

ANNALI DELLA FACOLTÀ DI  
LETTERE E FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA

Volume XXIV, nuova serie X, 1986 / 1987



1

studi classici

DIPARTIMENTO DI SCIENZE LINGUISTICHE

ALBERTO BORGHINI

LA MANDRAGOLA E IL CANE:  
SULLA LEGGE SIMBOLICA DELL'EQUIVALENZA

In generale, il quadro di fissazione simbolica e narrativa entro cui vengono ad iscriversi le tradizioni popolari relative alla cosiddetta mandragola sembra mantenere una sua specifica coerenza di fondo, pur al di là delle inevitabili differenziazioni o variazioni sul tema. Si tratta - potremmo dire - di una forma categoriale e/o espansiva di stabilità che investe tanto la struttura semantica quanto l'insieme (anche potenziale) dei dinamismi sintagmatici con essa correlati: il paradigma cioè, in senso lato, che si organizza culturologicamente attorno al segno-simbolo della mandragola, polo coordinante - appunto - di tutta una serie ben strutturata di percorsi dell'immaginario. E, fra l'altro, questa stabilità della struttura<sup>1</sup> (o del paradigma) parrebbe interessare epoche e situazioni culturali diverse o lontane le une dalle altre.

Per parte mia cercherò di mettere in evidenza talune di queste linee di continuità semantica e simbolica; di tracciare tutto un insieme, esso stesso sistematico e coerente, di correlazioni contestuali (ricorrenze nell'ambito di contesti analoghi), le quali definiscono quel che potremmo chiamare il campo di espansione di un fenomeno simbolico-narrativo. Sono, in altri termini, le espansioni paradigmatiche di un segno-simbolo. Espansioni paradigmatiche che vanno probabilmente intese in una accezione doppia e ambivalente<sup>2</sup>: da un lato interviene un'idea di paradigma per così dirē 'stretta' e 'intensiva' (logicamente e semioticamente intensiva), coincidente con l'unità ben delimitata e coerente di un segno-simbolo preso in astratto (a prescindere cioè dall'insieme delle sue correlazioni possibili). Dall'altro lato, però, l'insieme di tali correlazioni - non solo quelle effettivamente realizzate in discorso ma anche quelle potenziali - rientrano a buon diritto all'interno di un 'campo paradigmatico' esso pure unitario e

<sup>1</sup> Tengo qui presente la terminologia di R. Thom.

<sup>2</sup> Tra i due 'aspetti' la differenza sarà, comunque, solo di livello di gradualità.

potenzialità paradigmatiche (di combinabilità ad un livello sintattico-grammaticale) proprie di un simbolo: di un simbolo in quanto esso stesso categoria significante, ed in quanto nucleo di correlazioni possibili<sup>5</sup> (per parte loro combinazioni dotate di sistematicità, 'strutturali' o 'privilegiate' appunto).

Ci troviamo in tal modo ai confini fra l'idea di proiezione da una parte e di stabilità dall'altra, fra l'idea di espansione e quella di identità di un simbolo. E' naturale che i due aspetti appaiano strettamente raccordabili, benché in qualche misura 'contrastanti' (almeno in linea tendenziale e teorica): da un lato stanno le potenzialità di connessione sintattica (e di consequenzialità sintagmatico-narrativa) che sono per lo più potenzialità multiple, spesso operanti anche in rapporto di simultaneità; dall'altro lato sta l'unità (identificabilità) paradigmatica del simbolo medesimo, pur attraverso la molteplice variabilità combinatoria or ora accennata<sup>6</sup>.

A parte la discussione teorica, sulla quale mi riprometto di tornare in altra sede, veniamo al tema specifico del nostro intervento. Per 'comprendere' dall'interno la problematica posta in campo (mandragola e cane), ritengo utile tracciare il (o un) percorso di contestualità in grado di con-notare - di dare senso a - talune tradizioni concernenti la mandragola: in particolare, appunto, la credenza che si debba far ricorso proprio ad un cane quando ci si voglia procurare questa singolare e pericolosa pianta dell'immaginario.

Procedendo per tale via, si potrà in fin dei conti dedurre (o quantomeno intravedere) la sostanziale unità di senso che intercorre fra le diverse tradizioni e/o credenze relative alla mandragola<sup>7</sup>: vale a dire, si potrà intravedere quella che è la coerenza paradigmatica del significante simbolico 'di base'; o, se si preferisce, la cosiddetta « gravidanza fisica »<sup>8</sup> - nel linguaggio di René Thom -, quale risulta sottesa

'stabile' o 'instabile': 'fisicamente' o 'biologicamente' pregnante, caratterizzato da un prevalente dinamismo di resistenza o di espansione.

Cfr. la nota precedente.

<sup>5</sup> In quanto « instabilità morfologica », direbbe R. Thom (quella che - come accennavamo - sta alla base della cosiddetta « gravidanza 'biologica' » di una forma-simbolo).

Cfr. le due note precedenti.

<sup>6</sup> Secondo una siffatta prospettiva si può per l'appunto interpretare il 'contrasto' fra « gravidanza 'biologica' » e « gravidanza fisica » di una forma-significante simbolico.

Si vedano le note precedenti. Per i rapporti tra « gravidanza fisica » e « gravidanza 'biologica' », cfr. THOM, *op. cit.* (a nota 3) p. 235 sgg..

<sup>7</sup> La nostra indagine si svolgerà - almeno tendenzialmente (e tenendo presente le differenze di contesto storico-culturale) - secondo una prospettiva sincronica e strutturale.

<sup>8</sup> Si vedano più in alto le note 4 e 6.

alle espansioni (-combinazioni) sintattiche, nonché sintagmatico-narrative, del significante simbolico medesimo.

