

La *machlosyne* della Lupa: Giovanni Verga e il mito delle Pretidi*

GIULIO COPPOLA

Premessa

Nell'esame che A. Asor Rosa¹ svolge sulle strutture narrative della raccolta *Vita dei campi* di Giovanni Verga, le pagine dedicate alla gnà Pina, protagonista della famosa novella *La Lupa*², sono molto nette: nel corso della storia «si scivola verso un facile colorismo impressionistico, nel quale il motivo sensuale già preannuncia soluzioni figurative di stampo decadente (e non lontane, per un altro verso, da esperienze già tentate dallo stesso Verga nelle opere letterarie mondane)»; ne deriva un personaggio che appare «sostanzialmente più convenzionale di quanto non appaia a prima vista»³. Lungi dal far emergere la prospettiva del mondo degli ultimi, Verga – a detta di A. Asor Rosa – «s'avvicina piuttosto a quella che in quel momento e su quella materia è l'immagine convenzionale che della verità popolare ha lui stesso e, dietro di lui, hanno gli strati di lettori borghesi medi, ai quali quel tipo di descrizione è rivolto»⁴.

L'analisi che segue rappresenta il tentativo di approfondire questo giudizio per verificare se non sia possibile ritrovare nelle pagine verghiane in questione anche dell'altro oltre che gli stereotipi della medio-alta borghesia nei confronti del mondo popolare. A tale scopo si cercherà di confrontare la vicenda della *Lupa* con le vicissitudini delle Pretidi nel mito greco nel tentativo di aprire una diversa prospettiva di lettura che lasci intendere la complessità dell'operazione dell'autore catanese.

Riesaminiamo per prima cosa gli aspetti della novella maggiormente significativi per la nostra indagine:

1. La protagonista si caratterizza per un comportamento del tutto *extra ordinem*: in una società fortemente patriarcale, è priva di un qualsiasi controllo maschile (il marito non c'è; il genere subisce la sua supremazia; nulla possono su di lei i rappresentanti maschili del potere religioso e civile: il curato e il brigadiere); in questa particolare situazione, la sua ricerca dell'*eros* ha possibilità di realizzarsi in modo del tutto libero: lo stesso attributo di *Lupa* d'altra parte lo sta ad indicare.
2. Coerentemente con questo orientamento di sovversione delle regole, lo scenario in cui la gnà Pina si muove è la natura selvaggia intesa come realtà alternativa a quella caratterizzata dalla presenza umana (si ricordi che la *Lupa* rifiuta di partecipare alla adunanze religiose; dopo il

* Desidero ringraziare Imma Cappiello, Maurizio Coppola e Maria Delle Curti per le indicazioni e i suggerimenti di cui sono stati prodighi nell'elaborazione di questo lavoro. Di quanto scritto, ovviamente, sono l'unico responsabile.

¹ A. Asor Rosa, 'Il primo e ultimo uomo del mondo', in *Il caso Verga*, a cura di A. Asor Rosa, Palermo 1973, 30-33.

² La novella fu pubblicata per la prima volta in *Rivista nuova di scienze, lettere e arti* il 15 febbraio 1880 e poi compresa nella raccolta *Vita dei campi* (Milano, Treves, 1880, cfr. C. Ricciardi, 'Introduzione', in *Giovanni Verga. Tutte le novelle*, a cura di C. Ricciardi, Milano 1983, XI). Verga ne realizzerà anche una trasposizione teatrale data alle stampe nella prima raccolta *Teatro* (Milano, Treves 1896) e messa in scena con successo al Gerbino di Torino il 26 gennaio 1896. Ci fu pure una riduzione melodrammatica musicata da Pier Antonio Tasca, ma rappresentata solo nel 1933 (*G. Verga. Le novelle*, a cura di G. Tellini, Roma 1980, 123 n. 1).

³ A. Asor Rosa, 'Il primo', *art. cit.*, 31.

⁴ *Ibid.*, 32. Non molto diversa è la prospettiva da cui procedono le seguenti affermazioni di G. Debenedetti, *Verga e il naturalismo*, Milano 1991, 423) a commento dell'*incipit* della novella («Era alta, magra; aveva soltanto un seno fermo e vigoroso da bruna»): «questo è ancora un modo di guardare quella donna, che non ci stupiremmo a sentircelo riferito da due vitaioli fine Ottocento, nella baracca di un teatro di varietà, col binocolo puntato su una ballerina di fila». Riferendosi in generale alle novelle di *Vita dei Campi*, R. Luperini, *Pessimismo e Verismo in Giovanni Verga*, Torino 2009³, 60 afferma che «molti di questi racconti nascono più da una sorta di *Sehnsucht* che da una precisa presa di coscienza della realtà descritta». Insiste invece su una 'assonanza' dantesca della *Lupa* in riferimento «alla dimensione trofica dell'*eros*» S. Campailla, *Anatomie verghiane*, Bologna 1978, 81.

- matrimonio della figlia agli occhi della gente «si fa eremita»; quando il genero è sul punto di morire il prelado le impone di uscire di casa per poter portare al moribondo i conforti religiosi).
3. L'ambiente naturale che fa da sfondo alle vicende è prevalentemente estivo, raffigurato nei suoi contorni più estremi (*in quell'ora fra vespero e nona, in cui non ne va in volta femmina buona* è il proverbio più volte ripetuto⁵ nei confronti della donna che si muove «nei campi immensi, dove schioppettava soltanto il volo dei grilli, quando il sole batteva a piombo», oppure «sui sassi infuocati delle viottole, fra le stoppie riarse dei campi immensi, che si perdevano nell'afa, lontan lontano, verso l'Etna nebbioso».
 4. Nella descrizione fisica con cui si apre la novella, l'autore insiste sul pallore del suo volto che denuncia una qualche forma di malattia in contrapposizione invece alle sue labbra rosse⁶.

