

Matteo Luppi

**Il «tetro» umore genera licantropia
Licantropi criminali tra dottrina e tribunali di
età moderna (XVI-XVII secc.)***

*The «gloomy» humour generates lycanthropy
Criminal lycanthropes between doctrine and courts
in the Early Modern period (16th-17th centuries)*

SOMMARIO: 1. Introduzione. Il ritratto del licantropo in un passo di Tommaso Campanella - 2. Alle origini moderne della paura: il licantropo di Padova - 3. Johann Wier, o dell'illusorietà della metamorfosi - 4. Jean Bodin, o della realtà della metamorfosi - 5. Oscuri maestri e malinconici discepoli: i licantropi nei tribunali francesi - 5.1. Gilles Garnier - 5.2. Jacques Raollet - 5.3 Jean Grenier - 6. Il «figlio del diavolo» e il «mastino di Dio»: mannari malefici e mannari benefici - 7. Un criminale malinconico.

ABSTRACT: The following essay examines the juridical implications of lycanthropy during the Early Modern period. Focusing on the perspectives of jurists, demonologists, physicians, and scholars of the time, it explores the figure of the werewolf as a criminal, reflecting on the unexpected connection between lycanthropy and melancholy. Through the study of both legal doctrine and judicial practice, the essay aims to shed light on the peculiar status of the lycanthrope with regard to the imputability of his crimes and their possible punishment, at the blurred crossroads between mental illness and demonic possession.

KEYWORDS: Criminal justice, Lycanthropy, Melancholy.

* Il saggio è stato sottoposto a valutazione tramite *double blind peer-review*.

1. Introduzione. Il ritratto del licantropo in un passo di Tommaso Campanella

Nel capitolo X del libro III del suo *Del senso delle cose e della magia* (1604)¹, dall'emblematico titolo *Della sagacità de' malinconici puri e impuri e demonoplessia e consentimento dell'aria*, Tommaso Campanella si cimenta in una riflessione sulla natura dell'umore malinconico². Interrogandosi sulla teoria che associava capacità profetiche alla bile nera, Campanella afferma:

¹ Opera dalla composizione travagliata, in particolare per via delle vicende giudiziarie che coinvolsero il filosofo calabrese, essa fu inizialmente redatta in latino negli ultimi anni del XVI secolo. Sequestrata da emissari del Sant'Uffizio a Bologna, fu ricomposta in italiano da Campanella nel 1604 e pubblicata soltanto nel 1620 a Francoforte, in una nuova traduzione latina (*De sensu rerum et magia, Libri Quatuor*), completata dall'autore già nel 1609. Dopo ulteriori ristampe parigine in lingua latina negli anni '30 del XVII, in cui era accompagnata da una *Defensio* dello stesso Campanella, l'opera avrebbe visto la luce nella sua versione italiana soltanto nel 1925, grazie all'edizione curata da Antonio Bruers sulla base dei manoscritti allora sopravvissuti. Sulla complessa redazione dello scritto si rinvia al datato, ma ancora ineguagliato per completezza, G. Gentile, *Le varie redazioni del «De sensu rerum» di T. Campanella, con un saggio del testo italiano inedito*, Napoli, 1906, e all'introduzione alla prima edizione in italiano del 1925 (pp. VII-XXIX), che presenta una dettagliata ricognizione dei manoscritti consultati Bruers nella ricostruzione del testo italiano. Si rimanda, inoltre, al più recente G. Ernst, *La circolazione manoscritta del «Senso delle cose». A proposito di un documento inquisitoriale napoletano del 1619*, in «Bruniana & Campanelliana», X (2004), pp. 363-370; alla stessa autrice si deve anche la curatela dell'ultima edizione italiana di *Del senso delle cose e della magia* (Roma-Bari 2019).

² Sin dall'età moderna sono stati numerosi i tentativi di ricostruire, in prospettiva storica, le diverse sfumature della bile nera o malinconia (dal greco μελαγχολία, sostantivo composto da μέλας, «nero», e χολή, «bile»), il più sfuggente tra i quattro umori – oltre ad essa si annoveravano la bile gialla, il flegma e il sangue – che, secondo la medicina ippocratica, regolavano il corpo umano, nel primo tentativo di fornire una spiegazione eziologica alle malattie. Si rinvia, di seguito, a una selezione dei contributi più completi, perlomeno ad avviso di chi scrive, sull'umore malinconico: A. Velázquez, *Libro de la melancolía, en el qual se trata de la naturaleza desta enfermedad, assi llamada Melancholía, y de sus causas y simptomos, y si el rustico puede hablar latin, ò filosofar, estando phrenetico ò maniaco, sin primero lo auer aprendido*, Sevilla 1585; T. Bright, *A treatise of melancholie. Containing the causes thereof, and reasons of the strange effects it worketh in our minds and bodies: with the physicke cure, and spirituall consolation for such as have thereto adioyned an afflicted conscience*, London 1586; R. Burton, *The Anatomy of Melancholy. What it is: With all the Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes, and Several Cures of it. In Three Maine Partitions with their Several Sections, Members, and Subsections. Philosophically, Medicinally, Historically, Opened and Cut Up*, Oxford 1621; G. Cheyne, *The English Malady, or a Treatise of Nervous Disease of all Kinds, as Spleen, Vapours, Lowness of Spirits, Hypochondriacal and Hysterical Distempers, etc.*, London 1733; J. Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Bâle 1960; R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy Religion and*

il tetro e negro umore misto col sangue, genera spiriti orribili e se non si purga il sangue, fa licanthropia e paure e pensieri brutti, che si veggono gli uomini smaniare e dilettersi delli luoghi fetidi e lordi, delle sepulture e cadaveri, perché lo spirito infetto desidera cose simili a lui, e questi spesso sono indemoniati, perché, come dottamente Origene scrisse, la malinconia è sedia di spiriti maligni e del demonio, il quale, vedendo infetto lo spirito corporeo di quel vapore, e che la mente è legata dall'orrore a non poter operare, esso, ch'è impuro e lordo, si diletta di quelle fuligini et entra e si serve di quelle per dar orrore alla mente e frenarla, et ei gode la sedia aliena. Però non si stupisca nullo filosofo se la medicina purgativa della milza, vaso della malinconia e mondativa del sangue, sana spesso l'indemoniati, ond'è nata em-pia opinione che non ci siano demonii, ma solo umor malinconico far quelle disor-bitanze nell'infetto spirito, imperoché, partendosi l'umore, il demonio, che di quello si serviva, si parte: così pure muore l'uomo partendosi lo spirito; e la mente, che dello spirito si serviva a dominare il corpo, non può starvi più, ché gli manca il principal instrumento. Così all'incontro li spiriti lucidi e puri sono spesso sedia degli Angeli che nell'anima operano e l'ammaestrano e illuminano e affinano: il contrario de' demonii. È lo spirito umano lucido, sottile e mobile, e la mente in lui, come luce in aria, risiede; però l'umor negro, nemico del nativo lume, gli fa paura, e le fuligini interrompono il moto dello spirito e guastano il discorso, e così gli umori aerei, onde si pensano esser lupi e urlano e perdono l'immaginazioni vere ordinarie, e veggono moti interrotti e misti d'altri, e pigliano l'un per l'altro³.

