionary*, consultabile al link <https://archive.org/details/SanskritEnglishDictionaryMONIERWILLIAMS/page/n1049>

<sup>119</sup> ESNOL A (a cura di), *Bhagavadgītā*, trad. di CANDIAN B., Milano, Adelphi Edizioni, 1976, p. 23

Vraja a migrare nella città di Vrindâvana. I lupi, che compaiono per volere divino, sono «terribili, avidi di sangue e di carne. [...] potenti come tigri [...]» e «divorarono i vitelli e rapirono i bambini nella notte»<sup>120</sup>. Quella di rapire i bambini non è solo finzione letteraria: anche in epoca contemporanea, in alcune zone dell'India particolarmente popolate, i lupi si sono avvicinati ai centri abitati, spinti dalla fame, colpendo gli anziani e, soprattutto, i bambini: questa particolare attitudine della specie asiatica ad attaccare gli infanti viene definita *child-lifting*. Non mi sembra strano dedurre che, anche al tempo in cui furono composti i testi sacri a cui si fa riferimento, fosse un fenomeno abbastanza diffuso da poter entrare stabilmente nell'idea che queste comunità avevano del comportamento del lupo.

Il testo riporta poi la migrazione verso Vrindâvana, soffermandosi ancora, in certi punti, nella descrizione delle belve, che appaiono terribili e feroci, di colore scuro, ululando alla luna e terrorizzando il popolo dei pastori.

Sembra, da queste righe, che l'immagine del lupo non si discosti di molto dalle descrizioni e dall'idea che ne avevano anche le altre culture che abbiamo preso in esame. Quel che è certo è che il lupo, in India se non altro, non viene preso ad immagine e simbolo delle forze del male o dell'Oltretomba, come è stato, invece, per norreni, greci, romani e, come loro, tante altre culture antiche e moderne che, per motivi di spazio e di coerenza, non possono rientrare in questa ricerca. Il lupo, insomma, non “manca” nella cultura indiana e, se è vero che compare anche qui con gli stessi tratti distintivi che lo hanno caratterizzato nelle letture fino ad ora prese in esame, mi sembra non sia percepito dalla cultura indiana come personificazione delle forze del male: poche sono, infatti, le attestazioni che lo vedono come protagonista e, soprattutto, che ne assegnino un ruolo simbolico forte come lo è stato per Fenrir e Licaone. Diciamo che, qui, il lupo rimane quel che è: un animale, certo feroce, aggressivo e violento, ma non ha sicuramente acquisito l'immagine terrificante che viene dipinta dalla mitologia, dall'epica e dal folklore delle popolazioni presenti in territorio europeo. Si vuota, insomma, della carica simbolica che è ben radicata nelle altre culture che abbiamo analizzato.

---

<sup>120</sup> MANMATHA NATH DUTT, *Harivamsha*, Calcutta, Elysium Press, 1897, p. 270. Trad. mia., testo originale digitalizzato da Google e consultabile al link [chrome-extension://oemmnadbldboiebfnladdacbfmadadm/https://ia902806.us.archive.org/25/items/A\\_ProseEnglishTranslationOfHarivamsh/A\\_Prose\\_English\\_Translation\\_of\\_Harivamsh.pdf](https://ia902806.us.archive.org/25/items/A_ProseEnglishTranslationOfHarivamsh/A_Prose_English_Translation_of_Harivamsh.pdf)

Minore presenza sul territorio? Meno contatti con l'uomo? Minor pericolosità rispetto al parente europeo? Sono di sicuro fattori che hanno contribuito a far sviluppare una diversa percezione di questo animale nel vasto territorio indiano.

Un punto di contatto esiste, però, tra le immagini del lupo che abbiamo preso in esame fino a qui: la voracità, la fame insaziabile, il *furor*, spesso associato con le figure guerriere. Queste caratteristiche sono ben percepite anche in territorio indiano, tanto che, facendo fede al dizionario etimologico dell'sanscrito di Monnier-Williams, il termine per lupo, *Vṛika*, indica il ladro (figura, questa, che abbiamo già potuto ampiamente esaminare nelle sue relazioni con il lupo), ma anche gli Kshatriya, la casta dei guerrieri.

Ecco, quindi, che il cerchio si chiude: abbiamo potuto vedere come il lupo e la sua percezione nelle popolazioni che ne sono entrate a contatto nei secoli sia diversa, mutevole e mutata nello spazio e nel tempo, acquisendo o perdendo a seconda della presenza, del contatto con l'uomo e della sua pericolosità nei confronti di questo, importanza in un sistema simbolico più ampio che, spesso, vede la presenza di animali-totem che diventano la personificazione terrena delle forze del Bene o del Male.