Consideriamo anzitutto l'opinione relativa all'efficacia afrodisiaca della mandragola. Com'è noto, tale credenza è attestata fin dall'antichità. Così, nella *Historia plantarum* di Teofrasto si prescrive di parlare il più possibile di cose amoroze, quando ci si accinge a raccogliere questa erba (IX 8,8). Ciò si inserisce d'altronde all'interno di una ritualità piuttosto complessa e ricca di significati:

[...] Περιγράφειν δὲ καὶ τὸν μανδραγόραν εἰς τρεῖς ξίφει, τέμνειν δὲ πρὸς ἐσπέραν βλέποντα<sup>9</sup>. Τὸν δ'ἕτερον κύκλῳ περιορχεῖσθαι καὶ λέγειν ὡς πλεῖστα περὶ ἀφροδισίων.

E si riteneva, per es., che la radice di quest'erba servisse - fra le altre cose - alla preparazione di filtri amorosi (cfr. Theophr. *Hist. plant.* IX 9,1). D'altronde, secondo una notizia di cui ci è testimone Dioscoride (*Mat. med.* IV 78), la mandragola sarebbe stata chiamata *kirkaia* («erba di Circe») <sup>10</sup> proprio per le sue facoltà afrodisiache. Possiamo ancora rilevare l'opinione per cui il succo della mandragola, applicato alle parti sessuali delle donne, favorirebbe sia le mestruazioni che il parto (cfr. di nuovo Diosc. *Mat. med.* IV 78).

A tutto ciò non sarà ovviamente estranea la ben nota credenza secondo cui la pianta della mandragola avrebbe le radici a forma umana; nonché la credenza, correlata alla precedente, per cui esisterebbero una mandragola maschio e una mandragola femmina.

Una specializzazione, o se si preferisce una 'conseguenza' logico-semiotica che in qualche modo si connette con le *valenze amatorie* della mandragola, inoltre con la sua stessa *forma umana* <sup>11</sup>, per di più divaricata nella *opposizione e organizzazione sessuale* «mandragola maschio VS mandragola femmina» <sup>12</sup> (e così via), è costituita dall'opinione per cui la mandragola permetterebbe alle donne sterili di restare incinte: una opinione, quest'ultima, che fa da *pendant* - in quanto antecedente logico-temporale' - alla credenza (detta sopra) secondo cui il succo di tale pianta favorirebbe il parto.

<sup>9</sup> Cfr. anche Plin. *n. h.* XXV 148.

<sup>10</sup> Cfr. anche Plin. *n. h.* XXV 147.

<sup>11</sup> Cfr. Is. *Et.* XVII 9, 30. Per questo ed altri aspetti relativi alla mandragola, si veda anche il mio lavoro dal titolo *Folklore nelle Alpi Apuane: la «manina che chiama»*, in *Nativa* I, 2, 1985, pp. 47-60 (con la bibliografia ivi riportata). Si consulti, più in generale, A. DE GUBERNATIS, *La Mythologie des plantes ou Les légendes du règne végétal*, Paris 1882, rist. Milano 1976, vol. II, p. 213 sgg., s. v. *Mandragore* (l'Autore cita fra l'altro un interessante e riassuntivo passo del Porta); inoltre MARZELL, in E. HOFFMANN-KRAYER e H. BÄCHTOLD-STÄUBLI, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin u. Leipzig 1927, vol. I, s. v. *Alraun*, col. 312 sgg..

<sup>12</sup> Cfr. per es. Plin. *n. h.* XXV 147.

In una diversa epoca culturale, nel quadro della letteratura italiana del Rinascimento, un celebre esempio è rappresentato dalla *Mandragola* di Machiavelli; e tuttavia l'opinione circa le qualità fecondanti della pianta risulta attestata già nel mondo antico<sup>13</sup>. Al proposito possiamo ricordare una tradizione come la seguente, di cui è testimone il *Fisiologo greco* (cap. 43), relativa al concepimento e al parto degli elefanti<sup>14</sup>:

Esiste nei monti un animale detto elefante. In questo animale non c'è brama di congiungimento carnale: quando vuol generare dei figli, si reca in oriente, vicino al paradiso. Ivi si trova un albero detto mandragora: vi vanno dunque la femmina e il maschio, e la femmina coglie per prima il frutto dell'albero, e ne porge anche al maschio e scherza con esso, finché anche questi ne prenda, e dopo aver mangiato, il maschio si avvicina alla femmina e si congiunge con essa, ed essa subito concepisce nel ventre. Quando giunge l'epoca in cui deve partorire, se ne va in uno stagno d'acqua e vi entra finché l'acqua non le giunga fino alle mammelle, e poi in tal modo partorisce il suo figlio sull'acqua, e quest'ultimo sale sulle sue ginocchia e le succhia il seno. [...] <sup>15</sup>.

Dato il taglio di questo lavoro, tralasciamo - com'è ovvio - le specificità storico-culturali e ideologiche cui si riferiscono le singole attestazioni proposte. Quel che si cerca di mettere in evidenza sono i tratti pertinenti (le costanti di base) che caratterizzano un determinato sottoinsieme (o determinati sottoinsiemi), propri di una ben precisa categoria simbolica: si enunciano cioè i tratti di intesificazione (logico-semiotica) dei sottoinsiemi della categoria; si suggeriscono così anche le potenzialità più o meno esplicite di espansione sintattica e sintagmatico-narrativa - le potenzialità di estensione logico-semiotica - dei sottoinsiemi medesimi. In prospettiva teorica sarebbe forse utile stabilire il sistema delle equipollenze, alle quali in questa sede accenneremo soltanto: per es., fra l'estensione di un sottoinsieme (definibile funzionalmente tramite uno o più tratti pertinenti, di intensità logico-semiotica), da una parte, e il principio di espansione sintattica e sintagmatico-narrativa, dall'altra parte.