Nel passo riportato, l'autore calabrese – tradendo un'approfondita conoscenza della teoria umorale, già palesata in apertura di capitolo attraverso un'esplicita menzione a Marsilio Ficino⁴ – illustra, con il suo caratteristico stile immaginifico, i punti focali della concezione del licantropo nel pensiero del

Art, London 1964; S.W. Jackson, *Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times*, New Haven and London 1986; J. Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris 1987; G. Minois, *Histoire du mal de vivre. De la mélancolie à la dépression*, Paris 2003; M. Simonazzi, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna 2004.

³ T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di A. Bruers, Bari 1925, p. 193-194.

⁴ Ivi, p. 193: « La malinconia ch'è feccia nera di sangue arso, non è causa di sagacità e d'antivedere, come molti si sforzano mostrare; e Ficino in particolare nel suo libro de vita celeste l'accoppia col sangue, e fa ambi spiriti aurei e belli, atti alla conoscenza, perché lo spirito del sangue sano e florido è miglior solo che accompagnato di quell'inchiostro, e più lucido e atto a ricever i moti veri e discorsi puri, non perplessi e alterati come sono nelli malinconici, fuliginosi, atti però ad indemoniarsi». L'opera di Ficino cui Campanella fa riferimento è *De vita coelitus comparanda*, terzo libro del *De vita libri tres* (1489), testo fondamentale per la fioritura in età rinascimentale del dibattito sulla malinconia. In particolare, nel terzo libro, Ficino, nel contesto di una generale riflessione sull'influsso degli astri sulla vita degli uomini, si occupa anche della teoria umorale, su cui si soffermava già ampiamente, seppure in chiave diversa, nel primo libro, *De studiosorum sanitate tuenda*.

tempo⁵. L'uomo-lupo diverrebbe tale per la mescolanza della malinconia con il sangue («il tetro e negro umore misto col sangue, genera spiriti orribili e se non si purga il sangue, fa licantropia»). La malinconia stessa, definita «sedia del diavolo», fungerebbe a quel punto da canale di ingresso del demonio all'interno del corpo da essa afflitto. Sarebbe, quindi, l'«umor negro» a far credere all'uomo di essere un lupo, generando false immaginazioni che obnubilano la ragione. Privato, quantomeno fisicamente, dell'immagine di mostruosa incarnazione di una deriva ferina della natura umana, il licantropo viene trattato da Campanella alla stregua di un individuo affetto da un vizio immaginativo. Tale condizione sarebbe originata da uno scompensamento nell'equilibrio dei quattro umori che, secondo la medicina ippocratica – all'epoca ancora rispettosamente seguita –, determinavano il regolare funzionamento dell'organismo. Sotto l'assedio di forze demoniache, che si insinuano attraverso una malinconia tradizionalmente interpretata come *balneum diaboli*, l'uomo affetto da licantropia appare limitato nella sua capacità di comportarsi in modo razionale. È irresistibilmente attratto dal macabro, sia esso declinato nella forma di cupe meditazioni («pensieri brutti») o nella frequentazione di luoghi segnati dalla morte («luoghi fetidi e lordi, delle sepolture e cadaveri»). D'altronde, è lo stesso autore calabrese a mettere espressamente in guardia il lettore: l'«umor negro» è «nemico del nativo lume».

La citazione di Campanella, pur proveniente da un contesto d'altro tenore e da una realtà, quella italiana, in cui il tema della licantropia ha avuto un impatto nel complesso marginale⁶, offre, quindi, lo spunto di partenza per un

⁵ Per una prospettiva storica sul fenomeno della licantropia, nel contesto della grande quantità di opere dedicate alla questione – spesso dal carattere scarsamente scientifico – si rimanda a: F. Bourquelot, *Recherches sur la lycanthropie*, in «Mémoires de la Société des antiquaires de France», XIX (1849), pp. 193-262; W. Hertz, *Der Werwolf. Beitrag zur Sagensgeschichte*, Stuttgart 1862; S. Baring-Gould, *The Book of were-wolves, being an account of a terrible superstition*, London 1865; M. Summers, *The Werewolf*, London 1933; R. Eisler, *Man into Wolf. An Anthropological Interpretation of Sadism, Masochism, and Lycanthropy*, London 1948; G. Ranisio, *Il lupo mannaro. L'uomo, il lupo, il racconto*, Roma 1984; C.F. Otten (ed.), *A Lycanthropy Reader. Werewolves in Western Culture*, Syracuse 1986; G. Milin, *Les chiens de Dieu. La représentation du loup-garon en Occident (XI-XIX siècles)*, Brest 1993; W. de Blécourt, (ed.), *Werewolf Histories*, New York 2015.

⁶ Il tema della licantropia ha trovato ben poco spazio nella trattatistica italiana di età moderna. Oltre al passo di Campanella riportato nel corpo di testo, si segnala, in particolare, il capitolo XIII (*An possint Magi transformare corpora ex una specie in aliam*) del *Compendium maleficarum* di Francesco Maria Guaccio (Mediolani 1608, pp. 59-64), in verità in grande debito con i precedenti *Demonolatreiae libri tres* (1595) di Nicolas Remy (1530 ca. -1612), magistrato francese ampiamente citato da Guaccio nel suo scritto. In ambito medico, lo stesso archiatra pontificio Paolo Zacchia (1584-1659), padre della medicina legale, nel secondo libro delle sue ponderose *Quaestiones medico-legales* (Romae 1625) si occupa della licantropia soltanto in maniera succinta (e approssimativa) all'interno della quaestio XVI del titolo I, *De Phreniticis*,

interrogativo di natura storico-giuridica: qualora un soggetto nelle condizioni rappresentate dal filosofo calabrese concretizzasse i suoi tetri pensieri in azioni criminose, avrebbe potuto essere considerato responsabile delle azioni commesse in tale stato? Nel corso della trattazione che segue, si cercherà di illustrare le differenti risposte che dottrina e tribunali hanno fornito a questa domanda – e a quelle ad essa inestricabilmente connesse –, all'interno delle quali emergono la complessità e la rilevanza di un tema sovente confinato, nella contemporaneità, alla sfera dell'esoterismo più eccentrico. Su un punto, però, il brano di Campanella pare non lasciare spazio ad interrogativi: la realtà della trasformazione fisica dell'uomo in lupo, perentoriamente esclusa dall'autore calabrese. Da tale questione, tutt'altro che pacifica in età moderna, si intende avviare il presente studio.