Nel nostro caso particolare abbiamo visto come il lupo sia stato percepito nella maggior parte dei contesti come espressione delle forze del Male, portatore di distruzione e rovina, belva insaziabile ed assetata di sangue, punto di contatto tra il mondo dei vivi e quello dei morti. Un animale spaventoso, terribile, ma certamente affascinante nei suoi tratti ambigui: il suo senso di appartenenza ad un gruppo (da cui la metafora politica di Platone, ad esempio), la protezione della prole (da cui, probabilmente, i miti riguardanti la lupa che allatta uno o più bambini presenti su suolo italico), il coraggio e, non ultima, proprio la sua appartenenza a una zona "liminare" tra la Vita e la Morte, sono tutte immagini del lupo che, spesso, passano in secondo piano e che, invece, hanno il maggior riscontro nelle produzioni culturali.

La percezione che ne ha avuto l'uomo nei millenni, forse, è cambiata in virtù di un cambiamento nei comportamenti dell'animale stesso e, come abbiamo dedotto, in base a fattori ambientali probabilmente differenti in differenti zone del

## Lupi e cultura

mondo: quel che resta, però, è l'attrazione nei confronti di un animale così forte, minaccioso e misterioso come il lupo, un animale così vicino in talune culture alla sfera della Morte da poter, forse, poter svelare i misteri suoi e della Vita.

## 04. Lupo: ricostruzione linguistica

### 4.1 Cenni di ricostruzione linguistica

L'onomasiologia di “lupo” nelle lingue IE antiche è in apparenza semplice, poiché si identifica in una radice unitaria, che è quella ricostruita: *\*w<sub>l</sub>k<sup>w</sup>os*. La natura complessa e pericolosa di quest'entità, però, la sua posizione preminente in alcuni sistemi mitologici e la forte caratterizzazione simbolica hanno portato a modificazioni delle forme a volte inaspettate; in alcune culture, inoltre, il nome è entrato a far parte, come già abbiamo potuto vedere, nell'onomastica, con esiti, spesso importanti.

Come abbiamo accennato, la radice ricostruita del PIE per “lupo” è *\*w<sub>l</sub>k<sup>w</sup>os*, da cui derivano:

«Ai. *v<sub>l</sub>ka-* m. 'Wolf', *v<sub>l</sub>kīh* 'Wölfin', *v<sub>l</sub>kāti-* 'ein Wölfischer', *v<sub>l</sub>kāyú-* 'böse, mordlustig'; av. *vəhrka-* 'Wolf (geneuertes Fem. *vəhrka*); gr. *λύκος* (geneuertes Fem. *λύκαινα*); lat. *lupus* (sabin. *Lw.*); got. *wulfs*, aisl. *ulfr*, ags. as. *wulf*, ahd. *wolf* 'Wolf', fem. ahd. *wulpa*, mhd. *wülpe*, aisl. *ylgr* (aus *\*wulgis*, idg. *\*u<sub>l</sub>k<sup>w</sup>ī*); lit. *vilkas*, lett. *vīlks*, apr. *wilkis*, aksl. *vlъkъ ds.*; fem. lit. *vilkė*, slav. *vьlčī-ca* in serb. *vùčica*, russ. *volčica*»<sup>121</sup>

La ricostruzione linguistica del termine PIE per “lupo” è tutt'oggi molto dibattuta e si muove non senza difficoltà. I motivi principali sono gli esiti inaspettati in alcune delle lingue derivate, tra cui greco, latino e islandese.

Se le parole in sanscrito e in avestico per “lupo” rispecchiano, infatti, l'esito previsto dalle normali regole fonologiche di derivazione dal PIE (sans. *\*w<sub>l</sub>k<sup>w</sup>os* > *V<sub>l</sub>ika*, av. *\*w<sub>l</sub>k<sup>w</sup>os* > *vəhrka-*) lo stesso non vale per le lingue sopraccitate, i cui esiti sono rispettivamente *λύκος*, *lupus* e *úlfr*.

In particolare la forma greca è spiegabile solo se si accetta una metatesi tra *\*/w/* e *\*/k<sup>w</sup>/*, per cui:

$$*w<sub>l</sub>k<sup>w</sup>os > *lúk<sup>w</sup>os > λύκος$$

<sup>121</sup> Dal POKORNY J., *Indo-European Etymological Dictionary*, consultabile al seguente link <https://indo-european.info/pokorny-etymological-dictionary/whnjs.htm>

il che spiegherebbe la delabializzazione di \*/k<sup>w</sup>/ in /k/ seguendo la regola di boukólos: un'occlusiva labiovelare \*k<sup>w</sup>, \*g<sup>w</sup>, \*g<sup>wh</sup> dissimila nell'occlusiva velare \*k, \*g e \*g<sup>h</sup> vicino alla vocale \*u.<sup>122</sup>

L'esito latino, oltre alla già citata metatesi come per il greco, sembra non rispettare l'esito normale dal PIE per l'occlusiva labiovelare \*/k<sup>w</sup>/ > /qu/, da cui si avrebbe:

\*w<sub>l</sub>k<sup>w</sup>os > \*lúk<sup>w</sup>os > \*luquus > \*lucus

Dove il segmento /qu/, di fronte a /u, o/ + C, perde l'elemento labiale e solo /k/ rimane nella grafia *c*. Come si spiega allora l'inserimento dell'occlusiva labiale /p/ in luogo di /qu/?

