

# Aspetti simbolici e rappresentazioni del lupo nell'immaginario popolare

GIANFRANCA RANISIO

This article highlights the symbolic aspects connected to the wolf in the popular imagination- not only- and how they are layered during the time, also as a consequence of Christian culture. These aspects are analyzed through the description of a popular representation taking place in the region of Abruzzo, in the province of Chieti. In this representation a pair of farmers goes into the woods to pick up the firewood, bringing their child in a bassinet. A wolf, taking advantage of their distraction, escapes with the child. Parents desperate invoke San Domenico and the miracle just happens: the wolf comes back and leaves the child in the bassinet.

Comparing the behavior of the wolf in this representation with those emerging from many historical and naturalistic researches, I want to analyze how symbolic aspects overlapped those ones really attributable to this animal species, inspiring beliefs, legends and tales.

*Lu lupo e il miracolo di San Domenico*: è questo il titolo di una rappresentazione sacra che si svolge ogni anno in alcuni paesi della provincia di Chieti, un'area in cui il lupo è presente a livello immaginario, sia nelle leggende agiografiche, che nei racconti degli anziani ed ora nuovamente come animale reale.

Infatti, nell'ambito delle politiche ambientali di protezione delle specie animali in via di estinzione, nel 2003<sup>1</sup> è stata costituita l'Area Faunistica del Lupo Appenninico di Pretoro, nella quale sono ospitati lupi in condizioni di semicattività, con l'intento non solo di richiamare il turismo naturalista e ambientalista, ma anche di promuovere la sensibilizzazione pubblica per la conoscenza e la salvaguardia di questa specie, che, da terrore dei bambini, è divenuta specie protetta.

L'analisi di questa rappresentazione, nelle sue componenti, può fornire sol-

---

<sup>1</sup> In data 11 agosto 2003.

lecitazioni per interrogarsi sui significati dell'immagine del lupo oggi e sugli aspetti simbolici collegati alla sua figura.

Per riprendere un'espressione famosa di Levi-Strauss, gli animali sono buoni da pensare, perché permettono di organizzare il mondo partendo dalle differenze rilevabili nella natura e forniscono agli uomini un repertorio da cui attingere per le loro classificazioni, opposizioni, relazioni; per questo le rappresentazioni che di essi gli uomini elaborano hanno un carattere eminentemente simbolico<sup>2</sup>.

In linea con questa impostazione teorica, Sophie Bobbè si sofferma sul binomio orso/lupo, analizzando i ruoli simbolici attribuiti a questi due animali nei sistemi di rappresentazione dell'immaginario occidentale e rilevando che, per la loro caratterizzazione, sia il lupo, che l'orso favoriscono la drammatizzazione e il trattamento simbolico di inquietudini e interrogativi legati al destino umano<sup>3</sup>. Si tratta di animali collegati tra loro da rapporti multipli, che vanno dalla congiunzione, alla sostituzione, all'opposizione. "animali che fanno parlare, che fanno cantare, che fanno sognare, che alimentano le rumeurs"<sup>4</sup>. A differenza dell'orso che è rappresentato come onnivoro, sessualmente vorace e dai tratti antropomorfi, il lupo è connotato come carnivoro dalla insaziabile voracità, abituato a vivere in branco, cannibale e antropofago e questa immagine persiste anche quando, dal XVIII secolo, il lupo comincia ad uscire dalla vita e dall'esperienza quotidiana per entrare nel mondo dei racconti e delle fiabe<sup>5</sup>.

Anche le metamorfosi seguono queste simbologie: infatti, all'interno di particolari modalità storiche le culture occidentali si sono rappresentate il fenomeno della trasformazione umana in animale; negli antichi miti e nelle credenze popolari di area indoeuropea il lupo è un animale in cui si riteneva l'uomo potesse trasformarsi.

Secondo il mito, chi diventa lupo lo deve al proprio cannibalismo e alla pratica dell'antropofagia, come nel caso di Licaone; per questo l'uomo trasformato in lupo perde ogni traccia della precedente umanità.

---

<sup>2</sup> Cfr. C. Levi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore 1964 (ed. orig. 1962), p.26; Id. «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1989, pp. IX-LII.

<sup>3</sup> S. Bobbè, *L'ours et le loup. Essai d'anthropologie symbolique*, Paris, edit. de la Maison des sciences de l'homme, 2002; S. Bobbè, S. Dalla Bernardina, *La dialettica dell'orso e del lupo* in "La Ricerca Folklorica", n. 48, oct. 2003, pp. 89-97.

<sup>4</sup> S. Bobbè, S. Dalla Bernardina, *art. cit.* p. 89.