2. *Alle origini moderne della paura: il licanthropo di Padova*

Il licanthropo è una figura che ha origini certamente ben più risalenti rispetto all'età moderna. Fiumi di inchiostro sono stati versati nel tentativo di ricostruire le radici mitico-storiche del lupo mannaro, in un itinerario che attraversa l'Arcadia, la Roma di Petronio e Ovidio, le saghe norrene e germaniche, oltre a discusse radici bibliche⁷. Se tali narrazioni, da un lato, costituiscono fonti da maneggiare con necessaria cautela nell'eventuale ottica di inferire da esse la realtà della trasformazione dell'uomo in lupo, dall'altro, mostrano in tutta evidenza la profonda presenza del licanthropo sia nell'immaginario popolare che nella cultura dotta. Forse troppo audace, seppur brillantemente sviluppata, risulta l'operazione dello storico Robert Eisler alla fine degli anni '40 del secolo scorso di individuare nel lupo una forma archetipica, in senso junghiano, della

Maniacis, Furiosis, Ecstaticis, Lycanthropicis, seu Cynanthropicis, et his similibus (pp. 102-110). In assenza di vicende giudiziarie che avessero coinvolto un licanthropo e che, al contempo, avessero avuto risonanza negli ambienti culturali dell'epoca, si segnala il ritrovamento, ad opera dello storico Matteo Duni, delle carte di un processo per stregoneria nel modenese del 1518, all'interno delle quali emerge un caso di licanthropia (v. M. Duni, 'What about Some Good Wether?' *Witches and Werewolves in Sixteenth-Century Italy*, in W. de Blècourt (edited by), *Werewolf Histories*, cit., pp. 121-141).

⁷ Per un quadro generale delle origini della licanthropia nella letteratura il rinvio è al fondamentale M. Summers, *The Werewolf*, cit., *passim*. Decisamente più conciso, ma, per certi versi, più puntuale, è il percorso introduttivo delineato in G. Milin, *Il licanthropo. Un superuomo?*, a cura di J.V. Molle, Genova 1997, pp. 33-44, edizione italiana di G. Milin, *Les chiens de Dieu*, cit. Su tracce di licanthropia nella Bibbia, in particolare in relazione alla figura di Nabucodonosor, *infra* § 4.

natura umana⁸; è, tuttavia, di innegabile fascino la considerazione che l'autore mutua da un articolo del reverendo John Arnott MacCulloch (1868-1950) per l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1908-1912), cioè che «la credenza nel lupo mannaro si riscontra ovunque nel mondo, proprio come sarebbe logico attendersi, se è vero che essa risale a un cambiamento nel *modus vivendi* (greco διαίτα, «dieta») di una parte dell'umanità avvenuto nel paleolitico»⁹.

La «credenza» e la paura del lupo mannaro, infido ibrido tra natura umana e natura animalesca, riflettevano un contesto di conflitto tra l'uomo e il lupo, inevitabile minaccia per il bestiame e, più in generale, per gli insediamenti in una società dall'economia rurale¹⁰. Testimonianza del feroce scontro erano i numerosi provvedimenti adottati nell'Europa medievale per decimare la popolazione lupigna. Già le raccolte normative delle popolazioni germaniche presentavano disposizioni volte, seppur indirettamente, a contrastare la presenza dei lupi sul territorio. È, tuttavia, con il *Capitulare de villis* dell'813 che Carlo Magno arriva ad una dettagliata regolamentazione del problema. Viene prevista, infatti, la creazione per ogni contea di due *luparii*, cacciatori di lupi professionali che devono costantemente aggiornare l'imperatore sulla quantità di lupi catturati e inviargli le pelli, in cambio di privilegi, quali l'esenzione dal servizio nell'esercito, rendite in granaglie e diritto di alloggio presso gli abitanti della contea. Nasce, così, la *louveterie*, un'istituzione che, con una breve soppressione durata dal 1787 al 1804, è giunta sino ai giorni nostri¹¹.

Il caso francese, il più eclatante per proporzioni e organizzazione, non è certo isolato. Nel 1114 il sinodo di Santiago di Compostela assume come canone le disposizioni apparse nei *fueros* emanati l'anno precedente dall'arcivescovo Gelmírez: in riferimento ai lupi, si afferma che «tutti i sabati, a eccezione

⁸ Il riferimento è a R. Eisler, *Man into Wolf*, cit., trascrizione, seppur a memoria – perciò con verosimili e notevoli modifiche –, di una conferenza tenuta dallo stesso storico austriaco presso la sezione psichiatrica della Royal Society of Medicine. In particolare, all'interno dell'opera dalla peculiare struttura – la maggior parte di essa è, in realtà, costituita dalle note alla conferenza, che spesso assumono la forma di vere e proprie trattazioni monografiche –, il rimando è alle pp. 121-125 dell'edizione italiana (R. Eisler, *Uomo diventa lupo*, Milano 2019), in cui l'autore, nello specifico, si sofferma sul concetto di archetipo secondo Jung.

⁹ Ivi, p. 186. Per la voce completa scritta da MacCulloch, *Lycanthropy*, si rinvia a J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1915, pp. 206-220.

¹⁰ Sul tema si veda J.-M. Moriceau, *L'homme contre le loup. Une guerre de deux mille ans*, Paris 2011.

¹¹ Sulla storia della *louveterie*, ivi, pp. 257-343; Id., *La Louveterie: 1200 ans d'histoire*, in *Louveterie de France (813-2013). 1200^e anniversaire*, Paris 2013, pp. 19-57. I testi normativi che sino agli albori del '900 hanno regolamentato la *louveterie* sono raccolti in *La Louveterie. La destruction des animaux nuisibles. Ordonnances, arrêts, lois, décrets et circulaires sur la louveterie et la chasse*, Paris 1925, mentre, per un dettagliato commentario della normativa, sebbene più risalente nel tempo, si rimanda a C. Berriat-Saint-Prix, *Législation de la chasse et de la louveterie commentée*, Paris 1845.

della vigilia della Pentecoste e di Pasqua, cavalieri, preti e contadini non occupati nel lavoro devono dare aiuto alla loro distruzione». Ancora in pieno XVI secolo sono rintracciabili incentivi alla caccia al lupo in Estremadura (1511) e in Galizia (1548). Facilitata dal carattere insulare del territorio è stata poi la caccia ai lupi in Inghilterra, dove essi sono stati sterminati rapidamente attraverso misure quali la commutazione di pene nel dovere di uccidere dei lupi, imposta dai re sassoni, o l'ordine impartito nella seconda metà del X secolo da re Edgardo il Pacifico al re vassallo del Galles di uccidere annualmente trecento lupi. Disposizioni prevalentemente basate sul sistema premiale delle taglie sono, infine, rinvenibili all'interno delle raccolte statutarie italiane: vale la pena annoverare, almeno di passaggio, le misure adottate a Siena nel 1262, a Mantova nel 1303, ma anche in realtà più marginali come Chiaverano nel Canavese (1251), Sambuca Pistoiese (1291) e la Val Sassia (1597)¹².