Molte ipotesi sono state avanzate (per le quali cfr. Walde-Hofmann, Pokorny, de Vries, de Vaan) che possiamo riassumere in due principali idee, le più accreditate: la prima prevede un influsso del sostrato italico, osco-umbro, in cui l'esito normale della labiovelare PIE è l'occlusiva labiale /p/ (\*/k<sup>w</sup>/ > /p/). La seconda ipotesi prevede una derivazione dalla radice PIE \*ulp/\*lup: “martora, volpe”<sup>123</sup> (da cui av. *urupi-*, lat. *volpes*), per cui si sia operato uno slittamento semantico da “volpe” a “lupo” per “animale predatore”. Così si è cercato di rendere conto anche dell'esito islandese *úlfr*, dove /f/ non rispetta la legge di Grimm per cui da \*/k<sup>w</sup>/ > \*/h<sup>w</sup>/ (\*/g<sup>w</sup>/) > /g/, mentre l'esito del PIE \*/p/ sarebbe proprio /f/.

Delle due alternative la seconda pone troppi problemi, in primis a causa dello slittamento semantico troppo forzato per una radice che in latino prevede un esito chiaro, “*volpes*”, per cui spiegare una doppia uscita richiederebbe ulteriori precisazioni (cfr. in particolare de Vaan, Walde-Hofmann); in secondo luogo, se anche fosse spiegato l'esito latino, questa non potrebbe altrettanto chiarire la derivazione islandese, a causa dell'esito regolare del corrispettivo femminile, dove si trova \*/k<sup>w</sup>/ > \*/h<sup>w</sup>/ (\*/g<sup>w</sup>/) > /g/:

\*wlk<sup>w</sup>ī > ylgr

<sup>122</sup> BEEKES R. S. P., *Comparative Indo-European Linguistics: An Introduction*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2011, p. 62

<sup>123</sup> Walde-Hofmann



La prima ipotesi sembra più trasparente, ma con gli elementi ad ora disponibili è difficile affermare con certezza che sia una soluzione del tutto accettabile.

La ricostruzione fonologica rimani quindi, ad ora, incerta. Quello che mi pare venga messo bene in luce è la divisione tra due schemi di realizzazione nella derivazione dal PIE delle lingue prese in esame. Se da una parte, infatti, abbiamo il sanscrito e l'avestico, i cui esiti sono in linea con le regole di derivazione fonologica dal PIE, dall'altra abbiamo le lingue del ramo occidentale (greco, latino, islandese), i cui esiti si discostano da quelli supposti per tali lingue.

Alla luce del percorso sui testi che ho intrapreso nella mia ricerca e alla divisione proposta rispetto la percezione simbolica e culturale del lupo tra il dominio europeo e quello indo-iranico, mi sembra plausibile avvalorare l'ipotesi, già peraltro sostenuta dagli studiosi a cui fa riferimento l'analisi linguistica qui proposta, per cui gli esiti linguistici non previsti siano dovuti a una tabuizzazione e alla conseguente deformazione del nome per allontanare la paura associata all'animale. In ambedue i domini abbiamo visto come la percezione dell'animale faccia sempre capo all'idea del male, della voracità, dell'Oltretomba, del caos e del selvaggio, ma abbiamo anche potuto notare come quest'idea si sia profondamente radicata nell'immaginario culturale, folklorico e mitico delle culture europee, dove, invece, sembra non essere percepita con particolare rilievo nelle culture indo-iraniche. Le motivazioni di tale divisione sono emerse e con ogni probabilità non si esauriscono in questo lavoro, ma mi sembra accettabile affermare che le letture proposte nella prima sezione si rispecchino nello schema derivazionale preso in esame in questa seconda parte e nei differenti esiti linguistici delle lingue analizzate.

In questa direzione si è mossa questa ricerca, sulla strada della prospettiva proposta da Benveniste, per cui non si può prescindere da un'analisi delle occorrenze testuali e socio-culturali nel processo derivazionale di una radice fino ai suoi esiti nelle studiate.

In particolare, in tutte le letture proposte e nelle rappresentazioni pittografiche e scultoree incontrate ed analizzate ampiamente nella prima sezione della ricerca, si è cercato di rendere conto di come queste culture abbiano elaborato la lo-

ro percezione nei confronti di un animale, nel nostro caso il lupo, e di come questa percezione si sia in qualche modo lessicalizzata nel proprio sistema linguistico, a riprova del valore simbolico che esso ha assunto all'interno del loro sistema culturale.

