

Il patto col lupo. Impianto narratologico e proiezioni iconografiche

«Voler essere ciò che l'uomo immagina essere il lupo
non è avvilente per l'uomo, è avvilente il fatto che
per realizzarsi l'uomo debba uccidere l'animale»
Barry Holstun Lopez

Premessa

Nella delicata fase dell'insegnamento anche Quintiliano¹ sfidava probabilmente l'indolenza dei suoi allievi, proponendo un'indagine 'su più fronti' dei contenuti studiati, fondata sulla consapevolezza che un 'prodotto culturale' non solo si alimenta dei linguaggi delle parole e delle immagini e delle loro sorprendenti interazioni ed intersezioni, ma altresì vive (e sopravvive) delle sue svariate proiezioni artistiche. Indubbiamente la strategia di una comunicazione dotata di canali che erogano informazioni a più livelli facilita e stimola il processo di apprendimento dei discenti: nell'allestimento, infatti, di percorsi didattici significativi l'interazione delle varie forme dell'arte rappresenta davvero

¹ *Institutio oratoria*, X, 7, 15; XI, 2, 28-30, 34. All'indolenza dei suoi discenti fa chiaro riferimento il maestro di eloquenza, quando scrive che l'allievo ideale ne è perfettamente immune: «... in hoc (*scil.* puero) desidiam numquam verbor» (I, 3, 7).

un'alternativa appassionante per la scoperta dell'antico e delle sue sopravvivenze nel presente.

La letteratura classica, d'altra parte, in quanto manifestazione di prodotti dell'arte, non può che essere letteratura del già noto: «quando si propone di narrare storie, non è capace di concepire questa operazione se non nella forma di chi racconta un mito già noto»² o di chi ripropone immagini già acquisite alla memoria letteraria dei fruitori. Essa contiene modelli comportamentali e categorie stereotipate ripetibili, il cui funzionamento ha un valore prettamente simbolico: 'leggere' il classico, nella forma di un racconto, di una sua proiezione iconografica o di una ricodificazione artistica in senso lato, significa dunque individuare di esso situazioni paradigmatiche che hanno un preciso significato sul piano sociologico e antropologico³.

Nell'ambito di questa letteratura la produzione favolistica, in quanto genere umile⁴ e dal carattere popolare⁵, si impone di rievocare in modo lampante ed immediato un patrimonio testuale noto, ben lungi dall'inventare soggetti nuovi: la novità, se vogliamo, consisterà nel combinare «elementi (o 'funzioni') già presenti nel *corpus* virtuale degli intrecci...»⁶. All'interno di questo patrimonio risulta suggestivo isolare i 'segni' di un determinato fenomeno o di un ben circostanziato comportamento⁷.

² Bettini 1998², p. 16.

³ Cfr. Calame 1982, p. 2.

⁴ La Penna 1968, p. VII.

⁵ Sul carattere popolare della favola intesa come narrazione semplice e accessibile da parte degli strati meno colti della società di temi cari ai dotti cfr. Della Corte 1971-1972 (= 1973), pp. 128 ss. Quanto alla favola come genere letterario congeniale al primo approccio degli studenti (di tutte le epoche) con l'apprendimento vd. Grubmüller 1977, pp. 86 ss.; Bertini 1998, pp. 171 ss.

⁶ Bettini 1998², p. 20.

⁷ Sulla favola come repertorio di immagini ricorrenti e fondamentali dell'esperienza umana, sulla sua funzione sociale, sulle sue implicazioni morali, sul suo ruolo pedagogico nei confronti dell'educazione dei giovani, vd. Della Corte 1954 (= 1973), pp. 1 ss.; Grubmüller 1977, pp. XII ss., 86 ss.; Perry 1988 (= 1959), pp. 65 ss.; Mann 1993, pp. 171 ss.; Blänsdorf 2000, pp. 118 ss.

Attingerò a questa vasta produzione le favole che hanno per protagonista il lupo e, in particolare, quelle che lo vedono all'azione come abile diplomatico nei confronti dei suoi avversari di turno, uomini e animali, pronto ad accordarsi con loro tramite un preciso atto formale fondato su specifiche clausole giuridiche.

Se, per un verso, nei *mythoi* accompagna l'animale la triste fama di incorreggibile fiera ingorda *tout court*, per un altro verso pare si possano individuare elementi utili per ribaltare – in molti casi – una simile convenzionale catalogazione.

Degni di sicuro interesse si rivelano, infatti, alcuni curiosi aspetti del carattere di questo animale: la dabbenaggine mista a faciloneria, nascosta sotto una spessa coltre, a volte sconfessata, di malvagia voracità; la sua pianificazione di incursioni omicide ai danni delle greggi, esclusivamente per soddisfare un bisogno inderogabile come la fame; la consueta tendenza a tenersi a debita distanza dall'uomo, il suo nemico più pericoloso, salvo poi scendere con lui a 'trattative', per assicurarsi spazi di manovra con l'intento, frustrato non di rado dal fallimento, di razzare le pecore, sue prede preferite. Aspetti fondanti di un comportamento che addirittura intriga, soprattutto quando le astuzie del lupo si concretizzano in subdoli tentativi di 'avvicinamento pacifico' – formalizzati giuridicamente come poco plausibili 'alleanze' – al suo avversario, che sembrano riapparire puntualmente in un ben determinato linguaggio iconografico.

1. Il lupo nella favolistica antica e medievale

Il filone favolistico, all'interno del quale si collocano i racconti sul lupo, preesiste allo stesso Esopo (VI sec. a.C.), a cui nella tradizione occidentale fa capo⁸. Con frequenza sistematica il lupo è presente in Esopo⁹, in Fedro¹⁰ – che compone sul modello del

⁸ Cfr. Mainoldi 1984, pp. 201 ss.

⁹ Chambry 1967³.

¹⁰ Guaglianone 1968. Vd. anche l'edizione di Brenot 1969³.

primo¹¹ –, in Babrio¹² e nelle redazioni tardo-antiche e medievali della favola¹³: quelle di Aviano¹⁴, del *Romulus*¹⁵, del monaco Ademaro di Chabannes¹⁶, di Gualtiero Anglico¹⁷, di Alessandro Neckam¹⁸.

Il congruo numero di ricorrenze consente di definire così l'*identikit* dell'animale.

Il lupo è costantemente e inesorabilmente alla ricerca di cibo¹⁹, vale a dire di una preda che, però, molto spesso gli sfugge. Fatta eccezione per l'agnello (Esopo, 221; Fedro, I, 1; Ademaro, 3; Anglico, 2) e le greggi, divorati per negligenza del pastore (Esopo, 229), ovvero delle pecore, che, raggirate dai lupi, a loro si danno²⁰, ma dopo averli vinti in battaglia, o consegnano i cani, loro custo-

¹¹ Sulla tradizione esopica confluita in Fedro vd. La Penna 1968, pp. VIII ss.; Mann 1993, pp. 193 ss. Cfr. anche Bernardi Perini 1992 (= 2001), pp. 43 ss.

¹² Luzzatto-La Penna 1986.

¹³ Sulla diffusione dei temi esopici nella tarda antichità cfr. Hervieux 1970, vol. I, pp. 267 ss.; Bertini-Gatti 1988, pp. 33 ss.

¹⁴ Gaide 1980. Cfr. anche Hervieux 1970, vol. III.

¹⁵ Hervieux 1970, vol. I; vol II, pp. 195-261.

¹⁶ Bertini-Gatti 1988.

¹⁷ Busdraghi 2005. Cfr. anche Hervieux 1970, vol. II, pp. 316-351, e l'edizione di Boldrini 1994.

¹⁸ Garbugino 1987 ed Hervieux 1970, vol. II, pp. 392-416.

¹⁹ Virgilio, *Eclogae*, III, 80: «triste lupus stabulis».

²⁰ Dopo aver stipulato una pace promossa e subito violata dagli infingardi animali: «post pace fracta irrita coeperunt (*scil.* lupi) carpere (*scil.* oves)» Fedro, 63 Thiele 1985. Di questa e di altre 29 versioni prosastiche attribuite a Fedro Zander 1921 operò un tentativo, tanto suggestivo quanto arbitrario, di ricostruzione in senari giambici. Cfr. in tal senso le perplessità di Thiele 1905, pp. 2 ss. (nei confronti del precedente lavoro di Zander 1897); La Penna 1968 (*Fedro in prosa*), pp. 319 s. L'impostazione data all'edizione delle parafrasi tardo-antiche da parte Thiele 1985, appare discutibile a Bertini 1975, pp. 26 ss.; Id. 1998, pp. 48 ss., il quale, pur con le dovute riserve, riconosce (pp. 51 s.) sia i meriti del lavoro di Zander 1921, sia, a quanto pare, quelli di altri tentativi (compreso quello di Marchesi 1923, pp. 91-116) di ricostruzione di favole fedriane perdute (p. 52).

di (Esopo, 217)²¹, ovvero ancora dei cani, che a quelli consegnano le pecore (Esopo, 216), il lupo tende agguati del tutto fallimentari ai danni del capretto (Esopo, 106; 107), della capra (Esopo, 220), delle capre selvatiche²², della scrofa²³, delle pecore e del montone (Esopo, 218; vd. anche 214; 229; 318), perfino dell'agnellino (Esopo, 222). Nemici dichiarati del lupo sono i cani, che riescono spesso ad ingannarlo (Esopo, 184; 215), o a ridurlo a mal partito (Esopo, 231), salvo la circostanza (Esopo, 216) nella quale essi, ingenui e creduloni, vengono divorati dai lupi²⁴. L'ingordigia del lupo implica tutta una serie di connotati negativi: egli è sleale (Esopo, 224; Fedro, I, 8; Ademaro, 64), falso (Esopo, 225), ingiusto (Esopo, 228; Egberto di Liegi, *Fecunda ratis*, I, 1311-1327), malvagio (Esopo, 225; 313; 314; 317), ingannatore²⁵, uso al «rapere atque abire semper» (Fedro, I, 16, 5); ma si rivela ingenuo e imprudente quando, con l'intento di divorare un asino, tenta di estrargli prima la spina dallo zoccolo per evitare di farsi male masticando, ma rimedia soltanto un poderoso calcio sul muso da parte dell'astuto animale, che gli fa saltare tutti i denti (Esopo, 281). Frequenti le cretinerie di cui il lupo è protagonista. Un perfetto idiota si rivela con il capretto (Esopo, 107), che riesce perfino a fargli suonare il flauto, richiamando l'attenzione dei cani. Tornerà dal cane, di cui

²¹ In Ademaro, 43, nel *Romulus*, III, 13, in Anglico, 52 e in Alessandro Neckam, 4, le pecore, su ingannevole proposta dei lupi, consegnano loro i cani e ricevono in cambio altri lupi, con inevitabili e disastrose conseguenze. Ancora in Anglico, 62, il pastore consegna il cane al lupo che, in totale sicurezza, divora le pecore. La dinamica dei due racconti è la stessa: un *foedus* obbliga ad uno scambio di ostaggi che si traduce nel privare pecore e pastore della indispensabile protezione dei cani. Cfr. sulla genesi dei due apologhi Boldrini 1996, pp. 129 ss.

²² Orazio, *Carmina*, I, 33, 7-8.

²³ Fedro, *Appendix*, 17.

²⁴ Sui difficili rapporti fra cani e lupi, pronti a insidiarsi a vicenda, interessante la metafora soloniana (fr. 30, v. 27 Gentili-Prato 1988²) «ὥς ἐν κυσὶν πολλαῖσιν ἐστράφην λύκος». In merito si vedano le osservazioni di Mainoldi 1984, pp. 204 ss.; Franco 2003, pp. 37 ss., 74 ss., 81 ss., 88 ss.

²⁵ Esopo, 231; Ademaro, 28 = Fedro, I, 10 in contaminazione con *Romulus*, II, 19; cfr. Bertini 1975, pp. 65 ss.; Id. 1998, pp. 47 e nota 14; 49, 63.

aveva seguito il suggerimento in tal senso, per sbranarlo, credendo di trovarlo ingrassato, ma resterà a bocca asciutta (Esopo, 184). Il lupo protesterà di essere nato macellaio²⁶ e di aver imparato quest'arte dal padre²⁷, soprattutto quando sperimenterà il fallimento che gli deriva dall'impicciarsi dei mestieri altrui. Non solo non è furbo, anzi soccombe ai più furbi, come la volpe (Esopo, 205), ma è anche un credulone (Esopo, 223), mentre i suoi inganni si rivelano solitamente prevedibili e facilmente eludibili (Esopo, 220; 222)²⁸. Particolarmente imprudente, negligente e dotato di scarsissimo senso pratico si rivela quando, di fronte ad un lauto banchetto di prede, resta ucciso dalla freccia di un cacciatore ferito a morte da un cinghiale: prima di consumare il prelibato pranzo, aveva stabilito, infatti, di masticare la corda dell'arco sulla quale era rimasto incoccato il dardo, facendolo immediatamente scoccare proprio contro se stesso²⁹.

²⁶ Esopo, 107: «με μακελλάριον ὄντα»; cfr. anche Petronio, *Satyricon*, 62, 11: «lupus... omnia pecora tamquam lanius sanguinem illis misit».

²⁷ Esopo, 281: «τοῦ πατρός με μαγειρικὴν τέχνην διδάξαντος».

²⁸ Nel codice popolare abruzzese la volpe è rappresentata come naturale alleata del lupo, ma lo sbeffeggia continuamente, in quanto goffo, sciocco e maldestro. In molti casi il lupo è mero esecutore dei piani della volpe, che lo supera di gran lunga in astuzia: si pensi anche al poema zoepico *Ysengrimus* (il «lupo-monaco», gabbato e malmenato dalla volpe *Reinardus*) attribuito a Nivardo di Gand (cfr. Mann 1987, pp. 156 ss.) e alla nota raccolta di narrazioni medievali, da quello derivata, che va sotto il nome di *Roman de Renart* (su favola esopica e tradizione zoepica confluita in questo *Romanzo* cfr. Bonafin 2014, pp. 201 ss.), nella quale il famoso lupo *Ysengrin* è burlato e raggirato dal protagonista, la furba volpe *Renart*. Sull'astuzia della volpe cfr. Thompson 1967, p. 309; Ranisio 1981, pp. 28 ss.; Ead. 1984, pp. 41 ss., 57 ss. Sulla genesi dell'attribuzione delle truffe e dei furti rispettivamente alla volpe e al lupo, zoonimi di chiunque si specializzasse in questo genere di attività illecite, cfr. Bonafin 1998, pp. 30 ss.

²⁹ De La Fontaine 1995, 8, 27 (*Il lupo e il cacciatore*), nell'ambito di un genere letterario che risale naturalmente alla tradizione esopica. Cfr. Banfi 1994¹¹, pp. 21 s.; Herrmann 1963-1964, pp. 76 ss. La fame costringe il lupo a leccare il giogo di un aratro e a restarvi incastrato (Esopo, 64). La tradizione folklorica conosce episodi in cui l'ingordigia costringe sistematicamente il lupo a cac-

La conquista di una preda non appare mai come il risultato di una precisa ed autonoma abilità del lupo, quanto, al contrario, l'esito di una inconsapevole complicità della preda stessa o della faciloneria di chi è preposto alla sua custodia³⁰. Ad insegnare al lupo l'arte della caccia è spesso e paradossalmente il pastore stesso, suo acerrimo nemico³¹ – si è detto –, il quale sottovaluta le controindicazioni di questo addestramento, ritrovandosi predatore fra le sue stesse pecore (Esopo, 313; 314; 315). Né, quando si ritrova con l'agnello, il lupo (schierato, per così dire, dalla sorte contro il povero animale³²) ricorre ad alcuna intelligente strategia di attacco, ubbidendo piuttosto alla sua innata ed inesauribile avidità di cibo, di fronte alla quale si risparmia di ricercare ulteriori pretesti, in applicazione della legge del più forte³³ e in conformità alla logica della prevaricazione ai danni dei deboli e degli indifesi. In tale circostanza il chiaro intento mistificatorio insito nella provocazione del lupo è smascherato dalla lucida e fine difesa dell'agnello (Fedro, I, 1, 5-12)³⁴. Inequivocabile la morale fe-

ciarsi nei guai, rispetto alla volpe che sa prevedere ed evitare le situazioni di pericolo (cfr. *supra*, nota 28).

³⁰ Cfr. La Penna 1968, p. XXXVI. Neanche della complicità di una gru un lupo disattento saprà approfittare, lasciandosi sfuggire il maialino che stava inseguendo: Egberto di Liegi, *Fecunda ratis*, I, 1340-1360 (Voigt 1889).

³¹ Significativa in tal senso la dichiarazione del pastore all'indirizzo di un cane infedele e pusillanime: «hostes sunt mihi quidem lupi» (Père Desbillons 1809, VI, 11, 12; vd. anche *infra*, n. 75). Il pastore, pur di non lasciarsi sfuggire l'occasione di sbarazzarsi del suo avversario, si allea con la volpe, comune nemica del lupo (Fedro, 56 Thiele 1985; *Romulus*, III, 6; Ademaro, 40; Anglico, 46).

³² Orazio, *Iambi*, 4, 1-2.

³³ Esopo, 221: «ἐγὼ σε οὐχ <ἧττον> κατέδομαι». L'istinto predatorio del lupo è sancito dal medesimo nome λύκος/*lupus*, nel quale si riscontra l'influsso delle forme accadiche *luqqutu* («depredare»), *lupputu* («colpire») e *lapatu* («assalire»): cfr. Semerano 2007, s.v. *lupus*.

³⁴ Sull'interpretazione di Fedro I, 1, in particolare per quanto concerne il v. 8, cfr. le osservazioni di Bertini 1998, pp. 56 ss., 64 e la decisiva dimostrazione di Bernardi Perini 1995 (= 2001), pp. 45 ss., il quale giudica andante il ragionamento del lupo e raffinato quello del suo umile avversario (p. 49). Vergogno-

driana: i deboli soccombono ai più forti inesorabilmente³⁵. E se non esita ad approfittarsi dei più indifesi, il lupo non si lascia sfuggire neppure la ghiotta occasione di partecipare ad un banchetto, capitatogli casualmente, a base di cadaveri insepolti³⁶.

Un dato degno di nota va, tuttavia, colto. Avidi cacciatori di prede animali, che uccidono (o cercano di uccidere) per fame³⁷, i lupi della tradizione favolistica sono inoffensivi per l'uomo³⁸ e così anche quelli omerici, o quelli che braccano una vitella in Eschilo, divorano le greggi del Sole in Erodoto, attaccano le cavalle di Reso in Euripide, o una cerva nell'*Ecuba*³⁹. Ad essere «lacerati dai morsi del lupo» possono essere, al limite, cavalli particolarmente impetuosi, ma nel senso che vengono «guidati col freno»⁴⁰, dispositivo che consente di ammansirli. Solitamente il lupo non

samente pretestuose le giustificazioni del lupo a sostegno del suo delitto in Egberto di Liegi, *Fecunda ratis*, I, 1648-1657 (Voigt 1889).

³⁵ Cfr. La Penna 1961, pp. 481 ss.; Id. 1968, pp. XXVI ss. Sul carattere universale della morale in Fedro e sulla sua valenza di denuncia sociale cfr. Della Corte 1945, pp. 1 ss.; Id. 1971-1972, p. 136; Solimano 2005, p. 43.

³⁶ Orazio, *Iambi*, 5, 99.

³⁷ De La Fontaine 1995, 10, 6 (*Il lupo e i pastori*): «crudele sì, ma per necessità». Una volta sazio, il lupo può rivelarsi capace di umanità e apprezzare addirittura la sincerità di una pecora che lascia andare via sana e salva, pur avendo incassato dalla povera bestia una solenne maledizione (Esopo, 230); in un'altra circostanza sa pure obbligarci a riconoscere le sue colpe nei confronti della pecora (Esopo, 195). Autentico spirito materno rivela la lupa che prende perfino a nutrire e a lambire con la lingua i fondatori di Roma (Livio, I, 4, 6). In proposito si veda Borghini 1997, pp. 7 ss.; Ortalli 1997, p. 67 e nota 43.

³⁸ L'aggressività del lupo è costantemente rivolta ai danni degli animali domestici nelle fonti antiche: cfr., ad esempio, Aristotele, *Historia animalium*, VIII, 6, 595b, 1; VIII, 10, 596b, 8; IX, 1, 609b, 1; IX, 6, 612b, 2 (prede del lupo sono maiali, asini, volpi, tori e, naturalmente, pecore); Eliano, *De natura animalium*, V, 19; VIII, 6 e 14. A riguardo vd. Ortalli 1997, pp. 59 ss. La fame può indurre altresì i lupi ad azzannarsi fra di loro (Esopo, 228).

³⁹ Cfr. *Odyssea*, X, 212-215; Eschilo, *Supplices*, 351; Erodoto, X, 93, 2; Euripide, *Rhesus*, 781 s.; *Hecuba*, 90 s.

⁴⁰ Callimaco, fr. 488 Pfeiffer 1949: «λυκοσπάδα πῶλον ἐλαύνει»; cfr. anche Orazio, *Carmina*, I, 8, 6-7: «Gallica nec lupatis / temperet ora frenis?».

attacca l'uomo⁴¹, che non esita, al contrario, a dargli la caccia (E-sopo, 274): quando – ma di rado – lo fa, l'animale è divorato dalla paura e ripiega la coda tremante sotto il ventre. Nell'*Eneide* Ar-runte ferisce a morte Camilla, ma fugge come il lupo che, dopo aver ucciso un pastore, cerca un nascondiglio sopraffatto dallo sgomento, consapevole dell'intrepida sfrontatezza («consci-us au-dacis facti») ⁴² e quasi paventando prevedibili rappresaglie da parte del suo pericoloso antagonista. In realtà una simile azione e un ardimento così estremo getterebbero nel panico solo un animale poco avvezzo e non incline ad uccidere uomini. Isolata e, per questo, poco probante, si rivela, peraltro, la testimonianza di Aristotele che sa di lupi solitari in vena di attaccare uomini⁴³.