In un contesto di aperta ostilità, come quello che i provvedimenti citati delineano, si diffondono, in primo luogo a livello locale, narrazioni di casi di licantropia, ideali rappresentazioni di una pericolosa alleanza tra uomo e lupo. Ad assumere una prima vasta diffusione su scala continentale è la vicenda del licantropo di Padova. L'episodio compare per la prima volta in un'opera (*Wunderzeichen. Warhafftige Beschreibung vnd gründlich verzeichnus schrecklicher Wunderzeichen und geschichten, die von dem Jar an M.D.XVII. biß auff yetziges Jar M.D.LVI. geschehen und ergangen sind nach der Jarzal*) redatta dal medico tedesco Job Fincel¹³ in più volumi tra il 1556 e il 1567, con l'intento di elencare fatti eccezionali (*wunderzeichen*) accaduti nel corso del precedente cinquantennio, secondo la moda letteraria dell'epoca delle raccolte di *mirabilia*¹⁴:

¹² I provvedimenti menzionati sono stati ripresi da R. Delort, *L'uomo e gli animali dall'età della pietra a oggi*, Roma-Bari 1987 (I edizione francese datata 1984), pp. 279-280, da cui proviene la traduzione della disposizione del sinodo di Santiago di Compostela (p. 279), e da G. Ortalli, *Lupi genti culture. Uomo e ambiente nel medioevo*, Torino 1997, pp. 73-79, dove, con dovizia di particolari, sono riportate in nota anche le singole raccolte legislative da cui i provvedimenti sono tratti. In particolare, il secondo capitolo del volume di Ortalli (pp. 57-122) analizza con puntualità, su scala europea, il rapporto tra l'uomo e il lupo tra medioevo e prima età moderna.

¹³ Sulla vita di Fincel si rimanda a J. Günther, *Lebensskizzen der Professoren der Universität Jena seit 1558 bis 1858*, Jena 1858, 162-163; H. Schilling, *Job Fincel und die Zeichen der Endzeit*, in W. Brückner (hg.), *Volks Erzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, Berlin 1974, pp. 325-392; W. Kühlmann *et al.* (hgg.), *Frühe Neuzeit in Deutschland 1520-1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexicon*, Berlin/Boston 2012, XVI, band 2, pp. 349-354.

¹⁴ Sulla diffusione delle raccolte di *mirabilia* nella Germania riformata, P.M. Soergel, *Miracles and the Protestant Imagination. The Evangelical Wonder Book in Reformation Germany*, Oxford 2012: In particolare, si rimanda al terzo capitolo (pp. 67-92), dedicato specificatamente all'opera di

In selben Jar 1541 hat sichs begeben bey der Stadt Patavium, das ein Bawersman in die gedancken komen, er were ein Wolff, hat viel Leute auff dem Felde feindlich angefallen, und sie umbgebracht. Endtlich, da er mit grosser mühe, von den Leuten ist gefangen worden, hat er sie bereden wollen, er were ein rechter Wolff, denn die Haut were umbgekert, und were inwendig rauch. Diese sind noch törichter, denn der arme Man, hawen im Arm und Bein abe, zuerfahren, ob es also were, wie er sagt, da sie es aber nicht funden, haben sie inen den Ertzten uberantwortet. Ist aber nach wenig tagen gestorben¹⁵.

Il breve racconto narra di un contadino che, nella Padova del 1541, credendo di essere un lupo, attacca e uccide diverse persone. Una volta catturato, l'uomo cerca di convincere la folla di essere un vero lupo, con la differenza sostanziale, però, di avere il pelo rivolto all'interno della pelle, invece che all'esterno. La conclusione è tragica. Per verificare quanto affermato dal contadino, la popolazione locale decide di recidergli un braccio e una gamba. Il cruento esame si rivela infruttuoso: affidato alle cure dei medici, l'uomo morirà dopo pochi giorni.

L'ipotesi avanzata da Carlo Donà che lo stesso Fincel riportasse notizie «di seconda mano», ispirate da un caso trattato da Pietro Pomponazzi (1462-1525), che proprio a Padova insegnò per un lungo periodo, è piuttosto convincente¹⁶:

Fincel. Tra le raccolte di *mirabilia*, fenomeno letterario in verità di portata europea, si segnala, per pertinenza con questa trattazione, S. Cicogna, *Del Palagio de gl'incanti et delle gran meraviglie de gli Spiriti, et di tutta la natura loro. Diviso in libri XXXXV et in III Prospettive, Spirituale, Celeste, et Elementare*, Vicenza 1605, al cui interno, (Prospettiva Prima, Libro Quarto, Capitolo V: *Se gli spiriti possano cangiare i corpi humani in varie forme ovvero possano mutar il sesso di maschio in femina et per contrario con molti esempi*, pp. 399-416) è trattato il tema della metamorfosi animale, con ampio campionario di casi: su alcuni di essi ci si soffermerà più avanti.

¹⁵ J. Fincel, *Wunderzeichen. Warhafftige Beschreibung vnd gründlich verzeichnus schrecklicher Wunderzeichen vnd geschichten, die von dem Jar an M.D.XVII. biß auff yetziges Jar M.D.LVI. geschehen vnd ergangen sind nach der Jarzal*, Franckfurt am Mayn 1566, n.n.