Comunque sia, torniamo ai contenuti, e al punto che qui maggiormente ci interessa. Era tradizione assai diffusa che chi sradicava la pianta della mandragola dovesse morire: si prescriveva quindi di ri-

<sup>13</sup> Si vedano le testimonianze riportate in H. USENER, *Italische Mythen*, in *Rheinisches Museum* 30, 1875, nota 3 p. 217 sgg. (il quale cita anche Theophr. *Hist. plant.* IX 9, 1 e Diosc. *Mat. med.* IV 78).

<sup>14</sup> Il passo è già richiamato da Usener [*art. cit.* (a nota 13) nota 3 p. 218]. Cfr. inoltre DE GUBERNATIS, *op. cit.* (a nota 11) vol. II, s. v. *Mandragore*, p. 214.

<sup>15</sup> Trad. it. a cura di F. Zambon, Milano 1975.

correre per tale operazione ad un cane, che era di conseguenza destinato a morire al posto dell'uomo medesimo<sup>16</sup>. Per quanto concerne il mondo antico, si consideri ad es. il seguente passo, tratto dall'*Erbario* dello pseudo-Apuleio (*Effectus herbae mandragorae*, cap. 131):

Quam [la mandragola cioè] sic colligi oportet, quia magna est visio ac beneficia eius; ad quam cum perveneris, ita eam intellegis: nocte tamquam lucerna sic lucet caput eius; cum videris, cito circumducis eam ferro, ne tibi fugiat; talis ac tanta est virtus eius, ut venientem ad se hominem inmundum<sup>17</sup>, cito ante eum fugit, ideo circumducis eam ferro et ita circa eam effodies, ne eam de ferro tangas, et diligentissime de palo eburneo amoves ante eam terram, et cum videris pedes eius herbae mandragorae et manus eius, tunc demum et herbam adligabis de fune novo, et postquam adligasti herbam, tunc et cani adligabis in collo, antequam canem esurientem facis et mitte paulo longius illi escam canis, quo tendens possit herbam evellere<sup>18</sup>.

Dobbiamo in primo luogo sottolineare un certo gioco delle corrispondenze al cui centro si pone la mandragola in quanto significante culturale e *pivot* simbolico. Se da un lato, come abbiamo visto, quest'erba è dotata di virtù afrodisiache e permette il concepimento (favorendo inoltre il parto); dall'altro lato si ritiene che essa comporti preliminarmente la morte di un altro essere: di colui che se ne appropria e ne strappa le radici (che per l'appunto hanno forma umana) dalla terra. E' il principio di equivalenza - di equilibrio quantitativo - fra nascita e morte che si va così stabilendo: principio che può essere verificato anche altrove, e da diversi punti di vista, nel quadro del folklore generale.

Lungo questa medesima linea mi propongo di fare un piccolo passo in avanti, evidenziando uno dei possibili corollari di tale 'legge'. Spesso tra nascita e morte non interviene semplicemente una forma di equilibrio da concepirsi grosso modo come quantitativo; bensì si so-

<sup>16</sup> Talune testimonianze riguardanti il folklore italiano di epoca recente sono riportate in DE GUBERNATIS, *op. cit.* (a nota 11) vol. II, s. v. *Mandragore*, p. 215 (e nota 3 alla stessa pagina).

<sup>17</sup> Il carattere di purezza di chi accede (riuscirà ad accedere) alla mandragola sembrerebbe costituire un altro tratto costante, o relativamente costante, delle tradizioni riguardanti quest'erba meravigliosa. Al passo dello pseudo-Apuleio può essere accostata - in tale prospettiva - la notazione del *Fisiologo* greco (cap. 43) concernente gli elefanti: « In questo animale non c'è brama di congiungimento carnale: quando vuol generare dei figli, si reca in oriente, vicino al paradiso. Ivi si trova un albero detto mandragora » etc. (cit. più in alto).

Nell'ambito del folklore francese di epoca recente, si racconta che un giorno « une putain s'adressa à la mandragore pour la rendre féconde, mais la plante refusa » (il passo è riportato in E. ROLLAND, *Flore populaire ou histoire naturelle des plantes dans leurs rapports avec la linguistique et le folklore*, vol. VIII, Paris 1910, p. 127). Tuttavia, in Piemonte si chiama (o si chiamava) *mandragoula* « une femme débauchée » (ROLLAND, *op. cit.* vol. II p. 127).

<sup>18</sup> Nella tradizione folklorica tedesca il cane deve essere nero: cfr. MARZELL, in HOFFMANN-KRAYER e BÄCHTOLD-STÄUBLI, *cit.* (a nota 11) col. 318.

vrainveste un'altra forma di equilibrio che definirei qualitativo: non di rado tra chi nasce e chi, in termini corrispondenti, è destinato a morire viene a stabilirsi un vero e proprio rapporto di 'identità' si deve riconoscere un rapporto di preliminare identità simbolico-significante. Anche questo è fatto di portata piuttosto generale. Specifiche ritualità funerarie, quali sono poste in atto nell'ambito del folklore europeo di epoca recente (o relativamente assai recente), sono di tutta evidenza giuocate su di un meccanismo per cui un avo o un antecedente appena scomparso (il padre oppure il nonno ad es.) saranno esclusi dalla famiglia e dal mondo dei vivi, sostituiti talora proprio da un bambino che ne rappresenta l'identico-succeutore: si tratterà per lo più del figlio o del nipote, il quale porterà magari lo stesso nome del defunto. Principio di sostituzione e principio di rappresentazione vanno di pari passo: sono i due poli complementari entro i quali si svolge la legge dell'equilibrio quantitativo (rapporto di sostituzione) e al contempo qualitativo (rapporto di rappresentazione); almeno in casi del genere la sostituzione è cioè sostituzione di un termine da parte di un termine analogo (simile o dell tutto 'identico'), in grado appunto di rappresentare adeguatamente se non perfettamente il primo termine. Un medesimo risultato si ricava da indagini di mitologia comparata nonché da ricerche (anch'esse comparate) sulle ritualità concernenti la nascita: in effetti, se la morte comporta la sostituzione del defunto da parte di un 'identico' atto a rappresentarlo tra i vivi; per converso, può succedere che la nascita di un figlio-identico comporti sia sul piano simbolico che rituale (sul piano dunque prima metaforico e poi 'reale') un pericolo di morte per il padre medesimo. Su un siffatto terreno - insomma - le varianti realizzative e le combinazioni sono nel loro complesso molteplici, e rivolte in più direzioni<sup>19</sup>. Per parte nostra, ci limitiamo a seguirne nel loro percorso alcune che siano tematicamente più vicine all'argomento trattato nel presente lavoro: il cane come equivalente e sostituto dell'uomo.