<sup>5</sup> La tradizione letteraria di questa fiaba ha inizio con la raccolta di Perrault, ma è la versione proposta dai fratelli Grimm ad averla resa una delle fiabe più popolari. Nella versione di Perrault la fiaba termina quando il lupo divora Cappuccetto Rosso, mentre nella raccolta dei fratelli Grimm, si conclude con l'arrivo del cacciatore, che libera Cappuccetto Rosso e la nonna dalla pancia del lupo e uccide il lupo.

Avviene così che in un lungo filo appartenente alla tradizione occidentale, la trasformazione viene correlata all'immagine del lupo, dando origine al fenomeno della licantropia e del lupo mannaro<sup>6</sup>.

Che la caratterizzazione del binomio orso/lupo possa essere riscontrata nei termini della contrapposizione, appare evidente dalla vitalità e diffusione di questo sistema di rappresentazioni, documentate anche da questa testimonianza raccolta da Giancristofaro tra i pastori della Maiella e del Gran Sasso, nella quale il lupo viene descritto come assetato di sangue, il nemico per eccellenza e contrapposto all'orso, al quale si attribuisce un comportamento più "morigerato":

Una volta abbiamo trovato 64 pecore sgozzate e macellate dal lupo: il lupo è rapace, quello non si sazia mai, quello è capace di scannare anche una mandra di duecento pecore, si succhia il sangue, perché il sangue piace a quella brutta bestia. L'orso no, perché entra nella mandria, piglia una pecora e scappa<sup>7</sup>.

Il lupo è l'animale selvaggio, che ha maggiormente segnato la civiltà occidentale, per questo la sua immagine non è univoca, ma complessa e ambivalente e soprattutto stratificata per l'apporto che varie epoche e ideologie hanno dato alla sua costruzione<sup>8</sup>.

Nell'ambito delle culture agropastorali arcaiche, il lupo, animale molto vicino all'uomo e che all'uomo contendeva spazi e prede del quotidiano, era simbolo non solo di aggressività ma anche di potenza, un simbolo ambivalente. Nella cultura etrusca, gli veniva attribuita tra l'altro la funzione di psicopompo, come attestano le urne funerarie a forma di testa di lupo, mentre presso alcune popolazioni italiche si possono ipotizzare forme di culto del lupo come animale totemico<sup>9</sup>. Anche presso le popolazioni germaniche il nome Lupo era dato con frequenza, così come era grande il valore totemico e sacrale che il lupo rivestiva; nelle danze sacre che precedevano le battaglie i guerrieri indossavano teste di bestie selvagge, tra le quali teste di orso e di lupo<sup>10</sup>.

Nelle credenze popolari si attribuiva valore magico ad alcune parti del corpo del lupo e si riteneva che indossarne la pelle significasse assumerne la forza,

---

<sup>6</sup> A. M. Di Nola, *Gli animali e l'uomo*, in "Rivista Abruzzese", LIII, 2000, pp. 5.

<sup>7</sup> E. Giancristofaro, *Il Mangiafavole. Inchiesta diretta sul folklore abruzzese*, Olschki, Firenze 1971, p. 318.

<sup>8</sup> G. Ranisio *Il lupo mannaro. L'uomo, il lupo, il racconto*, Roma-Reggio Calabria, Gangemi, 1984.

<sup>9</sup> A. Seppilli (*Poesia e magia*, Torino, Einaudi, 1962, p. 375) rileva che negli affreschi etruschi sotto forma di lupo è rappresentato l'Ade etrusco.

<sup>10</sup> V. Fumagalli, *L'alba del Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1993.

il coraggio, la resistenza ai pericoli, cioè quelle doti positive attribuite al lupo, come è riportato da Pitrè:

La sua pelle rende forte, coraggioso e resistente a qualunque scontro o pericolo colui che la porta o portò indosso. Però se ne fanno scarpe a' fanciulli, perché vengano audaci e prosperosi a zuffe e ad assalti. Le stesse scarpe calzate nell'infanzia danno la virtù di guarire di coliche gli animali che si cavalcano da chi le abbia calzate<sup>11</sup>.

Nelle culture popolari, a conferma del complesso valore simbolico attribuito a questo animale, il suo nome era presente sia nell'onomastica, che nella toponomastica, come dimostrano l'ampia varietà di toponimi collegati al lupo.

In contesti rituali l'uomo poteva assumerne le caratteristiche simulandone il comportamento, infatti, indossare una pelle o una maschera di lupo significava acquisire determinati connotati e determinate qualità, che rimandano appunto a un immaginario che si è consolidato e stratificato nella storia.