⁴¹ Soprattutto quando l'animale si imbatte in un uomo, come il poeta Orazio (*Carmina*, I, 22, 9 ss.), puro e immune da qualsivoglia pericolo. L'inviolabilità gli è garantita dalla sua condizione di 'saggio' e 'amante'; Alceo (fr. 130b Voigt 1971), peraltro, al quale rinvia fedelmente l'ode oraziana, vive alla macchia in solitudine, come i lupi, piuttosto che come una vittima delle loro aggressioni: cfr. Ameruso 2006, pp. 302-311. Come un lupo e riconosciuto tale, braccato dai cani e dai pastori, costretto a vagare per i boschi e perseguitato dalle avversità climatiche, vive il poeta che, indenne cionondimeno, raggiunge la sua donna in nome dell'ideale dell'amor cortese (in tal senso cfr. Ranisio 1984, pp. 67, 83, note 9-10). In ogni caso, eccezionale e isolata si rivelerebbe la circostanza evocata da Orazio, sulla cui attendibilità gli antichi scolasti sembrano avanzare dubbi: Porfirione (Meyer 1874, p. 27); Pseudacrone (Keller 1902, p. 90 in apparato); cfr. le osservazioni di Ortalli 1997, pp. 61 ss. Secondo Plinio (*Naturalis Historia*, VIII, 83) resta di buon auspicio («nullum ominum praestantius») l'incontro con un lupo che abbia la bocca piena («...pleno...ore...»), mentre a rigore non sembrerebbe provare aggressioni dell'animale verso l'uomo l'altra circostanza evocata dall'antico scienziato (VIII, 80) «...creditur luporum visus esse noxius vocemque homini, quem priores contemplantur, adimere ad praesens»; subito dopo infatti egli segnala che «inertes hos (*scil.* lupos) parvosque Africa et Aegyptus gignunt, asperos trucesque frigidior plaga». In Livio (XXVII, 37, 3) e in Pausania (VI, 14, 8; X, 17, 12) gli attacchi del lupo ai danni dell'uomo hanno carattere prettamente divino o prodigioso: cfr. Ortalli 1997, pp. 64 s.; Id. 2002, pp. 97-100.

⁴² Virgilio, *Aeneis*, XI, 806-813: «lupus... / ...caudam... remulcens / subiecit pavitantem utero silvasque petivit» (811-813).

⁴³ Aristotele, *Historia animalium*, VIII, 5, 594a.

Gli uomini, al contrario, ricevono paradossalmente dai lupi perfino dei benefici: la tradizione della lupa che nutre i fondatori di Roma⁴⁴ si ispira a questo *cliché*, che pare arricchirsi, in qualche circostanza, perfino di alcune significative virtù: l'eroismo e il coraggio⁴⁵. Non solo il lupo ha la peggio nell'incontro con l'uomo (Esopo, 314), ma la sua incolumità è messa in serio pericolo, anche se i suoi avversari sono totalmente innocui, come una vecchia e il suo bambino (Esopo, 223): l'anziana donna, infatti, non esita a minacciare di morte l'animale appostato, che taglia la corda senza troppi indugi⁴⁶. Alla luce di una tale connotazione eto-

⁴⁴ Si veda *supra*, nota 37. In quanto animale sacro a Marte, il lupo è portatore di presagi favorevoli in situazioni belliche: Livio, X, 27, 8-9; Zonara, *Epitome historiarum*, VIII,1, 6; Silio Italico, *Punica*, XIII, 130.

⁴⁵ Lo stereotipo del lupo che si prende cura di teneri fanciulli indifesi è ripreso puntualmente da Kipling 1984 nel suo *Il libro della giungla*, nel quale è raccontata l'avventura di un fanciullo (*Mowgli*) adottato da un branco di lupi, che ha ispirato il noto cartone animato (diretto da W. Reitherman nel 1967) di Walt Disney (l'ultimo *remake live-action* è del 2016). Che i lupi possano addirittura salvare vite umane è, altresì, dimostrato dall'eroica impresa compiuta da un *husky* siberiano, mezzo lupo, di nome Balto, il quale nel 1925, attraversando con la slitta mezza Alaska, recapitò l'antitossina ad un ospedale in cui erano ricoverati bambini affetti da difterite. Nel film d'animazione ispirato a questa incredibile storia (*Amblimation* 1995, con due seguiti di successo: *Balto. Il mistero del lupo*, 2002; *Balto. Sulle ali dell'avventura*, 2004), Boris, un'oca russa, esorta l'amico Balto all'azione ardimentosa, in quanto lupo dotato di eccezionale coraggio. Una straordinaria storia di adozione animale è quella che vede protagonista un fanciullo, Marcos Rodríguez Pantoja, rimasto solo all'età di sette anni sulle montagne della Sierra Morena, dopo la morte del padre adottivo nel 1953. Una lupa lo accoglie e lo nutre come un individuo del suo branco, all'interno del quale condivide la dura legge del bosco per dodici anni. La vicenda è stata narrata dall'antropologo Manila 2010 in un libro (*He jugado con lobos*) e dal regista G. Olivares in un film uscito in Spagna nello stesso anno (*Entre lobos*). Doti di intelligenza e coraggio manifestano i lupi protagonisti de *L'ultimo lupo*, film del 2015 diretto da J.J. Annaud, su adattamento del romanzo di Lü Jiamin 2006 (*Il totem del lupo*): l'uomo, al contrario, si mostra accanito e cieco aggressore nei confronti di questi animali.

⁴⁶ Anche nella folklorica *ninna nanna* resta simbolica e fortemente evocativa l'immagine di un pericoloso lupo sopraggiunto per portarsi via il bambino: in realtà potrà al massimo cibarsi di una pecora, mentre la mamma pense-

logica, l'aggressività e le manovre di rapina, messe in atto dal lupo esclusivamente per nutrirsi, destituiscono perfino di fondamento l'aforisma plautino (*Asinaria*, 495) «lupus est homo homini», più noto come «homo homini lupus», con il quale si intende affibbiare all'animale l'etichetta di ingordo divoratore, asservito all'istinto di implacabile assassino, che non sembra appartenergli, se si escludono determinati condizionamenti e particolari scenari che lo vedono in azione.

La più grande conquista del lupo è la propria libertà: la brama al punto che odia il cane che si sottomette all'uomo (Esopo, 179; 216), preferendo al pasto e al riparo garantiti al cane dal suo padrone gli spazi liberi della selva (Esopo, 216; Fedro, III, 7), nella quale vive al sicuro, a debita distanza dalla comunità umana⁴⁷. In Esopo, 226, appare, tuttavia, un cane stranamente sostenitore della libertà, alla quale in certi casi è da sacrificare anche un diritto irrinunciabile, come potersi sfamare. In realtà la tesi del cane è solo apparentemente anomala: non vi è dubbio infatti che il favolista voglia esaltare il principio della libertà, incarnato dal lupo, che anche un povero cane, il quale ha scelto la riduzione in schiavitù, non esita a riaffermare e a promuovere, conscio di aver commesso un chiaro errore di valutazione. Da Fedro III, 7 e dalle riscritture successive⁴⁸ della favola emerge decisamente l'oppo-

rà a proteggere suo figlio mettendo in fuga l'animale. Cfr. Ranisio 1984, pp. 19 s.

⁴⁷ Interessante la suggestione di Holleman 1987, p. 12: «*wolf* could denote an outlaw i. e. a person socially dead», identificazione particolarmente consona al lupo, che ama l'isolamento rispetto agli spazi dell'uomo. Sulla segregazione del lupo esclusivamente all'interno del suo *habitat* si veda diffusamente Gernet 1983, pp. 129 s. Per una lettura in chiave etologica della figura del lupo cfr. Lorenz 1976², pp. 71 ss.; Mainardi 1976, pp. 144 ss.; Pàroli 1986, pp. 299 ss. Per un profilo antropologico del lupo cfr. Burkert 1981, pp. 73 ss.; Detienne-Vernant 1982, pp. 149 s. L'anelito del lupo alla propria libertà è significativamente rappresentato in una delle ultime scene del film di Annaud (vd. *supra*, nota 45): una gigantesca nuvola a forma di lupo si staglia nel cielo terso della steppa della Mongolia.

⁴⁸ Babrio, 100; *Romulus*, III, 15; Ademaro, 45; Anglico, 54; Alessandro Neckam, 39. Per l'origine e la struttura di queste redazioni vd. le edizioni citate

sizione fra libertà-sacrifici-ristrettezze del lupo, da una parte, servitù-agiatazze-benessere del cane, dall'altra⁴⁹, con la condanna della degradazione umana allo *status* di schiavitù, in nome del trionfo dell'avidità e del disprezzo profondo della libertà. Persino ad un leone sfiancato dalla fame ed emaciato un cane osa proporre la sottomissione all'uomo in cambio di banchetti luculliani. In questo caso Aviano (37) esalta la libertà come valore assoluto e non negoziabile, proprio sostituendo il lupo con il leone, animale dalla dignità regale (v. 14 «... ferox animi nobile murmur agit») e alieno da qualunque forma di subordinazione e assoggettamento verso chiunque⁵⁰, al cospetto del quale l'invito del cane si rivela non solo inaccettabile, ma anche canzonatorio⁵¹.

supra (note 12, 14-18), cui si aggiungono Roccaro 1998, pp. 195 ss.; Bisanti 2010, pp. 3 ss. Interessanti le osservazioni di Hervieux 1970, vol. III, pp. 462 ss.; Marchesi 1923, pp. 91 ss.; Manitius 1965, pp. 284 ss.; Della Corte 1958-1959, pp. 222 ss.; Bertini 1975, pp. 23 ss., 57 ss.

⁴⁹ Nella favola fedriana (III, 7) Havet 1921, pp. 95 ss., intravede il tentativo del favolista di identificare il lupo e il cane rispettivamente con il ribelle Arminio e con il fratello Flavo, schiavo dei Romani. Vi sono cani, però, che prendono atto della fatica e dei sacrifici che comportano l'addomesticamento o l'assistenza al padrone nella caccia: Egberto di Liegi, *Fecunda ratis*, I, 24, 635 (Voigt 1889).

⁵⁰ La sostituzione del lupo con il leone non appare particolarmente plausibile, poiché un leone che, in ottemperanza agli inviti del cane, accettasse di portare il collare, disubbidirebbe alla sua stessa natura ed evidenzerebbe un'immagine simbolica di sé incongrua con il suo ruolo di re incontrastato nell'ambito dell'immaginario favolistico (Esopo, 195; 199; 205; 207; 219; Fedro, IV, 13, 4). Cfr. anche Solimano 2005, pp. 405 s. in nota. Sul coraggio, sulla nobiltà, sul senso della giustizia e della magnanimità, quali valori associati al leone, vd. Della Corte, 1971-1972, p. 130; Voisenet 2000, pp. 54 ss.

⁵¹ Sul motivo della libertà difesa strenuamente dal lupo (e dal leone), in antitesi alla scelta vile della schiavitù operata dal cane, vd. Viani 1998, pp. 7 ss. e, con particolare riferimento all'apologo di Aviano, 37, Küppers 1977, pp. 140 ss. Il cane non rinuncia neppure ad un'altra forma di schiavitù, quella della ricchezza (di fronte alla quale dimentica addirittura di doversi sfamare: Fedro, I, 27) e della vanagloria (allevato in casa e addestrato ad affrontare belve feroci, pur di beneficiare di pranzi abbondanti e di ogni sorta di bene materiale: Esopo, 179).

2. Il patto col lupo. Dall'evidenza letteraria alla trasposizione iconografica

Il lupo vive di predazione, ma il fallimento che spesso segna il suo sistema di caccia per un verso fa dell'animale un predatore frustrato, per un altro verso lo induce a scegliere la via della convivenza pacifica (o, addirittura, della coabitazione) con il pastore che è preposto a vigilare sulle sue prede preferite, le pecore, salvo poi dilaniarle al momento opportuno in totale sicurezza (Esopo, 229; 314; 315; 317). A questa dinamica si ispira in particolare la favola in cui sarà proprio il pastore, poco accorto, a consegnare – si diceva – le pecore al lupo (Esopo, 229), inaugurando la stagione del noto frizzo dedicato a chi, per faciloneria o imprudenza, si dà ad un campione di inaffidabilità e voracità come il lupo: «cacciarsi nella tana del lupo» o «affidare le pecore al lupo»⁵².

Un lupo segue le pecore con indifferenza, non cede mai all'istinto di aggredirle e il pastore finisce con il fidarsi di lui: gli affida il gregge e parte per la città. Al suo ritorno ritrova le povere bestie dilaniate. Pare intanto ragionevole ritenere che la scelta dell'affidamento delle pecore non possa non essere stata preceduta da una sorta di provvisoria intesa occorsa fra il lupo e il pastore⁵³, evolutasi, poi, in un patto di alleanza fiduciario, all'interno del quale l'un contraente non tiene in conto la provata inaffidabilità dell'altro, di cui sperimenterà, a tempo debito, le inevitabili e disastrose conseguenze. E i lupi non sono nuovi a tali ben collaudati stratagemmi, se sperimentano la condizione di deboli e per-

⁵² Sul rapporto fra la favola e l'origine di questo genere di ammonimenti cfr. Perry 1988 (= 1959), pp. 78 ss.; Tosi 2014, pp. 35 ss. La definizione di proverbio in Quintiliano (V, 11, 21) rivela la considerazione di uno stretto rapporto nel mondo antico fra la favolistica e la paremiografia: cfr. di recente, all'interno della vasta bibliografia, le osservazioni di Mordeglia 2010, pp. 207 ss. Sul rapporto fra proverbi e temi favolistici latini e germanici in età medievale e umanistica cfr. il ricco repertorio di Dicke-Grubmüller 1987.

⁵³ Il folklore abruzzese conosce curiose forme di trattative fra pastori e lupi, finalizzate a sopprimere gli animali o a tentare di saperli sazi per scongiurare il pericolo di attacco alle greggi: cfr. Ranisio 1984, pp. 20 ss.

denti. In Esopo, 217, l'incapacità di aver ragione delle pecore spinge i lupi a proporre loro la pace in cambio della consegna dei cani, mentre in Anglico, 52, proprio la consapevolezza di una vittoria ormai insperata (v. 3 «desperat turba luporum») obbliga i lupi a percorrere la strada di un accordo fasullo. Approfittando della sciocca buona fede delle pecore, i lupi violano opportunamente qualunque trattativa intrapresa⁵⁴. In altri casi si lasciano andare a promesse, regolarmente disattese (Esopo, 216; 217; 218; 231; Fedro, I, 8; Ademaro, 64), oppure si avventurano a rivestire falsi ed ingannevoli ruoli di testimoni o garanti (Fedro I, 16; I, 17; *Romulus*, I, 4; Ademaro, 5). Scelgono, in altri termini, strategie diplomatiche fondate su principi giuridici: il patto, la promessa, il giuramento a titolo personale (Fedro, I, 8, 7 «iure iurando») o con la compartecipazione divina (Anglico, 52, 5 «iurato numine», «davanti agli dei»), il compromesso, la fideiussione, l'azione testimoniale⁵⁵. Si arrogano poi una sorta di arbitrario 'diritto di recesso' rispetto all'impegno giuridico assunto, da cui raramente, e comunque con la complicità della vittima deputata, traggono un successo; ovvero, più sovente, scoperti nelle loro reali intenzioni, soccombono. Il lupo, attraverso la falsità, il raggiri sistematico, lo spergiuro, incapace di tollerare i morsi della fame – non certo per assecondare propositi assassini verso l'uomo –, ignora qualunque forma di dignità (Fedro, I, 8, 1-2 «qui pretium meriti ab improbis desiderat / bis peccat: primum quoniam indignos adiuvat»)⁵⁶.

⁵⁴ Fedro, 63 Thiele 1985 (*supra*, nota 20).

⁵⁵ Sulla classificazione dei comportamenti tipizzati del lupo e degli animali della favola cfr. l'ampio repertorio di Thompson 2013, s.v. *Wolf*, pp. 876 ss.; Aarne-Thompson 1981, nn. 100-102, 106*, 111A, 121A-B-C, 122-123B, 125, 136, 157*, 169*, 169L*. Sulla terminologia giuridica e sulla struttura giudiziaria delle favole cfr. Moretti 1982, pp. 227 ss.; Pandolfi 2007, pp. 80 ss.

⁵⁶ L'assenza di dignità nel lupo – semplicemente comprensibile in un predatore – sarà ulteriormente 'sfigurata' in età basso-medievale in cinismo diabolico a suo carico, fino al punto di fare di un esemplare adulto un perfido e snaturato padre che abbandona il suo cucciolo ai morsi dei levrieri, pur di salvarsi la vita: cfr. *infra*, nel testo e nelle note 64, 97-99, una delle *Tierbispel* dello Stricker, *Der Wolf und seine Sohn*.

Proprio il suo qualificarsi come *indignus* lo pone in antitesi al leone, al quale di fronte al cane il favolista riconosce – si è detto – il possesso di una nobiltà contenuta persino nel ruggito. Anche per questo in Aviano (37) non solo non risulta pertinente l'accostamento del cane al leone, ma è del pari fuorviante e improponibile anche l'omologazione del leone al lupo⁵⁷.

La soluzione del patto infranto, la menzogna e l'inganno rappresentano, dunque, le sole strategie messe in campo da un animale incapace di sostenere con esito favorevole schermaglie, azioni predatorie, battaglie con il pastore o scontri diretti con le pecore⁵⁸. Sarà, infatti, l'imprudenza di un pastore sprovveduto (Esopo, 229) e di pecore sciocche e dissennate (Fedro, 63 Thiele 1985), responsabili in ugual misura di assumere i lupi come guardiani del gregge (ruolo che spetta esclusivamente ai cani⁵⁹), vale a dire di riconoscere a questi animali funzioni non congrue rispetto alla loro natura, a decretare la propria rovina in modo decisivo: sfugge, infatti, a stolti creduloni il linguaggio di infingardi qualificati⁶⁰.

⁵⁷ A tal riguardo è il caso di ricordare che in Isocrate, *Ad Demonicum*, 13, il rispetto dei giuramenti è ritenuto segno di nobiltà morale: se gli animali della favola incarnano ruoli e comportamenti umani [cfr. La Penna 1968, pp. XVIII ss.; Della Corte 1971-1972, pp. 137 ss.; Bertini 1985 (= 1998), pp. 1031 ss.; Solimano 2005, pp. 46 ss.], la nobiltà d'animo è indubbiamente una qualità che manca al lupo.

⁵⁸ Fedro, 63 Thiele 1985: «oves et lupi cum certassent proelio, vicerunt oves tutae praesidio canum».

⁵⁹ Columella, VII, 12, 2-3, 8-9: «pecuarius canis ... debet esse ... et robustus nihilo minus et aliquatenus promptus ac strenuus, quoniam et ad rixam pugnamque nec minus ad cursum comparatur, cum et lupi repellere insidias et raptorem ferum consequi ... debeat» (8-9). Il cane è indispensabile per la sicurezza del gregge. Se è assente o è consegnato al nemico o, in qualche modo, è elusa la sua sorveglianza ed è impedito il suo intervento, i lupi ne approfittano: con Fedro, 63 Thiele 1985 (*supra*, nota 20), vd., ad esempio, Anglico, 52; 62. Cfr. Mainoldi 1984, pp. 202 ss.

⁶⁰ Non fidarsi dei lupi e non consegnare a loro i propri difensori è sicura strategia per sfuggire ai piani subdoli e predatori di questi animali: è nota la perspicacia del vecchio montone (Esopo, 218), il quale avanza seri dubbi che possa diventare possibile una convivenza pacifica con i lupi senza la protezio-

Da un punto di vista antropologico e di riconoscimento dei ruoli che gli individui esercitano negli spazi sociali, il patto di alleanza o di non aggressione è una scelta inderogabile fra due sistemi che si pongono in cima al proprio apparato gerarchico di forza e di intelligenza, quello umano da una parte, quello animale dall'altra. L'uomo e il lupo sono contendenti 'irriducibili' all'interno delle rispettive aree sociali di influenza e degni antagonisti l'uno dell'altro: i lupi, restando «fuori dal sistema umano [...] sempre avversari [degli uomini], rappresentano un mondo alternativo a quello umano»⁶¹. Indipendenti e nemici a livello paritario, non possono che contrastare e inibire le proprie strategie di interrelazione violenta attraverso il compromesso di una libera 'coesistenza', concordata da entrambe le parti e fondata su un mutuo scambio di favori. La convergenza su un accordo formale si rivela, tuttavia, fuorviante, per una serie di motivi: 1) perché priva della necessaria clausola della 'interspecificità', quella solidarietà di specie che non può esistere ovviamente fra lupi e uomini⁶², individui di specie diversa; 2) l'alleanza che si vuole sancire configura per il lupo una sorta di addomesticamento, impensabile per un animale selvatico, indipendente e alieno dal consorzio umano, che sconfina inevitabilmente nella subordinazione, condizione intollerabile fra individui *leader*⁶³; 3) i vantaggi offerti dal negoziato cui accederebbe il pastore sono reali, quelli riservati al lupo sono praticamente nulli: il primo, infatti, si assicura la salvaguardia del gregge, fonte di sostentamento e sua preziosa risorsa economica, il secondo, quand'anche riesca ad avere salva la vita e a sfuggire alle ritorsioni del suo avversario o ai morsi dei cani, non beneficia di alcuna gratificazione di tipo alimentare; 4) come elemento esterno alla comunità umana, il lupo non può ob-

ne dei cani, giacché anche con la loro presenza è reale il pericolo di finire nelle fauci di simili mistificatori.

⁶¹ Franco 2003, pp. 26 s., 88 s. (il virgolettato è a p. 88). Sulla connotazione del lupo come animale non addomesticabile e selvatico, pari o superiore all'uomo, vd. Bonafin 1998, pp. 29 s.

⁶² Cfr. Franco 2003, pp. 88, 91.

⁶³ Cfr. Digard 1990, p. 221; Fiorani 1999, pp. 188 ss.

bligarsi ad osservarne vincoli sociali e giuridici, né tanto meno a rispettare un'alleanza impari ed iniqua nei propri confronti. Il pastore si illuderà di aver trovato un alleato e sperimenterà invece nell'animale il lato ferino della sua natura, constatando ancora una volta che «il lupo perde il pelo, ma non il vizio».