Il mito delle Pretidi

Lasciamo per il momento la novella di Verga e prendiamo in considerazione il mito⁷ delle figlie di Preto, re di Argo⁸, oppure Tirinto⁹. In alcune fonti esse sono indicate come παρθέναι¹⁰; altre, invece parlano di γυναικες¹¹, ma si tratta sempre di soggetti femminili, le quali, resesi colpevoli di offese nei confronti della divinità (in alcune fonti Era¹², in altre Dioniso¹³, in altre ancora Afrodite¹⁴ o addirittura Asclepio¹⁵), per punizione impazziscono, si danno ad una vita sregolata in luoghi selvaggi, rischiano di mettere in crisi la struttura della *polis* in quanto al loro seguito si uniscono altre donne, anche madri di famiglia, ma alla fine ritornano ad una condizione di sanità grazie all'intervento di Artemide¹⁶ oppure dell'indovino Melampo¹⁷. Se questa, in rapida sintesi, è la successione delle loro vicende, vediamo quali siano gli aspetti più rilevanti per il nostro discorso.

1. In seguito alla loro infrazione, la follia di cui sono affette si trasforma secondo alcune fonti¹⁸ in μαχλοσύνη, una forma di lascivia sessuale. È opportuno sottolineare che il termine in questione individua in maniera esclusiva l'intemperanza sessuale femminile¹⁹.

⁵ Sull'importanza di questo proverbio, vd. *infra*. Basti per ora rilevare solo come si tratti della riscrittura del dialettale 'ntra lu vespru e nona nun nesci nudda persona bona (G. Verga. *Le novelle*, a cura di G. Tellini, *op. cit.*, 124, n. 1).

⁶ A. Asor Rosa, 'Il primo', *art. cit.*, 31 cita questo particolare a conferma della sua idea che il testo risulti carico di cliché letterari; vedremo, in seguito, come questa nota può aver un corrispettivo nel modello mitico delle Pretidi.

⁷ Per la documentazione iconografica della leggenda, vd. L. Kahil, *s.v.* 'Proitides', in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. 8, Zürich - München 1994, 522-525 a cui va aggiunto F. Caruso, *Melampo e le figlie di Preto. Una lettura del nuovo rilievo di Ercolano*, *Rivista di Studi Pompeiani*, 21, 2011, 25-35.

⁸ Hes. fr. 131 M.W. (= Prob. *ad Verg.* Eclog. VI 48 Thilo-Hagen); Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 114 (= *Schol.* MV *Hom.* Od. XV 225 Dindorf).

⁹ Acus. *FGrHist* 2 fr. 28 (= Apollod. II 2, 2 [26]).

¹⁰ Hes. fr. 131 M.W. (= Apollod. II 2, 2 [26]); Bacch. *Ep.* XI 47-48; Acus. *FGrHist* 2 fr. 28 (= Apollod. II 2, 2 [26]); Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 114 (= *Schol.* MV *Hom.* Od. XV 225 Dindorf); Polyarc. *FGrHist* 37 fr. 1a (= Sex. Emp. *Adv. Math.* I 261); Apollod. II 2, 2 [26-29]; Diph. fr. 125 PCG (= Clem. Al. *Strom.* VII 4, 26).

¹¹ Hdt. IX 34; Apollod. III 5, 2 (37); Diod. Sic. IV 68, 4; Paus. II 18, 4.

¹² Hes. fr. 131 M.W. (= Prob. *ad Verg.* Eclog. VI 48 Thilo-Hagen); Bacch. *Ep.* XI 44-46; Acus. *FGrHist* 2 fr. 28 (= Apollod. II 2, 2 [26]); Pherec. *FGrHist* 3 fr. 114 (= *Schol.* MV *Hom.* Od. XV 225 Dindorf); Serv. Dan. *ad Verg.* Eclog. VI 48 Thilo-Hagen; Myth. Vat. I 85; II 68.

¹³ Hes. fr. 131 M.W. (= Apollod. II 2, 2 [26]); Hdt. IX 34; Diod. Sic. IV 68, 4; Paus. II 18, 4.

¹⁴ Aelian. *V.H.* III 42.

¹⁵ Polyarc. *FGrHist* 37 fr. 1a (= Sex. Emp. *Adv. Math.* I 261).

¹⁶ Bacchil. *Ep.* XI *passim*; Callim. *Dian.* 233-236.

¹⁷ Pherec. *FGrHist* 3 fr. 114 (= *Schol.* MV *Hom.* Od. XV 225 Dindorf); Theophr. *H.P.* X 9, 4; Apollod. II 2, 2 (27-29); Strab. VIII 3, 19 (346); Diod. Sic. IV 68, 4; Ov. *Met.* XV 322-328; Serv. Dan. *ad Verg.* Eclog. VI 48 Thilo-Hagen; Myth. Vat. I 85.

¹⁸ Hes. fr. 132 M.W. (= *Suda* s.v. *machlosyne*). Cfr. M. Massenzio, *Cultura e crisi permanente: la "xenia" dionisiaca*, Roma 1970, 93: «La ninfomania caratterizza, in questo caso l'anormalità, la "malattia" (*nosos*) delle Proitides».

2. Oltre a questo, il segno della loro follia e cioè della loro trasgressione, è costituito dall'abbandono del tetto paterno/matrimoniale (lo spazio della 'cultura') a favore dell'errare per aree selvaggi (regno della 'natura')²⁰ dove riempiono i campi di muggiti quasi fossero divenute animali²¹.
3. Si aggiunga che, a stare alla testimonianza di Esiodo, il loro corpo si copre di vitilagine e calvizie/scabbia²².

