

LAURA CHERUBINI

MOSTRI VICINI, MOSTRI DI CASA. DI ALCUNE CREATURE STRAORDINARIE DEL MITO ANTICO

I MOSTRI DEL MITO, FIGURE DELLA CULTURA

Attraverso il grande complesso di miti prodotti nel mondo greco e romano, l'immaginario antico ha dato forma a una considerevole varietà di figure fantastiche che rientrano nell'impressionante schiera cui, riferendoci in maniera trasversale alle culture più diverse, siamo soliti dare il nome di «mostri»¹. Numerose teorie hanno cercato di dare conto della funzione che questi soggetti rivestono nelle culture umane; e attingendo ad alcune delle più significative, possiamo sottolineare brevemente gli aspetti che meglio ci aiutano a definirne il particolare statuto.

Questi esseri speciali, che con le loro fisionomie e prerogative bizzarre escono dall'ordine che gli uomini hanno stabilito per il mondo e rompono le distinzioni fra categorie normalmente accettate, non sembrano limitarsi a fornire una sistemazione codificata delle paure diffuse, ritagliando di fatto uno spazio di interazione con esse; ma tendono spesso a fornire modelli di contrasto con sistemi di valori largamente accettati, stimolando la riflessione astratta su come il mondo debba o non debba funzionare per gli esseri umani². In virtù della loro anomalia, nella quale risiede anche la loro insita pericolosità³, i mostri del mito – come gli animali perfetti, forme che si confanno invece al modello in maniera esemplare – si prestano facilmente ad essere simbolici, rivelandosi figure particolarmente «buone per pensare» all'interno del contesto culturale di riferimento⁴. Estranee come sono alla tassonomia normalmente accettata per le specie animali, e capaci di infrangere gli schemi entro i quali gli esseri umani hanno organizzato la realtà, queste creature divengono infatti facilmente veicolo di significati, funzionando talvolta come immagini didattiche della cultura che li ha creati⁵. Con grande efficacia essi riescono a rappresentare, spesso in senso normativo, ciò che sta fuori e ai confini della cultura, ridefinendo nel contempo l'ordine che essa ha disegnato per il mondo. Sia nel mito che nel rituale, perciò, la costruzione di queste figure costituisce un'esperienza cognitiva della cultura, confermando e proteggendo dalla contraddizione modelli di pensiero intensamente partecipati al suo interno⁶;

¹ Vorrei ringraziare Cristiana Franco, cui devo molti spunti fondamentali nell'avvicinare questo argomento; sono particolarmente grata a Licia Ferro, a Cristina Clausi e ai miei familiari per avermi procurato i materiali necessari alla stesura del testo in un momento particolarmente delicato, nel quale non potevo muovermi.

² Cfr. GILMORE 2003, pp. 16-22, cui si rimanda per una dettagliata ricostruzione del dibattito culturale attorno alla figura del mostro, con particolare riferimento a DOUGLAS 1966, TURNER 1967, LEACH 1982.

³ DOUGLAS 1966, pp. 69-105.

⁴ SPERBER 1975.

⁵ TURNER 1967, pp. 136 ss.

⁶ DOUGLAS 1966, pp. 81-83, 85 ss.; TURNER 1967, pp. 136 ss.

di conseguenza, osservati dall'esterno, i mostri riescono a fornirci una chiave interpretativa privilegiata rispetto al contesto culturale dal quale sono stati prodotti⁷.

Si tratta di meccanismi ampiamente discussi dagli studiosi – da Mary Douglas, a Victor Turner, a Dan Sperber –, il cui funzionamento occorre verificare tuttavia di volta in volta. Quando si tratta dei mostri del mito antico, queste figure possono riflettere la cultura in negativo mettendo in scena ciò che è contrario o inconsueto rispetto ad essa: i Centauri, ad esempio, si oppongono alla norma sociale comunemente accettata in Grecia ostentando tratti comportamentali quali la sessualità violenta, spesso rivolta a spose o promesse tali, o l'alimentazione selvaggia a base di carne cruda⁸; e le Arpie, con la loro attitudine a contaminare tutto espellendo gli escrementi nel momento stesso in cui mangiano, contraddicono palesemente la norma che, nella cultura antica, vede le azioni di introduzione ed espulsione del cibo come due fasi necessariamente separate della fisiologia umana⁹. La creatura mostruosa, con le anomalie e le contraddizioni di cui è portatrice nell'immaginario, serve dunque a definire l'identità degli esseri umani nel farle da contraltare; ma il mostro, con la sua multiforme e caotica personalità, può anche prestarsi a riflettere situazioni particolarmente complesse, laddove un semplice animale non sarebbe sufficiente a farlo. Sembra questo il caso della Sfinge, che con la sua mostruosa ambiguità fa da specchio alla stessa ambiguità di Edipo¹⁰. Oppure, grazie alle specifiche *affordances* che mette in campo, il mostro può anche semplicemente veicolare fortissime paure quotidiane: e potremmo citare a questo proposito le *striges*, esseri infanticidi di aspetto e comportamento rapace capaci di convogliare, nell'immaginario romano, i timori per la salute precaria dei più piccoli¹¹. Quanto alla costruzione del mostruoso, gli studi hanno sottolineato più di una volta il meccanismo all'opera: il profilo dell'ignoto che fa spavento è puntualmente ottenuto attraverso la bizzarra mistione e ricombinazione del noto, facendo confluire elementi ed organismi conosciuti in forme strane e nuove che scioccano¹². Creando i mostri, in altre parole, la fantasia agisce attraverso l'espedito del *bricolage*, combinazione di scampoli di realtà e singole unità di significato a immediata disposizione dell'immaginario: un processo che Lévi-Strauss attribuisce alla creazione mitica in genere¹³, e che conferisce alle creature mostruose quella che è stata definita come *reshuffled familiarity*, la «familiarità rimescolata» che è il segno distintivo della loro composità e destabilizzante identità¹⁴.

Vediamo dunque più da vicino questi soggetti che, come accennato all'inizio, caratterizzano fortemente i miti che Greci e Romani hanno creato: dove per miti, non sarà inutile ribadirlo, intendiamo quei racconti che sono tradizionali di una data comunità e dotati di particolare significatività in relazione a sistemi di pensiero e modelli culturali di essa propri¹⁵. Aberrazioni dell'ordine universale, forme di esistenza capaci di invertire tanto la natura quanto

⁷ COHEN 1996, pp. 3-4.

⁸ GIARDINO 2010, pp. 111 ss.

⁹ CHERUBINI 2010, pp. 68-69.

¹⁰ BETTINI 1998, pp. 225-27.

¹¹ CHERUBINI 2010, pp. 21-34.

¹² GILMORE 2003, pp. 7-8; cfr. CAMPBELL 1968, p. 222.

¹³ LÉVI-STRAUSS 1962, pp. 29 ss.