Con il lupo è del tutto illusorio, quindi, immaginare soltanto di avviare negoziati o trattative diplomatiche e tanto più fallace è pretendere il rispetto quando scioccamente si suppone siano state concluse. Sfamarsi è per il lupo necessità fisiologica, che non può essere inibita né da accordi, né da condizioni imposte dall'uomo all'animale, né da scambi di reciproci e sciocchi favori concordati da entrambe le parti. Del pari non può impedire al lupo di esercitare la naturale azione predatoria un improvviso ed alquanto improbabile ravvedimento della sua vita, risoluto a smettere di compiere razzie e crimini ai danni delle pecore: la vista delle sue prede preferite lo indurrà inevitabilmente ad approfittare del momento propizio per divorarle⁶⁴. Sotto questo profilo è degno di particolare attenzione il trattato aristotelico che, se da

⁶⁴ «In quanto lupo» (Esopo, 314: «νεογνός λύκου... οἷα δὴ λύκος»), un cucciolo, pur allevato con i cani, non rinuncia alla sua razione di preda conquistata da altri lupi all'interno del gregge che difende, costringendoli a dividerla con lui. In tal senso cfr. anche Père Desbillons 1809, VII, 20, *Opilio et lupae cattulus* e, per la figura del lupo pentito, l'apologo VII, 29, del medesimo autore, *Lupus paenitens*, con il significativo *epymithion* (vv. 22-24): «fabella declarat homines multos mera / quos turpitudine sceleris a scelere avocat, / occasione retrahi ad scelus data». La scelta del falso pentimento del lupo, in ragione di una finta consapevolezza dei propri misfatti da lungo tempo perpetrati, ricorre in una delle *Tierbispel*, appartenenti ad un non meglio identificato Der Stricker, favolista tedesco vissuto fra XII e XIII sec.: *Der Wolf und sein Sohn* (Schwab 1983³, n. 6, pp. 21 ss.; Dicke-Grubmüller 1987, n. 600). I buoni propositi del lupo – ormai stanco di essere etichettato come un criminale –, nonostante siano stati proclamati al suo cucciolo e da questo siano stati recepiti, svaniscono di fronte alla prima preda disponibile: Père Desbillons, VIII, 19, *Lupus filium erudiens*. Vd. anche *infra*, nel testo e le note 97-99.

un lato, attribuisce agli animali una sorta di 'stati psicologici'⁶⁵ che li mettono in qualche relazione con gli stati d'animo dell'uomo, dall'altro riconosce agli stessi due funzioni vitali ineludibili: la nutrizione e la riproduzione⁶⁶. Se l'obiettivo degli animali è il piacere, la natura glielo procura dotandoli di quelle sostanze di cui essi necessitano⁶⁷. Nella fattispecie impedire al lupo di nutrirsi, ingannandolo con promesse o alleanze improponibili, equivale a distorcere la sua natura e a violare la sua intima connotazione fisiologica, come se si volesse sconsideratamente abolire in un qualunque individuo o nell'uomo stesso quelle disposizioni naturali che sono ad essi connaturate⁶⁸. Quando gli animali convergono sui medesimi territori di caccia e si trovano nella necessità di contendersi le stesse prede, non esitano ad affrontarsi come nemici⁶⁹, per non perdere la *leadership* di predatori e, conseguentemente, per riuscire a nutrirsi al sicuro dalla ingombrante presenza di altri concorrenti. E il lupo non disubbidisce certamente a questa dinamica, entrando in conflitto con l'uomo allorquando se lo ritrova sul medesimo territorio, intento a sottrargli – difendendolo e custodendolo – il cibo che la natura gli mette a disposizione: identificato, peraltro, da Aristotele come animale particolarmente aggressivo⁷⁰, l'uomo deve guardarsi dal lupo, tenendo nella dovuta considerazione e nel dovuto rispetto la sua natura⁷¹ e lo spazio che gli appartiene.

⁶⁵ Aristotele, *Historia animalium*, VIII, 1, 588a 18-30 Louis 1969; cfr. anche IX, 1, 608a 13-15, dove Aristotele distingue fra «carattere» (τὰ ἦθη), «passioni» (τὰ παθήματα) e «qualità naturali» (αἰ ἕξεις) degli animali.

⁶⁶ Ivi, VIII, 1, 589a 2-5.

⁶⁷ Ivi, VIII, 1, 589a 5-9.

⁶⁸ Ivi, IX, 1, 608a 15-20.

⁶⁹ Ivi, IX, 1, 608b 19-27.

⁷⁰ Ivi, IX, 1, 609b 1-3.

⁷¹ Ivi, IX, 44, 629b 5-8. Sulle potenzialità naturali degli animali in relazione alle affezioni dell'animo umano vd., relativamente al trattato aristotelico, Della Corte 1971-1972, pp. 139 ss.; cfr. anche Bertini 1985, pp. 1032 s. (Id. 1998, pp. 159 ss.). Quanto al territorio di caccia del lupo, sul quale si sovrappone la presenza dell'uomo, vd. *infra*, nel testo.

Nella vita del pastore ha un ruolo centrale il cane, che è il difensore del gregge, ma anche l'animale di cui egli si fida incondizionatamente. Al contrario del lupo, il cane è l'animale «dentro, l'elemento eterogeneo ma assimilato e coinvolto nei meccanismi etici del dovere e persino nelle dinamiche emotive dell'affetto»⁷². Il cane vive con l'uomo e partecipa della sua vita sociale in perfetta simbiosi: il rapporto con lui è di tipo fiduciario ed è basato sul debito di cibo che il padrone gli assicura sistematicamente. Questo significa che il cane può diventare inaffidabile e cedere vilmente alle lusinghe di chiunque voglia elargirgli cibo. La sua alleanza in termini di affidabilità va, dunque, conquistata di volta in volta e il patto di obbedienza in cambio di cibo rinegoziato rigorosamente e ad intervalli regolari⁷³. Se il patto con il lupo si rivela, pertanto, inconsistente e illusorio, quello con il cane, al contrario, risulta opportuno e proficuo: il pastore si guarderà bene dal lasciare digiuno il suo fedele alleato, se vorrà ottenerne attiva collaborazione⁷⁴. L'alimentazione garantita al cane non dovrà es-

⁷² Franco 2003, p. 88. In quanto accondiscendente e dotato di scarsa individualità, il cane si lascia avvicinare e addomesticare dall'uomo: vd. Bonafin 1996, pp. 53 ss.; Id. 1998, pp. 25 ss. Della necessità del cane di vivere in relazione con l'uomo è prova, ad esempio, il detto «solo come un cane», a sottolineare il profondo disprezzo per una condizione che non si conviene all'animale e a chi, per trasposizione simbolica, la subisce suo malgrado. Il lupo, al contrario, quando non vive da 'solitario', ubbidisce piuttosto alla legge del branco, restando a debita distanza dall'uomo (cfr. anche *infra*, nota 75).

⁷³ Sul patto del cibo fra cane e padrone cfr. Franco 2003, pp. 74 ss. Senofonte (*Cynegeticus*, 6, 10; 17, 22, 25) esprime in più occasioni il bisogno di lusingare i cani e di non usare mai sistemi coercitivi nei loro confronti. Sulla viltà e sull'ignavia del cane efficace il pensiero di Orazio (*Iambi*, 6, 1-2 «... canis / ignavus adversum lupos»). Al cane vile e adulatore si oppone il lupo, nemico dichiarato e immagine trasfigurata del tiranno (Platone, *Respublica*, 565e-566a): cfr. Mainoldi 1984, pp. 193 s.; Canino 1998, pp. 223 ss. (= Canino 2006, pp. 1 ss.); Franco 2003, pp. 270 s.

⁷⁴ Un cane abituato dal suo padrone ad una alimentazione quotidiana, non può interrompere questa sana consuetudine, anche se si tratta di una dieta a base di agnelli nati morti (Esopo, 312). Il cane si nutre di carne ovina, ma quando il banchetto gli è stato imbandito da altri, guardandosi bene dallo scannare direttamente delle prede (Esopo, 314; 171; 178; 183; 185). Della gran-

sere casuale e saltuaria, ma regolare, abbondante e varia, per scongiurare disobbedienza e 'tradimenti' ai danni del padrone: una dieta completa dovrà essere a base di *panis, ossa, frusta, pulmentarium* (Fedro, III, 7, 21-23; *Romulus*, III, 15: «quicquid illis superat. Quod fastidit unusquisque ciborum») e in quantità considerevole (Aviano, 37, 6), mentre basterà la prospettiva di fare pranzo di un intero gregge a convincere i cani ad allearsi con i lupi, smettendo per sempre di doversi accontentare di nient'altro che di ossa (Esopo, 216)⁷⁵. La violazione del patto diventa allora la più opportuna delle soluzioni per un lupo affamato, ma esula dal codice comportamentale di un cane gratificato e rimpinzato a dovere: proprio perché disposto a negoziare la propria libertà con un'alimentazione costante e a beneficiare delle attenzioni affettuose e degli allettamenti del padrone, nonché forte della sua *identità individuale*, il cane assicurerà un collaudato servizio di vigilanza e di protezione al gregge⁷⁶. Nella fase 'contrattuale', mentre il pastore cura la trattativa con il lupo, la presenza del cane sarà decisiva per intercettare prevedibili manovre subdole dell'animale e rassicurare il pastore in termini di protezione.

Allo statuto del lupo, spergiuuro e fedifrago, ricavato dal linguaggio delle parole si sovrappone il profilo dell'animale che le proiezioni iconografiche consentono di ricostruire: comincia a

de affidabilità del cane è prova la favola, nella quale solo grazie al suo pronto avvertimento il pastore non finisce per rinchiudere nell'ovile anche un lupo insieme alle pecore (Esopo, 317). Non basterà, peraltro, un boccone di pane lanciato da un malandrino ad abbindolare un cane intelligente, insospettito dalla improbabile generosità di un individuo simile: Fedro, I, 23. Sull'alimentazione del cane e sull'assenza di una sua componente predatoria cfr. Franco 2003, pp. 53 ss., 90 ss. Quanto alla fedeltà del cane al padrone cfr. Voisenet 2000, p. 71.

⁷⁵ La stoltezza dei cani si rivela in alcuni casi proporzionale alla loro avidità e alla loro perfidia: Esopo, 179; Fedro, I, 4; I, 20; Ademaro, 7; Père Desbillons 1809, VI, 11 (*Canis infidelis et pastor*). Cfr. anche *infra*, nel testo e la nota 107.

⁷⁶ Cfr. Franco 2003, pp. 37 ss., 51 ss., 68 ss., 74 ss., 88 ss. (il corsivo è a p. 92). L'identità individuale del cane, che inibisce la solidarietà di specie, è così marcata da impedire lo scontro armato con i lupi, compatti e cooperanti: Esopo, 215.

prendere forma la categoria di 'prodotto culturale' – cui si faceva cenno nelle considerazioni iniziali di queste pagine – visivamente rappresentato, vale a dire codificato attraverso i canoni propri dell'arte per immagini.

Dal punto di vista iconografico⁷⁷ la dinamica di un'alleanza fra lupo e pastore, sancita dalla sigla di un patto, in funzione di una 'collaborazione' garantita sul piano della salvaguardia della sicurezza e della incolumità delle parti coinvolte, si manifesta nei termini che seguono.

Nel 1479 apparve a Verona la prima edizione illustrata delle *Favole*, accompagnata dal testo latino e da una traduzione italiana in versi di Accio Zucco di Sommacampagna (*Aesopus moralisatus*)⁷⁸, versione stampata a distanza di qualche anno (1491) nell'*Esopo* veneziano di Manfredo Bonello⁷⁹. Nella xilografia (fig. 1) dell'*Aesopus moralisatus* (1479) in primo piano appaiono il lupo e il pastore, che il tronco reclinato verso il basso e le braccia leggermente ritirate, con i palmi delle mani aperti e – mi pare – ruotanti, per così dire, intorno ai polsi, direbbero impegnato in una fase di studio, propedeutico ad una sorta di intesa con l'animale. Quest'ultimo appare attento e assorto, con la torsione del collo rivolto verso l'alto in direzione dell'uomo e lo sguardo che incrocia quello del suo interlocutore, ben piantato sulle zampe anteriori divaricate e con la coda sollevata e – direi – scodinzolante (atteggiamento che normalmente indica, infatti, l'interazione fra il cane e l'uomo, in termini di compiaciuta sudditanza del primo nei

⁷⁷ Per l'indagine sulla trasposizione iconografica delle *Favole* cfr. Caprotti 1986a, pp. 59 ss.

⁷⁸ *Accii Zuchi Summa Campanae veronensis viri eruditissimi in Aesopi fabulas interpretatio per rhythmos in libellum zucharinum inscriptum contexta foeliciter incipit*, Verona, Johannes et Albertus Alvisius, 26.VI.1479, con 66 xilografie attribuite al miniaturista Liberale da Verona: cfr. Mardersteig 1973, pp. 11 ss.

⁷⁹ *Manfredus de Monferrato (Bonellis)*, Venezia, 31.I.1491, con 66 xilografie anonime. Cfr. Pallottino 2014, pp. 294 ss.

confronti del secondo⁸⁰). L'idea del movimento, a cui cooperano le due figure in primo piano (ma anche quella retrostante del cane), è ridefinita dalle pecore, in secondo piano, secondo un percorso verticale che procede dall'alto in basso e viceversa (due di esse abbassano il collo, un'altra lo solleva). Sembra ragionevole ritenere che uomo e animale stiano lavorando ad un'intesa: dopo la fase di un preventivo accordo, il lupo e il pastore convergerebbero sul *foedus*, per assicurarsi l'un l'altro il diritto alla propria sopravvivenza e ad una coesistenza pacifica.

L'incisione (fig. 2) presente nell'edizione dell'*Esopo* veneziano, pubblicato nel 1491 da Manfredo Bonello, rivela la mano di un artista che probabilmente segue la tradizione veronese⁸¹. Il lupo è ritratto seduto e tranquillo di fronte al pastore che si regge sul bastone mentre arretra la gamba: anche qui l'atteggiamento di ascolto e di palese interazione, resa manifesta ancora una volta dall'incontro degli sguardi fra i due protagonisti, fa verosimilmente pensare ad una intesa, siglata al fine di contrattare in qualche modo la sicurezza del gregge con la pacifica permanenza dell'animale in quei pascoli. In secondo piano appaiono le pecore – per nulla spaventate dalla presenza del lupo che si rivela altresì indifferente nei loro confronti – rappresentate, alla stregua degli altri elementi figurativi, sul modello dell'incisione di Liberale da Verona (fig. 1): le prime due intente, mansuete, a brucare; la terza, dietro di loro, con il collo sollevato. Identiche la tipologia del-

⁸⁰ La coda sollevata implica azione che non potrebbe immaginarsi se non come movimento oscillatorio, vale a dire come scodinzolamento. Si tratta indubbiamente di un atteggiamento proprio del cane (Esopo, 178; 275; 312; Eschilo, *Agamemnon*, 797 s.) e può connotare espansività da subordinato, ma anche comportamento sospetto e interessato, cosa di cui qui vedrei investito proprio il lupo, protagonista malfido della trattativa, perché lupi e cani appartengono alla stessa famiglia dei *Canidi* (cfr. Cagnolaro 1973, pp. 535 ss.). In Esopo, 216, i lupi ricordano ai cani la comune famiglia di appartenenza e la propria condizione di liberi, rispetto alla schiavitù nella quale vivono i loro simili. Sullo scodinzolare del cane vd. diffusamente Franco 2003, pp. 265 s.

⁸¹ Per l'attribuzione delle xilografie contenute nell'*Esopo* veneziano cfr. Mardersteig 1994¹¹, pp. 30 ss.

la vegetazione e la posizione del cane, dietro il pastore ma davanti alle pecore, ligio al suo ruolo di guardiano, intento ad osservare il lupo.

Datato 1530 ca. è il disegno di Giulio Romano, l'allievo migliore di Raffaello, commissionato da Federico II Gonzaga (fig. 3). Il gregge è scomparso. In primissimo piano si stagliano il lupo e il pastore, ripresi mentre siglano inequivocabilmente un patto di fedeltà, che per il primo dovrà avere il valore di una promessa di non aggressione: la zampa destra porta e accolta dalla mano sinistra del pastore, con l'altra che si poggia quasi vezzosa sulla gamba dell'uomo, ha il significato di una fiducia accordata da questi all'animale e di un atto di benevola e compiaciuta sottomissione concessa in senso opposto. Colpisce la sovrapposizione delle gambe del pastore, a simboleggiare autorità e dominio, ma anche consapevolezza del proprio ruolo e compostezza, seduto quasi come un sovrano in trono, cui si contrappone l'elevazione del lupo in bilico, alla ricerca di un appiglio (la mano e la gamba dell'uomo), che è quasi ricerca di aiuto e protezione. L'indice della mano destra sollevato sembrerebbe indurre ad immaginare il prevedibile discorso con il quale il pastore declina le condizioni del patto imposto al lupo. L'animale parrebbe accedere peraltro di buon grado al *foedus*, alla presenza del cane – al quale, in assenza delle pecore, è demandato il compito di proteggere il pastore –, questa volta raffigurato al di qua dell'uomo, con il ruolo di testimone di un evento che trascende l'esperienza umana, il cui divenire è sancito compiutamente dal movimento della coda staccata dal terreno⁸², all'unisono con simultanei e corrispondenti spostamenti verticali e orizzontali delle mani dell'uomo e delle zampe del lupo. Come nelle immagini precedenti, qui il cane ribadisce con la sua postura la fedeltà al pastore, suo padrone, ed il suo muso levato verso l'alto sembra fare da controcanto all'indice della mano destra dell'uomo. Giova, peraltro, osservare a questo proposito che, mentre nella xilografia l'atteggiamento del pastore

⁸² In questo caso lo scodinzolare del cane è segno di festa e manifestazione di gioia (vd. Esopo, 275; Pindaro, *Pythica*, 1, 50 ss.; *Olympica*, 4, 5).

somiglierebbe a quello di chi vuole spiegare cautamente le ragioni di una scelta, avendo cura di impostare una mimica che non urti la suscettibilità del pericoloso interlocutore (le braccia basse e ritirate), nel disegno di Giulio Romano il gesto perentorio dell'uomo ha il senso dell'imposizione tollerata e accolta da un lupo che si mostra arrendevole. Ma non può sfuggire – a mio avviso – un altro dato. L'indice del pastore che si staglia imperioso fra sé e il lupo, con un'amplificazione retorica – tipicamente manieristica – delle forme, di cui è espressione la stessa plasticità delle figure, da un lato rimanda senza dubbio al noto *San Giovanni Battista* leonardesco (1508-1513), dall'altro sembra indicare la volta celeste, sede del sommo Garante, Dio, nel nome del quale l'uomo sembra chiedere al lupo la fedeltà al patto siglato. La verticale, peraltro, che allinea perfettamente l'indice della mano e il muso del cane mette a contatto l'episodio terreno con la dimensione divina.

La coda sollevata e i muscoli contratti del cane farebbero presagire una sua reazione in difesa del pastore⁸³: l'elevazione in verticale del lupo verso l'uomo, infatti, si rivelerebbe a tal punto equivoca da indurre il cane a travisare le pacifiche intenzioni dell'antagonista e a prepararsi ad un guizzo dal basso verso l'alto. Basta, tuttavia, un'attenta osservazione del disegno per escludere questa lettura. Il cane, in realtà, si chinerebbe sulle zampe anteriori, farebbe invero uno scatto, ma dall'alto verso il basso, non per spiccare naturalmente un improbabile salto ai danni del lupo, ma per accucciarsi e proteggersi – direi – da ciò che succede sopra di lui: i suoi occhi sembrano puntare il dito del pastore che ha richiamato la sua attenzione. Solleva – si diceva – il muso in quella direzione, come attratto da una sorta di manifestazione metafisica, che sembra sorprenderlo e turbarlo. L'evento soprannaturale investirebbe di luce divina l'animale, che, rassicurato, solleva la coda compiaciuto. La dimensione umana si eleva verso l'Imperscrutabile in una piramide perfetta, al cui vertice Dio si

⁸³ La coda fra le zampe, al contrario, è notoriamente segno di paura nel cane.

manifesta, rimuovendo rancori e ostilità e istituendo armonia e cooperazione fra uomo e animale. E una simile interpretazione può trovare un sostegno plausibile in quello che si osserverà tra poco.

Il testo scritto viene dunque 'ri-scritto', diventa documento iconografico che aggiunge effetti al *plot* di partenza, ma senza travisarne il senso originario. Si fa prodotto culturale che, già 'confezionato' secondo il codice delle parole, viene ora riconvertito secondo le forme del linguaggio per immagini. La favola del lupo e del pastore, allora, non è che un canovaccio già in grado di trasferire un significato culturale che ha solo bisogno di espansioni narrative, di parole, di immagini (di suoni), per acquisire la forma di un prodotto codificato. Proprio perché la storia è già nota, occorre trarne effetti nuovi e inattesi: il motivo dell'affidamento delle pecore al lupo (Esopo, 229), sancito con la stipula di un atto di alleanza e caricato in tal modo di un'autentica valenza tanto sacra quanto giuridica, resta il solo momento degno di essere visivamente raccontato.

Nella dinamica del rapporto cane-pastore-lupo il tentativo dell'uomo di rendere inoffensivo il lupo con una trattativa fallisce a causa – si è detto – della non congruità delle condizioni imposte all'animale rispetto alla sua natura e alla sua specificità etologica; cionondimeno questo non gli consente di portare sempre a buon fine i suoi inganni. D'altra parte, per quanto possa essere guardiano diligente, il cane si lascia in qualche caso corrompere dal suo avversario, mentre il pastore stesso e le pecore – si è visto – assumono di tanto in tanto un comportamento imprudente e negligente, finendo per mettere in pericolo il gregge. Se il cane, tuttavia, può rivelarsi totalmente affidabile con un'alimentazione adeguata e garantita nel tempo⁸⁴, senza dubbio la sbadataggine del pastore e la sciocca buona fede delle pecore non potranno che

⁸⁴ Il cane non può accontentarsi – si è detto – delle ossa, scarto del cibo del suo padrone: ha necessità, al contrario, di rifocillarsi a sazietà, magari approfittando della falsa promessa dei lupi di mettere in comune con loro l'intero gregge (Esopo, 216).

favorire, anziché neutralizzare, i subdoli piani del lupo, finalizzati a porre rimedio alla sua fame⁸⁵. E se in un'economia agropastorale, quale quella adombrata nella tradizione favolistica, difendersi dai lupi resta il solo mezzo per assicurarsi il proprio sostentamento e garantirsi prospettive di sopravvivenza⁸⁶, il patto di alleanza stipulato con l'inganno darà al lupo campo libero per accedere ad un diritto inalienabile: potersi nutrire.