Il rituale forse più noto dell'antichità, che si richiama al valore simbolico e alla potenza del lupo, è il rituale dei Lupercalia, una festa dai significati complessi, che probabilmente rievocava una cerimonia praticata dalle comunità pastorali dell'Italia arcaica, allo scopo di difendere le greggi e propiziare la fecondità mediante atti di valore purificatorio, tra i quali la flagellazione rituale, l'asperzione con il sangue, la circumambulazione dell'abitato. I sacerdoti detti Luperci si riunivano sul Lupercale, luogo mitico delle origini, legato al ritrovamento di Romolo e Remo e sacrificavano, in onore del dio Fauno-Luperco, un caprone e un cane. Questo rituale è stato oggetto di interessanti ipotesi non solo sul significato simbolico del lupo, ma anche sulla persistenza di rituali di iniziazione nella Roma arcaica<sup>12</sup>, con riferimento al lupo, così come secondo alcune teorie accadeva in Arcadia in età arcaica con le feste Licee<sup>13</sup>.

Di fronte alla complessità e alla stratificazione dell'immagine del lupo, la rappresentazione sacra, che si svolge in alcuni paesi dell'Abruzzo può fornire degli

---

<sup>11</sup> G. Pitrè, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Palermo, Pedone Lauriel, 1889, p. 464.

<sup>12</sup> Sull'etimologia del nome Luperci cfr. R. Valenti Pagnini, *Lupus in fabula. Trasformazioni narrative di un mito*, in "Bollettino di studi latini" 1981, a. XI, fasc. I-II, pp. 5-22; sul rituale cfr. A. M. Di Nola, «Romana Religione» in *Enciclopedia delle religioni*, Firenze, Vallecchi, 1973, vol. V, col. 508 e sgg.; A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma ediz. Dell'Ateneo 1965, il quale ipotizza in questo rito residui di un antico rito iniziatico; sul significato politico di questo rito cfr. G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, trad. ital. a cura di F. Jesi, Milano Rizzoli 1977.

<sup>13</sup> W. Burkert, *Homo necans- Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino, Boringhieri 1981, p. 78. Egli si sofferma sulle feste Licee in Arcadia, sul mito di Licaone e sulla descrizione del rituale riportato da Evante per ipotizzare in esse un contenuto iniziatico.

elementi interessanti, utili per comprendere come reale e immaginario si siano fusi insieme in un complesso specifico, che conserva tracce della tradizione agropastorale, ma che è stato riplasmato dall'ideologia cattolica.

L'intreccio della rappresentazione si basa su di un tema caro all'agiografia, la trasformazione del lupo da animale feroce e predatore ad animale mansueto, ridotto all'obbedienza attraverso l'intervento di un santo, che svolge una funzione di mediazione. Questa tematica, alla quale fa riferimento la rappresentazione, apre perciò interessanti prospettive di analisi sul modo in cui la cultura cristiana, per la quale il lupo è l'immagine del demonio, dell'eretico e della minaccia al gregge di Dio, a partire dal Medioevo, ha riplasmato l'immagine del lupo.

Il Medioevo, infatti, segna un'importante fase di passaggio per il modo in cui il mondo pre-cristiano viene ripensato e il mondo naturale interpretato allegoricamente, ricercando i segni della presenza del divino sulla terra.

In questo periodo anche il lupo, assume una rimodellizzazione culturale, che ha avuto credito sin quasi ai giorni nostri e, quale bestia fantastica, tende a sovrapporsi e a confondersi con il lupo reale. Infatti, come ha rilevato Ortalli, il lupo che è presente nel nostro immaginario è quello che abbiamo ereditato dal Medioevo, con la connotazione negativa, che il medioevo "ha inventato"<sup>14</sup>.

Anche la credenza della trasformazione dell'uomo in lupo si conforma all'ideologia cristiana; infatti, sul modello del lupo carnivoro, che incute terrore, si struttura l'immagine del lupo mannaro<sup>15</sup>. Su questo immaginario, che si è costituito con queste modalità nel Medioevo ed è stato poi persistente nei secoli successivi, hanno influito le condizioni della vita reale di quei secoli, contrassegnati da una larga diffusione di questa specie e una maggiore virulenza della rabbia, di cui i lupi sono naturali vettori tramite il loro morso.

Secondo tale prospettiva, il lupo è la minaccia che viene dal mondo naturale, dal mondo esterno alla comunità dei fedeli; incontrare il lupo è perciò per l'uomo l'incontro con le forze del male, come appare anche con l'identificazione lupo/diavolo presente nei bestiari. In quest'ambito si sviluppano e diffondono le leggende dei santi che proteggono le comunità dai lupi, l'esempio più noto è San Francesco che doma il lupo di Gubbio. Pertanto il lupo diviene l'animale più temuto e la sua una presenza strutturalmente negativa, che solo l'intervento di un santo può trasformare in positiva, in questo caso "alla protezione dal lupo e alla modifica dei suoi comportamenti si aggiunge la capacità della bestia di compiere atti che la sua realtà non gli consentirebbe, o anche un'alterazione definitiva della sua natura..."<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> G. Ortalli, *Lupi, genti, culture. Uomo e ambiente nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1997.