¹⁴ HARPHAM 1982, p. 5; cfr. GILMORE 2003, pp. 7.

¹⁵ Teniamo qui presente la definizione che Walter Burkert ha dato dei miti in *Mythos – Begriff, Struktur, Funktion*, in F. Graf (cur.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das paradigma Roms*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1993, pp. 17 ss., come è stata presentata e discussa da Maurizio Bettini in FERRO - MONTELEONE 2010, pp. xii ss.

le norme stabilite nella comunità civile, i mostri dei miti antichi coinvolgono in vario modo la vita degli esseri umani, incrociando le storie di dèi, eroi e perfino uomini ordinari che si trovano in qualche modo a doverli contrastare. Una varietà incredibile di esseri mostruosi popola i racconti provenienti dalla letteratura greca; ma anche i miti romani, pure più spesso sprovvisti della forte componente fantastica che marca i racconti greci, mettono in gioco alcune creature mostruose sicuramente degne di attenzione. In generale, i mostri del mito antico presentano una serie di caratteristiche fisionomiche e comportamentali che, con varie possibilità di combinazione, segnano distintamente l'identità degli esseri mostruosi nelle culture più diverse¹⁶. Tra queste rientrano a pieno titolo l'assenza di classificazione specifica o di genere, l'ibridazione intesa sia come compresenza di forme sia come capacità di metamorfosi, la mistione fra umano e bestiale o l'accentuata ferinità, l'abnormità delle proporzioni fisiche, la forza straordinaria, la fame di carne umana, la particolare attitudine alla violenza e alla malvagità, la sessualità sfrenata, la capacità di creare disordine ed inversione, il difetto oppure l'accumulazione di elementi, la compresenza di opposti e ancora il legame con la dimensione di margine (spaziale, temporale, fra stati sociali e fasi biologiche). Detto questo, ovviamente, i mostri del mito antico declinano questi tratti in forme specifiche e peculiari; e, come noto, il lessico che gli autori greci e romani utilizzano per definirli conferisce loro anzitutto la specifica qualità di prodigi e portentosi (questo il senso del greco *téras/pélor*), stranezze e fenomeni abnormi da interpretare, capaci di «ammonire» gli esseri umani (secondo il senso del latino *monstrum*, in relazione con il verbo *monere*) mostrando il segno di una qualche volontà divina. E queste creature hanno del resto nomi, personalità e modalità d'azione precisi, con i quali riescono spesso a dirci qualcosa sulla cultura che li ha creati. Se volessimo passarli in rassegna tutti, o anche solo buona parte di essi, l'argomento sarebbe potenzialmente vastissimo – troppo vasto per un saggio breve – e molteplici i punti di osservazione possibili. In questa sede, tuttavia, possiamo indicare uno degli schemi all'interno dei quali sarebbe plausibile presentare le varie creature protagoniste dei racconti e le tematiche di interesse antropologico loro legate, privilegiando come chiave di lettura alcune loro funzioni di massima ed il grado di tangenza che mostrano rispetto allo spazio umano: per poi focalizzare il nostro interesse su un ramo della famiglia mostruosa di cui verrebbe a tracciarsi il profilo.

Pur dalla loro dimensione di margine, infatti, questi esseri profondamente bizzarri ed alieni rispetto alla dimensione umana intrattengono con essa un rapporto piuttosto stretto, intersecandola in vario modo. Attraverso i racconti che ha prodotto, l'immaginario antico può interpretare i mostri come generazione ancestrale, nella misura in cui essi rinviano al caos preesistente all'ordinamento conferito al mondo da dèi ed eroi; ma la loro relazione con gli esseri umani è spesso molto più organica e fluida, giacché essi possono anche coesistere nel presente con uomini e donne comuni per intercettarne l'esistenza nei suoi aspetti quotidiani¹⁷. Ad un primo gruppo potremmo dunque ascrivere quei mostri mitici (dagli Ecatonchiri, ai Ciclopi, a Tifone) che, quali trasposizioni cosmiche del caos, agiscono in opposizione a Zeus

¹⁶ La bibliografia sull'argomento è ovviamente vastissima; fra i contributi più recenti, si veda ancora GILMORE 2003, pp. 1-22, con ampia ricognizione degli studi, ma anche i capitoli successivi; cfr. anche MANCINI 2007, pp. 145 ss.

¹⁷ Sul tema della parentela fra uomini e mostri si veda ancora GILMORE 2003, pp. 36, 44-46; sul mostro come immagine necessaria all'idea di fondazione della civiltà umana in molte culture, rimandiamo allo studio comparativo operato da COHN 1993.

intento a fondare un ordine dell'universo, o in solidarietà con lui. In un secondo gruppo potremmo collocare invece quei mostri (come la Sfinge o il Minotauro) che fanno piuttosto da contrappeso ad esseri umani presi nel ruolo di civilizzatori, dai quali vengono puntualmente eliminati. Ma se queste creature fantastiche minacciano la comunità umana da posizioni marginali e tuttavia vicine al suo centro, differente è il caso di un terzo gruppo di mostri afferenti a spazi più spiccatamente extra-umani (dal drago guardiano del vello d'oro, all'idra della palude di Lerna, a Scilla, alle Arpie, fino alle Forcidi Graie) che uomini speciali del mito incontrano in luoghi lontani, esotici o marini, dovendoli necessariamente aggirare per compiere il proprio percorso. E segnati da un'alterità ancor più radicale sono invece – quarto gruppo nell'ordine – i mostri mitici preposti alla custodia degli spazi oltremondani: come la Gorgone che scaglia in una dimensione di morte ogni essere vivente di cui incontra lo sguardo e impedisce ai vivi di entrare nell'Ade; e, a lei speculare, il cane Cerbero che impedisce invece ai morti di ritornare sulla terra. Quinte ed ultime della serie, ci si parano davanti quelle creature che potremmo definire 'endemiche' nell'esercizio della propria mostruosità: ovvero i mostri particolarmente vicini agli esseri umani, che sembrano differenziarsi dai soggetti mitici fin qui menzionati per la spiccata caratteristica di abitare la comunità umana da dentro, frequentandola in modo ravvicinato e continuo. Ed è proprio su di loro che vorremmo concentrarci in questa occasione, passando brevemente in rassegna alcune figure più significative e soffermandoci sulle impressionanti modalità con le quali, secondo i miti, esse intervengono nelle vicende umane di uomini e donne dell'antichità.

INCONTRI MOSTRUOSI, TRA LA FORESTA E LA CASA

Pur essendo la loro identità in stretta relazione con la nozione di margine, i mostri qui considerati sono i più costanti nella presenza accanto agli uomini, i quali sono immaginati spesso fare i conti con loro senza però poterli mai del tutto eliminare. Provenienti talvolta dai racconti di folklore (racconti, del resto, propriamente mitici) che possiamo supporre alla base di un testo letterario¹⁸, queste creature dell'immaginario antico ci risultano tanto più interessanti nella misura in cui spesso convogliano paure quotidiane con cui normalmente, in Grecia o a Roma, un uomo qualunque poteva avere a che fare. Essi rappresentano spesso la criticità delle posizioni di margine più prossime alla vita della comunità: sia spaziali, sia temporali, sia classificatorie, sia legate a fasi di passaggio biologiche o di status sociale.