3. Il lupo nel Medioevo: sovrastruttura ideologica e implicazioni allegoriche

La tradizione del lupo bugiardo e avido, ma non pericoloso per l'uomo, sarà prevalente per buona parte dell'alto Medioevo. Ma già sul finire di quest'epoca e a partire dal basso Medioevo nelle redazioni della favola del lupo ricorrono connotazioni estremamente negative dell'indole e, conseguentemente, dei comportamenti dell'animale. Nella riscrittura dell'apologo che vede protagonisti un lupo ed una gru (Esopo, 224; Fedro, I, 8; Ademaro, 64; Alessandro Neckam, 1; Anglico, 8) l'ingordigia del lupo sembra trasformarsi in insaziabilità diabolica, mentre il suo tratto caratteriale di arrogante prevaricatore (Esopo, 221; Fedro, I, 1; Ademaro, 3; Anglico, 2) assume un'accentuazione in termini di malvagità e mostruosità. Sotto questo profilo l'episodio del lupo che ha

⁸⁵ Non è da dubitare che il lupo uccide per sfamarsi: la sua sazietà garantisce la sopravvivenza ad una pecora (Esopo, 230; cfr. *supra*, nota 37). In un racconto popolare abruzzese il pastore uccide il suo cane (che nella fattispecie è un cane-lupo), ritenendolo responsabile della morte di alcune pecore, uccise invece da un lupo, che il povero, innocente animale aveva a suo tempo provveduto ad ammazzare (Finamore 1886, pp. 206 s.). Ranisio nella sua lettura dell'episodio individua il trionfo della forza della cultura (il cane-lupo) su quella della natura (il lupo); il pastore non è consapevole della compiuta fase di questo trionfo e lo abolisce nella misura in cui si fa, suo malgrado, complice del lupo (1981, pp. 30 ss.; 1984, pp. 52 ss.).

⁸⁶ La medesima realtà economico-sociale fa registrare l'età alto-medievale, nella quale il pastore, che vive in condizioni di indigenza estrema, ha nel gregge, costantemente esposto agli attacchi dei lupi, la fonte della propria sussistenza: cfr. Boglioni 1985, p. 949.

divorato un osso, in Esopo, 224 («καταπιὼν ὀστοῦν») e in Fedro, I, 8, 4 («os devoratum fauce»), assume una significativa amplificazione sia come azione propria dello sbranare un cadavere, non necessariamente animale, sia come prova della sua incontrollata famelicità, ad esempio in Alessandro Neckam, 1 («dum voraret ossa») e nel *Romulus*, 9 («corrodebat ossa»)⁸⁷. Il lupo sembra caricarsi dunque di una connotazione soprannaturale e sovraanimale, vale a dire di una fisionomia diabolica che lo rende carnivoro antropofago, e finisce così per inserirsi, trasformato in licantropo e in altre maschere animali, nel vasto panorama folklorico fatto di celebrazioni rituali e rappresentazioni a scopo iniziatico⁸⁸. Certo non è il lupo di Esopo e di Fedro l'animale divoratore e il mostro insaziabile: le sovrastrutture medievali, con le amplificazioni morali prima e le implicazioni cristiane poi, attribuiscono all'animale sembianze e azioni diaboliche. Né Fedro (I, 27, 3:

⁸⁷ Su questa favola e sull'analisi delle relative redazioni medievali cfr. Curletto 1984, pp. 11 ss., con panorama completo dei *loci* chiaramente allusivi ai tratti demoniaci del lupo (pp. 16 s.).

⁸⁸ Nell'inghiottimento della gru all'interno delle fauci del lupo Curletto 1984, p. 18, legge la morte metaforica del trampoliere con successiva rinascita. Sulla morte della vittima divorata, come primo *step* iniziatico che prelude alla sua rinascita, cfr. Voisenet 2000, pp. 204 s. Quanto al folklore, all'interno del quale il lupo assume ruoli iniziatici e travestimenti demoniaci cfr. Van Genep 1949, pp. 1737 ss. L'evidenza archeologica mostra nella statuaria e nell'iconografia gallo-romana e celtica esseri mostruosi con sembianze miste di cane-lupo-leone [Plinio, *Naturalis Historia*, VIII, 80, «asperos trucesque (*scil.* lupos) frigidior plaga (*scil.* gignit)», allude probabilmente a questo genere di lupi, resi forti e feroci dalle particolari condizioni climatiche di paesi freddi, anche se nulla autorizza a ritenere che facessero dell'uomo il loro bersaglio; cfr. *supra*, nota 41] e, comunque, non sempre identificabili con chiarezza, mentre divorano esseri umani: cfr. Curletto 1984, p. 18; Voisenet 2000, p. 196. Sul motivo del licantropo e del lupo nel Medioevo e sul mutamento teriomorfico, soprattutto in area germanica, a partire dalla metamorfosi in lupo contenuta nel passo petroniano (61-62), cfr. Pàroli 1986, pp. 299 ss.; Borghini 1991, pp. 29 ss. Alla licantropia pare possa essere associato il vampirismo a partire dal XVII secolo: Leubuscher 1850, pp. 15 ss.; Pàroli 1986, pp. 312 s. Sul licantropo e sul lupo come incarnazioni e manifestazioni del diavolo cfr. in particolare Lopez 2015², pp. 266 ss., 277 ss.

«humana effodiens ossa... canis»), né Virgilio (*Aeneis*, II, 355-357), infatti, possono provare incursioni feroci e sanguinarie di lupi ai danni dell'uomo; testimoniano semplicemente da una parte l'ingordigia di questi animali di fronte a ossa e resti di cadaveri, dall'altra il loro *modus vivendi* tipico dei carnivori e dei predatori. Del resto un cane (non un lupo) che «raspa in ossa umane»⁸⁹ in Fedro se, per un verso, non può certo considerarsi un divoratore insaziabile, per un altro verso non può individuarsi, per una sorta di presunta omologazione comportamentale, all'origine di razzie particolarmente cruento ad opera del lupo, suo simile⁹⁰, verso altri animali, o come il commensale di sinistri banchetti a base di carogne⁹¹. Se Livio e Pausania insistono sulla natura meramente divina di particolari attacchi dei lupi perpetrati contro bersagli umani⁹², non può sorprendere che la famelicità di un predatore si scatenasse su ossa e carcasse animali⁹³. Con il detto «fame da lupi» si intende comunemente rappresentare, peraltro, le abitudini alimentari di questi predatori, in grado di ingerire abnormi quantità di carne⁹⁴, e non certamente la loro smania irrefrenabile di accanirsi su prede umane.

⁸⁹ Trad. Richelmy in La Penna 1968, p. 61. La testimonianza di Plinio (*Naturalis Historia*, XXVIII, 211: «quae in excrementis lupi diximus inveniri ossa») a rigore non sembra alludere ad ossa umane, quanto piuttosto a resti appartenenti a prede animali.

⁹⁰ Come sostiene Thiele 1985, p. CCIII.

⁹¹ Vd. *supra*, nel testo e la nota 36.

⁹² Livio, XXVII, 27, 37, 3; Pausania, VI, 14, 8; IX, 17, 12. Nessun rischio concreto rappresenta il lupo per l'uomo in Solino (*Collectanea rerum memorabilium*, XXX, 27), Eliano (*De natura animalium*, IV, 15; XIII, 1), Plinio (*Naturalis Historia*, VIII, 123). Al contrario, risultano da Plinio (ivi, XXVIII, 142, 167, 178, 193, 203, 211, 216, 247, 220, 228) le proprietà terapeutiche di molte parti del corpo del lupo. Cfr. anche *supra*, nota 41.

⁹³ *Contra* Thiele 1985, p. CCIII, seguito da Curletto 1984, p. 17. Fedro, I, 27, parla – si è precisato – di cane ed appare arbitrario attribuire ad un cane, che si riduce a cavare cibo da un mucchio di ossa, l'origine dell'ingordigia di un lupo che divora carne in quantità considerevole.

⁹⁴ Cfr. Lopez 2015², pp. 62 ss. Un lupo può ingurgitare una massa di carne pari ad un quinto del suo peso corporeo.

Non manca di sovrapporsi al motivo della contrapposizione fra libertà e schiavitù della ricordata favola del lupo e del cane (Esopo, 226; Fedro, III, 7) l'interpretazione allegorica e cristiana dei rifacimenti favolistici medievali. Se il lupo fa una scelta in funzione della libertà, mentre il cane, opportunistico, pigro e vile, abbraccia la croce della schiavitù, la morale che se ne ricava è totalmente laica e ha – direi – il sapore di una cinica convenienza. La sovrastruttura ideologica si ritrova invece in Anglico (54, 15 ss.) e in Alessandro Neckam (39, 19 s.), i quali non si limitano ad elogiare la libertà, ma indulgono anche nel biasimo alla bramosia per il cibo. Non solo, ma si fa altresì strada all'interno di questa rilettura una valutazione in chiave cristiana, che si delinea come pura espansione concettuale e dottrina tipicamente medievale: al «veni... mecum» fedriano (v. 15) il *Romulus* (3, 15) aggiunge «nihil est quod timeas», mentre Anglico (v. 24) individua la libertà con il sintagma *caeleste bonum*, chiara allusione al regno di Dio nel Nuovo Testamento. L'interpretazione risulta così orientata in senso cristiano: il cane sembra assumere il ruolo di diavolo tentatore, considerate le sue abitudini notturne che lo raffigurano come creatura delle tenebre in Fedro (III, 7, 19-20), pronto a rassicurare nel *Romulus* il lupo, ma destinato a soccombere di fronte alla saggezza del suo simile, fermo sostenitore della libertà come «bene celeste»⁹⁵.

È fuori dubbio, quindi, che il lupo della favola antica compia scelte di mero opportunismo in funzione della salvaguardia della propria libertà, alla quale non rinuncia a sacrificare comodi banchetti, consapevole di riuscire a conquistare le sue prede grazie a sotterfugi e inganni. Un lupo che la retorica basso-medievale, in particolare, attraverso l'insegnamento e la predicazione della fa-

⁹⁵ Sulla interpretazione allegorico-cristiana di questa favola vd. Viani 1998, pp. 13-15. Quanto alla lettura in chiave spirituale ed evangelica della favolistica animale nel Medioevo vd. Cremascoli 2014, pp. 163 ss. Alla luce dei valori della fede cristiana e attraverso un itinerario che dal Medioevo porta a Lutero si presta ad essere interpretato il noto apologo del lupo e dell'agnello: cfr. Grubmüller 2014, pp. 87 ss.

vola⁹⁶, non esita a trasformare in qualcosa di mostruoso e demoniaco, in una creatura androfaga.

In tale contesto, peraltro, pare costituirsi la curiosa figura del lupo *paenitens*. L'attribuzione al lupo di proprietà e funzioni sovra-animali, proprie di creature possedute dal demonio, contribuirà a rendere il lupo ancora più avido, vile e squallidamente subdolo. Il lupo diventa il simbolo della sistematica violazione dei valori cristiani e – cosa ancora più grave – della loro cinica parodia: giunge a riconoscersi colpevole di crimini contro gli uomini e pronto al pentimento per salvarsi dalla dannazione eterna; condivide il valore della preghiera e non esita a raccomandare a Dio la propria anima⁹⁷. Si inventa una sorta di retorica della contrizione e del ravvedimento, ma non esita a rinnegare brutalmente ogni proposito di pentimento, quando si accorge di essere prossimo alla morte, braccato dai cani: per salvarsi la vita, infatti, si copre la fuga lasciando morire il suo cucciolo, che ha provveduto a mordere per bloccare la corsa dei suoi inseguitori inducendoli ad accanirsi sul povero animale⁹⁸. Una scelta diabolica che un'interpretazione allegorica e sovrastrutturale non si risparmia di affibbiare al lupo. L'animale subisce un inarrestabile processo di a-

⁹⁶ Su insegnamento e predicazione come funzioni sociali della favola medievale cfr. da ultimo Mann 1993, pp. 86 ss. Sulla moralizzazione della favola vd. in particolare Nøjgaard 1979, pp. 31 ss.

⁹⁷ Der Stricker, *Der Wolf und sein Sohn* (Schwab 1983³, n. 6, pp. 21 ss.; Dicks-Grubmüller 1987, n. 600), vv. 1-14; 132 ss. Su questa favola e sull'orribile mistificazione del lupo che rende partecipe del suo finto pentimento il proprio piccolo, condannandolo poi a morte certa, vd. Rocher 1981, pp. 330 ss.; González 2006, pp. 155 ss., che individua la burla del lupo verso i principali valori del Cristianesimo ed il fine ludico delle *Tierbispel* dello Stricker; Classen 2007, pp. 238 ss. Concetti e terminologia cristiana sono contenuti nell'apologo di Père Desbillons (XVIII sec.), VII, 29, *Lupus paenitens* (vd. *supra*, nota 64): il lupo, divorato dai rimorsi per una vita intera dedicata alla rapina e alle stragi, decide di rinnegare il suo passato facendo penitenza. Chiaro il valore canzonatorio e ossimorico della risoluzione dell'animale, in quanto un lupo che vive di preda non può concepire nulla che possa identificarsi come pentimento, soprattutto nell'accezione che il Cristianesimo attribuisce al termine *paenitentia*.

⁹⁸ Der Stricker, *Der Wolf und sein Sohn* cit., vv. 142 ss.

biezione comportamentale che lo omologa al demonio: è demoniaca infatti la contraffazione caricaturale dei valori della fede cristiana, quali il tormento per il male commesso, il pentimento e la preghiera.

Diabolico, semmai, risulta l'accanimento con cui al lupo una concezione perversa e una distorta visione dell'animale riconoscono funzioni così degradanti. La carica moralistica insita nell'*epimythion*, nel quale si sottolinea l'atroce viltà di chi cerca la salvezza anche a scapito della vita della persona che più gli sta a cuore⁹⁹, viene realizzata a spese della persecuzione e della demonizzazione ai danni di un lupo, riconosciuto arbitrariamente colpevole di atroci misfatti e crimini diabolici. Connotati assassini che non sembrano avere riscontri nella favolistica antica, la quale riconosce semplicemente al lupo vita da predatore all'interno di un'economia agro-pastorale.

In epoca basso-medievale l'immagine del lupo si consolida nei termini di questa retorica che fa dell'animale un agguerrito persecutore e un predatore accanito nei confronti dell'uomo, il quale, per questo, prenderà a temerlo, ad affrontarlo e a sferrargli una controffensiva programmatica, attraverso sistematiche battute di caccia¹⁰⁰. È appena il caso di ricordare che nei *Bestiari* me-

⁹⁹ Ivi, vv. 159-177.

¹⁰⁰ Cfr. Ranisio 1984, pp. 20 ss.; Pàroli 1986, pp. 293 ss.; Ortalli 1983, pp. 267 ss.; Id. 1985, pp. 1398 s., 1441; Id. 1997, pp. 69 ss. Nell'antica tradizione paremiografica (III sec. d.C.) il primato della pericolosità viene ascrivito all'uomo, il quale «è da temere al di sopra di ogni altro animale»: cfr. *Disticha Catonis* 4, 11 (Boas-Botschuyver 1952) «cum tibi proponas animalia cuncta timere, / unum praecipio: hominem plus esse timendum»; in questo aforisma trova circostanziata conferma la dimensione di un uomo, brutale aggressore nei confronti di individui della stessa specie e ladro dell'altrui, codificata nell'«homo homini lupus» (si veda nel testo). Ancora oggi, nonostante le leggi a tutela dell'animale, il lupo è sistematicamente perseguitato, braccato e ucciso dall'uomo. Sulle cosiddette 'uccisioni ricreative e sportive' ai suoi danni vd., da ultimo, Lopez 2015², pp. 163 ss., 179 ss.

dievali¹⁰¹, che si rifanno al *Physiologus* (II sec. d.C.)¹⁰², il lupo viene visto come una creatura negativa, assimilabile alle forze del male che si oppone al bene, identificato come l'eretico o il demone che persevera nella sua lotta contro il Cristo¹⁰³: l'identica radice in *lupus* e in *lux* (= «luce»)¹⁰⁴ sembra, infatti, rinviare a Lucifero, il diavolo (e λύκ-ος riappare in λύκη e in λυκῆ, «luce», «pelle di lupo», o in λυκόφως e in λυκαυγής, «crepuscolo», «crepuscolare»)¹⁰⁵. In una delle tante illustrazioni che lo ritraggono co-

¹⁰¹ Sui *Bestiari*, sulla simbologia animale e demoniaca, sul rapporto fra l'uomo e gli animali nell'alto Medioevo vd. Grubmüller 1977, p. 22; Bertini 1985, pp. 1034 ss.; Muratova 1985, pp. 1319 ss.; Voisenet 1994, pp. 34 ss., 53 ss.; Id. 2000, pp. 147 ss., 191 ss., 255 ss., 353 ss.

¹⁰² Sulla genesi e sul valore morale e allegorico di questo ricco repertorio di immagini tratte dal mondo animale vd. Voisenet 1994, pp. 105 ss.

¹⁰³ A creature sinistre e nefaste si riferisce Agostino, *Contra Iulianum*, VI, 7, 20, con il termine *mali*: «in sanctis libris lupi malos significant».

¹⁰⁴ Il nome *lupus* sarebbe di origine non latina: la consonante *p* avrebbe sostituito l'antica forma *qu* nell'etrusco **luquos*, **lucus*. *Lupu* in etrusco significa «morto» (Holleman 1985, pp. 609 s.; Id. 1987, p. 12), mentre nella lingua sannitica il nome del lupo, *hirpus*, «il nero» (Semerano 2007, s.v. *lupus*), collocherebbe l'animale nella sfera del mondo ultraterreno e dei morti (cfr. Binder 1964, p. 111). Nella favola del lupo e della gru (Esopo, 224; Fedro, I, 8; Ademaro, 64; Anglico, 8; Alessandro Neckam, 1: cfr. *supra*, nel testo) la catabasi (con immediato ritorno alla vita) del trampoliere è assicurata dalla connotazione funeraria del lupo: cfr. Curletto 1984, pp. 18 ss. L'associazione fra il lupo e la morte è presente in una rima folkloristica tedesca: «um elfe kommen die Wolfe, um zwölfe bricht das Gewölbe», «alle undici arrivano i lupi, alle dodici si apre la volta delle tombe (*Gewölbe* è da intendersi come sineddoche)». Cfr. Lopez 2015², p. 248.

¹⁰⁵ Sul rapporto fra la «luce» e il «lupo» vd. Borghini 1991, pp. 29 ss. L'identificazione fra il lupo e il demone non è nel testo biblico, ma è piuttosto una ricostruzione degli esegeti, secondo Pàroli 1986, pp. 294 ss., spec. 298. Né le Sacre Scritture sembrano presentare il lupo come antropofago, specificità, al contrario, assunta dal leone, belva terribile (*Prov* 30, 30), propriamente divoratrice dell'uomo e militante nelle schiere demoniache (*Sap* 11, 17-18; *Ez* 22, 25; *Psalm* 21, 23 «salva me ex ore leonis»; *I Pt* 5, 8): cfr. Testini 1985, pp. 1147 ss. (con la rassegna delle testimonianze letterarie ed iconografiche che attestano sia una connotazione estremamente negativa della figura del leone – simbolo della morte e del diavolo – sia una connotazione positiva – simbolo

me icona di malvagità e ferocia, il lupo, di proporzioni smisurate, si avvicina minaccioso all'ovile (fig. 4)¹⁰⁶. Il cane e il pastore gli voltano le spalle, rassegnati non soltanto alla sua sfrenata ingordigia, ma anche ad una impossibile azione di difesa o convivenza pacifica, ovvero ad una improponibile intesa con lui; le pecore, non più in libertà, ma rigorosamente rinchiusi nell'ovile, manifestano un bisogno di protezione di fronte al prevedibile attacco dell'animale: niente di più lontano dalla distesa serenità che anima il gregge delle figure 1 e 2, per nulla turbato dalla presenza del lupo e dedito tranquillamente al pascolo. Le enormi dimensioni del lupo adombrano chiaramente la sua indole feroce; nulla, al contrario, sembra dover temere il cane di fronte al suo avversario, del quale possiede identiche proporzioni, nelle figure 1 e 2: il lupo qui sembra un perfetto clone del cane, tanto nelle fattezze del corpo quanto nell'atteggiamento remissivo. Ma nella figura 3 la mitezza del lupo supera addirittura quella del suo inoffensivo e addomesticato simile: la ferocia si è estinta del tutto per fare posto ad una inaspettata, improvvisa docilità, che nel cane ha piuttosto i tratti di una vile arrendevolezza¹⁰⁷.

Se da un lupo fedifrago e orditore di inganni è complicato difendersi, nonostante la vigile sorveglianza del cane, un lupo con-

del bene e della figura del Cristo –, soprattutto in ambito veterotestamentario); Voisenet 2000, p. 58. Sull'associazione fra il lupo e il diavolo in ambito medievale Hoffmann-Krayer-Bächtolt-Stäubli 1938-1941, s.v. *Wolf*, coll. 731 ss.; Peuckert 1942, pp. 13 ss., 86 ss.; Blaise 1975, s.v. *lupinus*; Ranisio 1984, pp. 18 s. e nota 11; Ortalli 1997, pp. 96 ss.; Centini 1998, *on line*; Voisenet 1994, pp. 38 ss., 79 ss., 138 ss.; Id. 2000, pp. 75 ss.; Lopez 2015², pp. 247 ss., 283 ss.

¹⁰⁶ L'iconografia conosce lupi mostruosi, di abnormi dimensioni e dall'aspetto feroce e minaccioso, al cospetto di animali indifesi e remissivi, come l'agnello, o ricattati e derisi, come la gru: cfr. il catalogo a cura di Pallottino 2009, in particolare le tavole iconografiche de *Il lupo e l'agnello* e *Il lupo e la gru*; Ead. 2014, p. 313, fig. 16. Nell'iconografia cristiana non mancano lupi con sembianze diaboliche: cfr. Testini 1985, p. 1142.

¹⁰⁷ Sull'accondiscendenza dei cani che barattano la propria libertà con un pasto ed un riparo sicuri, ma anche con percosse ed una vistosa catena al collo, vd. Esopo, 216; 226 (ma anche 179) e Fedro, III, 7, 16 (si veda *supra*, nel testo). A tal proposito cfr. Mainoldi 1984, pp. 202 ss.; Franco 2003, pp. 74 ss.

notato come essere diabolico, assetato di sangue e assassino, come lo raffigura – si è detto – la tradizione basso-medievale, non potrà essere affrontato e sconfitto da essere umano. È del tutto evidente, allora, che il pastore, per fronteggiare la difficile convivenza con questo genere di lupi, dovrà ricorrere, da un lato, all'orizzonte magico-scaramantico, dall'altro, a figure carismatiche presenti nella tradizione cristiana: i santi. Il lupo come immagine del demonio non potrà che trovare, pertanto, il suo avversario più temibile nella figura di un santo¹⁰⁸, sperimentando sistematicamente la sconfitta. È interessante notare che la mediazione di questi uomini eccezionali in alcuni casi non va al di là della minaccia, del ricatto e della mera imposizione ai danni del lupo; ed appare superfluo aggiungere che costoro identificano molto da vicino atteggiamenti dei pastori che imparano ad interagire con l'animale, a riprodurne il verso, ad interpretarne le intenzioni e addirittura a sbarazzarsene¹⁰⁹. Un dato sembra sicuro: dall'incontro con il santo l'animale uscirà sconfitto, domato e, addirittura, pentito¹¹⁰.