Prima di procedere ad un più preciso confronto con il testo verghiano, appare necessario aggiungere altri particolari sul mito delle Pretidi. È stato giustamente notato che, aldilà delle diverse versioni della leggenda, opera sempre una stessa struttura narrativa che prevede: «offense à une divinité – calamité envoyée par cette divinité – ordre rétabli par une pratique rituelle régulière»²³. Ad essere in gioco, dunque, è sempre una dinamica di trasgressione (nei confronti di Era, di Dioniso, Afrodite) – espulsione/allontanamento – reintegro/cambiamento di stato: quando le protagoniste sono fanciulle (*parthenoi*), lo sbocco della vicenda deve essere il raggiungimento della nuova condizione sociale di moglie pronta a generare nuova prole e ad essere chiamate in causa sono le divinità che presiedono alla giusta composizione del nuovo nucleo familiare (Artemide come divinità liminare che deve assicurare il passaggio da uno status ad un altro; Era come garante della stabilità del nuovo *oikos*; Afrodite come simbolo della forza dell'eros necessario per la riproduzione del corpo sociale; se quella delle Pretidi si presenta come vero e proprio *nosos*, 'malattia', non stupisce che sia coinvolto anche Asclepio, il dio guaritore); quando invece il mito coinvolge le *gynaiques*, la conclusione sarà l'introduzione di culti cari a Dioniso e l'acquisizione di un nuovo status religioso²⁴. Particolare attenzione, poi, meritano le procedure tramite le quali le Pretidi, colpite dal *nosos*, vengono ad essere 'guarite', cioè riportate dalla condizione 'di natura' a quella 'di cultura'. Nel racconto di Bacchilide (*Ep.* XI), quando ad essere risolutivo è l'intervento di Artemide, le fanciulle vengono risanate presso il fiume Λοῦσος, che deve scorrere in Arcadia se è vero che Pausania (VIII 18, 7-8) parla di una località chiamata *Lousoi* dove Melampo avrebbe condotte le donne per la purificazione (ἐς χωρίον καλούμενον Λουσοῦς). I toponimi in questione (Λοῦσος, Λουσοί) ricavati dal verbo λούειν, 'lavo' lasciano ben intendere la valenza catartica dell'acqua²⁵. A ciò si aggiunga un'informazione anch'essa proveniente da Pausania²⁶: l'Artemide onorata a *Lousoi* in Arcadia è definita Ἡμερασία, 'mansueta', proprio perché avrebbe operato a favore delle figlie di Preto e quest'appellativo ben si inquadra in riti di passaggio che trasferiscano le iniziande da una condizione di 'selvatichezza' ad una di 'cultura'²⁷. Strabone²⁸, poi,

¹⁹ F. Marzari, 'Paradigmi di follia e lussuria virginali in Grecia antica: le Pretidi fra tradizione mitica e medica', *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, 3, 2010, 56 con bibliografia precedente.

²⁰ «si abbandonavano a corse sfrenate in luoghi disabitati», *Apd.* II 2, 2 (27) [trad. di P. Scarpi]. Cfr. M. Massenzio, *Cultura e crisi*, op. cit., 93 e D. Cairns, 'Myth and the Polis in Bacchylides' Eleventh Ode', *Journal of Hellenic Studies*, 125, 2005, 44: «the Proetids' offence is fundamentally antic-civic».

²¹ Verg. *Ecl.* VI 48 cum *scholiis*.

²² Hes. fr. 133 M.W. (= P. Oxy. 2488a Lobel). Sulla connessione tra questi problemi dermatologici, la *machlosyne* e le Pretidi, vd. F. Marzari, 'L'*alpbós* delle Pretidi fra mito e tradizione medica', in (curr.), Polyphorbe Gaie. *Mélanges de littérature et linguistique offerts à Françoise Létoublon*, a cura di F. Dell'Oro et al., *GALA. Revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque*, 18, 2015, 521-524 e F. Marzari, 'Paradigmi', art. cit., 47-74.

²³ C. Calame, *Les Choeurs de Jennes Filles en Grèce archaïque*, I, Rome 1977, 216.

²⁴ Cfr. M. Massenzio, *Cultura e crisi*, op. cit., 95-96.

²⁵ K. Dowden, *La vergine e la morte. L'iniziazione femminile nella mitologia greca*, Genova 1989, 118 [tr. it di *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, London - New York 1989] parla del verbo λούειν, 'scioglo'. Comunque sia, in senso metaforico c'è un forte legame tra il 'lavare' e lo 'sciogliere': si veda anche la notizia di Stefano Bizantino (s.v. Λουσοί) secondo cui la comunità arcadica di Λουσοί sarebbe stata quella dove Melampo avrebbe 'sciolto' (ἐλυσε) le Pretidi e messo fine alla loro follia (ἐπαυσε τῆς μανίας).

²⁶ Paus. VIII 18, 8.

²⁷ K. Dowden, *La vergine*, op. cit., 118.

²⁸ Strab. VIII 3, 19 (347-348).

informa che dall’Arcadia scendono le acque del fiume Anigro che servirono per la purificazione delle Pretidi (πρὸς τὸν τῶν Προιτίδων καθαρισμὸν), acque dal caratteristico cattivo odore o dovuto al fatto che qui si detersero dal veleno emesso dall’Idra alcuni Centauri feriti o legato all’episodio della purificazione delle Pretidi operata da Melampo²⁹. Ad attestazioni che rientrano nella categoria dell’acqua come agente purificatore, va aggiunta quella di Ovidio³⁰ secondo il quale il *fons Clitorius*, localizzato in prossimità della comunità di Lusi³¹, aveva la proprietà di rendere astemio chi ad essa si abbeverasse: si trattava di una conseguenza del gesto di Melampo che, dopo aver curato le Pretidi con erbe e con canti (*per carmen et herbas*), aveva gettato il farmaco (*purgamina mentis*) in quelle acque. Prima di prendere in considerazione in modo più specifico l’operazione ‘guaritrice’ di Melampo, segnaliamo come nelle fonti sopra riportate in gioco ci sia sempre l’acqua. Non stupisce certo quest’insistenza sul suo valore catartico, ben sintetizzato così da M. Eliade³²: «Quale che sia il complesso religioso nel quale appaiono, la funzione delle acque si manifesta sempre la stessa: disintegrano, aboliscono le forme, “lavano i peccati”, purificando e insieme rigenerando». Ma la complessità (e di qui l’interesse per noi) del mito delle Pretidi consiste anche nel fatto che sono citate anche altre modalità di ‘guarigione’³³. Sempre in Bacchilide (*Ep.* XI 112) apprendiamo che, una volta riportate le donne alla condizione di ‘normalità’, esse istituiscono «danze di donne» (χορούς ἴσταν γυναικῶν). Ed in effetti Apollodoro³⁴ espressamente riferisce come Melampo abbia guarito le fanciulle/donne «con l’aiuto di grida rituali e di una specie di danza di ispirazione divina» (μετ’ ἀλαλαγμοῦ καὶ τινοῦ ἐνθέου χορείας). Si tratta, dunque, di una sorta di ‘cura omeopatica’ propria di stati di forte alterazione psichica, prerogativa in primo luogo femminile, di cui vi sono numerose testimonianze sia nel mondo antico che in altri contesti³⁵. Proprio l’agitazione psico-fisica, caratteristica di una dimensione di crisi che può non trovare un suo orizzonte di risoluzione positiva, spinse E. De Martino ad un confronto con fenomeni di tarantismo pugliese³⁶. Gli elementi strutturali, infatti, sono molto simili: 1) ad essere interessati sono soprattutto soggetti femminili in connessione con determinati momenti critici della loro esistenza; 2) la crisi dà luogo ad una «fuga verso solitudini arboree e acquatiche, sotto lo stimolo di una pungente e allucinante sollecitazione cifrata»³⁷ (in altri termini, si manifesta la propensione della paziente ad uscire in maniera eclatante da una dimensione di ‘cultura’ per affondare in una situazione di rischiosa ‘natura’); 3) il rischio, appunto, che questa tensione non abbia un suo ‘ritorno’ in un orizzonte di normalità è costituito dal possibile attuarsi di istinti suicidi (e, difatti, secondo alcune testimonianze una delle Pretidi trova la morte, non il reintegro³⁸).