Per primi, perché afferenti per eccellenza a luoghi liminari, già selvaggi e tuttavia ancora prossimi alla comunità civile, e perché maggiormente affini alle creature dei gruppi mostruosi che abbiamo lasciato in disparte, dovremmo menzionare i Satiri e Sileni del mito greco, esseri continuamente in bilico fra umanità e animalità caratterizzati da eccesso e sfrenatezza. Metà uomini e metà bestie, essi sono raffigurati nella ceramica greca con umana la parte alta del corpo a partire dalla vita, la testa dotata di corna, e di cavallo o di capro quella bassa¹⁹. Divinità agresti

¹⁸ Si veda ancora, su questo punto, il saggio di Maurizio Bettini in FERRO - MONTELEONE 2010, p. xxii; sulla «folcloricità» di alcune pagine dell'alta letteratura latina, fra cui Petr. 61-62 e 63 dei quali qui ci occuperemo, v. BETTINI 2004.

¹⁹ Cfr. LISSARRAGUE 1990 e LISSARRAGUE 1993.

che Esiodo descrive come esseri vili e buoni a nulla²⁰, i Satiri abitano generalmente la foresta vicina alla città degli uomini, ma anche spazi insulari; il mito li mette talvolta in relazione con i cortei folleggianti in onore di Dioniso, mentre ne sottolinea ripetutamente l'accentuata ferinità e la sessualità incontrollata, caratteristiche che li portano a violentare sistematicamente le donne che raggiungono il loro spazio²¹. Secondo un racconto riferito da Pausania, era anche possibile incontrarli nelle isole cosiddette Satiridi, situate in quelle parti dell'Oceano meno battute dai naviganti; da lì, gli aggressivi esseri semicapri si lanciavano a bordo delle navi che raramente vi approdavano, e una volta che alcuni marinai avevano scaricato a terra una donna barbara per stornare il loro attacco all'imbarcazione, avevano subito provveduto a sfogare la loro bestialità «non solo nel modo usuale, ma in tutto quanto il suo corpo»²².

Dispettosi, agresti e sfrenati sono, anche a Roma, il dio Fauno e i Fauni in cui questi si ripete. Questo essere straordinario, ibrido *numen silvestre* metà uomo e metà capra²³ che risiede spesso appena al di fuori dello spazio abitato dalla comunità umana – nei campi, nei monti, nei boschi – ha un ruolo ambivalente rispetto ad essa: nei campi dove vive, infatti, è benefico protettore delle coltivazioni, dei pascoli e delle greggi²⁴, di cui favorisce l'accoppiamento e dalle quali tiene lontani i lupi in qualità di *Lupercus*, spaventoso fauno-lupo lui stesso. Ma il dio cornipede è anche solito divertirsi a spaventare gli esseri umani, disturbandoli e suscitando il loro terrore. Di notte Fauno ha infatti la capacità di provocare negli uomini brutti sogni notturni: facoltà, questa, che gli procura l'appellativo secondario di *Incubus*, dal latino *incubo*, «giacere sopra», o piuttosto da *incumbo*, «gettarsi sopra» nel senso particolare di «violentare», in riferimento alla sua propensione a stuprare le donne, oltre ad animali di qualsiasi specie²⁵. I racconti ne mettono in evidenza il lato lascivo, descrivendolo mentre rincorre le ninfe nei campi²⁶; Fauno, del resto, non ricerca soltanto l'accoppiamento ma favorisce la fertilità delle donne e degli animali, con i quali si accoppia carnalmente e «al di fuori di ogni ordine» guadagnandosi (da *ineo*, in latino «entrare, penetrare») anche la denominazione di *Inuus*²⁷. A lui, come figura propizia alla fecondità femminile e alla riproduzione in genere, si riferisce il racconto riferito dai *Fasti* ovidiani che narra l'origine dei *Lupercalia*, antica festività dedicata a Fauno *Lupercus* durante la quale le donne venivano battute sulla schiena con strisce di pelle recisa dai corpi delle capre sacrificate in onore del dio bicorni. Al tempo del fondatore e primo re di Roma Romolo, secondo il mito, non riuscendo a dare figli ai Romani le Sabine si sarebbero recate nel bosco sacro a Giunone Lucina, dea che presiedeva alla nascita dei bambini, pregandola di renderle feconde. All'improvviso, mentre il bosco veniva scosso in un tremito, la dea avrebbe allora parlato, ingiungendo che un «caprone sacro» (*sacer hircus*) penetrasse (nel testo *inito*, da *ineo* ed in rapporto con *Inuus/Faunus*, divino capro fecondatore) le madri italiche; e, sempre secondo il racconto, l'ambiguo precetto divino sarebbe stato chiarito da un augure

²⁰ Hes. fr. 198 Rzach.

²¹ Paus. 1. 23. 5-6; Eur. *Bacch.* 130; Apollod. 3. 5. 1.

²² Paus. 1. 23. 5-6.

²³ Ov. *Fast.* 2. 361; 5. 99-101; Rut. Nam. *De red.* 234-235.

²⁴ Hor. *Carm.* 1. 17; Ov. *Fast.* 2. 193; 2. 424-50; 4. 629-76; 5. 99-101; Serv. in Verg. *G.* 1. 10; *ad Verg. A.* 6. 775; Rut. Nam. *De red.* 227-235; Isid. *Orig.* 8. 11. 103.

²⁵ Plin. *Nat.* 8. 151; 25. 29; 30. 84; Serv. *ad Verg. A.* 6. 775; Isid. *Orig.* 8. 11. 103-104.

²⁶ Hor. *Carm.* 3. 18; Ov. *Fast.* 2. 307 ss.

²⁷ Liv. 1. 5. 2; Serv. *ad Verg. A.* 6. 775; Isid. *Orig.* 8. 11. 103-104.

etrusco che prescrive di sacrificare un caprone e scuoiarlo, per poi percuotere le terga delle donne romane con la sua pelle, per propiziarne la fertilità²⁸. Il nome di Fauno, cornipede creatura divina legata alla fertilità delle donne, del bestiame e delle messi, è infatti anche percepito in relazione al verbo *faveo*, «favorire»; ma è talvolta anche variato in *Fatuus* e *Fatuclus*²⁹, termini che gli autori romani riferiscono piuttosto al *fari*, il «parlare» autorevole e profetico degli indovini³⁰. Credenze e miti romani, infatti, volevano che questo impressionante essere fosse in grado di trasmettere messaggi profetici agli esseri umani nel fitto del bosco.