¹⁶ Carlo Donà (*La malinconia del mannaro*, in «Quaderni di Studi Indo-Mediterranei», III (2010), p. 44) afferma di aver tentato, infruttuosamente, di rintracciare documenti archivistici relativi alla vicenda, sottolineando la parziale distruzione dell'archivio giudiziario criminale di Padova a causa di un incendio del 1737. È opportuno evidenziare, in ogni caso, che, se i fatti fossero avvenuto secondo il racconto che Fincel ne dava, risulterebbe improbabile la presenza di documenti ad essi relativi in un archivio giudiziario, a prescindere dal suo stato di conservazione. La derivazione della vicenda da un caso trattato da Pomponazzi è, invece, sostenuta dallo stesso Donà (ivi, p. 45) con il richiamo a un passo del giurista e prelado Simone Majoli (1520-1597) nella sua opera *Colloquiorum seu Dierum Canicularum continuatio et supplementum* (Coloniae 1608, p. 325): «Petro Pomponario, celebri olim in Italia Medico oblatu est aliquando aeger lycanthropia laborans, quem rustici forte sub foeno repertum, captumque, quia se lupum esse clamabat, et fugere illos iubebat, ne ab ipso devorarentur, excoriare coeperant, ut explorarent, an versipellis esset, id est, inversos pilos haberet (sic enim

permangono, tuttavia, evidenti discrepanze sul piano cronologico, se si considerano la data di morte di Pomponazzi e quella in cui l'autore tedesco colloca la vicenda. Al di là delle riflessioni sulla veridicità dell'accaduto, il succinto racconto di Fincel ha il merito di tratteggiare una situazione che contiene al suo interno, *in nuce*, i caratteri essenziali del caso di licanthropia criminale di età moderna. Un uomo di modesta estrazione sociale afferma di essersi trasformato in lupo e, in questa condizione, di aver ucciso diverse persone, replicando la ferocia tipicamente associata all'animale; alla metamorfosi – in questo episodio non percepibile dall'esterno – e ai crimini a essa connessi seguono la cattura e la confessione del licanthropo.

Vale la pena sottolineare che il brano, nonostante la sua brevità, è ben lungi dal risultare una neutra narrazione cronachistica. L'autore libera immediatamente il terreno dell'interpretazione dell'episodio dall'ipotesi di una reale trasformazione del contadino in lupo: precisa, infatti, che egli «si è messo in testa» (*in die gedancken komen*) di essere un lupo. La licanthropia è, quindi, ricondotta a un mero delirio mentale, che sfocia, drammaticamente, in un comportamento omicida. Più che a concentrarsi sui macabri dettagli dei delitti del protagonista dell'episodio, Fincel sembra interessato a condannare la reazione popolare ai fatti. È la folla a essere «ancora più stolta» (*noch törichter*) rispetto al «pover'uomo» (*der arme Man*) – cui si rivolge con chiarezza, già dalle scelte linguistiche, la compassione dell'autore – nel momento in cui, nel tentativo di constatare la trasformazione sottocutanea del contadino, decide di compiere un esame che avrà l'esito di un'esecuzione. La tragica fine dell'uomo, che si rivela non essere, in realtà, *versipellis* – termine latino con cui si indicava il lupo mannaro, alludendo alla sua capacità di mutare forma¹⁷ –, è così figlia della violenza popolare che si scatena collettivamente contro il presunto licanthropo.

erant persuasi errore populari). Sed Pomponarii intercessione dimissus, et per idonea medicamenta curatus fuit». Dell'episodio, che, comunque, si conclude in questa versione con l'intervento tempestivo del medico a salvare il contadino, non vi è, tuttavia, traccia negli scritti dello stesso Pomponazzi, come opportunamente segnala Donà.

¹⁷ Come sottolinea M. Summers (*The Werewolf*, cit., p. 194, nota 91) il termine *versipellis* non si riferisce, nello specifico, a una credenza che prevedeva che il licanthropo, contrariamente al lupo, avesse il pelo rivolto all'interno, ma soltanto alla sua capacità di mutare forma. All'erronea traduzione del termine *versipellis* avrebbe contribuito anche il caso del licanthropo padovano, di ampia diffusione nella letteratura dell'epoca. Già Majoli, commentando l'episodio da cui la vicenda trarrebbe origine, affermava, in riferimento al protagonista, «versipellis esset, id est, inversos pilos haberet» (S. Majoli, *Colloquiorum*, cit., p. 325), mostrando di supportare la facile traduzione. Attestato sin dall'*Anfitrione* (v. 123) plautino, in riferimento alla capacità di mutare aspetto esteriore di Giove, il termine si sarebbe conservato in lingua latina ben più del grecizzante *lycanthropus* anche in età moderna. A testimone di ciò si può fare riferimento al *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis* (Lutetiae Parisiorum

Le numerose iterazioni del racconto di Fincel negli anni successivi conferiscono all'episodio, esemplare nella sua scarna essenzialità, il valore di mito fondativo della figura del licantropo criminale di età moderna. È opportuno segnalare, tuttavia, che lo sguardo critico del medico tedesco nei confronti dell'intervento della folla, e sottilmente scettico nei confronti della metamorfosi, non sarebbe stato sempre rispettato nelle riproposizioni seguenti della stessa vicenda; analogamente, ad essere traditi sarebbero stati anche i fatti riportati, con travisamenti più o meno tendenziosi a seconda della posizione del singolo autore. Proprio l'interpretazione del caso del licantropo padovano è una delle cartine al tornasole delle divergenze di opinione tra Johann Wier e Jean Bodin, che negli anni seguenti, come si vedrà di seguito, avrebbero dato vita al principale dibattito sulla licantropia del XVI secolo.

3. *Johann Wier, o dell'illusorietà della metamorfosi*

Nella terza edizione del suo *De praestigiis daemonum*, pubblicata nel 1566, tre anni dopo la prima, il medico olandese Johann Wier (1515-1588), nel contesto di una profonda revisione strutturale della propria opera¹⁸, inserisce all'interno del terzo libro un capitolo intitolato *De λυκανθρωπιᾷ morbo, quo se in lupos converti credunt homines*. Il capitolo, dopo un breve riferimento a un episodio raccontato da un oscuro autore, «Guilielmus Brabantinus», su un uomo che si era convinto di essere diventato un lupo e che, come tale, aveva cominciato a vivere¹⁹,

1678, vol. III, p. 1287) di Charles du Fresne du Cange, opera di vasta diffusione negli ambienti culturali dell'Europa moderna, all'interno della quale l'autore associa i termini latini *versipello* e *versipellio* – varianti tarde del latino classico *versipellis* – ai greci *χαμαιλέων* e *λυκανθρωπος*, alludendo così a una mutevolezza sia fisica che figurata.

¹⁸ Su Wier (o Weyer), allievo di Agrippa di Nettesheim e precoce alfiere di istanze razionalistiche nella demonologia dell'epoca, il rinvio è a M. Valente, *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Firenze 2003, la cui fortuna a livello internazionale è testimoniata dalla recente edizione in lingua inglese (*Johann Wier. Debating the Devil and Witches in Early Modern Europe*, Amsterdam 2022). La monografia di Valente ha il merito di prestare notevole attenzione alle differenze presenti tra le diverse riedizioni del *De praestigiis*, mediante una prospettiva comparata che si cercherà di adottare anche nel presente paragrafo.