Una ricostruzione del campo semantico di appartenenza del lessema preso in esame, quindi, potrebbe portare alla luce le opposizioni di significato tra i termini ricostruiti e le conseguenti variazioni linguistiche, soprattutto laddove la ricostruzione fonologica e morfo-fonologica dei lessemi conduca a delle eccezioni apparentemente invalicabili. A tal proposito rimando al capitolo 7.4 di *Indo-European linguistic. An introduction.* di James Clackson, dove vengono riproposte (fig. 7.1, 7.2, 7.3, 7.4) le tassonomie di Benveniste, Gamkrelidze-Ivanov (1984) e una tassonomia delle lingue europee moderne, che rendano conto, per quanto limitatamente, di una possibile ricostruzione generale delle radici per il campo lessicale degli animali.

Non è mio interesse, in questa sede, riproporre tutti i passaggi delle teorie analizzate in tale capitolo. L'obiettivo di questo lavoro non è arrivare a proporre una ricostruzione linguistica definitiva della parola "lupo", ma è quello di porre l'accento sulla possibilità e sul vantaggio di avanzare uno studio comparato del lessico PIE, muovendo la ricostruzione linguistica dei vari lessemi alla luce delle occorrenze testuali e delle percezioni socio-culturali che hanno portato, con ogni probabilità, alla formazione, trasformazione e deformazione di tali lessemi nella loro dimensione diacronica, diatopica e diastratica. Cercare di ricostruire un solo lessema non renderà di certo conto esaustivamente della validità di questo approccio (come di qualsiasi altro) ma può essere il punto di partenza per un'analisi comparata di, almeno, un campo semantico la cui ricostruzione è tutt'oggi alquanto nebulosa, quello animale.

### *4.2 Appendice*

#### *4.2.1 Catalogo*

Fornisco qui un breve catalogo sulle forme che abbiamo incontrato per “lupo”, nonché una serie di composti, derivati, nomi propri significativi per inquadrare il “sistema” lupo nel dominio IE antico. Da queste occorrenze possiamo notare come in tutte le culture si rimarchino una serie di caratteristiche tipiche del lupo e del suo comportamento in natura, ma non solo: vedremo come il nome sia spesso accostato simbolicamente a un fuorilegge, un ladro, nel caso latino a una prostituta, ma di certo a figure che nella società erano rifiutate, emarginate e per questo accostate simbolicamente e semanticamente al lupo. Non manca, però, di comparire anche la forza del lupo, normalmente accostata all’idea del guerriero, della battaglia, addirittura come epiteto di divinità.

Di seguito il catalogo: un *excursus* che sintetizzi la polarizzazione dei motivi semanticamente rilevanti di questo percorso, uno strumento in più per definire la linea d’azione della ricerca svolta.

*Norreno:*

*Úlfr, vargr: m, lupo, predone, fuorilegge.*

Composti/epiteti/derivati:

- *Úlfheðinn* (pl. *Úlfheðnar*), “casacca di lupo”: casta di guerrieri solita vestirsi di una pelle di lupo e, dopo aver assunto sostanze stupefacenti, gettarsi in battaglia presi dal *furor*, atteggiandosi come belve.
- *Vargúlfr*: “lupo mannaro”, figura con cui spesso vengono confusi gli *Úlfheðnar*, è il lupo mannaro del folklore che ben conosciamo.
- *Vargtré*: “albero del lupo/fuorilegge”, indica l’albero in cui venivano impiccati i fuorilegge o quello accanto al quale veniva impiccato un lupo.
- *Úlfs fǫðr*: “padre del lupo”, appellativo dato a Loki in riferimento a suo figlio Fenrir, generato dall’unione con la gigantessa Angrboða.
- *Úlfslidhr*: “giuntura del lupo”, più propriamente “articolazione del lupo”, kenning complicata per indicare il polso, in riferimento all’episodio dell’incatenamento del lupo Fenrir, il quale, vedendosi in-

## Lupi e cultura

gannato, recise la mano del dio Tyr con un morso, avendo quest'ultimo infilato l'arto nelle fauci dell'animale come pegno di lealtà.

- *Vargr í véum*: "lupo nei luoghi sacri": appellativo dato a Sigi, personaggio della saga dei Völsungar, il quale si macchiò di un terribile delitto. Da notare l'analogia con l'episodio dell'incatenamento di Fenrir, in cui Gangleri riferisce ad Hår che Fenrir non fu semplicemente ucciso poiché gli dèi tenevano tanto da conto dei luoghi sacri da non poterli lordare con il suo sangue impuro.

Nomi propri:

Riporto qui una serie di nomi dell'intero dominio germanico (e non solo norreno) per mettere in luce la grande diffusione che la parola "lupo" come composto nell'onomastica ha avuto presso questi popoli, spesso ad indicare valore guerresco, forza e *furor* in battaglia.