Secondo i racconti tradizionali, ci riferisce in particolare Varrone, i Fauni erano soliti predire il futuro (*fari futura*) cantandolo in versi saturni, e proprio da quest'azione sarebbe derivato il nome che li designa³¹. Si diceva che essi potessero apparire in forma di voce profetica nel bosco e nei campi³²; che potessero ispirare terrore aparendo alla vista degli uomini ora in un aspetto ora in un altro, ma anche turbarli manifestandosi nella sola forma sonora. Assidui frequentatori dei campi di battaglia, questi esseri silvestri del mito romano avevano la particolare prerogativa di far udire ai soldati le proprie voci nell'accampamento dalle selve vicine, per ammonirli, rincuorarli ed incitarli al combattimento, e perfino per rivelare loro l'esito di uno scontro imminente. È ciò che avvenne, secondo un racconto riferito da Dionigi di Alicarnasso, quando la voce terrificante di Fauno esortò improvvisamente i Romani in guerra contro gli Etruschi, profetizzando la loro vittoria: dopo che i soldati si erano ritirati scoraggiati nell'accampamento, in seguito a uno scontro durissimo e alla perdita del proprio comandante, il dio parlò infatti per rivelare loro che, alla fine di quella giornata, i nemici avevano contato un morto in più nelle proprie fila³³. Alle capacità profetiche di Fauno, secondo un altro racconto riferito da Ovidio, è del resto dovuta l'istituzione dei *Fordicidia*, rito che a Roma prevedeva il sacrificio di una vacca gravida (*forda*) per preservare o ristabilire la fecondità di campi e bestiame. Volendo rimediare a una carestia che affliggeva Roma allorché, sotto il suo regno, il raccolto era stato scarso e il bestiame dava parti immaturi, il re Numa si ritirò infatti a riposare in una selva sacra al dio, che era solito dare i suoi responsi nel silenzio della notte; dopo aver sacrificato una pecora a Fauno e un'altra al Sonno, egli si addormentò disteso sulle pelli fresche degli animali finché la sua voce apparve terrificante accanto a lui e gli prescrisse di placare *Tellus*, la Terra, con il sacrificio di due vacche, delle quali una offrì due vite nello stesso momento³⁴. Fauno, il dio cornipede che i Romani immaginavano replicarsi in esseri dall'aspetto multiforme e semiferino come il suo, manifesta dunque la propria mostruosità anche nella misura in cui si presenta specificamente nella qualità di prodigio. Mentre terrorizza i propri interlocutori umani con voce e apparenza abnormi, questa figura porta con sé il segno di eventi futuri e il messaggio divino intorno alle vicende umane, rivelando così un aspetto chiave della personalità del mostro: la capacità di significare altro da sé e ammonire gli esseri umani,

²⁸ Ov. *Fast.* 2. 425-448.

²⁹ Plin. *Nat.* 20. 7. 107; Arn. *Adv. Nat.* 1, 36; Serv. *in Verg. G.* 1. 11; Serv. *ad Verg. A.* 6. 775; 7. 47; 8. 314.

³⁰ Serv. *in Verg. G.* 1. 10-11; *ad Verg. A.* 6. 775; 7. 47; 7. 81; 8. 314.

³¹ Varr. *L.* 7. 35-36.

³² Cic. *Div.* 1. 101; *N. D.* 2. 6; Serv. *ad Verg. A.* 7. 47; 7. 81; *in Verg. G.* 1. 11.

³³ Dio. *Hal. A. R.* 5. 16; cfr. Liv. 2. 7.

³⁴ Varr. *L.* 6. 15; Ov. *Fast.* 4. 629-672. Cfr. PARKER 1993.

manifestandosi come evento straordinario e aberrante, che a Roma è caratteristica del *monstrum* per definizione.

Fortemente legate alla dimensione di confine – sia esso spaziale, temporale, classificatorio o di status – sono poi altre creature mostruose dei miti e racconti popolari greci e romani, come gli uomini-lupo, gli spauracchi ed i mostri infanticidi. Il polimorfismo di tali esseri soprannaturali, spesso risultato della trasformazione di uomini e donne che infrangono le regole della società umana finendo per ritrovarsi bestializzati ed emarginati rispetto ad essa, è costruito nei racconti antichi sia per ibridazione di forme umane ed animali, sia con l'immagine della metamorfosi che li vede scivolare continuamente dall'una all'altra condizione. Sono tali i licantropi del mito, come ad esempio il greco Licaone (da *lykos*, «lupo») re dell'Arcadia, che vediamo relazionarsi in vario modo con il tema del cannibalismo di infanti: secondo la versione riferita da Apollodoro, i suoi figli, che aveva generato superbi e tracotanti da molte spose, offrirono in pasto a Zeus travestito da mendicante le viscere di una vittima sacrificale mischiate a quelle di un bambino, e il dio, disgustato, rovesciò la tavola e fulminò padre e figli³⁵; ma secondo altre versioni della vicenda, Giove fulminò i figli e mutò Licaone in lupo³⁶, oppure Licaone stesso sacrificò sull'altare di Zeus un neonato, finendo trasformato nell'animale dal re degli dèi³⁷. Con la pratica asociale del cannibalismo e del sacrificio umano, per di più di bambini, con la sua tracotanza o con quella dei figli che entrambe lo relegano ad una condizione di degenerare paternità, Licaone guadagna la forma bestiale di lupo e si ritrova emarginato rispetto al mondo civile del quale ha infranto le regole.

Marginalità classificatoria ed emarginazione rispetto alla comunità umana sono temi che ritroviamo nei *versipelles* del racconto di folklore romano: uomini, questi, in grado di «mutare pelle» per assumere la forma di un lupo e il violento comportamento di questo animale. Ciò avviene, di norma, in particolari situazioni liminari – fra le quali ricorrono l'allontanamento dalla città e lo sconfinamento in spazi selvatici e deserti, l'attraversamento di specchi d'acqua, ma anche il confine fra la notte e il giorno – che tendono a mettere in luce la criticità di luoghi e momenti di passaggio. Il momento della trasformazione in lupo, in questi racconti, prevede sempre l'abbandono delle vesti: è proprio la nudità, infatti, a consentire al licantropo quella doppia identità che lo vede dismettere i propri panni di uomo per assumere, direttamente sulla propria pelle, l'aspetto animale. Così si legge in un racconto riferito da Plinio il Vecchio, in una pagina della sua *Storia Naturale*: secondo il greco Evante, afferma il naturalista romano, in Arcadia si diceva che un membro della famiglia di un certo Anto venisse tirato a sorte e condotto presso uno stagno e che, una volta lì, costui appendesse i propri abiti ad una quercia per attraversarne le acque e raggiungere luoghi deserti, trasformandosi infine in lupo. Il racconto precisa anche come questo uomo-lupo rimanesse in branco con gli altri della sua specie per nove anni, e come, a patto che in questo periodo di tempo si fosse tenuto lontano dall'uomo, tornasse allo stesso stagno per riprendere l'aspetto umano e le vecchie vesti³⁸.