<sup>15</sup> G. Ranisio, *op. cit.*; ID., «Il lupo mannaro nella tradizione demologica abruzzese», in A. Gandolfi, a cura, *L'incantesimo del lupo*, Chieti, Ecoesse, 2001, pp. 59-71.

<sup>16</sup> G. Ortalli, *op. cit.*, p. 142. Tuttavia, nella simbologia medievale, è possibile riscontrare come

Anche nella leggenda di fondazione del santuario di Montevergine a San Guglielmo è attribuito il miracolo non solo di domare un lupo ma di renderlo strumento del volere divino, collaborando all'edificazione del santuario:

Nel tempo che si costruiva la predetta Chiesa (di Montevergine), si serviva di un asino pel trasporto di pietre, legna ed altre cose necessarie alla costruzione. Or mentre un giorno l'asino, lasciato libero, pel monte, andava pascolando qua e là, fu assalito dal lupo, ed in men di un attimo dilaniato e divorato. Quando il confessore del Signore, Guglielmo, conobbe l'accaduto, in nome della Beata Vergine Maria, in cui onore si stava costruendo la chiesa, comandò al lupo che si assoggettasse a tutti i servizi e fatiche sostenute fin allora dall'asinello. O potenza di Dio e merito della fede del beato uomo! Alla voce di lui, deposta ogni fierezza e a capo chino, quasi dotato d'intelligenza, quel lupo vorace ricevette il comando del santo padre e, finchè non fu finita tutta la fabbrica, sostituì l'asino, sopportando il basto<sup>17</sup>.

Questa leggenda, che si ritrova diffusa a livello popolare, trova consacrazione ufficiale nella Cronaca dell'abate Giordano del XVII secolo e a questo stesso periodo risale l'immagine di San Guglielmo che è raffigurato con un lupo al guinzaglio e un demonio accanto, raffigurazione significativa in quanto attesta che il lupo domato non è più identificabile con il diavolo<sup>18</sup>. Questa scena, che è effigiata su di un pannello nella Biblioteca di Montevergine, attesta come il lupo sia venuto a caratterizzare la rappresentazione iconografica del santo.

Il tema del santo che rende il lupo un animale obbediente, domandone la ferocia attribuita alla sua natura e soprattutto vincendo le sue tendenze all'antropofagia, in contesto popolare è ampiamente diffuso.

Nella cultura popolare abruzzese, ad alcuni santi è attribuito il potere di aver

---

il simbolo del lupo sia polisemico: possa essere di volta in volta simbolo del demonio o dell'eresia, e perciò da domare, ma anche inviato da Dio per compiere la giustizia divina. Può essere perciò accettato ancora nell'ambito del meraviglioso all'interno di una cultura mitopoietica o nell'ambito dell'azione della provvidenza. Cfr. G. Ranisio, *Il lupo mannaro cit.*

17 A. D'Amato, *Reliquie di sacre rappresentazioni nell'Irpinia. Poesie, leggende popolari religiose*, in "Il Folklore Italiano", a. III, 1927-28, n. I, pp. 52-53. In un'altra leggenda il santo riduce all'obbedienza un orso, perché gli intorbida e beve l'acqua della fonte dove abitualmente si reca, in un'altra ancora due lupi, resi mansueti, sarebbero divenuti difensori di un orticello contro un ispidò cinghiale.

18 P.M. Tropeano, *Montevergine nella storia e nell'arte- periodo normanno svevo*, Napoli, Berisio, 1973, tav. III, Bibl. MV. Scena di San Guglielmo con il lupo, pannello istoriato del sec. XVII. Per quanto riguarda l'elaborazione letteraria sorta intorno al santuario può essere di utile lettura: R. Colapietra, «La costruzione letteraria del mito di Montevergine dal Cinquecento all'Ottocento», in F. Bove, a cura di, *Partenio. Storia di un territorio*, Bari, Laterza, 1993, pp. 95-126.

ammansito animali feroci, tra i quali i lupi. In particolare con questi attribuiti sono venerati san Domenico Abate sulla Maiella e nelle aree sabina, marsicana e peligna, San Franco nell'area vestina e del Gran Sasso, San Pietro/ Celestino nella valle peligna e nel circondario dell'Aquila. Nel comprensorio del Parco Nazionale d'Abruzzo un patronato analogo si attribuisce a S. Antonio Abate<sup>19</sup>.