²⁹ Strab. VIII 3, 19 (347-348). Paus. V 5, 10 parla di oggetti per la purificazione gettati da Melampo come causa dell’olezzo del fiume Anigro (τὰ καθάρσια ἐμβληθέντα ἐνταῦθα). Anche Serv. *ad Verg. Eclog.* VI 48 Thilo-Hagen accenna ad un *fons infectus* dove le Pretidi erano solite bere e dove esse sarebbero state guarite.

³⁰ Ov. *Met.* XV 322-328.

³¹ Paus. VIII 18. 7.

³² M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1999, 193 [tr. it. di *Traité d’histoire des religions*, Paris 1948].

³³ Giustamente L. Savignoni, ‘La purificazione delle Pretidi’, *Ausonia*, 8, 1915, 149 insiste sul fatto che «nelle fonti di questo mito si parla sempre, più che di guarigione, di purificazione (καθάρσις)».

³⁴ Apollod. II 2, 2 (29).

³⁵ J.G. Frazer (ed.), *Apollodoro. Biblioteca*, a cura di G. Guidorizzi, Milano 1995, 224-225 [tr. it. di *Apollodorus. The Library*, Cambridge 1911] cita a confronto la «follia temporanea a cui sono soggette le donne della tribù selvaggia degli Jakun, nella penisola malese»; E.R. Dodds, *I Greci e l’irrazionale*, Milano 2003, 332 e ss. [tr. it. di *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles 1951] riporta come corrispettivo della cura ‘omeopatica’ di musica e danza l’episodio dei folli danzatori di San Vito che sconvolsero l’Alsazia nel 1518, ma anche il resoconto riportato da Nathaniel Pearce in Abissia ai primi dell’Ottocento relativo alla moglie indigena capace di dimenarsi in una danza folle «contagiata dalla mania» con una bottiglia sospesa in testa senza che il contenuto si versasse a terra. In modo più sistematico, vd. i dati riportati da E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del Sud*, Milano 1961, 187-198.

³⁶ *Ibid.*, 207 cita espressamente il mito delle Pretidi tra gli antecedenti storici del tarantismo.

³⁷ *Ibid.*, 204.

³⁸ Apollod. II 2, 2 (29).

Ma un ultimo aspetto merita di essere sottolineato sempre in riferimento alle modalità messe in atto da Melampo per la guarigione delle figlie di Preto. Infatti, accanto all'acqua e alla danza, le fonti a nostra disposizione parlano anche di «preghiere, sacrifici, riti purificatori» utilizzati dall'indovino. Assai preziosa, poi, è l'informazione che si ricava da Plinio il Vecchio³⁹ secondo cui sarebbe stato l'ellevoro la pianta con cui Melampo guarì le Pretidi. Il dato non è isolato se è vero che già Teofrasto⁴⁰ conosce di questa pianta due specie: quella bianca e quella nera, quest'ultima chiamata anche «ellevoro di Melampo perché questi fu il primo che lo scoprì»⁴¹. Proprio il riferimento a Teofrasto, discepolo di Aristotele e suo primo successore al 'Liceo', consente di allargare il discorso uscendo dalla dimensione del mito per entrare in un contesto diverso, quello medico-farmacologico. L'ellevoro nero, infatti, è conosciuto da Dioscoride, farmacologo del I sec. d.C.⁴², come una sorta di toccasana, valido (tra le altre cose) per facilitare il mestruo e curare gli affetti da *mania*⁴³, una forma di instabilità che prevede anche una agitarsi parossistico⁴⁴. È stato notato⁴⁵ che l'ellevoro, appartenente alla famiglia delle *Ranunculaceae*, è termine usato comunemente anche per indicare alcune specie del genere *Veratrum*: si tratta, in ogni caso, di piante caratterizzate da alcaloidi, principi attivi che possono essere utilizzati con effetti curativi «sull'apparato gastroenterico e, in quanto narcotico, sul sistema nervoso [...] ma anche sull'apparato genitale femminile, favorendo le mestruazioni»⁴⁶. In altri termini, la scienza moderna conferma la bontà della farmacopea antica che utilizzava l'ellevoro come rimedio per la *mania* e i disturbi femminili legati al ciclo. Che esista poi una connessione tra la *mania* femminile e i problemi legati al ciclo è cosa ben nota al *Corpus ippocraticum*: peculiare importanza viene assegnata alla necessità di una corretta eliminazione del flusso mestruale per consentire alla paziente un equilibrio psico-somatico. Sono soprattutto le vergini ad essere indicate nella letteratura medica antica quali soggetti più esposti a queste problematiche ed è bene spiegare il perché. Va detto, in primo luogo, che nella visione ippocratica quasi tutti i mali in cui incorrono le donne trovano la loro origine nell'utero⁴⁷. Capace, infatti, di restringersi o chiudersi e addirittura spostarsi nel corpo della donna nel caso non sia opportunamente reso umido tramite rapporti sessuali, «l'utero vaga per un corpo senza diaframmi, interferisce e ostacola le attività vitali e le facoltà racchiuse all'interno di ognuno di quei 'principi' che la biologia del tempo individua a volta a volta, nelle diverse tradizioni scientifiche, come la sede dell'anima»⁴⁸. Se tale deformazione si verifica, possono scomparire le mestruazioni e come conseguenze si possono avere marcata irrequietezza e