- Wulphere, Cynewulf ("Stirpe di lupo"), Ceonwulf, Wulfheard, Earnwulf, Wulfmaer, Wulfstan, Aethewulf ("Nobile lupo"), Wulfila, Wulfhroc (Tonaca di Lupo), Wolfhetan (Pelle di Lupo), Scrutolf (Abito di Lupo), Wolfgang (Passo di Lupo), Wolfdregil (Corridore di Lupo), Beowulf, Agiulf, Atavulfus, Rodulf, Hildeulfus, Agilulfus.

*Greco*:

*λύκος*: *m*, lupo, uomo avido, ladro

Nomi propri:

- *Licaone*: personaggio della mitologia greca, sovrano dell'Arcadia, in quasi tutte le versioni del mito compare come un uomo empio e malvagio, da cui la radice *λύκος* nel suo nome

*Latino*:

*lupus*: *m*, lupo; *lupa*: *f*, lupa, prostituta

Composti/epiteti/derivati:

## Lupi e cultura

- *Lupanar*: lupanare, postribolo
- *Lupinus*, -a, -um: aggettivo, “di lupo, di lupa, di pelle di lupo”
- *Lupercalia*: antica festività romana, celebrata alle Idi di Febbraio
- *Lupinum*: pianta del lupino, un legume

### *Avestico*:

*vəhrka*:- m, lupo

### *Sanscrito*:

*Vṛika*: m, lupo, cane, sciacallo, ladro, fuorilegge, Kshatriya

### Composti/epiteti/derivati:

- *Vṛikakarman*: comportarsi come un lupo (voracemente, insaziabilmente)
- *Vṛikatāt*: rapacità, avidità
- *Vṛikalomán*: peli di lupo
- *Vṛikājina*: pelle di lupo

### Nomi propri:

- *Vṛikāśya*: “bocca da lupo”, come di un figlio di Kṛishṇa, per sottolinearne la ferocia e la voracità.
- *Vṛikōdara*: “ombelico da lupo”, come di un figlio di Bhima, per sottolinearne la fame insaziabile (traducibile anche come “pancia da lupo”)
- *Vṛika*: nome di un Asura

### 4.2.2 Sintesi

Emerge chiaramente dalla lettura di questo catalogo (ampliabile e perfezionabile, ma quantomeno completo) che l’immagine del lupo si è prodotta, sviluppata e cristallizzata in modi differenti, pur mantenendo dei tratti comuni, in tutte le culture esaminate.

A complemento di ciò che è stato esaminato nell'antologia testuale e delle osservazioni condotte nel paragrafo dedicato all'analisi linguistica, possiamo brevemente riassumere i risultati di questa analisi in quanto segue:

1. *Tratti fisici*: il lupo viene in tutte le culture dipinto come una belva feroce, assetata di sangue, sempre alla ricerca di cibo per sfamare il suo stomaco implacabile e, declinato il nome nei suoi composti, spesso infatti indica una persona (o un personaggio mitologico) dalla fame implacabile o, simbolicamente, feroce e vorace. Non solo, parafrasando questa insaziabile necessità di cibo (e sangue) è stato percepito come simbolo di avidità e violenza: un animale disposto a tutto, anche a cibarsi di cadaveri e a soverchiare anche i suoi simili, pur di procurarsi nutrimento, disposto a qualsiasi empietà pur di raggiungere i suoi scopi.

Ci siamo concentrati soprattutto sulla figura del lupo in senso maschile, ma anche la controparte femminile ha avuto una sua particolare percezione: presso i romani, infatti, *lupa* era un modo diverso di indicare una prostituta, da cui deriva il nome *lupanare*, termine che ancora in epoca contemporanea indicava il postribolo; questa particolare visione della lupa sembra non dipendere necessariamente da qualche elemento biologico: pare, più che altro, una declinazione diversa del tratto avido del lupo, il quale, in una società in cui la dimensione erotica era fortemente legata alla sfera femminile, è rimasto ad indicare la lussuria e la "sete" sessuale delle donne più "libertine".

Non meno importante l'accezione di "ladro, fuorilegge, predone" che in molte culture veniva veicolata dal nome e dall'immagine del lupo: questo, come abbiamo visto, dipende in una certa misura dal comportamento del lupo, il quale si avvicina ai centri abitati e letteralmente ruba bestiame nei momenti in cui la foresta non offre abbastanza fonti di sostentamento; inoltre il lupo è uno degli animali per eccellenza associati alla foresta, alla dimensione extra-urbana, il che lo identifica con quelle comunità di bracconieri e ladri che, infatti, vivevano ai margini della società, reietti, spesso destinati a darsi alla macchia.