Di Nola rileva che ci troviamo di fronte a un'area in cui questo motivo doveva essere diffuso, ponendo in evidenza come si associassero a San Domenico il patronato antiofidico e quello contro l'idrofobia, patronati che costituivano un complesso unitario e definivano a livello popolare la figura del santo nella sua interezza<sup>20</sup>. Probabilmente, nell'area considerata i patronati sui serpenti e sui lupi sono considerati insieme, poichè serpenti, insetti, cani rabbiosi, (ma anche lupi), potevano provocare ferite infette, per le quali si attribuivano al santo i rimedi. A Pretoro è rimasta viva la compresenza dei patronati del santo sui serpenti e sui lupi, infatti dapprima si svolge la processione con le serpi vive, alla quale partecipano anche gli attori e dopo ha luogo la rappresentazione.

La leggenda riportata da De Nino descrive in modo essenziale, ma efficace, questa vicenda:

Un campagnolo andò a legnare nel bosco, e l'accompagnò la moglie, portando in capo la culla col bambino. Mentre marito e moglie caricavano l'asino, uscì un lupo e si prese il bambino. Ma ecco che passa S. Domenico:- Lupo, lupo, bada a quello che fai! Se vuoi conservare la pelle, porta qua il bambino!- E il lupo, con la testa bassa, andò a posare il bambino a' piedi di S. Domenico<sup>21</sup>.

La fonte a cui si rifà la leggenda è già attestata nel XVII secolo ed ha per scenario Cocullo, dove la memoria di questo miracolo ha lasciato tracce numerose, oltre al bassorilievo della chiesa nel quale è rappresentato<sup>22</sup>. Dall'analisi delle modalità con cui è presentato il comportamento del lupo, possono essere posti in evidenza gli elementi dell'immaginario a cui rimanda questa leggenda e il modo in cui il tema dell'incontro del santo con il lupo è stato rielaborato.

Nella leggenda il santo si rivolge al lupo minacciandolo, con un atteggiamento che non è molto diverso da quello di un pastore o un contadino del posto, ma

---

<sup>19</sup> A. Gandolfi *op. cit.*, p. 48.

<sup>20</sup> A. M. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, Boringhieri 1976, p. 135 e sgg.. A questi patronati poi se ne aggiunsero altri, il santo proteggeva anche dal mal di denti e dalle febbri. A livello popolare, la figura di San Domenico si arricchì molteplici funzioni, per questo il santo si può collocare tra i patroni-liberatori.

<sup>21</sup> A. De Nino, *Usi e costumi abruzzesi. Sacre Leggende*, Firenze, Barbera, 1887, vol. IV, pp. 162-63.

<sup>22</sup> A. M. Di Nola, *op. cit.*, p. 151.

che è lontano dal San Domenico della tradizione liturgica. Ci troviamo di fronte a un San Domenico folklorico, vicino al mondo agropastorale, il santo compare direttamente sulla scena ma la sua comparsa non è data come eccezionale, a testimonianza di una vicinanza anche fisica tra santo e devoti ricorrente nella religione popolare.

Del lupo sono posti in evidenza i cambiamenti nel comportamento per effetto dell'incontro con il santo, infatti la bestia dapprima ruba furtivamente il bambino, poi riappare a testa bassa davanti al santo a denotare il suo pentimento, riconsegnando il bambino.

La mediazione risolutrice che corrisponde al salto da natura a cultura e che garantisce la dominazione miticamente fondata del mondo ostile di natura diviene San Domenico, nel quale, attraverso le articolate fasi di un processo storico...si riversa, integrando altri elementi, la residua tradizione marsa quale si era fortemente modificata nel Medioevo<sup>23</sup>.

Attualmente la rappresentazione, che rievoca questa leggenda, si svolge in tre paesi della provincia di Chieti, a Pretoro la prima domenica di maggio, a Palombaro la prima domenica di giugno e a Villamagna nell'ultima domenica di agosto, paesi che costituiscono l'area abruzzese del chietino caratterizzata da questa modalità del culto di San Domenico<sup>24</sup>. Dopo un periodo di interruzione, grazie all'interesse di associazioni e gruppi locali, la tradizione è stata ripresa sia a Villamagna<sup>25</sup> che a Palombaro<sup>26</sup>.

Si tratta di una rappresentazione sacra<sup>27</sup> che si svolge attraverso una serie di azioni drammatiche ed è la rielaborazione popolare della leggenda agiografica dell'incontro del santo con il lupo. Nella rappresentazione sacra, che si è costituita nel tempo all'interno di un rapporto complesso tra l'ideologia contadina

---

<sup>23</sup> *ivi*, p. 170.

<sup>24</sup> M. R. Gatta, E. D. Grossi, «Del culto di San Domenico Abate» in AA. VV. *San Domenico a Pretoro*, Quaderni di studi delle tradizioni popolari a Pretoro, Chieti, Tinari, 2003. Gli autori riportano la datazione delle prime edizioni del dramma sacro: che è per Villamagna il 1872, per Palombaro il 1883, per Pretoro incerta tra il 1875 e il 1880.

<sup>25</sup> Quest'anno a Villamagna è stato sottolineato che ricorreva il 140° anniversario della rappresentazione.