³⁹ Plin. *N.H.* XXV 21.

⁴⁰ Theophr. *H.P.* IX 10, 4.

⁴¹ Sulla farmacologia antica in riferimento ai mali delle donne, vd. in generale G.E.R. Lloyd, *Scienza, Folklore, Ideologia. Le scienze della vita nella Grecia antica*, Torino 1987, 87 e ss. [tr. it. di *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge 1983]. Nello specifico, sull'ellevoro, vd. M.F. Olivieri – F. Marzari – A.J. Kesel – L. Bonalume – F. Saettini, 'Pharmacology and psychiatry at the origins of Greek medicine: the myth of Melampus and the madness of the Proetides', *Journal of the History of the Neurosciences. Basic and Clinical Perspective*, 2016, 6-7.

⁴² Su Dioscoride e agli aspetti più importanti della sua opera, vd. L. Repici, *Nature silenziose. Le piante nel pensiero ellenistico e romano*, Bologna 2015, 47-51 con bibliografia precedente.

⁴³ Per un confronto tra la *mania* delle Pretidi e le moderne definizioni relative ai disordini psichici, vd. M.F. Olivieri *et al.*, 'Pharmacology', *art. cit.*, 8-10.

⁴⁴ Dsc. *De mat. med.* IV 162, 2. V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Torino 1986, 44 sottolinea come verbi quali ἀλύειν, 'agitarsi, esser fuori di sé', e la sua variante ἀλύσσειν, siano utilizzati nell'opera *Malattie delle donne* VIII 16, 18-19 e VIII 18, 8 in riferimento a donne colpite da «un'affezione ginecologica caratterizzata dal blocco dei mestri in concomitanza con disturbo all'utero o alla vagina».

⁴⁵ F. Marzari, 'Paradigmi', *art. cit.*, 64-65 con bibliografia. Sulla difficoltà di confrontare la terminologia botanica antica con quella moderna, vd. M.F. Olivieri *et al.*, 'Pharmacology', *art. cit.*, 10-11.

⁴⁶ F. Marzari, 'Paradigmi', *art. cit.*, 65. Vd. anche M.F. Olivieri *et al.*, 'Pharmacology', *art. cit.*, 10-17.

⁴⁷ P. Manuli, 'Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano', in *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, a cura di S. Campese *et al.*, Torino 1983, 155. Sull'argomento vd. almeno G.E.R. Lloyd, *Scienza, op. cit.*, 53 ss. e V. Andò, 'Il *perì parthenion* ippocratico. La verginità come follia', *Quaderni storici*, 25, 3, 1990, 715-737.

⁴⁸ P. Manuli, 'Donne mascoline', *art. cit.*, 157.

agitazione psico-motoria, svenimenti, vomiti, senso di sete, dolori specie al basso ventre. Vale la pena sottolineare che il particolare dell'elloboro come pianta i cui effetti per la prima volta furono individuati – secondo il mito – da Melampo (sempre nel mito, il 'guaritore' delle Pretidi) stabilisce un nesso forte tra l'elaborazione mitopoietica e le riflessioni della scienza antica in fatto di medicina e farmacopea⁴⁹: se, infatti, costante nei testi ippocratici è la critica nei confronti dei tradizionali metodi impiegati per risolvere problemi fisici da 'esperti' che altro non sono che ciarlatani, nello specifico di alcuni disturbi femminili è del tutto evidente come sapienza 'mitica' e sapienza 'scientifica' si trovino a coincidere: le Pretidi (con il loro seguito sempre di donne) furenti vengono ad essere guarite da Melampo con incantesimi, danze e musica sì, ma anche con quell'elloboro somministrato dai medici di formazione ippocratica per risolvere l'agitazione, l'irrequietezza delle donne spinta talvolta fino al suicidio. Se poi si pensa che le ricerche di E. De Martino hanno evidenziato come il fenomeno del tarantismo abbia degli antecedenti storici proprio in miti come quello delle Pretidi⁵⁰, emerge chiaramente come dietro le vicende delle figlie di Preto ci sia una realtà etnografica arcaica ed assai complessa, dove racconto poetico si fonde con sapere tecnico.

Confronto *Lupa* – mito delle Pretidi

Con questo non si vuole certo banalmente affermare che Giovanni Verga nell'elaborare la novella della *Lupa* si sia ispirato direttamente al mito delle Pretidi. Non vanno, del resto, taciuti gli elementi di distanza tra la novella siciliana e il mito antico. Se infatti nella prima tutto ruota intorno ad una figura a tutto tondo, la gnà Pina, nella leggenda protagonista è una collettività di donne; la tragicità della vicenda narrata da Verga, inoltre, si esplica in un destino di autodistruzione a cui va incontro la *Lupa*, laddove il movimento di fuoriuscita dalla 'normalità' delle Pretidi è solo temporaneo e presuppone il processo opposto di reintegro. A ben guardare, comunque, tali divergenze non inficiano più di tanto il nostro ragionamento che – lo ripetiamo – ha come obbiettivo quello di verificare se realmente Verga costruisce il suo personaggio alla luce del mito decadente della *femme fatale*.