<sup>19</sup> Al proposito mi permetto di rinviare ad un paio di miei lavori dal titolo rispettivamente di: *Strutture nel folklore: un uso funebre lunigianese e uno romagnolo*, in *Annuario della Biblioteca Civica di Massa*, 1984, pp. 55-176 (con un'indagine di mitologia comparata alla *Appendice I*, pp. 129-36) e *l'art. cit.* (a nota 11) in part. p. 51 sgg. .

A parte il rapporto di equilibrio nascita-morte, circa il principio della 'equivalenza complessiva' che inevitabilmente dovrà essere mantenuta fra la quantità di vita e la 'quantità di morte', si veda in generale anche il mio lavoro dal titolo *Un'Alceste bulgara: concezione del destino e simbologie dello scambio amoroso nei racconti di folklore*, in *Rivista di psicologia analitica* 35, 1987, pp. 148-87. In questo caso si tratta di riti matrimoniali: siamo di fronte ad una sorta di 'ridistribuzione' della quantità di vita assegnata dal destino (alla fine i conti del destino devono quantitativamente tornare). Nella concessione allo sposo di una parte - o di metà - della propria vita consiste forse il dono amoroso per eccellenza da parte della sposa.



Più ancora, è probabile che il cane-sostituto dell'uomo corrisponda qualitativamente all'uomo: si configuri, in qualche modo, come il suo 'analogo' sul piano animale. Questa l'ipotesi che vorrei avanzare, ipotesi che implica anche un'altra conseguenza logica o logico-semiotica così formulabile: rovesciando i termini della questione, il cane può sostituire un essere umano proprio perché ne rappresenta un equivalente, il suo 'altro da sé' trasposto nella dimensione animale. Sembra ciò che effettivamente si verifica. Tanto per citare un esempio, rivolgiamoci all'antico rito romano di Genita Mana, verisimilmente una arcaica divinità della nascita e della morte al contempo<sup>20</sup>. Sull'argomento, ecco la domanda che si poneva Plutarco nelle *Quaestiones romanae* (cap. 52,277a):

Διὰ τί τῆ καλουμένη Γενείτῃ Μάνῃ κύνα θύουσι καὶ κατεύχονται μηδένα χρηστὸν ἀποβῆναι τῶν οἰκογενῶν;

Vigeva dunque il costume di offrire il sacrificio di un cane a Genita Mana<sup>21</sup>, contestualmente pregandola che nessuno degli *oikogenoi* (dei «nati in casa» cioè) divenisse *chrēstós* («buono») <sup>22</sup>. Il giro di frase *μηδένα χρηστὸν ἀποβῆναι* parrebbe anzi valere come formula rituale e di preghiera, trasferita qui nel linguaggio indiretto della testimonianza plutarca: si tratterebbe in sostanza di una espressione eufemistica, e forse anche apotropaica, per definire l'evento della morte<sup>23</sup>.

E' evidente che siamo di fronte ad un sacrificio in funzione equilibratrice e di sostituzione: il cane sacrificato a Genita Mana si configura come una ricompensa-sostituto, anticipatamente assegnata a questa divinità ambivalente in cambio della vita degli *oikogenoi*. E il sacrificio costituisce la base 'necessaria' sulla quale si viene a fondare la preghiera (...μηδένα χρηστὸν ἀποβῆναι): l'uno si integra a vicenda con l'altra.

D'altra parte, in un caso di questo genere la regola dell'equilibrio

<sup>20</sup> Cfr. WISSOWA, in W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, rist. Hildesheim - New York 1978, vol. I.2, s.v. *Genita Mana*, col. 1612.

<sup>21</sup> Cfr. anche Plin. *n. h.* XXIX 58 *Genitae Manae catulo res divina fit* (più specificatamente, si parla qui di un *catulus*).

<sup>22</sup> Occorre anche tener presente che « Sowohl dieses Gebet als auch das *Hundeopfer*, welches dieser Göttin mit den Laren u. a. gemeinsam ist, weisen auf eine chthonische und Totengottheit hin » (WISSOWA, in ROSCHER, *cit.* a nota 20 col. 1612; il corsivo è mio).

<sup>23</sup> Su diverse questioni relative a Genita Mana si veda inoltre il recente lavoro di M. BETTINI, *Su alcuni modelli antropologici della Roma più arcaica: designazioni linguistiche e pratiche culturali (I)*, in *Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici*, 1, 1978, in part. pp. 128-31 (con la bibliografia riportata).

intercorrente fra la nascita e la morte trova un corrispettivo e una conferma nel fatto che una medesima entità presiede tanto alla prima quanto alla seconda: la loro 'riduzione' simbolica e metapsicologica (religiosa) su di un medesimo punto costituisce il terreno preliminare e necessario per una commisurazione reciproca. Vale a dire, la loro 'localizzazione sacrale' attorno ad una medesima entità (Genita Mana) costituisce quantomeno il segno di una complementarità inevitabile. A sua volta quest'ultima si realizza, tramite i meccanismi combinati della sostituzione e della rappresentazione (intese nel senso sopra delineato), come mantenimento dell'equilibrio distributivo fissato (dal destino o qualcosa di analogo) fra le singole parti (quella della morte e quella della vita): come mantenimento cioè delle loro relazioni proporzionali.