<sup>26</sup> Cfr. A. Gandolfi, *op. cit.*, p. 51.

<sup>27</sup> Sulla tipologia delle rappresentazioni sacre e delle feste popolari meridionali cfr. L. Mazzacane, «Un modello per tutte le feste. Devozione e regole nel sistema delle feste campane», in L. M. Lombardi Satriani, a cura di, *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi nella Campania di fine millennio*, Roma, Meltemi, 2000, p. 40 e L. Mazzacane, *Struttura di festa*, Milano, Franco Angeli, 1985.



e l'ideologia cattolica, sono stati inseriti alcuni elementi rispetto al canovaccio costituito dalla leggenda, tra i quali la preparazione della colazione, i battibecchi tra moglie e marito e i tentativi del lupo prima di riuscire a rapire il bambino. Questo intreccio, all'interno del quale si delineano anche i rapporti uomo-donna nelle società contadine del passato, dà spazio anche a momenti di comicità e di partecipazione popolare.

La rappresentazione che si svolge a Pretoro, paese a 608 metri d'altezza, alle pendici settentrionali della Majelletta, è la più nota sia per la continuità che ha avuto nel tempo, sia per la messa in scena ideata dal poeta abruzzese Raffaele Fraticelli, il quale ha scritto i versi che dal 1963 accompagnano lo svolgersi della vicenda, mentre i personaggi la mimano<sup>28</sup>.

Nel secondo dopoguerra vi sono state varie descrizioni di questa rappresentazione sacra, negli anni Cinquanta ad opera di Cianfarani e Verlengia<sup>29</sup>, negli anni Settanta di Di Nola, nel 2001 di Gandolfi<sup>30</sup>, descrizioni che costituiscono importanti fonti di informazione per la continuità e per i mutamenti intervenuti nella rappresentazione. Un'altra fonte da cui oggi non si può prescindere sono i video realizzati dalle comunità locali o a scopo amatoriale, alcuni dei quali diffusi in rete, video che stimolano a una riflessione sul rapporto tra feste popolari e società della comunicazione.

I nuovi media offrono l'indubbio vantaggio di consentire alle comunità locali di gestire direttamente l'informazione. Nel DVD realizzato dal comune di Pretoro, dal titolo *Lu Lope e il miracolo di San Domenico* la parte che riguarda la rappresentazione è in bianco e nero, con una tecnica che vuole rievocare "l'eco del passato" e valorizzare la continuità con la tradizione<sup>31</sup>.

Sarebbe interessante riflettere sull'importanza che assumono nella costruzione delle documentazioni visive i linguaggi visuali e i registri espressivi "intesi come registri stilistici di natura e provenienza estetica", tra i quali rientrano la scelta degli angoli di ripresa, le preferenze accordate a certune tonalità cromatiche, a determinati tagli di luce<sup>32</sup>. Nei video prodotti all'interno di una comunità e ad essa destinati tali modalità stilistiche sono in rapporto con le modalità di

<sup>28</sup> E. Giancristofaro, *Tradizioni popolari d'Abruzzo*, Roma, Newton Compton, 1997, pp. 36-37.

<sup>29</sup> V. Cianfarani, *Reliquie viventi del dramma sacro in Abruzzo, a Pretoro tra lupi e serpi*, in "Lares", vol. 16, 1950, pp. 78-81; F. Verlengia, *Tradizioni e leggende sacre abruzzesi*, Pescara, ediz. Attraverso l'Abruzzo, vol. 1, 1958, pp. 33-35.

<sup>30</sup> A. M. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi cit.* pp. 151-156; A. Gandolfi, *op. cit.*, pp. 48-51.

<sup>31</sup> Il DVD dura 38 minuti ed è stato realizzato con la collaborazione di Duesse Foto. Contiene le scene delle ore iniziali della festa e poi nella seconda parte per intero la rappresentazione.

<sup>32</sup> cfr. A. Baldi, «Multiformi, multimediali etnografie» in L.M. Lombardi Satriani, a cura di, *RelativaMente. Nuovi territori scientifici e prospettive antropologiche*, Roma, Armando, 2010, pp. 100-106.

auto-rappresentazione, di messa in scena, con le scelte operate per diffondere e valorizzare le proprie tradizioni festive<sup>33</sup>.

D'altra parte le pratiche di mediatizzazione permettono una visibilità che si estende al di là del contesto locale, favorendo la promozione della festa<sup>34</sup>. Perciò una festa, una rappresentazione possono diventare non solo elementi di rafforzamento del senso identitario, ma anche di promozione verso l'esterno. Infatti la coerenza delle pratiche tradizionali con l'ambiente naturale e la storia della comunità può attivare processi di sviluppo territoriale sostenibile, come in questo caso, in quest'area, in cui la rappresentazione del lupo si può collegare direttamente con la presenza del lupo nell'Area Faunistica protetta.