Per procedere nel nostro esame, allora, sarà opportuno sottolineare i seguenti punti di contatto tra la novella e il mito classico in questione:

- a) La *machlosyne* delle figlie di Preto trova il suo corrispettivo della lascivia sessuale della *Lupa* segnando il più evidente aspetto che pone le protagoniste come 'alternative' rispetto alla tavola di valori di una comunità patriarcale. Facile notare che tale condizione rappresenta una fase transitoria per le Pretidi, definitiva e costante per la *Lupa*.
- b) Come le donne del mito 'esercitano' la propria eccezionalità in contesti naturali 'selvaggi', così la *Lupa* si muove in aree dove manca del tutto il controllo dell'uomo.
- c) In tale contesto, ci limitiamo a notare come il pallore della gnà Pina possa essere avvicinato alla vitilagine delle sorelle mitiche⁵¹.

Prima di procedere, è opportuno notare un altro particolare estremamente importante. Abbiamo sopra notato come la *Lupa* espliciti la sua vitalità sensuale soprattutto al tempo della più torrida calura estiva. Ed in effetti nella tradizione antica questa è la stagione in cui maggiormente il mondo femminile manifesta la propria lascivia, mentre al contrario gli uomini appaiono molto più fiacchi. Testimone di ciò è proprio Esiodo secondo il quale «quando il cardo fiorisce e la cicala canora/ dall'albero diffonde il suo canto acuto,/ senza posa da sotto le ali, nel tempo d'estate spossante,/ quando più grasse sono le

⁴⁹ Cfr. M.F. Olivieri *et al.*, 'Pharmacology', *art. cit.*, 7: «These mythological attestations may be taken to indicate that the Greeks themselves traced the discovery of the neurological properties of hellebore as far back as to their own prehistory and considered the herb an age-old medicament for madness».

⁵⁰ E. De Martino, *La terra*, *op. cit.*, 207-208.

⁵¹ In effetti, limitatamente al mito delle Pretidi, F. Marzari, 'L'*alphós*', *art. cit.*, 521-524 confrontando le testimonianze antiche con la letteratura ippocratica stabilisce una connessione tra l'*alphòs* e la *machlosyne*.

capre e il vino migliore,/ le donne sono più focose (μαχλόταται) e gli uomini più fiacchi (ἀφαιρότατοι)⁵². Anche in questo caso, le affermazioni del poeta, ben lungi dall'essere delle mere idee personali (del resto condivise anche da un altro poeta, Alceo di Lesbo)⁵³, riflettono al contrario una *Weltanschauung* di 'lunga durata' che noi possiamo ben apprezzare sempre grazie alla tradizione scientifica antica (ippocratica e aristotelica): alla base c'è la famosa contrapposizione biologica tra il corpo del maschio (più caldo e secco) e quello della donna (più freddo e umido)⁵⁴. Non stupisce allora che il desiderio sessuale infiammi di più la donna durante la stagione estiva, mentre al contrario in questo stesso periodo l'uomo soffra di maggiore fiacca proprio a causa della sua natura maggiormente secca⁵⁵.

Non si dimentichi che il poeta di Ascrà poco oltre i versi sopra citati consiglia (ovviamente al maschio di turno) durante il solleone di bere vino adagiati all'ombra, sazi di cibo (592-594). Non sarà inutile ricordare, allora, che nella novella verghiana la scena 'madre' della *machlosyne* si svolge proprio sotto la canicola estiva con la *Lupa* che, vogliosa, sveglia Nanni «che dormiva nel fosso, accanto alla siepe polverosa, col capo tra le braccia» con la scusa del vino per «rinfrescargli la gola». I suoi «occhi imbambolati» fanno da contraltare alla donna «ritta, pallida, col petto prepotente, e gli occhi neri come il carbone».

La Lupa un testo folclorico?

Le argomentazioni proposte – si spera – dovrebbero far sorgere più di un dubbio circa la convenzionalità borghese-decadente del testo. Per evitare, comunque, che i parallelismi sopra rilevati tra il mito delle Pretidi e la novella rimangano solo curiose affinità, è necessario entrare con più attenzione nel 'laboratorio' di scrittura dell'autore catanese cercando di rendere ragione di tali vicinanze. Prima di tutto va citata la famosa recensione di Luigi Capuana alla raccolta *Vita dei campi* apparsa sul *Corriere della Sera* del 20-21 settembre 1880 in cui si lega la vicenda della *Lupa* ad un fatto di cronaca⁵⁶:

Quella Lupa io l'ho conosciuta. Tre mesi fa tra le colline di S. Margherita, in quel di Mineo [...]. In quelle otto pagine non c'è un particolare che non sia vero, intendo dire che non sia accaduto realmente così. L'autore non ha inventato nulla: ha trovato, ha indovinato la forma, che è quanto dire: ha fatto tutto.

È lo stesso Verga a confermare indirettamente questo dato quando, commemorando la morte dell'amico Capuana, ricorda come la novella riprendesse la vicenda di una contadina della zona di Santa Margherita⁵⁷. Ma quale valore dare a questa testimonianza? Se essa, da un lato, 'radica' la vicenda passionale ad una precisa realtà popolare (certo non borghese), dall'altro va evitato il rischio di assegnare a queste parole un'enfasi eccessiva riducendo quasi l'operazione verghiana ad una semplice registrazione 'giornalistica'. A tal proposito, è opportuno citare le parole dell'artista stesso in una lettera indirizzata all'amico Capuana in riferimento alla composizione dei *Malavoglia*⁵⁸:

Pel Padron 'Ntoni penso d'andare a stare una settimana o due, a lavoro finito, ad Aci Trezza onde dare il tono locale. A lavoro finito però, e a te non sembrerà strano cotesto, che da lontano in questo genere di lavori l'ottica qualche volta, quasi sempre, è più efficace ed artistica, se non più giusta, e da vicino i colori son troppo sbiaditi quando non sono già sulla tavolozza.

⁵² Hes. *Op.* 582-586, trad. di G. Guidorizzi.

⁵³ Fr. 347 Voigt (= Procl. *Ad Hes. Op.* 584; Athen. I 22e, 430b). Il poeta di Mitilene definisce nel periodo più caldo dell'anno le donne come μαρώταται, gli uomini λέπτοι.