Ma il racconto di folklore forse più celebre della letteratura antica, in tema di lupi mannari, è quello riferito da Nicerote durante la *Cena* petroniana. Di fronte all'uditorio

³⁵ Apollod. 3. 8.

³⁶ Hyg. *Fab.* 176.

³⁷ Paus. 8. 2. 3-6; Ov. *Met.* 1. 209-243. Cfr. PINOTTI 2003, pp. 96 ss.; BURKERT 1972, pp. 73-108; BUXTON 1987, pp. 60-79.

³⁸ Plin. *Nat.* 8. 81; cfr. Paus. 8. 2. 6.

impaurito dei liberti ospitati da Trimalchione, questo personaggio racconta di aver assistito tempo indietro, quando ancora era un giovane schiavo, alla terrificante trasformazione in lupo di un soldato che lo aveva accompagnato durante un viaggio in campagna (*ad villam*), allorché aveva dovuto raggiungere una vecchia amante alla quale era morto il marito. Partiti all'alba, i due erano infatti arrivati in un cimitero; e qui, dopo aver depresso tutti gli abiti ai margini della strada ed averli assicurati al terreno orinandovi attorno, il compare di Nicerote si era trasformato in lupo ed era fuggito ululando nei boschi. Lo schiavo, incredulo di fronte alla scena appena svoltasi davanti ai suoi occhi, aveva inutilmente cercato di raccogliere le vesti del soldato da terra, trovandole dure come la pietra; e ormai spaventato a morte, l'aspetto mutato in quello di un fantasma (*in larvam*), si era diretto a casa dell'amica trafiggendo le ombre con la spada. Giunto a destinazione ormai a giorno fatto, vi apprese che alcune pecore della fattoria erano state sgozzate da un lupo che gli uomini erano riusciti a colpire, ma non ad uccidere; tornò quindi a casa, e avendovi ritrovato il compare – nel frattempo tornato uomo – intento a medicarsi una vistosa ferita al collo, aveva definitivamente capito di essersi imbattuto in un licantropo³⁹. Compagno nuovamente, come è evidente, i temi esposti poco fa: il *versipellis* dei racconti popolari deve la sua mostruosità anzitutto alla capacità terrificante di unire la forma umana e quella animale, attraverso l'immagine della metamorfosi; ma anche a quella di rappresentare i pericoli legati a dimensioni spaziali e temporali perturbanti e di confine, quali il mutarsi della notte in giorno, il passare dalla città alla campagna, o l'addentrarsi in un cimitero.

Versipelli, a Roma, sono anche le streghe, esseri soprannaturali che popolano i racconti popolari più antichi, cui spetta un posto speciale fra le creature mostruose del mito. I testi letterari più diversi ci aiutano a ricostruire il profilo di queste figure: si tratta di donne, giovani ed attraenti maghe ma più spesso vecchie malefiche dall'aspetto cadaverico e larvale, ritenute in grado di prendere nottetempo l'aspetto di vari animali e, in particolare, di mutarsi in uccelli notturni⁴⁰. Deponendo la propria identità umana, le streghe dell'immaginario romano sono infatti capaci di ricoprire il corpo di piume dopo aver dismesso tutti i vestiti, cospargendosi il corpo di unguenti e pronunciando formule magiche. È il caso della bella e potente Panfile apuleiana, che compie questo rituale per prendere la forma di un gufo e volare di notte dal proprio amato⁴¹; o piuttosto di Dipsas, vecchia mezzana dell'elegia ovidiana che il poeta immagina mentre vola di notte trasformata in uccello e nell'occhio le brilla una doppia pupilla⁴². Segno mostruoso dell'identità stregonica, questa inquietante qualità dello sguardo allude proprio all'anima duplice di chi lo emana, rimandando al concetto di «anima pupillina». Si tratta di quel particolare doppio dell'individuo che appare nell'iride in forma di «fanciullina» (la *pupilla* o *kòre* che esprime l'idea della «fanciulla dell'occhio», immagine di colui che guarda riflessa nell'occhio di chi ricambia lo sguardo), manifestandone l'intima natura; e la pupilla doppia della strega, come quella recante un'immagine anomala, rimanda proprio alla identità perturbante ed ambigua di queat figura⁴³.

³⁹ Petr. 62; cfr. FEDELI - DIMUNDO 2000, pp. 123-129, 167 ss.

⁴⁰ Apul. *Met.* 2. 22; cfr. CHERUBINI 2010, pp. 7-52.

⁴¹ Apul. *Met.* 3. 21.

⁴² Ov. *Am.* 1. 8. 13-16.

⁴³ Cfr. GUIDORIZZI 1991, pp. 41 ss.; DEONNA 1965, pp. 28 ss.; MCDANIEL 1918; SMITH 1902. Dell'argomento mi sono occupata in CHERUBINI 2008 e 2010 pp. 134 ss., cui rimando per ulteriore bibliografia.

Uno spazio speciale meritano in questa prospettiva le *striges* – o *strigae*, nel lessico incolto –, streghe versipelli della tradizione popolare che lo stesso Plinio il Vecchio ascrive in maniera esplicita alla dimensione mitica della *fabula*, termine con il quale i Romani indicano specificamente i loro racconti tradizionali⁴⁴. Siamo di fronte a creature che hanno una tradizione a sé rispetto alle maghe della letteratura: esseri mostruosi che la cultura popolare rende protagonisti di un fosco immaginario tutto costruito attorno al mondo della prima infanzia. Le forme e modalità di azione delle *striges*, varie quanto terrificanti, sono riferite dagli autori latini in racconti che rimandano, più o meno direttamente, alla cultura tradizionale; e il loro profilo è assimilato a quello di un soprannaturale e malaugurante rapace notturno, forse risultato della metamorfosi di vecchie fattucchiere malefiche, cui le credenze antiche attribuiscono la prerogativa di tormentare i neonati portandoli a perdere vitalità fino a morire. Ovidio, nei *Fasti*, le imparenta direttamente alle ibride Arpie del mito greco, donne-rapaci ingorde di mense imbandite, per poi descriverle come avidi uccelli dotati di grossa testa, penne imbiancate, occhi fissi e rivolti avanti, becco uncinato e grossi artigli, e riportarne il nome alla perturbante sonorità che emettono: quello stesso *stridere* (etimologicamente legato al *trizein* greco) che la letteratura antica attribuisce ad individui semiferini incapaci di parlare la lingua degli uomini o alle ombre dei morti nell'oltretomba, e con cui designa suoni sgradevoli e acuti capaci di suscitare sentimenti di paura e di angoscia⁴⁵. Il poeta romano riferisce quindi la storia del piccolo Proca in culla, futuro re di Alba, allorché una notte, alla tenera età di cinque giorni, venne improvvisamente attaccato dalle creature; avide del suo giovane sangue, liquido vitale del corpo per eccellenza, le *striges* erano arrivate improvvisamente nella stanza da fuori, e con la violenza di rapaci affamati in cerca di prede avevano fatto razzia del piccolo petto, strappandone le viscere con becchi ed artigli. Ma grazie all'intervento della ninfa Crane, che da Giano aveva avuto potere sui cardini e come tale presidiava i passaggi fra esterno ed interno (e che il poeta identifica con Carna, dea preposta alla protezione delle viscere e degli organi interni⁴⁶) il bambino era stato alla fine salvato. La ninfa aveva infatti trattato magicamente stipiti e soglie della stanza in cui dormiva il neonato, per poi offrire alle malefiche *striges* le viscere di un maialino: e così, dice il racconto, gli uccelli non tornarono più e a Proca tornò il colorito di prima⁴⁷.