La rappresentazione si svolge su una collinetta disposta ad anfiteatro sul limitare del bosco, in un ambiente che si richiama alla leggenda. Secondo l'antica tradizione, gli attori, personaggi del luogo, i cui ruoli sono fissati da più generazioni, impersonano i genitori e il lupo, ma la parte della madre è recitata da un uomo, secondo le modalità del teatro popolare, che non ammetteva la presenza delle donne su di una scena pubblica. Il bambino è per convenzione un maschietto, l'ultimo nato nel paese. Gli attori recitano in costume, mentre colui che impersona il lupo indossa pelli animali e ha il volto coperto da una maschera di cartapesta e pelle a forma di testa di lupo, inoltre la caratterizzazione del personaggio gli impone di recitare carponi.

L'elemento che riveste maggiore interesse è l'aspetto del lupo che deve rappresentare dapprima, con i suoi comportamenti, la ferocia e gli aspetti selvaggi dell'animale, nel finale l'obbedienza al santo attraverso l'esternazione di un'indole dimessa e mansueta. Il modo in cui l'azione è rappresentata è indicativa della stratificazione culturale del tema agiografico e del modo in cui questa si è combinata con l'immaginario popolare collegato alla figura del lupo, tenendo conto anche delle differenze riscontrabili tra le rappresentazioni delle tre località indicate.

Nel primo quadro i coniugi sono impegnati nella raccolta della legna e depongono il bambino in una culla, poi la donna prepara la colazione, il lupo è pronto ad approfittare della loro distrazione. Tuttavia, prima di riuscire nel suo intento, il lupo compie più tentativi, accompagnati dagli interventi rumorosi degli spettatori, che in tal modo partecipano direttamente alla scena. La rappresentazione consente il passaggio da registri di comicità popolare a toni più

---

<sup>33</sup> Su questo cfr. P. Resta (a cura di), *Belle da vedere. Immagini etnografiche dei patrimoni festivi locali*, Milano, Franco Angeli, 2010; C. Grasseni, «Il video documentario come rappresentazione etnografica di comunità di pratiche», in S. Manoukian, a cura, *Etno-grafie. Testi, oggetti, immagini*, Roma, Meltemi, 2003, pp. 147-71

<sup>34</sup> cfr. L. Bindi, *Volatili Misteri. Festa e città a Campobasso e altre divagazioni immateriali*, Roma, Armando, 2009.

drammatici che precedono l'intervento del santo.

A Palombaro, l'allestimento della scena è meno scenografico, poiché l'azione si svolge su di un palco allestito in piazza provvisto di rami d'albero per simulare il bosco, però la recitazione conserva dei tratti più arcaici poiché gli attori si basano su di un canovaccio e fanno prevalere la mimica e la gestualità, suscitando la partecipazione e l'ilarità degli spettatori.

A Pretoro, colui che impersona il lupo, per rendere la scena più verosimile deve afferrare il bambino con la bocca, è questo il momento più drammatico. L'abilità dell'attore consiste nel ghermire il bambino sollevandolo dalla culletta senza toccarlo con le mani, il lupo è quindi il personaggio più difficile da interpretare e anche quello che ha maggiori responsabilità sulla scena.

In questo riveste particolare importanza la dentatura dell'attore, poiché questi deve afferrare il neonato con le mascelle, tra i denti, per mezzo di una cintura che è posta attorno al corpicino, messa in evidenza da nastri rossi, che hanno anche funzioni apotropache.

Dopo questa azione si apre lo spazio per la scena più attesa e importante: l'intervento di San Domenico.

A differenza della leggenda, nella rappresentazione sacra, anche nelle sue differenti versioni locali, non è prevista la presenza diretta del santo, ma sono i genitori disperati a invocarlo con le loro preghiere. A Pretoro, i genitori si rivolgono all'immagine del santo collocata in un'edicola in pietra sollecitando l'intervento del santo, il cui intervento rinvia alla dimensione del miracolo, dell'eccezionale, poiché rende il lupo mansueto, facendogli riportare nella culletta il neonato. Un suono di campane diffonde la notizia del miracolo per la valle. Si crea così nella rappresentazione sacra una continuità di piani tra la religione ufficiale e le manifestazioni popolari del culto.

A Palombaro, in questa scena il piano della rappresentazione sacra si fonde con quello della processione, infatti l'intervento del santo viene fatto coincidere con il passaggio della statua di San Domenico portata in processione.