⁵⁴ Cfr. M.M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988, *passim* e specie 83.

⁵⁵ F. Marzari, 'Paradigmi', *art. cit.*, 58.

⁵⁶ M. Pomilio (cur.), *L. Capuana. Verga e D'Annunzio*, Bologna 1972, 79-80.

⁵⁷ G. Verga, *Le novelle*, a cura di G. Tellini, *op. cit.*, 124 n. 1.

⁵⁸ G. Royà, *Carteggio Verga Capuana*, Roma 1984, 61, lettera n. 61 del 14 marzo 1879.

Si tratta di affermazioni di estrema importanza meritevoli di essere ben analizzate⁵⁹: l'autore lascia intendere una metodologia di scrittura che non si può ridurre solo ai *Malavoglia* («qualche volta, quasi sempre...») e che gli consente da un lato maggiore libertà creativa («l'ottica... è più efficace e artistica... e da vicino i colori son troppo sbiaditi quando non sono già sulla tavolozza»), dall'altro una maggiore aderenza al 'vero' («se non più giusta»). Nello stesso senso vanno altre dichiarazioni dell'artista sempre nella stessa lettera al Capuana⁶⁰:

Ma forse non sarà male dall'altro canto che io li consideri (sc. 'i Malavoglia') da una certa distanza in mezzo all'attività di una città come Milano o Firenze. Non ti pare che per noi l'aspetto di certe cose non ha risalto che visto sotto un dato angolo visuale e che mai riusciremo ad essere tanto schiettamente ed efficacemente veri che allorquando facciamo un lavoro di ricostruzione intellettuale e sostituiamo la nostra mente ai nostri occhi?

È stato, infatti, notato che la produzione siciliana di Verga nasce a Milano (non nella sua terra natale) sulla base dei suoi ricordi giovanili (non di una visione contemporanea)⁶¹: una doppia distanza spaziale e temporale che ben rappresenta la differenza tra il romanziere e l'etnografo. Se il primo riesce a dare vita alla sua rappresentazione veristica solo ponendosi lontano da quel mondo che vuole descrivere, il secondo per farlo ha necessità di 'lavorare sul campo'. Ciò però non toglie che talvolta nella produzione verghiana i due ruoli si fondano. Ne è una prova il fatto che, sempre per la composizione dei *Malavoglia*, Verga ricopi ben trecento dei *Proverbi siciliani* pubblicati da Giuseppe Pitre nel 1880⁶². Ma tornando alla novella, non sarà inutile ricordare che in merito al proverbio sopra citato (*in quell'ora fra vespero e nona, in cui non ne va in volta femmina buona*)⁶³, Giuseppe Pitre riporta una tradizione dell'area di Modica secondo la quale coloro che nascono nel mese di maggio sarebbero soggetti ai *Malifrùsculi*, cioè «da diavoli che vanno maleficando nelle ore di mezzogiorno. Sono invisibili all'uomo, ma esercitano sopra di lui un fascino ebro ed irresistibile, che lo eccita al peccato soprattutto della lussuria»⁶⁴. Non sfugga che la novella appaia circa dieci anni prima dello scritto dell'etnografo, a conferma di come Verga abbia, in materia folklorica, una sua personale e valida 'enciclopedia'.

Prima di chiudere, va citato un ultimo dato. Merita attenzione il poemetto in dialetto siciliano *Lu fattu di Bbissana (bbotta di sangu)* di Alessio Di Giovanni, pubblicato a Napoli nel 1900. L'autore, figlio di un collaboratore del citato Giuseppe Pitre, appassionato anch'egli di tradizioni popolari⁶⁵, si dedica in maniera convinta alla scrittura in dialetto al punto da essere protagonista di una polemica proprio con Verga: all'autore catanese, infatti, contesta il fatto di aver scritto in italiano *I Malavoglia* e non in

⁵⁹ Sulla poetica dello 'sguardo da lontano', vd. almeno G. Patrizi, *Il mondo da lontano. Il fatto e il racconto nella poetica verghiana*, Catania 1989, 69-132; A. Asor Rosa, 'I Malavoglia', *Letteratura italiana. L'età contemporanea. Le opere 1870-1900*, a cura di A. Asor Rosa, vol. 13, Torino 1995, 256-274; R. Luperini, *Verga moderno*, Roma-Bari 2005, 105-144; P. Pellini, *Verga*, Bologna 2012, 71-73.

⁶⁰ *Ibid.* Cfr. anche A.M. Cirese, *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino 1976, 9-10 che giustamente cita un'altra lettera di Verga a Capuana (G. Roy, *Carteggio*, op. cit., 169, lettera n. 168 del 24 settembre 1882) in cui il primo si complimenta della raccolta di fiabe del secondo aggiungendo: «Ora parmi che lo studio messo a raccogliere e sviscerare i canti popolari dovrebbe da noi rivolgersi all'esame di quella forma primitiva e vergine della immaginazione popolare in cui tanta larga impronta e così schietta ha lasciato il carattere etnografico direi del popolo stesso».

⁶¹ P. Pellini, *Verga*, op. cit., 71.

⁶² Sull'importanza dei proverbi nella produzione verghiana, vd. in generale A.M. Cirese, *Intellettuali*, op. cit., specie 7-8 in cui si elencano le lettere di Verga che chiede all'amico Capuana raccolte di proverbi e usanze siciliane del Pitre e del Rapisarda.

⁶³ L. Russo, *Giovanni Verga*, Roma-Bari 1968, 108 lamenta in questo caso un ricorso eccessivo da parte dell'autore al proverbio.

⁶⁴ G. Pitre, *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane. XVII. Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Palermo 1889, 98. Sul meriggio come momento per eccellenza in cui nel mondo antico si manifestano potenze divine inquietanti, ci limitiamo a segnalare R. Caillois, *I demoni meridionali*, Torino 1999 (tr. it. 'Les démons du midi', *Revue de Histoire des Religions*, 115, 1937, 142-173; 116, 1937, 54-83 e 143-186).