4. *Il patto col lupo di Gubbio*

All'interno di questa tradizione demologica, nella quale gli elementi leggendari e miracolistici celebrano le virtù metafisiche dei santi, matura uno splendido esempio di letteratura agiografica: il XXI dei 53 *Fioretti* che raccontano gli episodi più significativi della vita di san Francesco. Il testo latino fu composto proba-

¹⁰⁸ L'agiografia medievale è ricca di santi patroni dei pastori: ad essi il ricorso ha la forma della supplica e, in alcuni casi, della bestemmia e dello scongiuro: vd. Ranisio 1984, pp. 21 ss., 33 s., 55 s. Sul rapporto fra i santi e i lupi cfr. Ortalli 1972, pp. 17 ss.; Id. 1983, pp. 280 ss. Quanto all'interazione fra santi e animali, vd. Boglioni 1985, pp. 935 ss., 975 ss.; Caprotti 1986b, pp. 85 ss.

¹⁰⁹ Giancristofaro 1971, pp. 316 ss. Il gesto perentorio e risoluto del pastore di Giulio Romano (fig. 3) sembra interpretare iconograficamente questo genere di interazione. Cfr. anche *supra*, nota 53.

¹¹⁰ È il caso di san Domenico, sant'Eustorgio, san Guglielmo da Vercelli: cfr. Ranisio 1981, pp. 32 s.; Ead. 1984, pp. 21, 33, 55.

bilmente da Ugolino da Montegiorgio tra il 1327 e il 1340, mentre la traduzione in volgare risale agli anni fra il 1370 e il 1390¹¹¹. Nel *Fioretto* si legge che nelle campagne di Gubbio un feroce lupo si aggirava affamato, facendo strage di uomini e di animali. S. Francesco, mosso a compassione dagli abitanti della città, andò incontro al lupo e lo ammansì, riuscendo a stipulare la pace fra lui e la gente di Gubbio. Il testo in volgare, che qui ripropongo in versione molto parziale, recita così:

[...] Per la qual cosa avendo compassione santo Francesco agli uomini della terra, si volle uscire fuori a questo lupo... uscì fuori della terra egli co' suoi compagni, tutta la sua confidenza ponendo in Dio... Ed ecco che... il detto lupo si fa incontro a santo Francesco, con la bocca aperta; ed appressandosi a lui, santo Francesco gli fa il segno della croce, e chiamollo a sé e disse così: «Vieni qui, frate lupo, io ti comando dalla parte di Cristo che tu non facci male né a me né a persona»... Immantinente che santo Francesco ebbe fatta la croce, il lupo terribile chiuse la bocca e ristette di correre: e fatto il comandamento, venne mansuetamente come agnello, e gittossi alli piedi di Santo Francesco a giacere... E santo Francesco gli parlò così: «Frate lupo, tu fai molti danni in queste parti, e hai fatti grandi malifici, guastando e uccidendo le creature di Dio senza sua licenza... Ma io voglio, frate lupo, far la pace fra te e costoro, sicché tu non gli offenda più...». E dette queste parole, il lupo con atti di corpo e di coda e di orecchi e con inchinare il capo mostrava d'accettare ciò che santo Francesco dicea e di volerlo osservare. Allora santo Francesco disse: «... io ti prometto ch'io ti farò dare le spese continuamente, mentre tu viverai, dagli uomini di questa terra, sicché tu non patirai più fame... io voglio, frate lupo, che tu mi prometta che tu non nocerai a nessuna persona umana né ad animale, promettimi tu questo?». E il lupo, con inchinate di capo, fece evidente segnale che 'l prometteva. E santo Francesco si dice: «Frate lupo, io voglio che tu mi facci fede di questa promessa, acciò ch'io me ne possa bene fidare». E distendendo la mano santo Francesco per ricevere la sua fede, il lupo levò su il pie' ritto dinanzi, e dimesticamente lo puose sopra la mano di santo Francesco, dandogli quello segnale ch'egli potea di fede. E allora

¹¹¹ Sabatier 1902 (si veda anche l'edizione a cura di Cambell *et al.* 1988).

disse santo Francesco: «Frate lupo, io ti comando nel nome di Gesù Cristo, che tu venga ora meco senza dubitare di nulla, e andiamo a fermare questa pace al nome di Dio»... E il lupo ubbidiente se ne va con lui a modo d'uno agnello mansueto...

Degne di particolare attenzione sembrano le analogie fra il racconto del miracolo del lupo (tradotto in immagini all'interno di una vasta e ben nota produzione iconografica)¹¹², che alla vista di san Francesco si china mansueto ai suoi piedi – immobile e assorto di fronte all'uomo resta il lupo nella xilografia di Bonello –, solleva la zampa e la porge, in atto di consapevole sottomissione, nella mano del santo, e il patto di fedeltà, stipulato fra lupo e pastore, con pari dinamica dei gesti, nel disegno di Giulio Romano. È il caso di osservare, infatti, che la metamorfosi del lupo («chiuse la bocca e ristette di correre») nel testo del *Fioretto* prende a materializzarsi per effetto dell'invocazione a Dio e della imposizione del segno della croce da parte del santo sull'animale, mentre la pace siglata è ingiunta («io ti comando») al lupo nel nome di Cristo: il pastore di Giulio Romano ripropone in immagine visiva l'intimazione al suo avversario, comunicandogli, con l'indice sollevato, che il garante di questa alleanza è Dio stesso, il quale determina nell'animale l'immediata trasformazione dell'istinto malvagio in indole mite, quella che nel *Fioretto* assume la corporeità di un agnello mansueto.

Le malefatte del lupo vengono in qualche misura giustificate dal santo e attribuite non alla sua sconsiderata avidità di cibo, quanto, piuttosto, al normale soddisfacimento di un bisogno fisiologico irrinunciabile e non negoziabile, come la fame, che sarà ora appagata in virtù delle clausole di questa necessaria e indifferibile obbligazione: l'animale, opportunamente sfamato, sarà

¹¹² A cui si aggiunge quella sul miracolo delle tortore o quella della predica agli uccelli, in relazione ad un nuovo rapporto fra uomo e natura, che nella prima età comunale tende a riconoscere forme di tutela dell'ambiente, anche attraverso le limitazioni imposte all'esercizio venatorio in difesa del patrimonio faunistico: cfr. Ortalli 1997, pp. 108 ss. Sul rapporto fra il santo di Assisi e gli animali del creato si veda Cardini 1981, pp. 7-46.

riaccolto nel consesso umano e trattato con benevolenza («e poi il detto lupo... entravasi dimesticamente per le case a uscio a uscio, senza fare male a persona e senza esserne fatto a lui; e fu nutricato cortesemente dalla gente»). Anche in questo caso la trattativa risulta formalizzata sul piano giuridico. Il patto di pace con il lupo, pur profilandosi come privato, assicura benefici ad una collettività intera; viene, infatti, proclamato *coram populo*, affinché i diretti destinatari assumano l'impegno e la promessa di un preciso contraccambio: al Notaio celeste fa da contraltare la congrua figura di un impareggiabile mallevadore, il santo di Assisi («... frate lupo, che è qui dinanzi a voi, si m'ha promesso, e fattamene fede, di fare pace con voi, di non offendervi in cosa nessuna, e voi gli promettete di dargli ogni dì le cose necessarie; ed io v'entro mallevadore per lui che 'l patto della pace egli osserverà fermamente»). Nell'opera di Giulio Romano l'atto del lupo di poggiare la zampa, in modo – si diceva – quasi amorevole, sulla gamba del pastore, si configura come la ricerca di un aiuto, la richiesta dell'esaudimento di un bisogno, quello, naturalmente, di potersi nutrire, che il patto appena concluso renderà possibile. Se il lupo uccide per fame, sfamarlo significherà non solo impedirgli di commettere prevedibili carneficine, ma renderselo perfino alleato: sarà meglio allora, per scongiurare trucchi e inganni, stipulare un accordo con tanto di stretta di mano e di zampa, con un garante assoluto che sovrintenda dall'Alto.

L'intreccio è il medesimo, occorrerà rievocarlo e riprodurlo. L'effetto, aggiunto al racconto di Esopo da Giulio Romano, è la metamorfosi del lupo indotta dall'epifania divina. E Dio si manifesta a chi lo cerca: il santo di Assisi stabilisce il contatto fra l'Ineffabile e l'animale, che, attraverso la benedizione con il segno della croce, si fa veicolo di pace con una chiara promessa formale: «distendendo la mano santo Francesco per ricevere la sua fede, il lupo levò su il pie' ritto dinanzi, e dimesticamente lo puose sopra la mano di santo Francesco». Il profondo ravvedimento del lupo («gittossi alli piedi di Santo Francesco a giacere»), indotto

per effetto della manifestazione divina¹¹³, deve impedirgli infrazioni a questo suo nuovo *status*: se il lupo della favola sigla un patto di non 'belligeranza' col pastore, ma poi lo viola¹¹⁴, soltanto l'intervento di Dio, attraverso l'intercessione del santo, effetto di una profondissima spiritualità¹¹⁵, può 'blindare' il negoziato, esorcizzando l'istinto assassino in un animale, cui vengono attribuiti ferocia e tratti demoniaci. Il ravvedimento nel disegno (fig. 3) di Giulio Romano indotto nel lupo dal pastore, che i tratti somatici e la postura allontanano dall'immagine di un uomo comune e avvicinano piuttosto alla sagoma di una figura ieratica (quella – si osservava – di un sovrano in trono), o carismatica (quella di un santo, appunto), in fondo consente di inaugurare una soluzione bilanciata nell'animale fra anelito alla sopravvivenza, garanzia di cibo, incolumità garantita all'uomo e alle sue pecore. Che il soddisfacimento della fame sia un diritto inalienabile nel lupo (come, del resto, in tutti gli individui) è dimostrato dal fatto che san Francesco si guarda bene dal bandirlo dalla comunità iguvina, proprio per non privarlo della possibilità di nutrirsi; la soluzione consisterà, al contrario, nel suo addomesticamento («dimesticamente») e nella sua integrazione all'interno della vita della città.

Un dato ulteriore va messo in rilievo in quella che si presenta come perfetta domatura del lupo da parte di una figura dai poteri eccezionali. A rendere immediatamente inoffensivo il lupo baste-

¹¹³ Che l'azione mediatrice di un santo possa sortire la possibilità di un pentimento del lupo sostiene Ranisio 1984, pp. 55 s. Lupi divenuti obbedienti e docili a seguito dell'incontro con santi e con uomini particolarmente virtuosi conosce il repertorio agiografico: cfr. Ranisio 1984, p. 33, nota 25, ma anche *infra*, nel testo. Lupi divenuti, al contrario, protettori di santi conoscono la leggenda e il folklore: cfr. Loomis 1948, pp. 59 ss.; Boglioni 1985, pp. 977 ss. Sulle sorprendenti metamorfosi degli animali selvaggi che cambiano comportamenti alimentari, diventando docili e remissivi a contatto con i santi e in virtù dei loro poteri eccezionali, vd. Voisenet 2000, pp. 210 ss., 356 s.

¹¹⁴ Fedro, 63 Thiele 1985 (*supra*, nota 20) «pace facta irrita».

¹¹⁵ Per la lettura del miracolo del lupo in chiave allegorico-sociologica e allegorico-antropologica, ma anche come episodio trasmesso dalla memoria orale collettiva, si veda Cardini 1977, pp. 315 ss. Sull'esperienza mistica del santo cfr. Ortalli 1997, pp. 107, 138 ss., 145; Lopez 2015², pp. 250 s.

rà la perentoria ingiunzione del santo dall'intonazione – direi – 'esorcistica': «io ti comando dalla parte di Cristo». La metamorfosi è immediata («immantinente»): la bestia perde la sua natura feroce e aggressiva (si era avvicinata con la bocca aperta) e si fa mansueta («chiuse la bocca») come un agnello¹¹⁶. Questa fase preliminare è propedeutica a quella immediatamente successiva della trattativa. Mentre nella favola esopica qualunque patto con il lupo si infrange – come si è visto – in assenza di presupposti specifici e ineludibili, la trattativa con il santo giunge invece a buon fine, in quanto l'animale, che poco prima era 'fuori' dal sistema umano, indipendente e alieno da vincoli e contatti sociali con il suo antagonista, se ne ritrova catapultato improvvisamente al suo interno, inserito nella collettività degli uomini, ne condivide gli spazi e le dinamiche, partecipa da protagonista ad un formale patto di 'cooperazione'¹¹⁷. La sua sottomissione nella forma dell'ubbidienza («il lupo con atti di corpo e di coda e di orecchi e con inchinare il capo mostrava d'accettare ciò che santo Francesco dicea e di volerlo osservare») sarà premiata con la formale promessa di cibo garantito in modo regolare («io ti prometto ch'io ti farò dare le spese continuamente, mentre tu viverai, dagli uomini di questa terra»). In ragione di questa 'adozione' del lupo, assicurata dal suo inurbamento nella società civile, si supera la contrapposizione fra città e campagna a totale vantaggio della città¹¹⁸: la legge di natura soccombe alla legge della civiltà e della cultura, canalizzata in un sistema codificato di norme e prescri-

¹¹⁶ San Launomaro mette in salvo una cerva inseguita dai lupi (*Vita Launomari*, 15), mentre intimidatorio si rivela il monito che san Domenico rivolge ad un lupo che ha rapito un bambino. L'animale, minacciato di morte, restituisce a testa bassa la vittima ai suoi genitori. Sull'episodio (De Nino 1887, pp. 222 ss.) vd. la disamina di Di Nola 1976, pp. 151 ss. Cfr. anche Ranisio 1981, pp. 32 ss.; Ead. 1984, pp. 22, 55 s., 62 s., note 45, 47; Boglioni 1985, p. 976.

¹¹⁷ Il lupo si ritrova a interagire con gli uomini, ne riconosce la supremazia e accetta la propria subordinazione: viene investito, in altri termini, dello stesso statuto comportamentale che Franco 2003 (pp. 74 ss.; cfr. anche *supra*, nel testo) ascrive al cane.

¹¹⁸ Cfr. Caprettini 1974, pp. 46 s.

zioni. L'uomo si impone sulla ferinità della natura, la doma e, da elemento destabilizzante, qual era, la trasforma in soggetto qualificante¹¹⁹.

Un ultimo aspetto merita di essere segnalato. Il santo non punisce il lupo, bandendolo – si è osservato – dal circuito della *civitas*: soprassiede alle sue colpe e, chiedendogli la fedeltà al patto di pace, lo invita al pentimento. Quando l'animale accede formalmente alla promessa («con inchinate di capo, fece evidente segnale che 'l prometteva») di non aggressione, al santo non resta che misurarne la fede per accordargli il perdono («il lupo levò su il pie' ritto dinanzi, e dimesticamente lo puose sopra la mano di santo Francesco, dandogli quello segnale ch'egli potea di fede»); e il segno della compiuta remissione delle malefatte è predisporre ora – insieme, uomo e bestia – alla missione di pace in nome di Dio («andiamo a fermare questa pace al nome di Dio»). L'intervento del santo di Assisi di fronte ad un lupo assassino consiste nella sua intercessione presso Dio che trasforma radicalmente in animale mansueto la perfida creatura e la tutela in termini di diritto al proprio sostentamento e alla vita: la sua assoluzione dalle malefatte coincide con la sua integrazione nella comunità degli uomini¹²⁰.

5. *Invocare Dio. Da Circe 'redenta' al lupo domato*

Invocare Dio di fronte al proprio avversario per tutelarsi dai suoi tranelli e indurre in lui una modificazione comportamentale o, addirittura, un profondo ravvedimento, attraverso il gesto pla-

¹¹⁹ Per la proiezione evolutiva dell'uomo da una condizione di natura verso orizzonti di civiltà, attraverso il rapporto simbolico cane-lupo-pastore, cfr. anche Ranisio 1984, pp. 32 ss.; Ead. 1981 pp. 49 ss., 54 ss.

¹²⁰ Sulla totale sottomissione degli animali non addomesticabili e sulla loro ubbidienza alla volontà divina, per effetto dei poteri eccezionali dei santi nell'ambito dell'agiografia medievale, cfr. Boglioni 1985, pp. 970 ss.; Voisenet 2000, pp. 366 ss. Cfr. anche *supra*, nel testo e la nota 113.

teale di un dito puntato verso il cielo, non pare icona esclusiva della tradizione agiografica o dell'arte figurativa¹²¹.

Il linguaggio simbolico cristiano, all'interno del suo repertorio di immagini, si esprime con la raffigurazione di un uomo che, negoziando con la controparte, le oppone un indice che si eleva nettamente verso l'alto. Si tratta di una suggestiva miniatura, risalente alla fine del XIV sec., a corredo del *De philosophiae consolatione* di Severino Boezio: è una chiara lettura allegorica dell'incontro fra Ulisse e Circe (fig. 5), che riproduce fedelmente la narrazione omerica (*Odyssea*, X, 133-574)¹²². Ulisse, raffigurato, al pari dei suoi compagni, come un pellegrino¹²³, al cospetto di Circe indica il cielo con l'indice della mano sinistra proteso verso l'alto; alle sue spalle le quattro ancelle della maga (*Odyssea*, X, 348 s.) porgono in una coppa ai malcapitati ospiti la bevanda sinistra che induce l'oblio e trasforma in animale chi beve¹²⁴; ai piedi della donna i segni dei suoi poteri magici: un leone, un cinghiale¹²⁵ ed una belva che presenta i tratti somatici di un felino¹²⁶. L'in-

¹²¹ A parte il disegno di Giulio Romano (fig. 3), basterebbe cercare sul *web* con *Google* («immagini»), per scoprire la grande varietà di riproduzioni figurative dell'incontro fra san Francesco (che indica il cielo con le mani, si rivolge orante a Dio, o fa il segno di croce) e il lupo.

¹²² Boezio, *De philosophiae consolatione*, IV, 3.

¹²³ Per Ulisse miniato come un pellegrino nel tardo Medioevo e nella sezione dell'opera boeziana, vd. Boitani 2004, p. 3.

¹²⁴ Nel testo omerico è Circe ad offrire ai nuovi malcapitati ospiti i «φάρμακα λυγρά» (*Odyssea*, X, 236) che li trasformeranno in porci. Sulla splendida miniatura (fig. 5), conservata nella Biblioteca Nazionale di Parigi (ed ora presente in D'Onofrio 1999), vd. Boitani 2007², pp. 188 s. Cfr. anche Id. 2004, pp. XVI-XVII, 3.

¹²⁵ In *Odyssea*, X, 212-219, non c'è menzione alcuna di cinghiali; ai vv. 239, 338 sono citati esclusivamente i maiali.

¹²⁶ Boitani 2007², p. 189, la identifica con una tigre, sulla base delle indicazioni contenute nel terzo metro del passo di Boezio, *De philosophiae consolatione*, IV, 3, 15-16 («ille tigris ut Indica / tecta mitis obambulat»). Possiede in realtà il collo affusolato, il cranio piccolo, la coda, la flessuosità e il manto screziato di un felino e, più propriamente – mi sembra –, di un ghepardo. Il muso alquanto protuberante dell'animale, peraltro, sembrerebbe piuttosto quello di un canide e può non essere una semplice coincidenza il fatto che ai

interpretazione teologica del passo data da Boezio¹²⁷, che si ispira ampiamente alla filosofia neoplatonica, individua nel viandante Ulisse il cristiano in viaggio verso l'«eterna pace»¹²⁸, l'uomo probo, abitato da Dio e a Lui destinato: mentre i suoi compagni, pavidi e bruti, si trasformeranno in bestie, impotente resta la perfida Circe, raffigurazione del male, impietrita di fronte al gesto perentorio dell'uomo, che si congeda da lei, indicando nel cielo la meta celeste che gli è congeniale¹²⁹.

Nella miniatura accanto al leone e al curioso felino appare – si è detto – anche un cinghiale che, invece, manca: 1) nei versi omerici, dove ricorrono lupi e leoni insieme ai maiali (*Odyssea*, X, 212, 218, 239, 338); 2) nel prosastico finale di Boezio (*De philosophiae consolatione*, IV, 3) che precede la pagina in versi costruita ad imitazione della sezione omerica (*Odyssea*, X, 230-396); 3) nella versificazione stessa dell'opera boeziana, redatta sul modello dei medesimi versi omerici. La presenza del cinghiale nella miniatura non è un particolare privo di importanza, ma un accessorio indispensabile da interpretare alla luce degli altri due animali con esso raffigurati.

Il cinghiale è un altro di quegli animali della favola, che le storture del pensiero medievale trasformano in ipostasi demoniache. Il miniatore, infatti, attinge al vasto repertorio zoopico che

vv. 13-14 sia anche menzionato un lupo («hic lupis nuper additus / flere dum parat, ululat»).

¹²⁷ Ivi, IV, 3, 35-39: «haec venena potentius / detrahunt hominem sibi, / dira quae penitus meant / nec nocentia corpori / mentis vulnere saeviunt». L'opera di Boezio, le Sacre Scritture, gli *Etymologiarum libri XX* di Isidoro costituiscono gran parte del patrimonio culturale presente nelle biblioteche medievali, che finisce per sostituire le monumentali opere di Aristotele, Eliano, Plinio il Vecchio nelle sezioni dedicate agli animali: cfr. Bertini 1985, pp. 1038 ss.

¹²⁸ Clemente Alessandrino, *Stromata*, VII, 16, 93-95. Secondo Boitani 2007², p. 188 (cfr. Id. 2004, p. 3), Ulisse, «uomo dei patimenti, può ben prefigurare Cristo», sia in questa circostanza, sia durante il pericoloso passaggio davanti alle Sirene, mostri della seduzione ed emblemi del fascino carnale, alle quali sfugge legato all'albero della nave, come Gesù inchiodato alla croce.