La finalità che questa rappresentazione persegue, al di là delle differenze tra le località, è affermare che la religione si rende garante della vittoria dell'uomo sulla natura operando la riplasmazione culturale del rapporto uomo-lupo che viene risolto con la mediazione del santo. Si discosta da questo aspetto di mediazione/riconciliazione la rappresentazione di Villamagna, poiché nella conclusione l'uomo afferra la scure e uccide l'animale, annullando così ogni possibilità di riconciliazione tra l'uomo e il lupo.

In questa rappresentazione sacra il lupo appare rapitore di bambini, e d'altra parte nelle filastrocche popolari, così come nelle ninne nanne cantate dalle madri, il lupo è lo spauracchio per i bambini. Ma questa caratterizzazione è solo fantasia e produzione dell'immaginario o ha qualche attinenza con la realtà?

A questo proposito è di particolare interesse il lavoro di Comincini, che ha svolto ricerche di archivio per ricostruire i rapporti tra l'uomo e il lupo nell'Italia settentrionale dal XVI al XIX secolo. Egli si è soffermato sui casi di morte

denunciata per effetto di attacchi di lupi, esponendo i dati e soffermandosi sulle descrizioni di episodi relativi a casi di antropofagia. L'autore sottolinea che, se è vero che esistono due lupi, un lupo reale, studiato dalla biologia e dall'etologia e un lupo fantastico, che ha dato luogo a leggende, modi di dire, credenze, tuttavia questa separazione tra le due figure non deve far perdere di vista le caratteristiche proprie del lupo<sup>35</sup>.

I materiali raccolti e da lui analizzati consentono di individuare due tipologie di cause di morte per aggressione di lupi, alla base delle quali si possono individuare due motivazioni distinte per il comportamento del lupo; la prima è di natura alimentare, l'altra è di tipo patologico.

Nel primo caso i lupi, soprattutto in primavera e nei mesi di giugno-luglio, quando avevano i cuccioli da allevare, attaccavano con più frequenza l'uomo. La documentazione raccolta permette di rilevare che il più delle volte le vittime erano ragazzi indifesi di età inferiore ai 12 anni, spesso lasciati soli in campagna o messi a guardia dei greggi e che i lupi sono diventati più aggressivi in un'epoca più recente, quando si sono ridotti i boschi e gli spazi incolti, di conseguenza sono diminuite le prede di cui si nutrivano abitualmente.

Nel secondo caso, la ferocia è dovuta ad alterazioni del comportamento per il virus della rabbia, in questo caso i lupi attaccavano più persone contemporaneamente e di età adulta determinando ferite gravi che portavano alla morte.

Lo storico sottolinea che questo era il comportamento del lupo reale in un determinato periodo storico e che il lupo non è stato solo un grande divoratore nell'immaginario collettivo, infatti era anche un portatore dell'idrofobia da cui era affetto e quindi poteva essere ritenuto responsabile di grandi epidemie. In questi casi i suoi morsi erano pericolosi per l'uomo.

I dati storici forniscono un contributo importante anche per la comprensione dei patronati di San Domenico e possono spiegare il complesso più ampio di significati di culti e patronati diffusi all'interno di contesti agropastorali.

Ma è sul comportamento antropofago del lupo che è opportuno soffermarsi, in quanto anche da questa ricerca storica appare che il lupo non è "naturalmente" antropofago. Secondo i naturalisti, poi, questo comportamento sarebbe del tutto estraneo allo schema predatorio della specie:

L'antropofagia nel lupo, come negli altri grandi predatori, è sempre un comportamento acquisito, o per esperienza individuale o per apprendimento inter-individuale, ma comunque fuori della norma<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> M. Comincini, a cura di, *L'uomo e la "bestia antropofaga". Storia del lupo nell'Italia settentrionale dal XV al XIX secolo*, Milano, Unicopli, 2002.

<sup>36</sup> A. Oriani, *Ipotesi sull'insorgenza del comportamento antropofagico del lupo*, in M. Comincini, *op. cit.*, p. 121.

Tuttavia queste considerazioni devono indurre non ad escludere comportamenti antropofagi nel lupo ritenendoli solo frutto di credenze popolari, come appare in alcune posizioni dei naturalisti, ma a interrogarsi sul perché siano stati possibili questi comportamenti attestati dai dati storici.

Infatti, se è senz'altro positivo che l'immagine del lupo sia cambiata negli ultimi decenni grazie agli scritti dei naturalisti<sup>37</sup>, il rischio è che il superamento della visione negativa del lupo produca un nuovo immaginario, che tende a dare una visione idilliaca presentando il lupo come un animale innocuo. In tal modo, infatti, si opererebbe una mistificazione di segno inverso rispetto a quella precedente, ma che, analogamente ad essa, risente di elaborazioni culturali, che si distanziano dai saperi empirici e rischiano di sovrapporre ancora una volta un'immagine ideologica a quella reale.

---

<sup>37</sup> Cfr. anche L. Boitani, *Dalla parte del lupo*, Milano, Mondadori, 1987.