⁶⁵ M. Beretta Spampinato, s.v. 'Di Giovanni Alessio', in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 40, Roma 1991, 36-38.

siciliano⁶⁶. A noi interessa che Di Giovanni compose sei sonetti dedicati ad una torbida vicenda di amore e morte che molto ricorda *La Lupa*⁶⁷. La protagonista è una donna maritata, Maddalena, significativamente detta *La Turca* a causa – come dice lo stesso autore nelle note apposte al testo – della «vita viziosa e del suo linguaggio sacrilego»⁶⁸; oggetto delle attenzioni morbose della *Turca* è il giovane Peppe Montallegro, promesso sposo di Caluzza. La seduzione ha luogo al tempo della mietitura e Caluzza, venuta a sapere della tresca tra il suo Peppe e la *Turca*, ha un tale colpo (*bbotta di sangu*) da morirne. Evidenti le affinità con la novella verghiana: 1) la protagonista è sempre una donna ribelle, dominatrice, capace di esercitare un'irresistibile attrazione sessuale; 2) relegato al ruolo di vittima/preda è il giovane maschio di turno; 3) la vicenda ha come scenario la torrida campagna estiva. Non basta. A questi dati va aggiunto il fatto che lo stesso Di Giovanni ribadisce di non aver inventato nulla, ma semplicemente di aver riportato una storia raccontata da un vecchio contadino⁶⁹. Siamo dunque nella stessa lunghezza d'onda della produzione verghiana in cui si cerca di restringere quanto più possibile la distanza tra la realtà oggettiva e la produzione artistica⁷⁰. Opportunamente commenta P.P. Pasolini⁷¹:

In realtà tra i Malavoglia scritti in lingua dialettale ma non ancora dialetto, e Lu fattu di Bbissana scritto nel più chiuso dei dialetti, la differenza è solo apparente. Ambedue sono scritti in un linguaggio che non è realtà né lingua né dialetto, ma è contaminazione, non solo fisica, non solo grammaticale o sintattica, ma di cultura e cultura. La cultura superiore dello scrivente e la cultura inferiore del parlante.

Conclusioni

Il mito delle Pretidi, aldilà delle sue varianti (diverse le divinità coinvolte, diverse le metodologie di cura, diverse le classi d'età delle interessate), nelle connessioni con il sapere filosofico-scientifico (le 'erbe' guaritrici di Melampo nel mito corrispondono all'elaboro della tradizione ippocratico-aristotelica), lascia intravedere alcune specificità profonde del mondo antico: la *machlosyne* delle figlie di Preto, il loro allontanamento dal tetto paterno/coniugale con il relativo affrancamento in un contesto di natura selvaggia, disegnano un quadro di sovversione delle regole, di messa in discussione dell'autorità maschile che non può essere tollerato da una società patriarcale. Ma il dominio del padre/marito con il conseguente schiacciamento e riduzione del ruolo femminile alla funzione riproduttiva sono caratteristiche che accomunano il mondo antico alla realtà arcaica oggetto di attenzione da parte di Verga: di qui la proposta di leggere alcune strutture della novella di *Vita dei Campi* (la trasgressione della *Lupa*, il suo muoversi in contesti naturali selvaggi estivi) alla luce del mito greco. In tal modo, tenuto conto del confronto sopra condotto tra gli elementi strutturali della novella di Verga e del mito delle Pretidi e delle esplicite dichiarazioni di poetiche dell'autore siciliano oltre che dei punti di contatto evidenziati con i sonetti di Alessio Di Giovanni, non dovrebbe sembrare più azzardato affermare che lo scritto di *Vita dei campi* contiene qualcosa di più che una semplice prospettiva decadente. È proprio dall'interazione tra i dati del mito e le vicende della 'gna Pina e della *Turca* che si può maggiormente apprezzare la complessità della novella verghiana, capace nel suo processo di regressione⁷² alla

⁶⁶ Sulla questione, vd. P.P. Pasolini, 'Notarella su una polemica Verga-Di Giovanni', *Galleria*, 6, n. 5-6, 1956, 266-270.

⁶⁷ Cfr. V. Clemente, 'Valore e significato del verismo nella poesia di Alessio Di Giovanni', *Galleria*, 6, n. 5-6, 1956, 266-270.

⁶⁸ A. Di Giovanni, *Lu fattu di Bbissana (bbotta di sangu)*, Napoli 1900, 23.

⁶⁹ *Ibid.* 19: «Il piccolo dramma campagnolo, ritratto in questi sei sonetti, non è un'invenzione della mia fantasia, giacché esso si è svolto veramente nelle aspre e solitarie campagne della Valplatan».

⁷⁰ Cfr. le parole di Di Giovanni (*ibid.*, 19): «esiste nella vita del popolo di Sicilia, un che di caratteristico, di proprio, di vero, che merita di esser ricercato e studiato, con forte passione. È tempo, oramai, che la demopsicologia prenda il sopravvento anche nella poesia siciliana».

⁷¹ P.P. Pasolini, 'Notarella', *art. cit.*, 332.

⁷² Utilizziamo il termine 'regressione' nel senso inteso da G. Baldi, *L'artificio della regressione. Tecnica narrativa e ideologia nel verga verista*, Napoli 1980, 34 che, contestando quanti ipotizzavano una «fuga di tipo romantico» da parte dell'autore siciliano nel

prospettiva degli ultimi di «penetrare quel mondo per una via che anche lo storico potrebbe proporsi: la via della ricostruzione *ab intus* che poggia, come deve sul documento, ma esercita su di esso la penetrazione dell'intelletto»⁷³. La convergenza appunto dei dati del mito con quelli della novella testimonia la 'scientificità' (oltre che l'efficacia artistica) di tale operazione.

mondo popolare, parla: «non dunque di un moto sentimentale, ma di un procedimento tecnico coscientemente, criticamente usato per conseguire determinati fini conoscitivi ed espressivi, in obbedienza ad una precisa definizione della realtà».

⁷³ A.M. Cirese, *Intellettuali*, *op. cit.*, 10.