¹²⁹ Per l'interpretazione teologica dell'episodio omerico cfr. Rahner 1971, pp. 205 ss.

attribuisce agli animali una precisa simbologia in chiave moralistico-allegorica. All'interno di questo panorama si inquadrano i versi dell'XI libro dell'*Historia ecclesiastica* di Orderico Vitale, il quale passa in rassegna tutti quegli animali nei quali suole materializzarsi il diavolo e, fra gli altri, infatti, vengono ricordati il leone e il cinghiale (oltre al lupo), ipostasi animalesche del demone¹³⁰, che si ritrovano, per così dire, schierati davanti a Circe. Nelle intenzioni dell'anonimo artista i tre animali, in quanto raffigurazione del male, si identificherebbero come espansioni malfiche di Circe, della quale sono posti a presidio; una sorta di ministri nefasti al servizio di una donna malfida, sulla quale, attraverso il filtro dell'allegoria, soltanto l'uomo virtuoso in cammino verso il bene, Ulisse, può avere il sopravvento. Le bestie raffigurate – ma anche tutte le altre nelle quali si cela il «diavolo panzooico»¹³¹, che imita il verso e le sembianze di tutti gli animali¹³² – nella favolistica antica non rivestono certamente queste proprietà e funzioni che una successiva interpretazione in chiave allegorica e cristiana impone gradualmente all'intero mondo faunistico, alterandone totalmente le sue caratteristiche primigenie¹³³.

¹³⁰ *Historia ecclesiastica*, XI, 4, 161-163. Geremia (17, 11) e Ambrogio (*Hexameron*, VI, 3, 13) attribuiscono, ad esempio, caratteri demoniaci alla pernice, mentre significativa risulta la favola *LXX (De caseo et corvo)* di Odone di Cheriton (monaco cistercense inglese vissuto tra XII e XIII secolo), il quale individua il demone nella volpe che inganna il corvo. Cfr. Bertini 1985, pp. 1048 s.; Id. 1998, p. 9; Id. 2009, pp. 28 ss., 39 s. Il demone che assume le sembianze di un cinghiale identifica il vizio della gozzoviglia sfrenata propria dell'animale: Boglioni 1985, p. 967. Sull'associazione fra il cinghiale e il diavolo cfr. Voisenet 2000, pp. 85, 359 s., 366. Quanto alle proprietà demoniache del leone vd. *supra*, nel testo e la nota 105.

¹³¹ L'espressione è di Boglioni 1985, p. 966 (vd. anche p. 978).

¹³² Gregorio Magno, *Dialogi*, III, 4, 2; cfr. *Vita Antonii*, 8; 9, 5-7, dove nell'ampia galleria di animali sono menzionati *leones*, *leopardi* e *pardi* (con possibile identificazione delle ultime due categorie).

¹³³ Allo strano felino della miniatura non sembra possa essere riconosciuta una collocazione nella favola antica, a meno che non lo si identifichi con la pantera o la leonessa (Esopo, 37, 194; Fedro, III, 2). Su distorsioni e alterazioni dell'epica animale antica nella favolistica medievale, fino a generare un vero e

Che Circe possa essere ritenuta raffigurazione del male¹³⁴, con le sue appendici teriomorfiche a rappresentarla degnamente, è, peraltro, la conclusione cui consentirebbe di accedere il pensiero di Tertulliano (*De cultu feminarum*, I, 1, 2). Nella sua feroce tirata contro le donne, individuando in Eva la «porta del diavolo» («diaboli ianua»), egli aveva posto le premesse per la loro successiva catalogazione, in epoca medievale, come creature schiavizzate, emarginate e reiette rispetto al mondo maschile, autentiche emanazioni del demonio. L'evidente connotazione sessuale insita nella definizione degrada a tal punto la figura di Eva, da renderla simbolo di donna tentatrice ed emblema della seduzione più peccaminosa: una connotazione perfettamente congruente con Circe, maga e orditrice di inganni malefici. L'esistenza di un mostro al femminile, ricettacolo di malvagità e perversione, sarà puntualmente controbilanciata con successo nel Medioevo da un'altra donna, la Vergine Maria, fonte di virtù e purezza, figura centrale nella teologia cristiana, madre della Chiesa e perfetta antagonista della immonda Eva¹³⁵: è appena il caso di ricordare, infatti, che

proprio 'mondo alla rovescia', fatto di impossibili convivenze pacifiche fra animali incompatibili, cfr. Mann 1977, pp. 495 ss. (sull'*Ysengrimus*; vd. *supra*, nota 28); Bertini 1985, pp. 1041 ss.; Id. 1998, pp. 159 ss. Per quanto concerne la funzione morale degli animali a supporto del concetto di 'bene' contrapposto al 'male', nell'ottica dell'affermazione dei principi cristiani, vd. Voisenet 2000, pp. 354 ss., 361 ss.

¹³⁴ Sulla oscura e tenebrosa figura di Circe nel mito omerico vd. Roscher 1890-1897, vol. II, coll. 1193 ss. Teocrito (*Idyllia*, II, 15) allude alla sua inafferrabile ambiguità in quanto esperta di erbe e zia di Medea. Alla pericolosa natura mutevole di Circe fa riferimento Arnobio, *Adversus nationes*, IV, 14. Isidoro, *Etymologiarum libri*, XVIII, 28, 2, la considera «maga venefica et sacerdos daemonum». Cfr. anche le osservazioni di Rahner 1971, pp. 210 ss.

¹³⁵ Sulla considerazione della donna come oggetto e 'merce di scambio' significativa la testimonianza di Ambrogio, *De virginibus*, I, 9, 56. Quanto alla misoginia e alla demonizzazione della donna nel Medioevo, riscattata dalla figura della Madonna, cfr. Bertini 1998, pp. 112 s.; Id. 2010⁵, pp. IX ss., XIII s. In contrapposizione ad Eva, simbolo della morte, si impone, per i Padri della Chiesa del IV secolo, Maria, simbolo della vita e madre della salvezza: cfr. Ambrogio, *Epistulae*, 63, 33. Nell'inno (attribuito a Venanzio Fortunato) recitato durante l'*Ufficio della Beata Vergine Maria* («Ave maris stella / Dei mater

nell'iconografia della Madonna il male, spesso trasfigurato in una entità con sembianze di serpente¹³⁶ o con tratti semiumani e sinistri connotati caprini, giace schiacciato sotto i suoi piedi. Nella interpretazione teologico-morale di Boezio da una parte, dunque, si schiera Circe, figura abietta e diabolica, dall'altra Ulisse, simbolo e strumento del bene, in cammino verso la virtù e pronto a combattere e a vincere il male nel nome di Dio, invocato, attraverso un categorico cenno col dito, a presidio della delicata trattativa con la perfida donna. E mentre le ancelle hanno la meglio sui compagni dell'eroe, sedotti e degradati alla condizione di bestie ripugnanti, il Laerziade resiste alla trappola dell'adescamento ed esce vincitore dal pericoloso confronto con la fascinosa incantatrice¹³⁷.

alma / atque semper virgo / felix caeli porta»), il saluto rivolto alla Madonna, *Ave*, è ritenuto anagramma e inversione del nome *Eva*, a significare il profondo antagonismo fra le due donne: cfr. Bertini 2010⁵, pp. XIII s. Nel comune turpiloquio le imprecazioni contro Eva, con evidenti allusioni alla sua insaziabilità sessuale, propria di una meretrice, derivano probabilmente da questo tipo di distorsioni e perversioni prodotte ai danni della donna fin dall'età medievale, sul solco dell'atteggiamento misogino assunto dagli stessi Padri della Chiesa. Cfr. ancora Bertini 2010⁵, pp. XII ss.

¹³⁶ L'immagine del serpente sotto le cui spoglie si cela il demonio è fin troppo nota: cfr., ad esempio, Orderico Vitale, *Historia ecclesiastica*, XI, 4, 161. Quanto alle diverse attestazioni documentarie circa i molteplici travestimenti animaleschi del demonio cfr. Boglioni 1985, pp. 966 ss.; Testini 1985, pp. 1150 ss. Sulla lotta fra la Vergine Maria e il diavolo tentatore incarnato nel serpente vd. Voisenet 2000, pp. 96 ss.

¹³⁷ Nella miniatura i compagni di Ulisse, bramosi di afferrare la coppa con l'intruglio nefasto, sono collocati alle sue spalle, segno della distanza che li separa dall'orizzonte di integrità morale che pervade il loro re e a dimostrazione che l'abiezione morale non solo non può incrociare la rettitudine dello spirito, ma procede in direzione opposta. La contrapposizione fra purezza e contaminazione è anche di tipo verticale: sopra compare Ulisse ad indicare la volta celeste; sotto si contrappongono le tre fiere a rappresentare il baratro (cfr. anche Boitani 2007², pp. 188 s.). Lo sprofondare dell'uomo superbo nel precipizio della degradazione dello spirito è messo in stretta relazione con la condizione di animali disgustosi come i porci in Gregorio Magno, *Dialogi*, II, 4, 2. Cfr. Boglioni 1985, pp. 966 s.

La miniatura si presta, pertanto, ad una lettura di tipo socio-antropologico, che la riconduce nel solco di quella ponderata interdizione che un uomo (il pastore) oppone ad una creatura minacciosa (il lupo), da contrastare ad ogni costo. Circe, la bella maga ammaliatrice e trasformatrice di uomini in bestie, in quanto simbolo di seduzione e di richiamo della carne¹³⁸, è facilmente riconducibile alla convenzionale icona medievale della tentazione, del peccato e della lussuria, alla quale l'immaginario collettivo associa notoriamente il lupo, mentre a tal proposito è ancora il caso di ricordare che il nome *lupa* nel mondo romano individua – come noto – la meretrice. Le tre fiere, poste con lei a difenderla, assolvono la funzione di dotarla di tratti demoniaci, completandone la sinistra icona. La figura di Circe e quella del lupo, pertanto, finiscono per subire nella interpretazione cristiana e nell'allegoria medievale un identico destino di degradazione e demonizzazione di immagini e funzioni: un processo che culmina nella loro esaltazione come simboli dell'adescamento sessuale e del desiderio concupiscente, della abiezione e della perdizione spirituale, oltre che strumento di pianificazione e realizzazione dei piani del demonio. Come creatura infida ed inquietante, Circe richiama da vicino l'indole del lupo ed esige che ad affrontarla e ad impedirle di nuocere si imponga un uomo intelligente, astuto (*Odyssea*, X,

¹³⁸ Quelli a cui Ulisse si sottrae sono definiti «allettamenti malefici» in Giovanni Tzetzes, *Allegoriae in Odysseam*, X, 30 «μῶλυ λαβῶν ἀπέρχεται πορνείους τοῖς Κιρκαίοις» (Matranga 1850, p. 280). La figura della mediatrice di incontri erotici extraconiugali e adulterini, la *lena*, con prerogative di corruttrice di mariti guardinghi, assume sembianze di lupo in Properzio, IV, 5, 13-15 «audax (*scil. lena*)... / sua nocturno fallere terga lupo, / posset intentos astu caecare maritos». Perfetto esemplare di strega ed insaziabile seduttrice di uomini con agguati da lupo è, naturalmente, la protagonista de *La lupa*, nota novella verghiana del 1880: «ella si spolpava i loro figliuoli e i loro mariti in un batter d'occhio» (Riccardi 2004, p. 179). *Lupanaria* erano, d'altronde, chiamati i postriboli a Roma (cfr. Cicerone, *Pro Milone*, 55; Livio, I, 4, 7). Sulla consuetudine delle donne del ceto medio di chiamare «lupe» le prostitute accusate in età medievale di mangiare l'anima dei loro figli vd. Lopez 2015², p. 283. Su *lupae* e *Lupanaria* cfr. anche Voisenet 2000, p. 77.

330, 401, 456, 488, 504) e, soprattutto, sospettoso come Ulisse¹³⁹. Ma doti di intelligenza e prudenza rivela il pastore (fig. 3) che tenta – si è detto – la soluzione di una trattativa, consapevole, tuttavia, di dover fare ricorso alla potenza illuminante di Dio, per aver ragione del suo pericoloso antagonista. In realtà, come il pastore, anche l'eroe omerico, previdente e raziocinante, intraprende la strada della diplomazia con la sua rivale: inutile ribadire che da avversari insidiosi occorre esigere precise garanzie. Ed è per questo che Ulisse impone a Circe un giuramento che lo preservi dai suoi sortilegi; la donna acconsente, concludendo l'accordo (*Odyssea*, X, 343, 345, 381). Si tratta di un «giuramento solenne», un καρτερὸς ὄρκος (v. 381), che contiene tutta la pienezza giuridica del *foedus* fra lupo e pastore, i due contraenti, la cui trattativa si perfeziona con l'intervento di Dio in Giulio Romano e nel *Fioretto* di san Francesco. Ma l'iconografia dell'incontro fra l'uomo e la donna è perfettamente congruente con quella nella quale si affrontano l'uomo e la bestia. Anche Ulisse ha il suo dio pronto a soccorrerlo, Hermes, l'Argheifonte¹⁴⁰, dal quale riceve disposizioni per salvarsi dalla trappola di Circe: tenere con sé il μῶλυ (v. 305), l'erba benefica, miniata nella sua mano destra, ed estorcere a lei l'assenso al giuramento (v. 299)¹⁴¹. Dal punto di vista della trasposizione allegorico-cristiana Ulisse assume il ruolo di mediatore fra Dio e gli uomini, debellando l'incanto peccaminoso di Circe, da un lato, intervenendo sul processo di corruzione morale dei suoi compagni e ristabilendone dignità e rinnovato 'volto' umano, dall'altro.

A consentire ancora una volta la stipula di un negoziato e la sua applicazione è l'incursione di un dio – annunciata prona-

¹³⁹ *Odyssea*, X, 257: «αὐτὰρ ἐγὼν ὑπέμεινα οἰσάμενος δόλον εἶναι».

¹⁴⁰ Sulla figura di Hermes, somministratore del *mōly*, che eroga perspicacia e lucida razionalità ad Ulisse, consentendogli di resistere all'oscurità e alla seduzione delle tenebre rappresentate, nell'allegoria cristiana, dalla ctonia adescatrice Circe, cfr. diffusamente Rahner 1971, pp. 210 ss.

¹⁴¹ Sull'origine e sulle proprietà del *mōly* come erba terapeutica ed efficace antidoto contro ogni veneficio magico, ma anche come strumento investito di poteri anti-demoniaci nel simbolismo cristiano cfr. Rahner 1971, pp. 205 ss.

mente con un distinto gesto della mano – nel momento in cui l'infingardaggine del lupo o l'ignavia di una donna bastano da sole ad infirmare la prudenza intelligente di un pastore o la scaltrezza rinomata di un eroe. In questo caso, infatti, Ulisse, per vanificare i poteri malefici di Circe, pratica una sorta di esorcismo, come è dato ricavare dal testo di un epigramma dell'*Anthologia Palatina*¹⁴², in cui l'eroe al cospetto della maga esclama: «Lontana da me, tu, caverna / tenebrosa di Circe: son nato progenie celeste»¹⁴³. Il contesto è teologico-cristiano, e l'eroe esprime chiaramente il dilemma spirituale nel quale si dibatte l'uomo: scaraventato regolarmente nel precipizio dal fardello del suo peccato, egli trova la forza per rialzarsi in direzione della sfera celeste, rifiutando le lusinghe di sordide passioni, come laido cibo da scrofa: «È per me vergogna le ghiande mangiar come un brutto!»¹⁴⁴. La 'manovra esorcistica', eseguita da Ulisse con l'ausilio di uno speciale antidoto, rompe l'incantesimo, permettendo ai suoi compagni di ritornare uomini dalla condizione ferina in cui erano precipitati, mentre la maga subisce del pari una metamorfosi che le fa provare pietà e comprensione per i suoi ospiti (*Odyssea*, X, 399, 456 ss.). L'intimo ravvedimento del lupo riproduce in modo speculare quello della infida donna. Assicura all'animale una sorta di promozione sociale che non solo gli revoca lo *status* di odiato nemico, ma gli riconosce anche una diversa identità esistenziale: quella di animale domestico (o addomesticato), accolto premurosamente dalla comunità civile e rimpianto dopo la sua morte nel *Fioretto* del santo («e poi il detto lupo... entravasi dimesticamente per le case a uscio a uscio, senza fare male a persona e senza esserne fatto a lui; e fu nutricato cortesemente dalla gente... dopo due anni frate lupo morì di vecchiaia; di che li cittadini molto si

¹⁴² XV, 12, 6-7 Buffière 1970: «ἔρρε μοι ὦ Κίρκης δνοφερὸν σπέος/ ... οὐράνιος γεγάως».

¹⁴³ Traduzione di Romagnoli 1943. Sulla non semplice individuazione dell'autore dell'epigramma (Leone il Saggio?) cfr. Rahner 1971, p. 205, nota 1.

¹⁴⁴ *Anthologia Palatina*, XV, 12, 6-7 Buffière 1970: «αἰδέομαι... / ... βάλάνους ἄτε θηρίον ἔσθειν». La traduzione è di Romagnoli 1943.

dolevano...»), e quella di alleato fidato del pastore nel disegno di Giulio Romano.

L'indice della mano sollevato verso l'alto – mi pare di poter concludere – sposta l'attenzione verso una volontà metafisica che offre tutela a chi la invoca, preservando dall'abiezione e dalle lusinghe del male: perfino un lupo feroce ed una maga malefica mutano la propria condizione di natura e la ribaltano del tutto.

Se la negoziazione è il passo conclusivo del sodalizio fra l'uomo e il suo avversario, l'intesa che lo produce è determinata dal perfetto allineamento reciproco degli sguardi da parte dei due protagonisti: gli occhi dell'uno sembrano entrare in sintonia con quelli dell'altro in una sorta di mutua, consapevole empatia¹⁴⁵, che consentirà al pastore e all'eroe omerico di formulare una precisa richiesta, al lupo e alla maga di esaudirla in omaggio alla propria spontanea e deliberata sottomissione. La comunicazione si realizza attraverso l'incontro e l'incrocio degli sguardi: gli occhi di Ulisse e Circe convogliano sull'indice dell'uomo, che mostra di volerli orientare verticalmente verso lo spazio celeste. Non è un caso che nel *Bestiario* (fig. 4) tutte le figure diano le spalle al gigantesco lupo, con il quale è abolita qualunque relazione visiva che possa consentire o far presagire intese o trattative: l'unica previsione possibile sembra essere quella dell'imminente attacco dell'animale. L'«accordo», al contrario, appare raggiunto nelle altre figure fra i personaggi schierati gli uni di fronte agli altri: il custode del gregge e colui che lo minaccia, da un lato, l'eroe astuto e la donna che seduce, dall'altro.

Il compromesso fra l'uomo e il lupo si impone come una precisa soluzione al problema della coesistenza e della sopravvivenza di due antagonisti-*leader* – si diceva –, ciascuno al vertice del

¹⁴⁵ Solidarietà e amicizia si scambiano, attraverso 'ammiccamenti' reciproci, i protagonisti del romanzo di Pennac 1993: un lupo ed un ragazzo, entrambi reduci e provati da un passato doloroso, scandagliano l'uno nella vita dell'altro. Sullo sguardo, quale strumento di comunicazione e di trasmissione di determinati segnali fra lupi e fra lupi e uomini, cfr. Lopez 2015², pp. 73 s.

proprio sistema di forza e intelligenza¹⁴⁶, in uno stesso territorio: si impone, in altri termini, come strumento per regolamentare la difficile convivenza di entrambi dentro uno scenario naturale, nel quale essi rispettano i propri spazi e bisogni in modo reciproco¹⁴⁷, all'insegna di un equilibrio che è insieme mistico e sereno. Del resto era del tutto naturale che l'uomo del Neolitico, in qualità di predatore, dovesse evolversi in modo convergente con il sistema di caccia del lupo, anzi arrivasse addirittura a imitarlo in modo consapevole¹⁴⁸: nella misura in cui lo scontro fra i due 'carnivori' diventava inevitabile, si faceva strada la necessità di esperire forme di convivenza pacifica, o quanto meno di evitare possibili condizioni di conflitto. D'altronde proprio il particolare rilievo assunto in età alto-medievale dagli animali domestici nella pratica alimentare umana determina una accresciuta azione di contrasto perpetrata dall'uomo nei confronti dei predatori, «consumatori secondari»¹⁴⁹, entrati per questo in feroce concorrenza con il loro nemico più accanito.

Lo stesso approdo di Ulisse nell'isola di Circe si configura come invasione di territorio altrui, punito senza indugi con la fune-

¹⁴⁶ Cfr. *supra*, nel testo.

¹⁴⁷ Questo sembra essere anche il messaggio del film di J.J. Annaud (*L'ultimo lupo*: vd. nota 45), nel quale gli uomini si rivelano colpevoli di azioni dissennate ai danni dei lupi. Il cucciolo di lupo, pur allevato dagli uomini, ubbidisce da individuo adulto al proprio istinto e riconquista gli spazi liberi della steppa a cui era stato sottratto. Quanto al lupo che difende il suo territorio invaso dall'uomo, nel quale riconosce una chiara minaccia alla propria sopravvivenza, cfr. Lorenz 1976², pp. 71 ss.; Pàroli 1986, pp. 299 ss. e nota 117; Lopez 2015², pp. 62 ss., 76 ss., 86 ss., 117 ss.

¹⁴⁸ Cfr. Cagnolaro 1973, p. 538; Ortalli 1985, p. 1399; Lopez 2015², pp. 117 ss. Cfr. anche Centini 1998 e Nobili 1998 *on line*. La competizione violenta è effetto della coesistenza fra carnivori all'interno di un medesimo territorio di caccia. Significativa in questo senso la favola che presenta il lupo risentito di dover rinunciare ad un delizioso agnello allo spiedo, che alcuni pastori si accingono tranquillamente a degustare, e accettare di accontentarsi di insalata, alimento non proprio congeniale ad un carnivoro: De La Fontaine 10, 6 (*Il lupo e i pastori*, vd. *supra*, nota 37).

¹⁴⁹ Ortalli 1985, pp. 1399 s., 1413 (il virgolettato è a p. 1399).

sta metamorfosi in porci dei compagni dell'eroe. Per ristabilire la situazione di partenza, all'invalidamento della metamorfosi dovrà fare seguito la partenza degli invasori da quel luogo incantevole; il commiato dalla maga determina così il ristabilimento dell'equilibrio iniziale infranto e restituisce ai legittimi possessori gli spazi di cui erano stati privati e sui quali avevano esclusiva giurisdizione: il mare aperto agli sventurati ospiti, il palazzo su un'isola remota all'inafferrabile donna. Nel *Fioretto* francescano la pace fra il lupo e gli Iguvini ristabilisce, del pari, le condizioni di partenza: il lupo, radicalmente trasformato in ospite addomesticato e regolarmente nutrito, consentirà agli uomini un sereno ritorno alla propria quotidianità.