Ma dietro l'aspetto bestiale, queste creature portatrici di morte possono mostrare con ancor più evidenza la propria identità femminile: secondo racconti menzionati da Plinio il Vecchio infatti, esse attaccano i neonati anche allattandoli con le loro velenose mammelle; la credenza popolare prescrive in questo caso di difendere le culle incustodite dai loro attacchi intrecciando delle reste d'aglio⁴⁸. Petronio, invece, ci restituisce altri aspetti della personalità delle malefiche *strigae* del mito romano in un famoso racconto di paura del suo *Satyricon*; riferito per bocca di Trimalchione a seguito della storia di licantropia narrata da Nicerote, questo brano è dotato di contenuti e linguaggio ad alto tasso di folkloricità⁴⁹. Ai tempi in cui era egli

⁴⁴ Plin. *Nat.* 11. 232; sul significato del termine cfr. FERRO - MONTELEONE 2010, pp. xxiii ss.

⁴⁵ Cfr. Hom. *Il.* 23. 99 ss.; *Od.* 24. 1 ss.; *Hdt.* 4. 183. 4; *Luc.* 6. 622-23; cfr. BETTINI 2008, p. 112; CHERUBINI 2010, pp. 12 ss.

⁴⁶ *Macr. Sat.* 1. 12. 32-33.

⁴⁷ *Ov. Fast.* 6. 131 ss.; cfr. *Pl. Ps.* 820-821; *Fest.* p. 414, 23-31 Lindsay. Cfr. MCDONOUGH 1997.

⁴⁸ Plin. *Nat.* 11. 232; cfr. *Quint. Ser. Lib.Med.* 57; *Isid. Orig.* 12. 7. 42. Cfr. MENCACCI 1995.

⁴⁹ BETTINI 2004, pp. 76 ss.; cfr. GAIDE 1995.

stesso un giovane schiavo – racconta il celebre narratore ai liberti suoi ospiti – durante la veglia funebre di un bambino, da fuori si erano sentite improvvisamente stridere le streghe. Uno schiavo Cappadoce alto e forzuto si era allora slanciato fuori dalla porta, e aveva cominciato a fendere furiosamente l'aria con il gladio per cercare di infilzarne qualcuna, ma le creature erano invisibili; chiusa la porta, l'uomo era rientrato spossato e si era buttato sul letto, mentre il suo corpo si faceva livido come se fosse stato preso a frustate. La madre del piccolo morto, per parte sua, si era buttata sul cadavere per abbracciarlo: ma a questo punto si era accorta che le streghe, penetrate intanto nella stanza, avevano sostituito il corpo del figlio con un involucro svuotato delle interiora e riempito di paglia; quanto al forzuto Cappadoce, toccato dalla «mala mano» delle creature, era morto delirante in capo a pochi giorni⁵⁰.

Nel caso delle *striges*, dunque, l'ibridazione donna-uccello che segna esseri come le Sirene o le Arpie è ottenuta attraverso l'immagine della metamorfosi animale che giustappone e confonde le due condizioni, conferendo alle creature un'identità ambigua e mostruosa. Le *striges*, del resto, sono definite esplicitamente dei *monstra*⁵¹: esseri capaci, con la sola apparizione o con la voce malaugurante che emettono, di indicare la presenza di avvenimenti funesti, e in generale di segnalare il rischio di abnormità ed inversione. La sonorità stridente e sgradevole che emanano contribuisce ad iscrivere, per definizione, in una dimensione di radicale alterità rispetto a quella umana; e con il tema del rovesciamento queste creature infide intrattengono un rapporto del tutto speciale. Si tratta infatti di esseri cui il mito conferisce tratti femminili e materni, ma contemporaneamente caratterizzati da una maternità invertita e perversa nei confronti dell'universo infantile; e, ancora, di esseri distintamente notturni, la cui presenza è paragonabile a quella di un «asino sul tetto» (*asinus in tegulis*)⁵², avvenimento abnorme e prodigioso che segna un'inversione dell'ordine naturale; di streghe capaci, come puntualizza il Trimalchione petroniano, di sostituire e scambiare, di confondere e contaminare la realtà istituita dagli uomini per le cose nella misura in cui di «mettono tutto quanto sotto sopra» (*quod sursum est, deorsum faciunt*)⁵³. Donne-rapaci avidi di vite umane, nutrici mostruose affamate della vita contenuta nel corpo dei piccoli, le *striges* dei racconti popolari romani convogliano le paure per la salute dei bambini in una realtà dove la mortalità infantile è elevatissima, e assai delicati sono in questo senso i primi giorni di vita; la loro identità, come accade per altri soggetti mostruosi del mito, è segnata da temi quali la voracità di vita umana, la criticità degli spazi liminari, il carattere invertito e notturno, il legame con la dimensione del disordine. Ma, a differenza di altre perturbanti donne-uccello del mito antico, la *strix* declina questi motivi in stretto rapporto con la sua funzione infanticida; e molto evidente appare l'aspetto della femminilità invertita che, come si è detto, la vede comportarsi come una sorta di balia cattiva. Un altro mito, stavolta quello greco di Polifonte, interpreta del resto questo uccello come la metamorfosi di una fanciulla che, rifiutando Afrodite ed ostinandosi in una dimensione virginale e selvatica, si era trovata costretta a far da sposa a un orso e da madre ai mostruosi figli

⁵⁰ Petr. 63; cfr. FEDELI - DIMUNDO 2000, pp. 71 ss. Della *strix-striga* romana, e delle occorrenze letterarie che permettono di ricostruirne il profilo, mi sono occupata ampiamente in CHERUBINI 2010, pp. 7-52, cui rimando per commento e ulteriore bibliografia sui testi appena citati.

⁵¹ Stat. *Theb.* 3. 510-511.

⁵² Petr. 63.