La stessa ferocia, la voracità che, nella maggior parte dei casi, ha condannato il lupo ad essere percepito come una figura negativa, è però diventata un tratto positivo nel momento in cui è stata tradotta come forza e *furor* guerriero, una caratteristica, questa, che ha contraddistinto i culti di alcune caste di guerrieri che si sono votati a questo animale per trarne la forza e il valore in battaglia. Ma non solo: questo lato positivo della figura del lupo si è poi tramutato in un nutrito contributo all'onomastica di alcune di queste popolazioni: faccio riferimento, in particolare, alle popolazioni germaniche che, come abbiamo potuto vedere dal corposo elenco di nomi contenenti la parola "lupo", hanno più degli altri cristallizzato questa immagine dell'animale all'interno della loro lingua, segno evidente di una particolare culturalizzazione della figura del lupo per queste società.

2. *Tratti simbolici*: i tratti analizzati sopra si sono, a volte, declinati in funzioni più simboliche, legate direttamente alla sfera mitologica e culturale di queste culture.

I norreni di sicuro furono il popolo in cui, molto più che in altre regioni, la figura del lupo assunse ruoli ben precisi all'interno del sistema mitico-religioso, entrando addirittura a far parte del pantheon delle (semi)divinità, come è stato per Fenrir, figlio di Loki. Come tale egli ha uno scopo ben preciso nel sistema mitologico e simbolico di questa società: tutte le figure lupine incarnano perfettamente i tratti fin qui esaminati, ma è soprattutto Fenrir a diventare il simbolo per eccellenza della forza distruttrice incarnata dall'animale: egli infatti darà inizio al Ragnarok, la fine del mondo, uccidendo Odino e mietendo vittime con estrema ferocia nel corso della battaglia. Anche gli altri lupi (sono molti, proporzionalmente) che compaiono nelle saghe nordiche sono la perfetta esemplificazione delle caratteristiche riconosciute a questo animale e, anzi, le declinano in un impianto simbolico particolareggiato e ricco: il lupo viene infatti dipinto come un animale ctonio, psicopompo e legato al culto dei morti. Questo aspetto, collegato alla sua grande ferocia in battaglia, lo ha portato ad essere associato a divinità

della guerra e dell'Oltretomba, del culto dei morti e della battaglia, ma anche alla divinazione e alla magia, pratiche comunque legate al contatto con il mondo degli spiriti, anche presso i greci e i romani. Così è stato spesso associato a figure come Odino, Marte presso i Romani (ancor di più nei suoi tratti derivati dal sostrato italico e dall'immagine di Memerte, analogo, ma più complesso), Zeus e Apollo per i greci (negli aspetti legati alla divinazione, soprattutto per Apollo) e, figure comuni a tutti e tre i popoli, alle Norne/Moire/Parce, figure semi-divine che regolavano il destino degli uomini. Tutto ciò lo rende un animale sinistro, temibile, da cui gli stessi dèi si guardavano e che, anzi, era interdetto dai luoghi sacri.

Tra gli esiti di sicuro più particolari e misteriosi della simbologia legata al lupo e dei suoi esiti linguistici abbiamo la festività dei Lupercalia (per cui rimando direttamente al cap. 2.5) che, come abbiamo visto (e rimane un'ipotesi in linea con il pensiero di Tennant, come già specificato), mantiene nel suo nome la radice *lupus*, perdendone ogni apparente collegamento simbolico nel passaggio dal sostrato italico, e al culto di Memerte, alla civiltà romana, il che sarebbe coerente con la tendenza "laicizzante" della religione romana, la quale, più che assoggettare la vita politica alla vita religiosa, ha veicolato il sistema simbolico-religioso ad uso e consumo dello Stato per la sua autocelebrazione.

In altri sistemi simbolici il lupo è stato sì assunto ad immagine delle forze maligne, ma senza essere la figura complessa e ricca che abbiamo incontrato per le culture della regione europea. Così nell'Avesta il lupo viene compreso tra le creature facenti parte la schiera delle forze del Male e, come tale, diventerà quasi la metafora per eccellenza del predatore feroce e malvagio, immagine che, peraltro, verrà ripresa anche nell'Antico Testamento e nella simbologia cristiana, dove viene regolarmente contrapposto all'agnello e al gregge.

In India, invece, non è effettivamente entrato a far parte del sistema simbolico: il lupo, infatti, nei poemi e nelle scritture compare come



personaggio, come animale, ma è solo una belva feroce, assetata di sangue, non è di certo l'animale complesso e particolareggiato, carico di valori simbolici, che abbiamo incontrato nella mitologia norrena o greco-romana. In questa stessa prospettiva compare un paio di volte nell'onomastica e nei composti, ma perde in questo contesto ogni sfumatura che vada oltre le sue caratteristiche "fisiche": voracità, ferinità, avidità.