¹⁹ J. Wier, *De praestigiis daemonum*, III ed., Basileae 1566, p. 453: «Literarum monumentis tradit Guilielmus Brabantinus in sua historia virum prudentem diaboli arte eo perductum fuisse, ut aliquibus anni temporibus non secus sciverit, quam se rapacem esse lupum, qui per loca sylvestria et specus oberraret, ac maxime pueros persequeretur, et eum saepe velut amentem per nemora vagari inventum fuisse: qui tandem Dei gratia ad mentem rediit». Wier non fornisce ulteriori dettagli riguardo a Guilielmus Brabantinus, dalla cui *Historia* attinge l'episodio riportato. Nella sua *History of Classical Scholarship* (Cambridge 1903, p. 563), l'eminente filologo inglese John Edwin Sandys (1844-1922) menziona un ecclesiastico

ripropone una traduzione in latino dell'episodio del licantropo di Padova raccontato da Fincel:

Adhaec Patavii lupus fibi videbatur agricola, Anno millesimo quingentesimo quadragesimoprimo: multosque in agris insiliit, trucidavitque. Tandem non sine multa difficultate captus, confidenter asseveravit se verum esse lupum, discrimen solum existere in pelle cum pilis inversa. Quapropter quidam omnem exuti humanitatem, vereque lupi truces, voracesque, tibias et eius brachia gladio feriunt, amputantque, veritatem rei exploraturi: cognita vero hominis innocentia, eum chirurgis tradunt curandum, sed post dies non multos expiravit²⁰.

Il brano riportato da Wier, nel complesso fedele all'originale tedesco, presenta tuttavia alcune sottili variazioni che indicano già la direzione che l'autore olandese è in procinto di imboccare. La folla, nel suo truculento tentativo di attestare la verità della trasformazione interna del contadino licantropo, non è più stolta dello sventurato, come affermava Fincel, ma è, semmai, più feroce: sono i cittadini padovani i veri lupi, privi di umanità (*omnem exuti humanitatem, vereque lupi truces, voracesque*) e la violenza che scatenano nei confronti della vittima è rappresentata in modo decisamente più grafico rispetto a quella raccontata da Fincel, mediante l'endiadi *feriunt amputantque*. Una furia che appare ancor più ingiusta, se si considera che quello che i padovani finiscono per scoprire, prima del tragico finale, è l'*innocentia* dell'uomo.

Nella prima edizione del discusso trattato di Wier la tematica della licantropia era decisamente trascurata. In assenza di una suddivisione dell'opera in capitoli e, di conseguenza, di capitoli espressamente dedicati alla licantropia – presenti, invece, dalla seconda edizione in avanti –, i riferimenti alla questione erano soltanto sporadici. Accanto a brevi citazioni di casi letterari classici di metamorfosi lupigne e alla fugace menzione del caso biblico del re babilonese Nabucodonosor²¹, emergeva, in particolare, un passaggio inserito nel contesto di una

brabantino omonimo, Guglielmo di Moerbeke (1215-1286), autore di una diffusa traduzione latina della *Historia animalium* di Aristotele, riferendo che egli veniva spesso citato semplicemente come «William of Brabant». La suggestiva identificazione tra i due autori non risulta comunque suffragata da riscontri a livello testuale.

²⁰ J. Wier, *De praestigiis*, cit., p. 453.

²¹ I riferimenti sono, nello specifico, a trasformazioni lupigne raccontate da Plinio il Vecchio (*Historia naturalis*) e Virgilio (*Bucolice*, ecloga VIII): «Plerosque etiam sagarum maleficio, in bestias converti, voluit credula superstitionaque vetustas. Sic quoque Demarchum commemorat Plinius, degustatis pueri immolati in sacrificio extis, in lupum se convertisse (merito vorax dicatur lupus, qui hominis extavorat) [...]. Item Eclog. 8. Has herbas, atque haec Ponto mihi lecta venena | Ipsa dedit Moeris: nascuntur pluruma Ponto. | His ego saepe lupum fieri, et se condere sylvis | Moerim, saepe animas imis excire sepulchris, | Atque satas alio vidi traducere messes» (J. Wier, *De praestigiis daemonum*, I ed., Basileae 1563, p. 318). Il re

riflessione sulle metamorfosi all'interno del secondo libro, *De Magis infamibus, Lamiis et veneficis, eorumque potentia*. Qui, oltre a riportare brevemente lo stesso brano di «Guilielmus Brabantinus», traslato nel terzo libro già a partire dalla seconda edizione, e ad attribuire alla malinconia, soltanto di passaggio, il comportamento lupigno del protagonista del racconto²², l'autore olandese accenna brevemente alla licantropia in Livonia²³, menzionando il termine tedesco per indicare il lupo mannaro, *wervolff*.

Il confronto tra la versione del brano all'interno della prima edizione e la sua rivisitazione, a partire dalla seconda edizione dell'anno seguente, rende con chiarezza l'acquisita centralità del problema della licantropia nel *De praestigiis*:

Editio I

Si qui vero obvadari in Livonia et locis proximis videantur lupi noxii: quos Lamias putant, Germanis *wervolff* dictos: ii certe daemones censendi sunt, ut qui eam assumpserunt formam, ut male credulum hoc hominum genus magis irretirent suis vaframentis, insontes gravarent, et sanguinis innocentis reum redderent magistratum²⁴.

Editio II

Si qui vero obvadari in Livonia et locis finitimis videantur lupi noxii, quos Lamias putant, Germanis *wervolff* dictos: ii certe vel veri sunt lupi, in eiusmodi traegediam exagitati a daemone, qui interim horum vagis erroribus et exactionibus, delirorum *λυκανθρώπων* phantasiae organa imbuit, vitiatque, ut ii se esse excursionum erronearum et actionum auctores corrupta imaginatione arbitrentur, fateanturque: quod quidem diabolo non esse difficile, ex descripto *λυκανθρωπίας* morbo cuilibet constat, dum humores et spiritus in haec ludibria idoneos commovet, potissimum quibus atrae bilis nebulae cerebrum vitare solent, cuiusmodi existit fatuum monstruosumque id genus hominum: vel certe daemones censendi sunt eiusmodi lupi, qui eam assumpserunt formam, ut male credulum hoc hominum genus magis irretirent suis vaframentis, insontes gravarent, et sanguinis innocentis reum redderent magistratum²⁵.

babilonese Nabucodonosor viene paragonato, invece, ai compagni di Ulisse, quale esempio di trasformazione allegorica di un decadimento dei costumi (ivi, p. 320): «Idem de mutatione fociorum Ulyssis, iumentis assimilatorum, pravitate morum intelligi potest: quemadmodum quoque de Nabuchadnezare Babylonis rege converso legitur».