Anche su di un piano tipologico sono generalmente praticati quei sacrifici di equilibrio-sostituzione per cui si ritiene (o si spera) di poter salvaguardare (talora quasi 'acquistare') la vita di un essere umano - non di rado proprio un bambino - tramite il corrispondente sacrificio di un altro essere, umano o animale che sia. Sono meccanismi operazionali che si possono definire di commutazione, per cui un termine (il sostituto) prende il posto di un altro termine (quello che viene sostituito); è il primo che permette appunto di salvaguardare la vita del secondo.

Ci sarà tuttavia da precisare che non di rado l'effetto di sostituzione - rispondente grosso modo al principio dell'equilibrio quantitativo di vita e di morte (in quanto mantenimento delle loro reciproche relazioni proporzionali) - richiede altresì che i termini fra i quali intercorre la commutazione siano per l'appunto qualitativamente (paradigmaticamente corrispondenti: il che comporta che i termini in rapporto di sostituibilità presentino una qualche forma di 'analogia', 'identità' o 'somialianza sostanziale' (ad un livello essenzialmente simbolico e simbolico-immaginario). E' così, dunque, che al nesso di sostituzione si associa quello di rappresentazione.

Più che di spostamento (rapporto correlativo e sintagmatico, alla base del passaggio metonimico) si dovrà allora parlare di trasferimento, magari di tipo metamorfico (rapporto fra termini omologhi di un medesimo paradigma, alla base del passaggio metaforico).

Per inciso, vorrei far osservare che siffatte operazioni danno luogo anche a certi giuochi di parola dotati di valore religioso-rituale, ed in funzione traspositivo-metaforica.

Per tornare al caso nostro, se un cane può sostituire un uomo (oppure un bambino) è perché in effetti un cane sembrerebbe valere come equivalente qualitativo di un uomo (oppure di un bambino): e ciò anche a prescindere - ovviamente - dalla tematica della morte e del sacrificio.

Al riguardo sarà utile ricordare - sebbene in maniera sommaria - quel tipo di favola che è per lo più definito della «fanciulla dalle mani mozze», o qualcosa del genere: uno schema di racconto che, pur attraverso molteplici ed inevitabili variazioni, appare largamente diffuso nell'ambito del folklore europeo di epoca recente. Il particolare per noi degno di rilievo è costituito dal fatto che almeno uno dei meravigliosi ed eccezionali neonati (di solito tre), che questa donna (oggetto di invidia, ingiustamente perseguitata etc.) ha avuto dal suo sposo regale, viene sostituito proprio con un cucciolo di cane.

Inversamente, si consideri come l'antico racconto relativo alle origini di Roma ci mostri i gemelli esposti, Romolo e Remo, nutriti da una lupa, alla stregua di lupacchiotti. Ed anche Ciro, il futuro re dei Persiani, che neonato fu fatto esporre da Astiage, sarebbe stato nutrito - secondo la leggenda - da una donna chiamata *Spacó*: parola che in persiano vuol dire cagna (cfr. *Her. Hist.* I,110).

In rapporto a questo medesimo quadro di riferimento, non è da escludere che nelle tradizioni relative al lupo mannaro la metamorfosi dell'uomo in lupo possa rinviare ad una qualche forma di 'corrispondenza qualitativa' fra i due esseri (poli della trasformazione e della successiva trasformazione di ritorno). Uomo e lupo sarebbero - in una certa misura e/o da un certo punto di vista - da considerarsi come 'identici': o meglio, il lupo sarebbe semplicemente una trasposizione metamorfica dell'uomo<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Sul piano tipologico, vorrei ricordare un racconto popolare bulgaro in cui il lupo viene a corrispondere all'uomo in quanto tale, su di un versante al solito negativo. Come l'uomo fu creato da Dio facendo ricorso a fango; analogamente il lupo fu creato dal Diavolo, che fece ricorso al medesimo materiale. Inoltre, se per colpa del Diavolo l'anima fuoriesce dal corpo dell'uomo attraverso un buco, che corrisponde appunto alla morte; dall'altro lato il Diavolo non riuscì ad immettere l'anima all'interno del lupo, il quale per ciò ne restò privo. Ecco, più esattamente, come avvennero le cose (J. IVANOV, *Livres et légendes bogomiles*, trad. fr. Paris 1976, pp. 297-98; villaggio di Vakarel):

« [...] Ensuite seulement il [Dio cioè] créa l'homme et les autres animaux. Dieu modela l'homme dans la boue et le mit à sécher. Mais en cachette de Dieu le diable s'en approcha et perça l'homme avec une alène en 41 points. Dieu survint pour insuffler l'âme à l'homme, mais à sa grande stupéfaction, l'âme ne tenait pas. Il se douta de la raison de ce fait, cueillit des herbes et boucha 40 trous - laissant un seul ouvert. Quand il lui eut insufflé l'âme, l'homme se redressa et demanda: « Dieu, pourquoi n'as-tu pas bouché aussi ce trou-là? » et Dieu répondit: « Ce trou-là est la mort ». C'est pourquoi nous mourons (par ce trou sort l'âme). Et les herbes avec lesquelles avaient été bouchés les trous devinrent les simples médicinales.

Pour ne pas être ne reste, le diable fit le loup avec de la boue, mais malgré tous ses efforts, il ne put lui donner d'âme ».