6. Branduardi e il lupo di Gubbio

Qualche secolo dopo Angelo Branduardi ritorna sul *plot*, scegliendo la riscrittura del miracolo del santo. Aggiunge al testo la musica, con il chiaro intento di rimarcarne l'aspetto umano: basterà sfamare opportunamente il lupo, per renderlo un mansueto alleato dell'uomo. Per quanto sia scomparso il lupo sciocco della favola esopica, ne permangono, tuttavia, la connotazione di bestia alle prese con una fame insaziabile e l'idea della risoluzione del conflitto con gli uomini attraverso la stipulazione del patto di pace («fra te e questa gente io metterò pace ... e su quella terra mise pace»): dal punto di vista comportamentale e della sua identificazione simbolica si tratta ancora una volta del noto lupo feroce e assassino di ascendenza basso-medievale. L'episodio mette in rilievo l'ardimento estremo del santo, che è effetto di un carisma eccezionale: egli si presenta dal lupo armato soltanto della propria fede. Le sue parole sembrano andare nella direzione della rassicurazione della bestia, piuttosto che in quella della imposizione: la paura suscitata dalla presenza del lupo sarà abolita dalla pace che l'animale accetterà di siglare con gli uomini in cambio del perdono accordatogli da Dio per intercessione del santo. Il beneficio per il lupo consisterà nell'esaudimento di un diritto, garantito nel tempo e a carico della comunità umana: nutrirsi.

Nel testo di Branduardi va colto, tuttavia, il senso di una ripetuta considerazione – che ne rappresenta l'elemento di novità – resa nella forma di un inquietante monito: più del lupo fa l'Inferno paura. L'ammonimento del santo esprime il riconoscimento delle colpe del lupo («Tu Frate Lupo, sei ladro e assassino»), ma anche la necessità di ridimensionarle di fronte alla constatazione che gli uomini sono responsabili di crimini peggiori, puniti inesorabilmente nell'Inferno. Mentre il lupo, disponendosi al ravvedimento con la prospettiva giuridicamente fondata di una contropartita, smetterà di seminare il terrore a Gubbio, le malefatte degli uomini, viziosi e resistenti piuttosto a qualunque forma di revisione della propria esistenza, troveranno sicura condanna nel luogo della punizione eterna, che il santo esorta a temere più di ogni cosa¹⁵⁰.

La storia è nota, ma nessuno può conoscerla nelle forme della sua nuova rielaborazione: a veicolare i contenuti saranno la musica e la voce di un affermato cantautore, all'interno di un repertorio *folk*, quanto mai adatto a riproporre gli stereotipi della tradizione popolare, al cui interno sopravvivono ancora tracce degli schemi comportamentali del lupo propri della favola esopica. Il prodotto culturale codificato da Branduardi arricchisce così il ben noto intreccio di partenza attraverso ulteriori proiezioni ed espansioni narrative: il suono e il canto¹⁵¹.

Francesco a quel tempo in Gubbio viveva
e sulle vie del contado
apparve un lupo feroce

¹⁵⁰ Il testo di Branduardi è anche metafora, in fondo, delle dinamiche comportamentali umane che tendono ad emarginare o, peggio, a demonizzare e condannare individui, appartenenti a culture, etnie, religioni diverse: sotto questo profilo il senso della 'rilettura' del miracolo francescano va inquadrato nell'incitamento a tollerare, accettare, accogliere il 'diverso'.

¹⁵¹ Il *folk* di Branduardi si sovrappone alla sua esperienza iniziale nell'ambito del *progressive rock* italiano che conosce intrecci di generi diversi, dal *blues*, al *jazz*, al *rock*, all'*hard rock*, alla musica classica e sinfonica: la contaminazione letteraria dei suoi testi con tracce e inserti che, in qualche modo, rinviano infatti alla favola e al folklore, è anche e soprattutto musicale.

Percorsi didattici: Il patto col lupo

che uomini e bestie straziava
e di affrontarlo nessuno più ardiva.

Di quella gente Francesco ebbe pena,
della loro umana paura,
prese il cammino cercando
il luogo dove il lupo viveva
ed arma con sé lui non portava.

Quando alla fine il lupo trovò
quello incontro si fece, minaccioso,
Francesco lo fermò e levando la mano¹⁵²:
«Tu Frate Lupo, sei ladro e assassino,
su questa terra portasti paura.
Fra te e questa gente io metterò pace,
il male sarà perdonato
da loro per sempre avrai cibo
e mai più nella vita avrai fame
che più del lupo fa l'Inferno paura».

Raccontano che così Francesco parlò
e su quella terra mise pace
e negli anni a venire del lupo
più nessuno patì.
«Tu Frate Lupo, sei ladro e assassino
ma più del lupo fa l'Inferno paura»¹⁵³.

Appartiene al mondo dell'infanzia un lupo che tenta di afferrare la sua preda con raggiri teatrali, divertenti e fallimentari e che riscuote puntualmente legnate dopo ogni clamoroso insuccesso. Una evidente linea di continuità in fondo lega il mondo animale della favola esopica, in particolare la tipizzazione simbolica del lupo impegnato a fingersi formalmente alleato dell'uomo,

¹⁵² La mano levata del santo, a siglare il necessario negoziato con il lupo, rinvia ancora una volta all'indice levato, con cui il pastore di Giulio Romano richiama all'ubbidienza l'animale sotto l'egida di Dio, ma trova perfetta eco nell'identico gesto di Ulisse, il quale conclude la trattativa con la subdola Circe, ai sensi delle 'disposizioni' ricevute da Hermes.

¹⁵³ Branduardi-Zappa 2000.

al mondo della letteratura fantastica¹⁵⁴, attraverso gli strumenti di massa della comunicazione e della conoscenza che vanno dal fumetto alle rappresentazioni digitali affidate ai sofisticati dispositivi tecnologici del presente: nella favola antica soltanto un lupo, suo malgrado, ingordo e costantemente affamato, ingannato, respinto e perseguitato dal suo nemico di sempre, l'uomo, avrebbe potuto rivestire il ruolo stereotipato della povera bestia famelica e bistrattata in cerca di cibo, all'interno della vastissima produzione contemporanea di immagini animate attraverso le differenti tipologie dei *media*. Un lupo affamato e furbacchione per necessità, ma, in quanto vittima dei pregiudizi, frainteso, impacciato e malmenato¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Sulla simbologia animale dalla favola antica al fumetto cfr. Bertini 1998, pp. 172 ss.

¹⁵⁵ È appena il caso di osservare che nella fiaba (con le opportune differenze, rispetto alla favola, rilevate per esempio, a proposito di quella di *Cappuccetto Rosso*, da Rodler 2014, pp. 21 ss.), nei film d'animazione, nella cinematografia, al lupo viene riconosciuto il ruolo di predatore continuamente affamato, generalmente costretto a fallire nella sua caccia o addirittura a fuggire, preda a sua volta di altri animali o dell'uomo stesso. Si pensi, per esempio: ai racconti di J. de La Fontaine, di Ch. Perrault e di G.E. Lessing, dei fratelli Grimm, al romanzo di London 2014 (1906), alla sinfonia per voce recitante e orchestra, *Pierino e il lupo*, scritta nel 1936 da Sergej Prokof'ev (apparsa nel 2005, per *La Biblioteca di Repubblica*, con la *performance* di un narratore d'eccezione come Roberto Benigni), nella quale ad aver ragione del pericoloso lupo è il tenero fanciullo Pierino; alle avventure di *Sam Sheepdog and Ralph Wolf* della Warner Bros (nota serie di cartoni disegnati da Chuck e Charles Jones e usciti in sette corti fra il 1953 e il 1963), che vedono il povero e inetto lupo *Ralph* sovente umiliato e schiaffeggiato dallo scaltro ed intraprendente cane pastore *Sam*; allo sfigato *Wile E. Coyote*, un lupo della prateria esperto di trappole ed esplosivi, cacciatore indefesso e fallito sulle tracce di un non meglio identificato uccello imprendibile di nome *Beep Beep* (personaggi animati, inventati ancora una volta da Chuck e Charles Jones a partire dalla fine degli anni '40); al sensibile *Lupo de' Lupis* (cartone prodotto da Hanna & Barbera fra il 1959 e il 1965), animato da spirito protettivo per un distratto agnellino e regolarmente frainteso e maltrattato dal cane di turno, *Setola* (F. Baccini nel 1992 ne fa il titolo e il testo di una sua canzone – contenuta nell'album *Nomi e cognomi* –, in cui il povero lupo rivendica di essere 'tanto buonino', stigmatizzando il riprovevole costume degli individui della specie umana che picchiano

Conclusioni

Il patto fra lupo e pastore è ingegnoso meccanismo di sopravvivenza, con risultati spesso deludenti per il primo, nella favola esopica: l'animale lo viola e l'uomo fa esperienza della natura aggressiva e rapace dell'animale. Il lupo non perde la consueta e collaudata tendenza al patto durante il periodo basso-medievale, ma si carica di una sovrastruttura perturbante ed inquietante: la ferocia assassina in un'indole diabolica, domata e invalidata da figure con poteri sovrumani di intercessione presso il dio biblico. Se il pastore della favola non riconosce al lupo gli spazi e l'indole predatoria che gli appartengono, il patto si rivela inconsistente e ne segue la legittima violazione da parte dell'animale. La necessità di appropriarsi di spazi nei quali esercitare la caccia, cioè lo strumento che gli consente di vivere e perpetuare la specie, lo mette in rotta di collisione con l'uomo che esercita la supremazia e fonda le proprie relazioni interpersonali e sociali sui medesimi territori. Nessun patto può realizzarsi, se al lupo viene negata la

i bambini); al cattivo, ma idiota lupo *Ezechiele*, nato dalla fantasia di W. Disney alla fine degli anni '30 (su riproposizione della famosa fiaba *The three little pigs*, pubblicata per la prima volta da J. Orchard Halliwell-Phillipps nel 1843), ostacolato con successo nella sua attività predatoria dal figliolo di nome *Lupetto*, educato e di sani principi; al sottoccupato fallito *Lupo Alberto* (strisce a fumetti pubblicate da Guido Silvestri a partire dal 1974, edite poi come albo mensile dal 1985), innamorato della sua preda (una gallina di nome *Marta*), difesa con successo dal cane *Mosè*; al film *Balla coi lupi* (1990, su sceneggiatura di M. Blake), che racconta di una amicizia accolta e corrisposta da un lupo ad un soldato americano, poi tradita dallo spirito folle e assassino degli uomini. Per non parlare del 'premiato' *Lupo Lucio* (nessuno gli riconosce l'indole malvagia che, stizzito, rivendica di possedere), campione di bontà, benefattore dei deboli e degli anziani, mentitore e commediante dal cuore tenero, a caccia di gnomi, porcellini e principesse del *Fantabosco* (della nota *Melevisione*, già in programmazione sulla terza rete Rai ed ora su «Rai YoYo», a cura del Centro di Produzione RAI di Torino). È forse anche il caso di osservare, da ultimo, che *Remus Lupin* è un lupo mannaro, nel quale si trasforma un insegnante timido e altruista, della famosa saga di *Harry Potter* (Rowling 2004): evidentemente un mostro, ma solo a metà.

libertà di sfamarsi all'interno del suo *habitat*, libero dalla ingombrante presenza umana. L'uomo finisce così per sentirsi minacciato dall'animale e corre ai ripari, dandogli la caccia, come se un essere diabolico ne avesse assunto le sembianze. A questo punto l'intervento di un santo (o di una figura ieratica come il pastore di Giulio Romano) si fa indispensabile, visto che al povero lupo affamato vengono attribuiti connotati da sanguinario assassino. La sua azione realizza un disegno razionale: il lupo viene domato e 'stipula' il patto di pace con la comunità umana; non viene disposto il suo bando dalla città¹⁵⁶, della quale, al contrario, è riconosciuto gradito ospite, partecipe, come un comune animale domestico, delle dinamiche simbiotiche proprie degli uomini¹⁵⁷; e, affinché tutto questo abbia un funzionamento regolare e, soprattutto, leale, per il lupo viene prescritta alimentazione sistematica ed «in omnem vitam»¹⁵⁸. Il suo pentimento è la conseguenza della subordinazione all'uomo, ma anche il presupposto della sua assoluzione e, se si vuole, della sua redenzione. L'indole del lupo subisce una modificazione radicale unicamente per effetto – è condizione ineludibile – delle 'disposizioni' divine ottenute per intercessione di un santo.

L'immagine del lupo identifica, dunque, un prodotto culturale che si alimenta del linguaggio delle parole e delle proiezioni figurative. Le elaborazioni della favola e le riproduzioni iconografi-

¹⁵⁶ Se il lupo fosse stato sfamato *una tantum* e ricacciato nei boschi, gli si sarebbe riconosciuto pienamente il diritto a predare. Il patto sarebbe stato, pertanto, infranto dall'animale, che avrebbe legittimamente esercitato questo diritto anche ai danni dell'uomo stesso, contraente e rivale nella trattativa.

¹⁵⁷ Si prospetta per il lupo quella complessa rete di rapporti fiduciari che, secondo Franco 2003, si instaurano prevalentemente fra l'uomo e il cane: cfr. *supra*.

¹⁵⁸ In altri termini, il lupo, perdendo lo *status* di creatura dei boschi, è costretto a privarsi delle lecite – oltre che congeniali alla sua natura – incursioni, atte alla predazione e alla rapina, e ad appropriarsi in modo compensativo dei diritti degli uomini: nutrirsi e vedersi riconosciute la legittimazione della propria libertà e l'abolizione di ogni forma di persecuzione nei confronti di se stesso.

che ne individuano le espansioni narrative e le sovrapposizioni simboliche codificate. Attraverso la scomposizione degli elementi strutturali di tali espansioni e sovrapposizioni, vale a dire attraverso la lettura e la 'ri-lettura' di una particolare tipizzazione – comportamentale e culturale – del lupo, non solo si è letto e 'ri-letto' il codice etologico di una categoria animale centrale nell'immaginario favolistico, ma si è anche tentato di comprenderne le situazioni paradigmatiche e il significato del loro funzionamento.

Nell'incontro-scontro con l'uomo non è il lupo ad evidenziare immagini del suo comportamento difformi nel tempo: è l'uomo ad attribuirglielie e ad interpretarle all'interno di contesti socio-culturali diversi e a causa della sempre più prevaricante interferenza antropica negli spazi e nelle dinamiche che afferiscono all'animale.

Abstract.

In fables, the wolf does not attack men, but pretends to be their ally: even though he signs with the shepherd an agreement that he regularly breaks, he attacks sheep at the earliest opportunity. The agreement between the wolf and the shepherd reappears in the iconographical transposition of fables, such as in Giulio Romano's drawings. St. Francis (*Little Flowers*, XXI) drives the wolf to make peace with the inhabitants of Gubbio through a formal act. In a miniature from a manuscript of Boethius' *De philosophiae consolatione*, depicting an allegorical reading of the encounter between Circe and Ulysses, the Homeric hero foils the sorceress' cunning plans by opposing the antidote with his left forefinger raised towards heaven. In Branduardi's re-reading, the Saint of Assisi seals the pact with the wolf with a hand pointed out to heaven. In the confrontation with the wolf, the behavior of the wolf depends on the socio-cultural contexts and on the anthropological dynamics the fable is aimed to show.

Keywords.

Wolf, dog, shepherd, agreement, fable, St. Francis, Giulio Romano, Boethius, Ulysses, Circe, Branduardi.

Michele Ameruso
Liceo Classico 'C. Sylos', Bitonto
m.ameruso@libero.it



Fig. 1. *Il lupo e il pastore*. Xilografia attribuita a Liberale da Verona da G. Mardersteig (*Le Favole di Esopo, stampate in latino con la versione italiana di Accio Zucco*, Verona 1973). È contenuta nell'edizione veronese delle *Favole* (1479) per i tipi di Giovanni Alvise: *Aesopus moralisatus* (*supra*, nota 78).



Fig. 2. *Il lupo e il pastore*. Xilografia di artista che segue la tradizione veronese, contenuta nell'edizione veneziana dell'*Esopo*, pubblicata nel 1491 da Manfredo Bonello [G. Manganelli-E. Ceva Valla (a cura di), *Esopo. Favole*, Rizzoli, Milano 1994¹¹].



Fig. 3. *Il lupo e il pastore*. Disegno (1530 ca.) di Giulio Romano, commissionato da Federico II Gonzaga. Harlem, Teylers Museum.

Percorsi didattici: Il patto col lupo

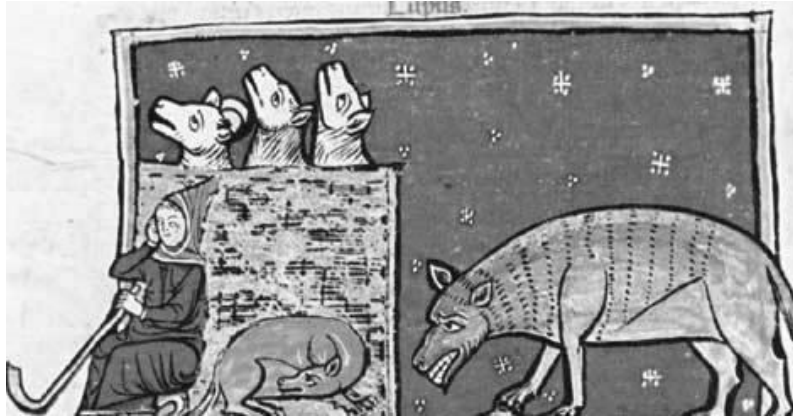


Fig. 4. *Il lupo*. Immagine tratta dai *Bestiari* medievali. Museo di Scienze Naturali 'Luigi Paolucci' di Offagna (AN) [<http://www.formedalpassato.com/2015/06/il-lupo-nei-bestiari.html>].



Fig. 5. *Ulisse e Circe*. Miniatura (fine XIV sec.), Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS. Lat. 11856, c. 93v (Boezio, *De philosophiae consolatione*). Sono grato al prof. Piero Boitani per avermi fornito l'immagine qui riprodotta.

BIBLIOGRAFIA

Aarne-Thompson 1981: A. Aarne-S. Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, nuova ed. riveduta, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.

Ameruoso 2006: M. Ameruoso, *Il monstrum e il lupo fifone. In margine a Hor. Carm. I 22, «Maia»* 58, pp. 302-311.

Banfi 1994¹¹: E. Banfi, *Premessa al testo*, in G. Manganelli-E. Ceva Valla (a cura di), *Esopo. Favole*, 11^a ed., Rizzoli, Milano.

Bernardi Perini 1992: G. Bernardi Perini, *Cui reddidi iam pridem quicquid debui. Il debito di Fedro con Esopo secondo Fedro*, in *La storia, la lettera e l'arte a Roma da Tiberio a Domiziano, Atti del Convegno (Mantova, 4-7 ottobre 1990)*, Accademia Nazionale Virgiliana di Scienze, Lettere e Arti, Mantova, pp. 43-59 [= Id., in A. Cavarzere-E. Pianezzola (a cura di), *Il Mincio in Arcadia. Scritti di Filologia e Letteratura latina*, Pàtron, Bologna 2001, pp. 243-256].

Bernardi Perini 1995: G. Bernardi Perini, *Il lupo e l'agnello: una questione di stile*, «Živa Antika» 45, pp. 45-51 [= Id., in A. Cavarzere-E. Pianezzola (a cura di), *Il Mincio in Arcadia. Scritti di Filologia e Letteratura latina*, Pàtron, Bologna 2001, pp. 243-256].

Bertini 1975: F. Bertini, *Il monaco Ademaro e la sua raccolta di favole fedriane*, Tilgher, Genova.

Bertini 1985: F. Bertini, *Gli animali nella favolistica medievale dal Romulus al secolo XII*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo, XXXI settimana di studio (Spoleto, 7-13 aprile 1983)*, t. II, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, pp. 1031-1051 (= Bertini 1998, pp. 77-87).

Bertini-Gatti 1988: F. Bertini-P. Gatti (a cura di), *Ademaro di Chabannes. Favole*, Dipartimento di Archeologia, Filologia Classica e loro Tradizioni, Genova.

Bertini 1998: F. Bertini, *Interpreti medievali di Fedro*, Liguori, Napoli.

Bertini 2009: F. Bertini, *La favola latina da Fedro al mondo moderno*, «Nova Tellus» XXVII, 1, pp. 19-40.

Bertini 2010⁵: F. Bertini, *Introduzione*, in F. Bertini et al. (a cura di), *Medioevo al femminile*, 5^a ed., Laterza, Roma-Bari, pp. V-XXVI.

Percorsi didattici: Il patto col lupo

Bettini 1998²: M. Bettini, *Le riscritture del mito*, in G. Cavallo et al. (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica. La produzione del testo*, vol. I, Salerno Editrice, Roma, pp. 15-35.

Binder 1964: G. Binder, *Die Aussetzung des Königskindes*, A. Hain, Meisenheim.

Bisanti 2010: A. Bisanti, *Le favole di Aviano e la loro fortuna nel Medioevo*, Simmel-Edizioni del Galluzzo, Firenze.

Blänsdorf 2000: J. Blänsdorf, *Lecture pédagogique-morale-politique? Problèmes herméneutiques des fables de Phèdre*, «Revue des Études Latines» 78, pp. 118-138.

Blaise 1975: A. Blaise, *Lexicon latinitatis Medii Aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, Brepols, Turnholti, s.v. *lupinus*.

Boas-Botschuyver 1952: M. Boas-H. J. Botschuyver (ed. by), *Disticha Catonis*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam.

Boglioni 1985: P. Boglioni, *Il santo e gli animali nell'alto Medioevo*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo, XXXI settimana di studio (Spoleto, 7-13 aprile 1983)*, t. II, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, pp. 935-993.

Boitani 2004: P. Boitani, *Esodi e Odissee*, Liguori, Napoli.

Boitani 2007²: P. Boitani, *Sulle orme di Ulisse*, Il Mulino, Bologna.

Boldrini 1994: S. Boldrini (a cura di), *Gualtiero Anglico. Uomini e bestie. Le favole dell'Aesopus Latinus*, Argo, Lecce.

Boldrini 1996: S. Boldrini, *I lupi, le pecore, i pastori. La complicata storia di un racconto semplice*, in C. Questa-R. Raffaelli (a cura di), *Studi latini in ricordo di Rita Cappelletto*, Quattro venti, Urbino, pp. 129-138.