²² Ivi, p. 201: «Melancholia exagitatum hunc fuisse, mea est sententia».

²³ V. *Infra* § 6.

²⁴ J. Wier, *De praestigiis daemonum*, I ed., Basileae 1563, p. 201.

²⁵ J. Wier, *De praestigiis daemonum*, II ed., Basileae 1564, pp. 205-206.

L'incipit e il termine dei due passaggi sono identici. L'ipotesi che i presunti licantropi non siano altro che demoni che hanno assunto forma di lupo per ingannare i creduli uomini è integralmente riproposta da Wier, così come la sferzata all'indirizzo dei magistrati, colpevoli di spargere il sangue di un innocente, condannato per crimini in realtà commessi da un demone mutaforma. Nella seconda edizione, tuttavia, l'originaria interpretazione del fenomeno passa in secondo piano rispetto a un'altra teoria. I «lupi nocivi» (*lupi noxii*) della Livonia non sarebbero altro che veri lupi e i licantropi soltanto uomini dall'immaginazione corrotta da un demone che altera l'equilibrio degli umori presenti all'interno del corpo, agendo sulla bile nera e annebbiando, in questo modo, il cervello. Ne deriva «questa specie di uomini stolti e mostruosi» (*fatuum monstruosum-que id genus hominum*), persuasi di essere autori di ciò che, in realtà, non hanno commesso. La tradizionale spiegazione secondo cui i crimini perpetrati dai *lupi noxii* sarebbero in realtà posti in essere da uomini trasformati in animali non viene nemmeno tenuta in considerazione.

Nella terza edizione del 1566 il passaggio, integralmente riportato, funge da ideale anticipazione di quanto Wier scrive a commento dell'episodio del manaro padovano. Lo sfortunato contadino – puntualizza l'autore olandese – è stato afflitto da quella che i greci chiamano *λυκανθρωπία* e che, con terminologia latina, viene definita *melancholia* o *insania lupina*. È, perciò, essa un morbo interpretabile attraverso la teoria umorale, generata da un eccesso di bile nera, ovvero melanconia, che induce false immaginazioni. Alla luce di tale eziologia, gli esempi riportati dagli autori antichi di metamorfosi lupigne sono soltanto «ridicole invenzioni dei poeti» (*ridicula poetarum commenta*), che trovano una loro spiegazione in cause naturali. Del resto – termina Wier – né il demonio né altra creatura possono creare o mutare alcunché, come verrebbe abbondantemente dimostrato *ex Decretis* e dalle confessioni di quanti sono stati vittime delle false illusioni²⁶.

²⁶ J. Wier, *De praestigiis daemonum*, III ed. (d'ora in avanti l'unica citata), cit., p. 454-455: «*λυκανθρωπία*, id est hominis in lupum conversionem vocant Graeci: quidam melancholiam quoque lupinam appellant ex Marcello, item insaniam lupinam: plerique *λυκάωνα*, alii *κωνανθρωπία*. Eo malo correpti, ex atrae bilis fuligine se in lupos, vel etiam canes credunt mutatos. [...] Interim atrae bilis morbi, lycanthropiae dicti, adiungit notas, quemadmodum ridicula poetarum commenta naturales saepe solent habere causas. [...] Atqui daemonem aut ullam creaturam, nihil posse condere, aut revera immutare, rationibus, et ex Decretis abunde demonstratum est: et evidentissime constat ex eorum qui haec fuerunt passi ludibria, confessione, quam lib. 5 cap. 13. descriptam qualicunque explicatione sum interpretatus». Il «Marcello» cui Wier fa riferimento è Marcello di Side, medico vissuto nel II secolo d. C., autore di un insolito poema medico in esametri, del quale sono sopravvissuti soltanto due frammenti: uno di essi, *Περὶ Λυκανθρώπων*, tradotto in latino con il titolo *De Lycanthropia*, avrebbe avuto una vasta circolazione nella letteratura medica rinascimentale, con particolare

Poco propenso all'inoltrarsi in sottili dibattiti dottrinali – la menzione al diritto canonico rimane priva di ulteriore approfondimento –, Wier sembra determinato a corroborare la propria visione attraverso il ricorso a casi concreti della cronaca degli anni precedenti, sulla scorta di quanto fatto con l'episodio del licantropo padovano. Nello specifico, il riferimento è alla vicenda giudiziaria che nel 1521 aveva riguardato due giovani francesi, Pierre Bourgot e Michel Verdun. L'interesse per il processo come luogo di accertamento della verità, ma specialmente (e polemicamente) dell'affermazione del contrario di essa, emergeva già, seppur appena accennato, nel passo sui licantropi della Livonia. L'intero libro V del *De praestigiis daemonum (De magorum infamium sagarum et veneficorum poenis)*²⁷, in cui il caso in analisi è contenuto, ha un marcato interesse per la dimensione giuridica, tutto imperniato sull'individuare le giuste punizioni per i differenti casi di stregoneria.

La lente attraverso cui Wier osserva la vicenda dei due licantropi francesi è quella della loro confessione, resa sotto tortura per ordine del teologo e inquisitore generale della diocesi di Besançon Jean Boin. Il medico olandese, che afferma di essere venuto a conoscenza dell'episodio dalla lettura di uno scritto francese e, per sentito dire, da alcuni uomini di sua conoscenza²⁸, ripercorre l'accaduto attraverso il punto di vista dei due protagonisti. All'età di diciannove anni, il pastore Pierre Bourgot si ritrova solo nei campi alla ricerca del suo gregge, fuggito nel mezzo di una tempesta. Viene avvicinato da tre cavalieri di nero vestiti, uno dei quali, vedendolo smarrito, gli domanda dove stia andando: il giovane spiega brevemente la propria situazione. L'uomo, allora, promette al ragazzo che, se gli giurerà fedeltà e lo accoglierà come maestro, farà in modo che il suo gregge non venga attaccato dai lupi o da altri animali; al contempo gli garantisce, inoltre, che ritroverà le pecore smarrite e riceverà anche una somma di denaro. Al giovane pastore, al fine di accettare o meno l'offerta, viene posta dall'interlocutore la condizione di ripresentarsi nello stesso luogo dopo cinque

fortuna specialmente per quanto attiene alla descrizione fisionomica del licantropo. Per la traduzione in italiano del brano e le vicende relative alla sua sopravvivenza e diffusione v. C. Donà, *La malinconia del mannaro*, cit., pp. 49-52.