Saranno poi i guanti di Dio - metonimia delle sue stesse mani - a trasformarsi in cani e ad inseguire il lupo, e a tenere quindi questi infidi animali lontani dai greggi (cfr. L. SCHICHMÁNOFF, *Légendes religieuses bulgares*, Paris 1896, n. XI, *L'origine du chien*, pp. 12-13).

Torniamo alla prescrizione in base alla quale la pianta della mandragola va estratta ricorrendo ad un cane (il quale morirà al posto dell'uomo che si impossessa in tal modo della pianta). E' chiaro che ci troviamo di fronte ad un meccanismo di equivalenza-e-sostituzione del tutto analogo - nelle sue linee di fondo - a quello riscontrato nelle ritualità concernenti il sacrificio del cane a Genita Mana, che permetteva di riscattare così la vita dei « nati in casa ».

In entrambi i casi l'equilibrio proporzionale fra le parti che toccano, per così dire, alla vita e alla morte viene mantenuto: peraltro, in entrambi i casi, il cane corrisponderà 'qualitativamente' (paradigmaticamente) ad un essere umano.

A parte ciò, una qualche differenza è attiva nel sistema dei rapporti posizionali e topologici che intercorrono fra il rito di estrazione della mandragola, per un verso, ed il sacrificio del cane a Genita Mana, per un altro verso. Tuttavia, le differenze sono di ordine 'superficiale': investono cioè la struttura superficiale delle relazioni attanziali; riguardano soltanto la distribuzione sintagmatica e narrativa (per così dire) dei personaggi in gioco, mentre restano invariati i rapporti e le operazioni della struttura 'profonda' (la struttura topologica delle relazioni profonde e dei suoi 'movimenti'). Le differenze sono quindi differenze 'secondarie'. E in effetti, se nelle ritualità di Genita Mana il cane sostituisce direttamente i « nati in casa » (*oikogenoi*) che potrebbero essere destinati alla morte; nelle prescrizioni relative all'estrazione della mandragola il cane sostituisce l'uomo che si impadronisce della pianta al momento dell'estrazione della pianta medesima (ciò facendo sarebbe lui stesso destinato a morire).

L'asimmetria 'superficiale' delle due situazioni risulta adeguatamente compensata se si tiene presente l'insieme delle credenze concernenti le virtù della mandragola: pianta afrodisiaca; pianta della generazione nonché del concepimento-parto; ha essa medesima radici a forma umana (addirittura, secondo certe tradizioni folkloristiche recenti, « nelle sue radici... ha le forme di un bambino in fasce »)<sup>25</sup>.

Il 'sistema evolutivo' dei passaggi in successione e delle corrispondenze appare in tal modo sufficientemente delineato: il quadro di riferimento è rappresentato dal discorso mitico-eziologico della creazione. Il lupo è il corrispettivo demoniaco dell'uomo, per parte sua creato da Dio: così dal versante positivo (benché già in esso vi siano 'difetti', sempre dovuti però all'intervento nascosto del diavolo) si passa al versante negativo e demoniaco (a sua volta pienamente 'difettoso'). Con un movimento ed un passaggio diametralmente rovesciati (dal negativo al positivo), il cane verrà a corrispondere e a contrapporsi al lupo. Il 'gioco' ha nel suo insieme una struttura circolare e chiusa.

<sup>25</sup> V. RUGARLI, *La « città d'Umbria » e la mandragola*, in *Rivista delle tradizioni popolari italiane* I, 5, 1894, pp. 342-45; in part. p. 344. Al proposito si veda ancora il mio lavoro *cit.* (a nota 11) pp. 52-53.

Tale, dunque, il gioco logico-semiotico dei passaggi: estrarre la pianta dalla forma umana, dalle virtù afrodisiache (etc.), sta forse - metaforicamente - per un concepimento-parto; il comparire del nuovo essere comporta quindi un movimento di riequilibrio quantitativo e qualitativo fra nascita e morte; la nuova nascita troverà il suo corrispettivo in una morte 'analoga', quella appunto dell'uomo che per impadronirsi della pianta dovrebbe estrarne le radici (metaforicamente, il padre del nuovo essere nascituro?). A questo punto si inserisce l'espedito che consiste nella sostituzione dell'uomo tramite un cane, che (come dicevamo) è di rimando l'analogo sul piano animale dell'uomo stesso. Così, anche in questo caso, proprio come nel rito di Genita Mana, un cane riscatta la vita di un essere umano: stavolta, però, si tratta di colui che sta (presumibilmente) nella posizione attanziale e simbolico-funzionale di padre, e che sarebbe destinato a morire nel momento stesso in cui compie l'atto decisivo - sebbene preliminare e metonimico - in vista della comparsa di un nuovo essere.

Dicevamo che nelle ritualità del sacrificio a Genita Mana il cane sostituisce gli *oikogenoi*; in questo caso, invece, il cane sostituisce l'uomo che sta presumibilmente in posizione di padre, o addirittura l'uomo che riveste la funzione preliminare a quella di padre (come, del resto, le virtù afrodisiache della pianta sono logicamente e semioticamente 'preliminari' a quelle del concepimento-parto).

Un contributo 'interpretativo' riguardo alle strutture di grammatica superficiale, e sintagmatico-narrativa, delle relazioni che si intrecciano attorno alla mandragola in quanto significante simbolico-rituale ci è fornito dalla omonima commedia di Machiavelli. In essa, il sistema dei rapporti da noi ipotizzato sembra effettivamente verificarsi, facendosi anche più stretto ed intenso. Vediamo in breve come si configurano le cose, dallo specifico punto di vista che ci interessa in questa sede. In modo che possa concepire, la donna (falsamente) sterile dovrà bere una pozione di quell'erba miracolosa che è la mandragola<sup>26</sup>; assieme a ciò, si fa credere al di lei marito (realmente sterile, desideroso al contempo di avere un figlio) che il primo uomo che si unisce alla donna dopo che essa abbia bevuto tale pozione è senza rimedio destinato alla morte. In seguito il marito stesso potrà unirsi alla moglie senza pericolo. (Inutile ricordare che tutto il complesso stratagemma, dalle soluzioni 'ambigue' o 'ambivalenti', viene ideato per permettere al giovane innamorato di unirsi con la donna in questione, facendo di lei la propria amante, a scapito di un marito troppo sciocco, meschino e pretenzioso).