⁵³ Petr. 63.

generati alla bestia, finendo mutata dagli dèi in una *strix* capovolta⁵⁴: un'immagine, quella del mostruoso uccello noto per l'abnorme femminilità e per di più rovesciato fisicamente, che può ben rappresentare l'epilogo di un percorso di femminilità invertita e degenerare rispetto ai canoni comportamentali della cultura greca⁵⁵.

Vicende simili segnano anche l'identità di mostri infanticidi greci come Lamia e Gello: spauracchi divoratori di bambini che il mito interpreta come metamorfosi mostruose di figure femminili che in vario modo – perché vergini che non concepirono mai, perché madri private dei figli – mancarono il loro compito sociale di donne, quello della maternità, e finirono trasformate in esseri spettrali destinati a tornare tra i vivi per tormentare i bambini e le loro madri⁵⁶. Terrificante spauracchio per bambini è Mormo, identificata nel mito con una donna corinzia che volò via dopo aver divorato i propri figli⁵⁷; terrore meramente verbale, questa figura suscita sentimenti di paura con il solo suono del proprio nome, brontolio confuso sul quale sono costruiti termini come *mormúro*, «mormorare, gorgogliare», o come *mórmoros*, «paura» e *mormolúttomai* «metto paura»⁵⁸. Stando a Zenobio, poi, si narrava a Lesbo che Gello, vergine morta anzitempo il cui fantasma perseguitava i bambini, fosse responsabile delle morti premature⁵⁹; quanto a Lamia e alle lamie, invece, siamo di fronte a figure metamorfiche e spettrali del mito greco che a Roma finirono per essere assimilate alle streghe⁶⁰. In un mito riferito da Diodoro Siculo, Lamia appare come una regina libica di incredibile bellezza che mutò il proprio aspetto in quello di un mostro per il dolore della perdita dei propri figli; sconvolta e invidiosa delle altre madri, la spaventosa creatura prese a rapire ed uccidere i loro neonati⁶¹. Ad ucciderle tutti i figli provocando la metamorfosi in mostro infanticida, precisa una parte della tradizione, era stata la sposa di Zeus, spinta da gelosia allorché il divino consorte si era invaghito della bella regina⁶². Sotto la denominazione di lamie o empuse, tuttavia, ricadevano anche certi attraenti fantasmi di aspetto femminile, noti nei racconti per essere avidi di piaceri erotici e di carne umana⁶³. Queste mostruose creature dalla perturbante femminilità avevano talvolta un aspetto ibrido: Empusa, spettro del seguito di Ecate che attirava gli uomini sotto l'aspetto di bellissima donna, aveva in realtà una gamba di bronzo e una di letame⁶⁴; quanto a Lamia, figura distintamente femminile e materna, si presentava talvolta con attributi maschili⁶⁵. Mostruoso è anche lo sguardo emanato sul mondo da questa creatura: secondo i racconti, infatti, Lamia aveva occhi rimovibili che era solita applicarsi di giorno e riporre la notte in un vaso; ed era stato Zeus a donarle questa particolare facoltà, per consentirle di dormire allorché Era, risoluta a

⁵⁴ Ant. Lib. 21; il testo riporta letteralmente *tén kephalén íschousa káto, toús dé pódas ákrous áno*, «con la testa in giù e le estremità dei piedi in giù».

⁵⁵ Per una discussione dettagliata del testo, rimando a quanto osservato in CHERUBINI 2009 e 2010, pp. 76 ss.

⁵⁶ Cfr. JOHNSTON 1995 e 1999, pp. 161-199.

⁵⁷ *Scolia in Aelium Aristidem*, ed. Dindorf p. 41; cfr. Theoc. 15. 40.

⁵⁸ Hsch. s. v.; cfr. PATERA 2005.

⁵⁹ Zen. *Ad.* 3, 3; Hsch. s. v.

⁶⁰ Cfr. CHERUBINI 2010, p. 89.

⁶¹ Diod. Sic. 20. 41. 3-6; *Sud.* s. v.; Hsch. s. v. *lámia/lámiai*; per le lamie come mostri divoratori, e in particolare di bambini, cfr. Lucil. *Fr.* 30, 1028-1029 Warmington; Hor. *Ars* 340 e relativo scolio di Porfirione; M. Aur. *Med.* 11. 23; Isid. *Orig.* 8. 11. 102.

⁶² *Schol. in Ar. Pac.* 758 d Holdwerda, pp. 118-119.

⁶³ Philostr. *VA* 4. 25.

⁶⁴ *Ar. Ran.* 285-307.

⁶⁵ *Ar. Vesp.* 1035; *Pax* 758.

vendicarsi nei suoi confronti, l'aveva condannata a non poterli mai chiudere⁶⁶. A differenza degli esseri umani, in altre parole, questo essere mostruoso possiede occhi che non si chiudono mai e dunque riescono a vedere tutto: non solo, ma trattandosi di occhi rimuovibili, la lamia ha a sua disposizione uno sguardo che può essere portato e orientato a piacimento. L'anomalia di questo soggetto, inoltre, è visibilmente costruita sull'idea della giustapposizione di elementi diversi ed opposti fra loro: bellezza e bruttezza, femminile e maschile, umano e animale, vivo e morto.

Con quest'ultimo stuolo di creature inumane del mito, *femmes fatales* voraci di maschi adulti e al tempo stesso avidi spauracchi per bambini, si conferma significativo dell'identità mostruosa il motivo della femminilità degenerare e dei suoi rapporti con il tema dell'infanticidio. Da Polifonte mutata in *strix* alle fanciulle che divennero lamie affamate di bambini, infatti, il mito ci mette di fronte a donne che fallirono il loro compito di donne/madri in vita, finendo per trasformarsi in esseri soprannaturali dalla maternità perversa ed omicida: ed è anche nella stridente compresenza di caratteri femminili e materni da un lato, e dall'altro delle loro negazioni e dei loro rovesciamenti, che risiede la loro distintiva mostruosità. Ma arrivati in fondo a questa rapida rassegna di creature inumane e straordinarie del mito, possiamo anche riconfermare alcune linee più ampie entro le quali è possibile dare una lettura generale dei mostri di miti greci e *fabulae* romane. Satiri frequentatori di pascoli e monti, lupi mannari, streghe e spauracchi per bambini funzionano bene, in definitiva, come specchi deformanti degli uomini rispetto ai quali sono marcatamente 'altri', e tuttavia contigui. Anche nel mondo antico, come in altre culture, questi esseri sono straordinari produttori di significato per la comunità che li crea e se li racconta, in relazione a paure diffuse e tematiche che essa percepisce come critiche: si evidenziano in questo senso, nei casi che abbiamo citato, la fragilità della vita nella prima infanzia, la fertilità delle donne e del bestiame, i pericoli connessi a tempi e luoghi di margine, i rischi legati ai passaggi di status e alla transizione all'età adulta. Con le loro forme e prerogative scioccanti, queste strane creature segnalano il rischio di inversione ed abnormità, mostrando ciò che gli esseri umani devono temere e ciò che devono evitare, quel che non devono essere e come non si devono comportare: figure multiformi e composite della paura, i racconti antichi ne costruiscono l'incredibile profilo cucendo insieme – dall'ululato notturno del lupo, ai tremori del bosco, al becco violento del rapace – stralci inquietanti del mondo reale dati in pasto all'immaginario.