### *4.3 Conclusioni*

Giunto alla conclusione di questa ricerca, penso sia chiaro come lo studio comparato delle fonti testuali e, all'occorrenza, pittografiche e scultoree, sia stato al tempo stesso punto di partenza e di arrivo per un'analisi linguistica il più possibile completa e coerente. Muovendo i miei passi tra poemi epici, miti e leggende, testi storiografici, studi antropologici e sociologici, sono arrivato negli ultimi capitoli a produrre un tentativo di sintesi, nella ricostruzione linguistica e nel catalogo in appendice, che potesse rendere conto di come la variazione linguistica sia stata specchio della percezione culturale e sociale che determinate culture hanno avuto di un determinato referente, nel nostro caso il lupo, e di come questo sistema di funzioni abbia potuto effettivamente influenzare gli esiti linguistici. Nella fattispecie, abbiamo avuto modo di constatare che la deformazione della radice PIE nelle culture in cui questo animale era ben presente a livello territoriale e in cui si è prodotta un'immagine fortemente tabuizzata, ha portato ad esiti inaspettati rispetto alle normali regole di derivazione dal PIE. Nelle culture, invece, in cui la percezione del lupo non era così radicata, vuoi per la minor presenza dell'animale nel territorio o per la sua marginalità rispetto ad animali ben più pericolosi per la vita e le attività di queste popolazioni, l'esito linguistico che se ne è prodotto è quello che ci si aspetta seguendo le leggi di derivazione già viste.

Come già ho espresso nel paragrafo riguardante la ricostruzione linguistica, questo lavoro non ha la pretesa di essere conclusivo, innovativo o pionieristico: quel che mi interessava mettere in luce era un approccio metodologico, ben espresso dai lavori di Benveniste, sicuramente complesso, laborioso e non sempre

facile da perseguire, ma che, a mio parere, permette alla ricostruzione linguistica di ottenere gli esiti più coerenti e corretti, andando ad indagare nello specifico motivi e fenomeni che hanno portato una lingua ad evolvere in un modo piuttosto che in un altro. Riprendendo Prosdocimi, che esprime alcuni di questi concetti nello scritto *Su testo e segno* in particolare, ho cercato di sviluppare l'idea per cui anche quando facciamo ricostruzione culturale possiamo imbatterci in dei complessi di significato "generalizzati", volendo atemporali (la *semicità*), che si realizzano in significati funzionali a un sistema nella storia concreta (*i testi*) delle culture, il cui ultimo livello comprende i contenuti più definiti che possiamo etichettare come *semantica*.

Il sistema che abbiamo usato è perfezionabile o, se non altro, ampliabile: altre occorrenze andrebbero studiate, altri nomi di animali comparati, altre lingue prese in esame, molti testi ancora letti e altri strumenti potrebbero aggiungere valore a questa tipologia di ricerca, come la storia e l'archeologia, per fare degli esempi; quel che, ormai, mi sembra chiaro è che l'interdisciplinarietà, la ricerca su più fonti, in più ambiti e culture, il metodo comparativo sono la chiave per una ricostruzione linguistica quanto più valida possibile, accettando, ovviamente, di muoversi nell'ambito della ricostruzione e, quindi, dell'ipotesi.

## BIBLIOGRAFIA E SITOGRAFIA

- ❖ ALBERTI A. (a cura di), *Avesta*, Milano, UTET, versione digitalizzata 2013
- ❖ BEEKES R. S. P., *Comparative Indo-European Linguistics: An Introduction*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2011
- ❖ CANTARELLA E., *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore, prima edizione digitale 2018
- ❖ CATENACCI C., *Forbes Irving P. M. C., Metamorphosis on Greek Myths (Recensione)*, Torino, in Rivista di filologia e di Istruzione Classica, vol.120, 1992
- ❖ CIACERI E., *La Alessandra di Licofrone. Testo, traduzione e commento*, Catania, Cav. Niccolò Giannotta Editore. 1901, p. 203, link <https://archive.org/details/laalessandradil00ciacgoog/page/n225>
- ❖ CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, <https://books.google.it/books?id=oZfADAAAQBAJ&pg=PT189&pg=PT189&dq=simul+inter+sese+sic+memorat&source=bl&ots=Iemv-B0bGY&sig=ACfU3U1a9BKs39clhxKndw0PENrA51aazA&hl=it&sa=X&ved=2ahUKEwjEj9bE9NbiAhXS3KQKHQhECCoQ6AEwAnoE-CA-kQAQ#v=onepage&q=simul%20inter%20sese%20sic%20memorat&f=false>
- ❖ DETIENNE M., SVENBRO J., *The Feast of the Wolves, or the Impossible City*, in DETIENNE M., VERNANT J. P., *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago, University of Chicago Press, 1989
- ❖ DIONIGI DI ALICARNASSO, *Le antichità romane*, trad. dall' Ab. MASTROFINI M., Milano, Tipografia Fratelli Sonzogno,