<sup>26</sup> Circa i rapporti di corrispondenza fra la commedia di Machiavelli e le credenze già presenti nel mondo antico relative alle virtù fecondatrici della mandragola, si veda ancora DE GUBERNATIS, *op. cit.* (a nota 11) vol. II, s. v. *Mandragore*, p. 214.

In questo caso non si tratta della morte inevitabile di chi estrae la radice dalla pianta, né vi è sostituzione di un uomo con un cane. In termini che risulteranno per certi versi più espliciti, a morire sarà il primo uomo che si unisce con la donna sotto l'effetto della mandragola, con la donna che è di conseguenza predisposta al concepimento di un figlio. Ancora una volta, ad una nascita (fra l'altro non-attesa, ad opera di una donna fatta passare per sterile) deve corrispondere una morte (una morte riequilibratrice?): in particolare, proprio la morte dell'uomo in funzione di genitore, ed anzi a causa ed in seguito all'atto della procreazione.

In sostanza, nella *mandragola* di Machiavelli, il povero disgraziato 'inconsapevole' di tutto (o meglio, l'uomo ritenuto tale dal marito credulone), il quale dovrebbe morire al posto del marito della donna, viene a ricoprire lo spazio strutturale solitamente attribuito al cane della tradizione comune: il primo altro non sarebbe che una variante realizzativa e 'superficiale' del secondo.

Alla sostituzione dell'uomo tramite un cane subentra nello scrittore toscano la sostituzione di un uomo (di rango elevato, ricco etc.) con un altro uomo (di rango infimo, ignobile, povero etc.). I due momenti sintagmatico-narrativi della sostituzione non sono propriamente gli stessi, ma risultano comunque metonimicamente correlabili: nella tradizione comune la sostituzione si verifica in un momento preliminare ed antecedente (quando la pianta afrodisiaca viene strappata dalla terra); nella commedia di Machiavelli al momento dell'unione sessuale con la donna che è oramai sotto l'effetto della mandragola.

I rapporti di base e le regole organizzative 'profonde' sono evidentemente i medesimi.

A conferma (mi pare) di tutta una serie di punti sui quali ci siamo basati per il presente lavoro, ritengo utile leggere il dettagliato resoconto che Eliano ci fornisce circa l'erba chiamata *kynóspastos* o *aglaóphōtis*, che di tutta evidenza corrisponde alla mandragola. Avremo, per di più, l'occasione di ricollegarci a certe tradizioni concerenti il lupo mannaro (nonché i rapporti uomo-lupo). Ecco il testo greco (*Nat. an.* XIV 27):

"Όνομα φυτοῦ κυνόσπαστος (καλεῖται δὲ ἄρα καὶ ἀγλαόφωτις ἢ αὐτή· βούλομαι γὰρ ἐκτίσαι χρέος ὑπομνησθεῖς) ὃ μεθ' ἡμέραν μὲν ἐν τοῖς ἄλλοις διαλέληθε καὶ οὐκ ἔστι πάνυ τι σύνοπτον, νύκτωρ δὲ ἐκφαίνεται καὶ διαπρέπει, ὡς ἀστήρ· φλογώδης γὰρ ἔστι καὶ ἔοικε πυρί. Οὐκοῦν σημείον τι ταῖς ῥίζαις παραπήξαντες αὐτῆς ἀπαλλάττονται, οὔτε τὴν χρόαν ἔχοντες μεθ' ἡμέραν εἰ μὴ τοῦτο δράσαιεν μνημονεῦσαι οὔτε μὴν τὸ εἶδος. Παρελθούσης δὲ τῆς νυκτὸς ἦκουσι, καὶ θεασάμενοι τὸ σημεῖον ὅπερ οὖν κατέλιπον καὶ γνωρίσαντες ἔχουσι συμβαλεῖν ὅτι ἄρα

τοῦτο ἐκείνόν ἐστιν οὗ καὶ δέονται, ἐπεὶ τοὶ τελέως ὅμοιόν ἐστι τοῖς παραστῶσι καὶ οὐδὲ ὀλίγον διαλλάττει αὐτῶν. Οὐκ ἀνασπῶσι δὲ αὐτοὶ τὸ φυτὸν τόδε, ἢ οὐ χαίρησουσι πάντως. Οὐκ οὐτε περισκάπτει τις οὐτε ἀνασπᾶ, ἐπεὶ καί, φασί, τὸν πρῶτιστον ὑπ'ἀπειρίας τῆς κατ'αὐτὸ φύσεως προσασάμενον οὐκ ἐς μακρὰν ἀπώλεσεν. Ἄγουσιν οὖν κύνα νεανίαν ἡμερῶν ἀτροφήσαντα καὶ λιμώττοντα ἰσχυρῶς, καὶ τούτου σπάρτον ἐξάψαντες εὖ μάλα στερεὸν καὶ τῆς ἀγλαοφώτιδος τῷ κάτω στελέχει βρόχον τινὰ δύσλυτον προσαρτήσαντες ὡς οἷοί τε εἰσι μακρόθεν, εἶτα τῷ κυνὶ προτιθέασι κρέα πάμπολλα ὅπτα κνίσσης προσβάλλοντα· ὁ δὲ ὑπὸ τοῦ λιμοῦ φλεγόμενος καὶ στρεβλούμενος ὑπὸ τῆς κνίσσης ἐπὶ τὰ προκειμένα ἔττει κρέα, καὶ ὑπὸ ῥύμης αὐτόρριζον ἀνασπᾶ τὸ φυτὸν. Ἐπὴν δὲ ὁ ἥλιος ἴδη τὰς ῥίζας, ὁ κύων ἀποδνήσκει παραχρῆμα. Θάπτουσι δὲ ἐν αὐτῷ τῷ χώρῳ αὐτόν, καὶ τινὰς δράσαντες ἀπορρήτους ἱερουργίας καὶ τιμήσαντες τοῦ κυνὸς τὸν νεκρὸν ὡς ὑπὲρ αὐτῶν τεθνεῶτος εἶτα μέντοι προσάψασθαι τολμῶσι τοῦ φυτοῦ τοῦ προειρημένου, καὶ κομίζουσιν οἰκαδε. Καὶ καταχρῶνται φασιν ἐς πολλὰ καὶ λυσιτελεῖ· ἐν δὲ τοῖς καὶ τὴν ἐκ τῆς σελήνης νόσον ἐνσκήπτειν τοῖς ἀνθρώποις λεγομένην ἰᾶσθαι φασιν αὐτήν, καὶ τῶν ὀφθαλμῶν τὸ πάθος, ὅπερ οὖν ὑγροῦ ἐπικλύσαντος καὶ παγέντος ἀφαιρεῖ τὴν ὄψιν αὐτούς.