Bonafin 1996: M. Bonafin, *Zoonimi, trickster e totemismo*, «Quaderni di semantica» XVII, 1, pp. 53-72.

Bonafin 1998: M. Bonafin, *Fra filologia e antropologia: la genesi del lupo e della volpe*, «Reinardus» 11, pp. 25-35.

- Bonafin 2014: M. Bonafin, *Tradizione esopica e Roman de Renart*, in C. Mordegli (a cura di), *Lupus in fabula. Fedro e la favola latina fra antichità e Medioevo*, Pàtron, Bologna, pp. 201-213.
- Borghini 1991: A. Borghini, *Lupo mannaro: il tempo della metamorfosi* (Petr. Satyr. LXII 3), «Aufidus» 14, pp. 29-32.
- Borghini 1997: A. Borghini, *Lupae e acque alle origini di Roma*, «Aufidus» 31, pp. 7-14.
- Branduardi-Zappa 2000: A. Branduardi-L. Zappa, *Il lupo di Gubbio*, tratto da *L'infinitamente piccolo*, Emi.
- Brenot 1969³: *Phèdre, Fables*, text. ét. et trad. par A. Brenot, 3^a ed., Les Belles Lettres, Paris.
- Buffière 1970: *Anthologie Grecque. Première partie. Anthologie Palatine*, text. ét. et trad. par F. Buffière, t. XII, Les Belles Lettres, Paris.
- Burkert 1981: W. Burkert, *Homo necans: antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, [Berlin 1972], trad. it., Boringhieri, Torino.
- Busdraghi 2005: P. Busdraghi (a cura di), *Favolisti latini medievali e umanistici. L'Esopus attribuito a Gualtiero Anglico*, X, Dipartimento di Archeologia, Filologia Classica e loro Tradizioni, Genova.
- Cagnolaro 1973: L. Cagnolaro, s.v. *Canidi*, in *Enciclopedia Italiana delle Scienze*, vol. II, De Agostini, Novara, pp. 535-538.
- Calame 1982: C. Calame, *Prefazione* a E. Pellizer, *Favole d'identità. Favole di paura. Storie di caccia e altri racconti della Grecia antica*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 1-10.
- Cambell et al. 1988: J. Cambell et al. (a cura di), *Actus Beati Francisci et sociorum eius*, Porziuncola, Assisi.
- Canino 1998 (= Canino 2006): L.L. Canino, *La Belva*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento*, vol. I, Bibliopolis, Napoli, pp. 223-231.
- Canino 2006: L.L. Canino, *La Belva*, on line all'indirizzo www.metabasis.it, I, 2, pp. 1-8.

Percorsi didattici: Il patto col lupo

- Caprettini 1974: G.P. Caprettini, *San Francesco, il lupo, i segni*, Einaudi, Torino.
- Caprotti 1986a: E. Caprotti, *L'iconografia delle favole esopiche*, «L'Esopo» 7, pp. 59-67.
- Caprotti 1986b: E. Caprotti, *Santi e animali nell'agiografia medievale. Analisi di un rapporto*, «Synesis» II, 1, pp. 85-98.
- Cardini 1977: F. Cardini, *Il lupo di Gubbio. Dimensione storica e dimensione antropologica di una "leggenda"*, «Studi francescani» 74, pp. 315-343.
- Cardini 1981: F. Cardini, *Francesco d'Assisi e gli animali*, «Studi francescani» 78, pp. 7-46.
- Centini 1998: M. Centini, *Il diavolo, gli eretici e i lupi*, «Piemonte Parchi» suppl. 1, LXXIX, on line all'indirizzo http://www.regione.piemonte.it/parchi/riv_archivio/speciali/s17998/art6.htm.
- Chambry 1967³: *Ésope. Fables*, text. ét. et trad. par É. Chambry, 3^a ed., Les Belles Lettres, Paris.
- Classen 2007: A. Classen, *Old Age in the world of the Stricker and other middle high german Poets: a neglected Topic*, in Id. (ed. by), *Old Age in the middle Ages and the Reinassance*, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 219-250.
- Cremaşcoli 2014: G. Cremaşcoli, *Gli animali della favolistica nella predicazione medievale*, in C. Mordeglia (a cura di), *Lupus in fabula. Fedro e la favola latina fra antichità e Medioevo*, Pàtron, Bologna, pp. 163-179.
- Curletto 1984: S. Curletto, *Il lupo e la gru da Esopo a La Fontaine*, in F. Bertini (a cura di), *Favolisti latini medievali*, I, Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medioevale, Genova, pp. 11-24.
- De La Fontaine 1995: J. de La Fontaine, *Favole*, 8, 27 (*Il lupo e il cacciatore*); 10, 6 (*Il lupo e i pastori*), introd. di V. Lugli, trad. di E. De Marchi, Einaudi, Torino.
- Della Corte 1945 (= 1973): F. Della Corte, *Saggio sulla moralità della favola*, Romano, Genova, pp. 1-14 (= *Opuscula IV*, Istituto di Filologia classica e medioevale, Genova, pp. 93-106).
- Della Corte 1958-1959: F. Della Corte, *Favolisti latini* (corso universitario, anno accademico 1958/1959), Bozzi, Genova.

Della Corte 1971-1972 (= 1973): F. Della Corte, *Punti di vista sulla favola esopica*, «Annali della Facoltà di Magistero dell'Università degli Studi di Palermo» 4, pp. 1-30 (= *Opuscula*, IV, Istituto di Filologia classica e medioevale, Genova, pp. 117-146).

De Nino 1887: A. De Nino, *Usi e costumi abruzzesi. Sacre leggende*, vol. IV, Barbera, Firenze, pp. 222-224.

Detienne-Vernant 1982: M. Detienne-J.P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*, [Paris 1979], trad. it., Boringhieri, Torino.

Dicke-Grubmüller 1987: G. Dicke-K. Grubmüller, *Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen*, Wilhelm Fink Verlag, München.

Digard 1990: J.P. Digard, *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Édit. Fayard, Paris.

Di Nola 1976: A. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino.

D'Onofrio 1999: M. D'Onofrio (a cura di), *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, Electa, Milano.

Finamore 1886: G. Finamore, *Novelle popolari abruzzesi*, «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari italiane» 5, pp. 206-207.

Fiorani 1999: E. Fiorani, *Domestico/Selvaggio*, in R. Marchesini (a cura di), *Zoosantropologia. Animali e umani: analisi di un rapporto*, Red, Como, pp. 188-214.

Franco 2003: C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Il Mulino, Bologna.

Gaide 1980: *Avianus. Fables*, text. ét. et trad. par F. Gaide, Les Belles Lettres, Paris.

Garbugino 1987: G. Garbugino (a cura di), *Favolisti latini medievali. Alessandro Neckam. Novus Aesopus*, II, Dipartimento di Archeologia, Filologia Classica e loro Tradizioni, Genova.

Gentili-Prato 1988²: B. Gentili-C. Prato (ed. by), *Poetae Elegiaci. Testimonia et Fragmenta*, vol. I, 2^a ed., Teubner, Leipzig.

Percorsi didattici: Il patto col lupo

Gernet 1983: L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, [Paris 1968], trad. it., Mondadori, Milano.

Giancristofaro 1971: E. Giancristofaro, *Il mangiafavole. Inchiesta diretta sul folklore abruzzese*, Olschki, Firenze.

González 2006: E. González, *Die Figur des lupus poenitens im Tierbispiel "Der Wolf und sein Sohn"*, in Id.-V. Millet (hrsg. von), *Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, pp. 155-172.

Grubmüller 1977: K. Grubmüller, *Meister Esopus. Untersuchungen zu Geschichte und Funktion der Fabel im Mittelalter*, Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 56, Artemis Verlag, Zürich-München.

Grubmüller 2014: K. Grubmüller, *Contra calumniosos. Die Phaedrus-Fabel von "Wolf und Lamm" im Mittelalter*, in C. Mordeglia (a cura di), *Lupus in fabula. Fedro e la favola latina fra antichità e Medioevo*, Pàtron, Bologna, pp. 87-99.

Guaglianone 1969: A. Guaglianone (ed.), *Phaedri Augusti liberti liber fabularum*, Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, Augustae Taurinorum.

Havet 1921: L. Havet, *La fable du loup et du chien*, «Revue des Études Anciennes» 23, pp. 95-102.

Herrmann 1963-1964: L. Herrmann, *Phèdre et La Fontaine*, «Journées d'Études» 36, pp. 76-90.

Hervieux 1970, voll. I-III: L. Hervieux, *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge*, voll. I-II (*Phèdre et ses anciens imitateurs directs et indirects*); vol. III (*Avianus et ses anciens imitateurs*), Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York (Paris 1893-1894)².

Hoffmann-Krayer-Bächtolt-Stäubli 1938-1941: E. Hoffmann-Krayer-H. Bächtolt-Stäubli (hrsg. von), *Handwörterbuch der deutschen Aberglaubens*, Bd. IX, de Gruyter, Berlin, s.v. *Wolf*, coll. 731-749.

Holleman 1985: A.W.F. Holleman, *Lupus, Lupercalia, lupa*, «Latomus» 44, pp. 609-614.

Holleman 1987: A.W.F. Holleman, *Lupus*, «Liverpool Classical Monthly» 12, 1, p. 12.

Keller 1902: O. Keller (ed.), *Pseudacronis Scholia in Horatium vetustiora*, vol. I, Teubner, Leipzig.

Kipling 1984: R. Kipling, *Il libro della giungla*, [London 1894], trad. it., Mursia, Milano.

Küppers 1977: J. Küppers, *Die Fabeln Avians. Studien zur Darstellung und Erzählweise spätantiker Fabeldichtung*, R. Habelt Verlag, Bonn.

La Penna 1961: A. La Penna, *La morale della favola esopica come morale delle classi subalterne nell'antichità*, «Società» 17, pp. 459-537.

La Penna 1968: A. La Penna (a cura di), *Fedro. Favole*, versione di A. Richelmy. Aggiunte le trenta *Fabulae novae*, Nuova Universale Einaudi, Torino, pp. VII-LXVIII; pp. 319-320.

London 2014: J. London, *White fang*, [New York 1906], trad. it., Feltrinelli, Milano.

Loomis 1948: C.G. Loomis, *White magic. An introduction to the Folklore of christian Legend*, The Medieval Academy of America, Cambridge, Mass.

Lopez 2015²: B.H. Lopez, *Lupi e uomini*, [New York 1978], trad. it., 2^a ed., Piemme, Milano.

Lorenz 1976²: K. Lorenz, *L'aggressività*, [Wien 1963], trad. it., 2^a ed. ampliata, Il Saggiatore, Milano.

Louis 1969: *Aristote. Histoire des animaux. Livres VIII-X*, text. ét. et trad. par P. Louis, t. III, Les Belles Lettres, Paris.

Lü Jiamin 2006: Lü Jiamin, *Il totem del lupo*, [Pechino 2004], trad. it., Mondadori, Milano.

Luzzatto-La Penna 1986: M.J. Luzzatto-A. La Penna (edd.), *Babrii. Mythiambi Aesopei*, Teubner, Leipzig.

Mainardi 1976: D. Mainardi, *Il cane e la volpe*, Rizzoli, Milano.

Mainoldi 1984: C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Édit. Ophrys, Paris.

Percorsi didattici: Il patto col lupo

Manganelli-Ceva Valla 1994¹¹: G. Manganelli-E. Ceva Valla (a cura di), *Esopo. Favole*, 11^a ed., Rizzoli, Milano.

Manila 2010: G. J. Manila, *He jugado con lobos*, La Galera, Barcelona.

Manitius 1965: M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, [München 1923], vol. II, rist. anast., Beck, München.

Mann 1977: J. Mann, "Luditur illusor": *the Carton World of the Ysengrimus*, «Neophilologus» LXI, pp. 495-509.

Mann 1987: J. Mann (ed. by), *Ysengrimus. Text with Translation, Commentary and Introduction*, E.J. Brill, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln.

Mann 1993: J. Mann, *La favolistica*, in G. Cavallo et al. (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo latino*, t. II, *La produzione del testo*, Salerno Editrice, Roma, pp. 171-195.

Marchesi 1923: C. Marchesi, *Fedro e la favola antica*, Vallecchi, Firenze.

Mardersteig 1973: G. Mardersteig, *Liberale ritrovato nell'Esopo veronese del 1479*, Ed. Valdonega, Verona.

Mardersteig 1994¹¹: G. Mardersteig, *Il tipografo veneziano Manfredo Bonello e le sue illustrazioni per l'Esopo del 1491*, in G. Manganelli-E. Ceva Valla (a cura di), *Esopo. Favole*, 11^a ed., Rizzoli, Milano.

Matranga 1850: P. Matranga (ed.), *Anecdota Graeca*, vol. I, Typis C.A. Bertinelli, Romae.

Meyer 1874: G. Meyer (ed.), *Pomponii Porphyrii Commentarii in Quintum Horatium Flaccum*, Teubner, Leipzig.

Mordeglia 2010: C. Mordeglia, *Dalla favola al proverbio, dal proverbio alla favola. Genesis e fortuna dell'elemento gnomico fedriano*, in E. Lelli (a cura di), Παροιμιακῶς, *Il proverbio in Grecia e a Roma*, II, Serra, Pisa-Roma, pp. 207-230.

Moretti 1982: G. Moretti, *Lessico giuridico e modello giudiziario nella favola fedriana*, «Maia» 34, pp. 227-240.

Muratova 1985: X. Muratova, *I manoscritti miniati del Bestiario medievale: origine, formazione e sviluppo dei cicli di illustrazioni. I Bestiari miniati in Inghil-*

terra nei secoli XII-XIV, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo*, XXXI settimana di studio (Spoleto, 7-13 aprile 1983), t. II, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, pp. 1319-1362.

Nobili 1998: F. Nobili, *Uomini e lupi: una convivenza difficile*, «Piemonte Parchi» suppl. 1, LXXIX, *on line* all'indirizzo http://www.regione.piemonte.it/parchi/riv_archivio/speciali/s17998/art5.htm.

Nøjgaard 1979: M. Nøjgaard, *The moralisation of the Fable: from Aesop to Romulus*, in H. Bekker-Nielsen *et al.* (ed. by), *Medieval Narrative: a Symposium. Proceedings of the Third International Symposium organized by the Centre for the study of vernacular Literature in the middle ages*, Odense University Press, pp. 31-43.

Ortalli 1972: G. Ortalli, *Realtà e immagine del lupo nel Medio Evo: la nascita di un mito*, «Natura e montagna» s. IV, 4, pp. 17-20.

Ortalli 1973: G. Ortalli, *Natura, storia e mitografia del lupo nel Medioevo*, «La Cultura» 11, pp. 257-311.

Ortalli 1983: G. Ortalli, *Realtà ambientali e cultura del lupo tra alto e basso Medioevo*, «La Cultura» 21, pp. 267-291.

Ortalli 1985: G. Ortalli, *Gli animali nella vita quotidiana dell'alto Medioevo: termini di un rapporto*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo*, XXXI settimana di studio (Spoleto, 7-13 aprile 1983), t. II, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, pp. 1389-1443.

Ortalli 1997: G. Ortalli, *Lupi, genti, culture. Uomo e ambiente nel Medioevo*, Einaudi, Torino.

Ortalli 2002: G. Ortalli, *Entre Antiquité e Moyen Âge: l'“invention” du loup ennemi*, «Le monde alpin et rhodanien» 30, pp. 97-100.

Pallottino 2009: P. Pallottino (a cura di), *Esopo e la volpe. Iconografia delle favole dal IV a.C. al XX secolo*, *Catalogo della mostra realizzata presso il «Museo della Figurina» (Modena, 30 gennaio-13 aprile 2009)*, F. C. Panini, Modena.

Pallottino 2014: P. Pallottino, *Lupus in tabula. Evoluzione iconografica delle favole dal XIV al XX secolo*, in C. Mordeglia (a cura di), *Lupus in fabula. Fedro e la favola latina fra antichità e Medioevo*, Pàtron, Bologna, pp. 289-320.

Percorsi didattici: Il patto col lupo

Pandolfi 2007: C. Pandolfi, *Il tribunale degli animali. Favole "giuridiche" da Fedro al Medioevo latino*, «Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Ferrara» 1, pp. 80-105.

Pàroli 1986: T. Pàroli, *Lupi e lupi mannari, tra mondo classico e germanico, a partire da Petronio 61-62*, in *Semiotica della novella latina, Atti del Seminario Interdisciplinare «La novella latina» (Perugia, 11-13 aprile 1985)*, Herder, Roma, pp. 281-317.

Pennac 1993: D. Pennac, *L'occhio del lupo*, [Paris 1984], trad. it., Salani, Milano.

Père Desbillons 1809: F.J. Desbillons, *Fables. Traduction nouvelle augmentée d'une trentaine de Fables qui n'avoient pas encore été traduites*, t. II, Delalain et Lallemand, Paris.

Perry 1988 (= 1959): B.E. Perry, *Fable*, in P. Carnes (ed. by), *Proverbia in Fabula. Essays on the Relationship of the Proverb and the Fable*, Peter Lang, Bern-Frankfurt am Main-New York-Paris, pp. 65-116 (= «Studium Generale» 12, pp. 17-37).

Peuckert 1942: W.E. Peuckert, *Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters*, W. Spemann, Stuttgart.

Pfeiffer 1949: R. Pfeiffer (ed.), *Callimachus. Fragmenta*, vol. I, Clarendon Press, Oxford.

Rahner 1971: H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, [Zürich 1957], trad. it., Il Mulino, Bologna (rist. anast., Edizioni Dehoniane, Bologna 1990).

Ranisio 1981: G. Ranisio, *Ipotesi sulla simbologia del lupo nel folklore abruzzese*, «Museo delle tradizioni popolari abruzzesi» 4, pp. 27-34.

Ranisio 1984: G. Ranisio, *Il lupo mannaro. L'uomo, il lupo, il racconto*, Gange-mi, Roma.

Riccardi 2004: C. Riccardi (a cura di), *Giovanni Verga. Tutte le novelle*, vol. I, Mondadori, Milano.

Roccaro 1998: C. Roccaro, *Sull'autore dell'Aesopus comunemente attribuito a Gualtiero Anglico*, «Pan» 15-16, pp. 195-207.

Rocher 1981: D. Rocher, *Vom Wolf in den Fabeln des Strickers*, in J. Goossens-T. Sodmann (ed. by), *Third International Beast Epic, Fable and Fabliau Colloquium. Proceedings* (Münster 1979), Böhlhau, Köln-Wien, pp. 330-339.

Rodler 2014: L. Rodler, *Morfologia della favola*, in C. Mordegli (a cura di), *Lupus in fabula. Fedro e la favola latina fra antichità e Medioevo*, Pàtron, Bologna, pp. 21-34.

Romagnoli 1943: E. Romagnoli (a cura di), *I poeti dell'Antologia Palatina*, vol. IV, Zanichelli, Bologna.

Roscher 1890-1897, vol. II: W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. II, Teubner, Leipzig, coll. 1193-1214.

Rowling 2004: J.K. Rowling, *Harry Potter. Il prigioniero di Azkaban*, [London 1999], trad. it., Salani, Firenze.

Sabatier 1902: P. Sabatier (ed.), *Actus beati Francisci et sociorum eius*, Fischbacher, Paris.

Schwab 1983³: U. Schwab (hrsg. von), *Der Stricker. Tierbispel*, Dritte durchgesehene Auflage, Niemeyer, Tübingen.

Semerano 2007: G. Semerano, *Le origini della cultura europea. Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indeuropee*, vol. II, [Firenze 1994], rist. anast., Olschki, Firenze, s.v. *lupus*.

Solimano 2005: G. Solimano, *Favole di Fedro e Aviano*, UTET, Torino.

Testini 1985: P. Testini, *Il simbolismo degli animali nell'arte figurativa paleocristiana*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo, XXXI settimana di studio (Spoleto, 7-13 aprile 1983)*, t. II, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, pp. 1107-1168.

Thiele 1905: G. Thiele (hrsg. von), *Der illustrierte lateinische Aesop in der Handschrift des Ademar, Codex Vossianus Lat. Oct. 15, fol. 195-205*, A.W. Sijthoff, Leiden.

Thiele 1985: G. Thiele (hrsg. von), *Der Lateinische Äsop des Romulus und die Prosa-Fassungen des Phädrus*, [Heidelberg 1910], rist. anast., Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York.

Percorsi didattici: Il patto col lupo

Thompson 1967: S. Thompson, *La fiaba nella tradizione popolare*, [New York 1946], trad. it., Il Saggiatore, Milano.

Thompson 2013: S. Thompson, *Motive index of Folk-Literature. A classification of narrative elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and local Legends*, vol. VI, [Helsinki 1932-1936], rist. anast., Indiana University Press, Bloomington, s.v. *Wolf*.

Tosi 2014: R. Tosi, *Favola e proverbio nella cultura classica: alcune osservazioni*, in C. Mordeglia (a cura di), *Lupus in fabula. Fedro e la favola latina fra antichità e Medioevo*, Pàtron, Bologna, pp. 35-47.

Van Gennepe 1949: A. Van Gennepe, *Manuel de folklore français contemporain*, t. I, A. et J. Picard, Paris.

Viani 1998: A. Viani, *Quam dulcis sit libertas, breviter proloquar (Phaedr. III 7,1): la favola del lupo e del cane*, in F. Bertini (a cura di), *Favolisti latini medievali e umanistici*, VII, Dipartimento di Archeologia, Filologia Classica e loro Tradizioni, Genova, pp. 7-15.

Voigt 1889: E. Voigt, *Egberts von Lüttich. Fecunda ratis*, Max Niemeyer Verlag, Halle an der Saale.

Voigt 1971: E.M. Voigt (ed.), *Sappho et Alcaeus*, Polak & van Gennepe, Amsterdam.

Voisenet 1994: J. Voisenet, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du haut Moyen Âge (V^e-XI^e s.)*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse.

Voisenet 2000: J. Voisenet, *Bêtes et Hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du V^e au XII^e siècle*, Brepols, Turnhout.

Zander 1897: C. Zander, *De generibus et libris paraphrasium Phaedrianarum*, Regia Academia Carolina. Acta Universitatis Lundensis, Lund.

Zander 1921: C. Zander, *Phaedrus solutus vel Phaedri fabulae novae XXX quas fabulas prosarias Phaedro vindicavit*, C.W.K. Gleerup, Lund.