- 1823, <https://www.scribd.com/doc/196682537/Dionigi-di-Alicarnasso-Le-antichita-romane-Vol-1>
- ❖ DUMÉZIL G, *Gli dèi dei germani*, Milano, Adelphi, 1974
  - ❖ ESCHILO, *Agamennone*, trad. di ROMAGNOLI E., <http://www.filosofico.net/eschilagamennone42.htm>
  - ❖ ESNOUL A (a cura di), *Bhagavadgītā*, trad. di CANDIAN B., Milano, Adelphi Edizioni, 1976
  - ❖ ESOPPO, *Favole*, cura e trad. di GIAMMARCO M., Roma, Newton Compton Editori, 2012, e-book
  - ❖ GRAVES R., *i Miti Greci*, Milano, Longanesi, 2018
  - ❖ IGINO, *Favole*, Milano, Adelphi Edizioni, 2017
  - ❖ ISNARDI G. C., *I miti nordici*, Milano, Longanesi, 2017
  - ❖ LIVIO T, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, trad. di Mario Scandola, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2010
  - ❖ MANMATHA NATH DUTT, *Harivamsha*, Calcutta, Elysium Press, 1897, [chrome-extension://oemmndcblldboiebfnladdacbfmadadm/https://ia902806.us.archive.org/25/items/AProseEnglishTranslationOfHarivamsh/A\\_Prose\\_English\\_Translation\\_of\\_Harivamsh.pdf](https://ia902806.us.archive.org/25/items/AProseEnglishTranslationOfHarivamsh/A_Prose_English_Translation_of_Harivamsh.pdf)
  - ❖ MASTRELLI C. A., trad. a cura di, *L'Edda. Carmi norreni*, Firenze, Sansoni editore, 1951
  - ❖ MELI M. (a cura di), *Vǫluspá. Un' apocalisse norrena*, Roma, Carocci editore, 2008
  - ❖ NIBBY A. (trad. di), *Descrizione della Grecia di Pausania nuovamente dal testo greco*, Roma, Accademia romana di archeologia, presso Vincenzo Poggioli stampatore della R.C.A., 1817-1818, pp. 103-104. [Chrome-extension://oemmndcblldboiebfnladdacbfmadadm/https://www.liberliber.it/mediateca/libri/p/pausanias/descrizione\\_della\\_grecia\\_3/pdf/pausanias\\_descrizione\\_della\\_grecia\\_3.pdf](https://www.liberliber.it/mediateca/libri/p/pausanias/descrizione_della_grecia_3/pdf/pausanias_descrizione_della_grecia_3.pdf)

- ❖ PETRONIO, *Satyricon*, a cura di CANALI L., traduzioni e note di ARAGOSTI A., Milano, BUR Rizzoli, prima edizione digitale 2010
- ❖ PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di REALE G., Milano, Bompiani, 2000
- ❖ PLINIO IL VECCHIO, *Naturalis Historia*, [https://la.wikisource.org/wiki/Naturalis\\_Historia/Liber\\_VIII#\[80\]](https://la.wikisource.org/wiki/Naturalis_Historia/Liber_VIII#[80])
- ❖ PROSDOCIMI A. L., *Forme di lingua e contenuti istituzionali nella Roma delle origini*, Napoli, Jovene Editore, 2016
- ❖ SCARDIGLI P. (a cura di), *Il canzoniere Eddico*, Milano, Garzanti, 2017
- ❖ SERMONTI V., *Le Metamorfosi di Ovidio*, Milano, Rizzoli, 2014
- ❖ STURLUSON S., *Edda*, DOLFINI G. (a cura di), Milano, Adelphi, 2017
- ❖ TACITO, *Germania*, trad. a cura di B.Ceva, Milano, Bur Biblioteca Univ. Rizzoli, 1990
- ❖ TENNANT P. M. W., *The Lupercalia and the Romulus and Remus legend*, in *Acta Classica XXXI*, Pietermaritzburg, University of Natal, 1988
- ❖ VANNUCCI A., *Storia dell'Italia Antica, Vol I*, Milano, Tipografia Editrice Lombarda (già D. Salvi e C.), 1873, <https://www.archive.org/stream/storiadellitalia01vann#page/n1/mode/1up>

## DIZIONARI

- ❖ DE VAAN M., *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden, Brill, 2008
- ❖ DE VRIES J., *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden, Brill, 2000

## Lupi e cultura

- ❖ MONNIER-WILLIAMS, *Sanskrit-English Dictionary*, <https://archive.org/details/SanskritEnglishDictionaryMONIERWILLIAMS>
- ❖ POKORNY J., *Indo-European Etymological Dictionary*, <https://indoeuropean.info/pokorny-etymological-dictionary/whnjs.htm>
- ❖ WALDE A., HOFMANN J. B., *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1938