Orbene, è interessante il fatto che, tra le diverse prerogative, questa erba sia ritenuta efficace nella cura della « malattia che deriva dalla luna »<sup>27</sup>.

Al proposito si può riflettere come proprio la licantropia sia, sul piano immaginario e metapsicologico, l'effetto per eccellenza della luna<sup>28</sup>. Opinioni del genere permangono nell'ambito del folklore europeo

<sup>27</sup> Al contrario, si conosceva un tipo di mandragola - denominata *morion* - alla quale si attribuiva in qualche modo l'effetto contrapposto. Così Dioscoride (*Mat. med.* IV 78; trad. it. di A. Mattioli, Venezia 1557, p. 501, righe 48-53):

« Dicono, che si ritrova una altra mandragora chiamata Morion, che nasce in luoghi ombrosi, attorno alle spelonche: le cui frondi son simili à quelle della bianca, quantunque minori, lunghe una spanna, bianche, et situate all'intorno della radice: la quale è tenera, et bianca, poco più lunga d'una spanna, et grossa come il dito grosso della mano. Dicono, che bevuta al peso d'una dramma, ovvero mangiata con polenta nelle focaccine, ovvero vivande, fa impazzire ».

<sup>28</sup> Anche in ambito culturale antico-giudaico, all'erba denominata *baaras* - che corrisponde in maniera pressoché perfetta alla mandragola - veniva attribuita la prerogativa di liberare gli indemoniati dai demoni che li possedevano. Ecco il resoconto di Giuseppe Flavio (*Bell. Iud.* VII 6, 3; trad. it. a cura di G. Vitucci, Milano 1982):

« [...] Nel burrone che circonda verso nord la città v'è un luogo chiamato Baaras, ove cresce una radice che ha lo stesso nome. Questa è di color rosso fiamma e a sera emette una luminosità, ma da chi si avvicina e vuol prenderla non si lascia afferrare: sfugge e non si ferma se non dopo che le si versa sopra urina di donna o sangue mestruale. Ma anche allora chi la tocca muore senza scampo, a meno che non si riesca a trasportare quella stessa radice sospesa alla mano. Si può anche prendere senza correre pericoli in quest'altro modo. Si scava la terra tutt'intorno lasciando coperta soltanto una piccolissima parte della ra-

di epoca recente: la metamorfosi dell'uomo in lupo avviene in presenza della luna piena; diventerà lupo mannaro il bambino che alla sua nascita sia stato lasciato incautamente esposto ai raggi della luna, etc.<sup>29</sup>.

Anche da questo particolare punto di vista si viene a chiudere il cerchio delle 'corrispondenze': se il lupo mannaro è un uomo che diventa lupo per influsso della luna; d'altro lato, l'erba che come un astro risplende la notte e che viene estratta tramite un giovane cane (che in tal modo fornisce l'uomo di un potente strumento e muore per lui e al suo posto) guarisce appunto dal 'mal di luna': dall'assumere cioè forma di lupo.

E si noti che, nell'ambito delle credenze antiche, la luna (Selene), tratta giù dal cielo a forza di magia, assume essa medesima l'aspetto di un cane. Ma si tratta, allora, di un altro argomento.

dice. Poi vi si lega un cane e, quando questo si slancia per seguire chi lo ha legato, la radice ne viene facilmente strappata via ma il cane muore immediatamente, come una vittima offerta in luogo di chi raccoglierà la pianta; infatti, non v'è in seguito alcun pericolo per chiunque la prenderà. Pur con tutti questi pericoli essa è assai ricercata per un'unica sua proprietà: infatti basta solo avvicinarla a chi ne è afflitto per liberarlo immediatamente dai cosiddetti demoni, i quali sono spiriti di uomini malvagi che penetrano nei corpi dei viventi e li uccidono se non li si soccorre ».

Da un sistematico raffronto con le tradizioni relative alla mandragola si potrebbero mettere in risalto diversi particolari che si raccordano evidentemente attorno ad una medesima unità simbolica: tratti costanti o pertinenti che costituiscono altrettante linee di espansione potenziale del significante simbolico in questione.

<sup>29</sup> Per una serie di credenze relative al lupo mannaro, soprattutto in epoca recente, si veda il lavoro di G. RANISIO, *Il lupo mannaro. L'uomo, il lupo, il racconto*, Roma-Reggio Calabria 1984.