Laura Cherubini

Università degli Studi di Siena
 Centro Antropologia e Mondo Antico
 via Roma 47
 I – 53100 Siena
 e-mail: laura.che@libero.it

⁶⁶ Plut. *De cur.* 2; Diod. Sic. 20. 41. 5-6; *Schol. in Ar. Pac.* 758 d.

BIBLIOGRAFIA

- BETTINI 1998: M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998.
- BETTINI 2004: M. Bettini, *Testo letterario e testo folclorico*, in G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina, *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. 1, Roma 2004, pp. 63-77.
- BETTINI 2008: M. Bettini, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino 2008.
- BURKERT 1972: W. Burkert, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica* (ed. or. *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972), Torino 1981.
- BUXTON 1987: R. Buxton, *Wolves and Werwolves in Greek Thought*, in J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987.
- CAMPBELL 1968: J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton 1968.
- CHERUBINI 2008: L. Cherubini, *L'oculata malefica. Sguardi di strega nella commedia plautina*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line» 1 (2008), pp. 157-184.
- CHERUBINI 2009: L. Cherubini, *The Virgin, the Bear, the Upside-Down Strix: an Interpretation of Antoninus Liberalis 21*, «Arethusa» 42. 1 (2009), pp. 77-97.
- CHERUBINI 2010: L. Cherubini, *Strix. La strega nella cultura romana*, Torino 2010.
- COHEN 1996: J. J. Cohen, *Monster Culture: Seven Theses*, in Id., *Monster Theory. Reading Culture*, Minneapolis 1996, pp. 3-25.
- COHN 1993: N. Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven - London 1993.
- DEONNA 1965: W. Deonna, *Le symbolisme de l'oeil*, Paris 1965.
- DOUGLAS 1966: M. Douglas, *Purezza e pericolo* (ed. or. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966), Bologna 1975.
- FEDALI - DIMUNDO 2000: P. Fedeli, R. Dimundo (cur.), *I racconti del Satyricon*, Roma 2000.
- FERRO - MONTELEONE 2010: L. Ferro, M. Monteleone, *Miti romani. Il racconto*, Torino 2010.
- GAIDE 1995: F. Gaide, *Les histoires du loup-garou et de striges dans la Cena Trimalchionis ou la narration du "vécu": deux joyaux du latin vulgaire*, «Latin vulgaire - latin tardif» 4 (1995), pp. 715-723.
- GIARDINO 2010: A. Giardino, *Essere un mostro in Grecia*, in S. Beta, F. Marzari (curr.), *Animali, ibridi e mostri nella cultura antica*, Firenze 2010, pp. 111-121.
- GILMORE 2003: D. Gilmore, *Monsters. Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*, Philadelphia 2003.
- GUIDORIZZI 1991: G. Guidorizzi, *Lo specchio e la mente: un sistema di intersezioni*, in M. Bettini (cur.), *La maschera, il doppio e il ritratto. Strategie dell'identità*, Roma - Bari 1991, pp. 31-46.
- HARPHAM 1982: G. Harpham, *On the Grotesque: Strategies of Contradiction in Art and Literature*, Princeton 1982.

- JOHNSTON 1995: S.I. Johnston, *Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon*, in M. Meyer, P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 361-387.
- JOHNSTON 1999: S.I. Johnston, *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley - Los Angeles - London 1999.
- LEACH 1982: E. Leach, *Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse*, in W. Lessa, E. Vogt (eds), *Reader in Comparative Religion*, New York 1982, pp. 206-220.
- LÉVI-STRAUSS 1962: C. Lévy-Strauss, *Il pensiero selvaggio. Alla scoperta della saggezza perduta* (ed. or. *La pensée sauvage*, Paris 1962), Milano 1964.
- LISSARRAGUE 1990: F. Lissarrague, *The Sexual Life of Satyrs*, in D.M. Halperin et al. (eds), *Before Sexuality: the Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990, pp. 61-81.
- LISSARRAGUE 1993: F. Lissarrague, *On the Wildness of Satyrs*, in T.H. Carpenter, C.A. Faraone (eds), *Masks of Dionysus*, Ithaca - London 1993, pp. 207-220.
- MANCINI 2007: L. Mancini, *Ibridi e mostri*, in C. Franco (cur.), *Zoomania, animali, ibridi e mostri nelle culture umane*, Siena 2007, pp. 145-166.
- MCDANIEL 1918: W.B. McDaniel, *The Pupula Duplex and Other Tokens of an "Evil Eye" in the Light of Ophthalmology*, «Classical Philology» 13. 4 (1918), pp. 335-346.
- MCDONOUGH 1997: C.M. McDonough, *Carna, Proca and the Strix on the Kalends of June*, «Transactions of the American Philological Association» 127 (1997), pp. 315-344.
- MENCACCI 1995: F. Mencacci, *La balia cattiva: alcune osservazioni sul ruolo della nutrice nel mondo antico*, in R. Raffaelli (cur.), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Atti del convegno, Pesaro (28-30 aprile 1994), Ancona 1995, pp. 227-237.
- PARKER 1993: H.C. Parker, *Romani numen soli: Faunus in Ovid's Fasti*, «Transactions of the American Philological Association» 123 (1993) pp. 199-217.
- PATERA 2005: M. Patera, *Comment effrayer les enfants: le cas de Mormô/Mormolukê et du mormolukeion*, «Kernos» 18 (2005), pp. 371-390.
- PINOTTI 2003: P. Pinotti, *In compagnia dei lupi. Storie antiche e interpretazioni moderne del rapporto tra umani, lupi e lupi mannari*, in F. Gasti, E. Romano (curr.), *Buoni per pensare. Gli animali nel pensiero e nella letteratura dell'antichità*, Pavia 2003.
- SMITH 1902: K.F. Smith, *Pupula duplex. A Comment on Ovid, Amores, 1, 8, 15*, in AA.VV., *Studies in Honor of Basil Lanneau Gildersleeve*, Baltimore 1902, pp. 287-300.
- SPERBER 1975: D. Sperber, *Animali perfetti, ibridi e mostri* (ed. or. *Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et le monstres son-ils bons à penser symboliquement?*), in «L'Homme» 15. 2 [1975], pp. 5-34), Roma - Napoli 1986.
- TURNER 1967: V. Turner, *La foresta dei simboli* (ed. or. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca and London 1967), Brescia 1976.