²⁷ J. Wier, *De praestigiis*, cit., pp. 610-710. In particolare, il caso di Verdun e Bourgot viene trattato nei capp. 10-11, intitolati, rispettivamente, *Confessio eorum qui se in lupos fuisse transmutatos crediderunt* (pp. 647-653) e *Confessio sigillatim explicata, et confutata* (pp. 653-661).

²⁸ Ivi, pp. 647-648: «Hoc loco subiungam eorum confessionem, qui se in lupos aliquoties fuisse conversos, arbitrati sunt: quam in hoc meo instituto saepius obiecere viri alioqui cordati et magnae existimationis, eamque velut ex Tripode prolatam cum summa religione et singulari fiducia, tanquam veracem observant, quibus forte coram a me non esse factum satis videbitur [...] atque a me in qualemcunque ordinem breviter ea fide ex Gallico scripto contractam, ut iure nihil alicuius est momenti, desiderari debeat: deinde excussam, et velut veritatis lapide Lydio exploratam proponere volui».

giorni. Trascorso questo lasso di tempo, Bourgot incontra nuovamente il cavaliere, ma, prima di dare una risposta in merito alla proposta, vuole conoscere l'identità dell'uomo misterioso. La risposta del cavaliere non si fa attendere: «*Servus sum magni inferorum diaboli, sed ne metuas*». Evidentemente rasserenato dalla rassicurazione dell'uomo, Bourgot accetta l'offerta, rinunciando, in cambio, «a Dio, alla Vergine Maria, ai santi, al battesimo e alla cresima» e suggellando l'accordo con un simbolico rituale: bacia la mano sinistra del cavaliere, «nera e fredda, come se fosse morta», si inginocchia, rende omaggio a Satana togliendosi il cappello e lo chiama «Signore». Bourgot rispetta il suo giuramento per circa due anni; quando smette di occuparsi del gregge, rompe il patto e ricomincia a praticare la religione cristiana²⁹.

Dopo all'incirca un decennio, Bourgot incontra un altro uomo, Michel Verdun, nello stesso luogo in cui era avvenuto il patto diabolico. Verdun ricorda a Bourgot l'accordo concluso ormai dieci anni prima e il dovere di obbedienza che ne deriva; a quel punto Bourgot, dopo essersi accertato di ricevere in cambio il denaro inizialmente promessogli dal suo «maestro», decide di rinnovare il patto. Con un brusco passaggio nel racconto, i due uomini si recano una notte in un bosco, dove vedono degli sconosciuti danzare in cerchio tenendo in mano una candela verde. Verdun avanza a Bourgot l'insolita offerta di donargli la capacità di correre «con tutta la leggerezza che egli desideri»: quest'ultimo, sincerandosi nuovamente della prospettiva di ricevere il denaro inizialmente pattuito, accetta la proposta. Verdun cosparge, allora, con un unguento Bourgot, il quale, pensando di essersi realmente trasformato in un lupo (*se mox in lupum vere mutatum autumabat*), vede i propri arti diventare zampe di lupo e la propria pelle ricoprirsi di peli. Anche Verdun si applica sul corpo la medesima sostanza, fornitagli – ci rivela Wier – dal suo «maestro», trasformandosi a sua volta. Dopo aver messo alla prova le nuove capacità fisiche, entrambi tornano alla forma umana, cospargendosi nuovamente con lo stesso unguento. In un'ulteriore ellissi della narrazione, Verdun e Bourgot, non resistendo al fascino dei poteri acquisiti, decidono un giorno di ripetere la pratica che li porta a trasformarsi in lupi: in queste sembianze aggrediscono e uccidono diverse persone, divorandone le carni. Al termine del resoconto dei crimini dei due uomini, Wier riporta che essi hanno addirittura confessato di essersi congiunti carnalmente con alcune lupe durante le loro metamorfosi³⁰. Il finale della vicenda è omissis

²⁹ Ivi, pp. 649-650.

³⁰ Ivi, pp. 650-652.

dall'autore, ma altrove si apprende che Verdun e Bourgot, in seguito alla loro confessione, sono stati giustiziati³¹.

L'episodio è per Wier l'ideale spunto di partenza per una riflessione sulla realtà delle trasformazioni in lupo. Il caso – decisamente più dettagliato di quello del licantropo di Padova, eppure nei suoi elementi essenziali (un contesto rurale, un protagonista di bassa estrazione sociale, una metamorfosi bestiale che sfocia in crimini di sangue) ad esso molto simile – presenta secondo il medico olandese non poche zone d'ombra. I giudici avrebbero basato la prova dei fatti, integralmente su una confessione che, pur essendo assai celebrata tra gli eruditi dell'epoca, meriterebbe soltanto di essere smascherata nella sua falsità³². In primo luogo, Wier mette in discussione la natura del patto diabolico. Il medico olandese sottolinea che Bourgot aveva vissuto quasi un decennio trascurando l'accordo raggiunto con il demonio, a testimonianza dell'invalidità di un vincolo che non sarebbe stato nient'altro che il frutto della «stolta convinzione di un uomo illuso e fantasioso». Illusorie erano, quindi, la rinuncia alla fede – propiziata dalla condizione di solitudine del pastore, che lo rendeva particolarmente esposto alle insidie del demonio – e la visione del sabba, apparizione

³¹ H. Boguet, *Discours des sorciers. Tiré de quelques procez, faitsz deuz ans en ça à plusieurs de la mesme secte, en la terre de S. Oyan de Ioux, dicte de S. Claude au Comté de Bourgogne*, Lyon 1603, pp. 150-151: «En l'an 1521, l'on executa trois Sorciers, Michel Udon de Plane, qui est un petit village sur Poligny, Philibert Montot, et un nommé le Gros Pierre qui confesserent, qu'ils s'estoyent mis en loups, et qu'ils avoyent tué, et mangé en ceste forme plusieurs personnes. Michel Udon estant en loup fur blessé par un gentilhomme, qui l'alla trouver en une cabane, où sa femme le pensoit de sa playe: mais il avoit repris pour lors sa forme d'homme. L'on aveu de tout temps des tableaux de ces trois Sorciers en l'Eglise des Iacoppins de Pouligny». Il succinto brano, oltre ad aprirsi con la notizia dell'esecuzione dei due uomini, fornisce ulteriori dettagli interessanti. Henri Boguet (1550-1619), importante giudice e demonologo della Francia di età moderna, riporta, infatti, che con Michel Udon (variante di Verdun) e Gros Pierre (allusione alla stazza evidentemente eccezionale di Bourgot, che già da Wier veniva chiamato «Magnus Petrus») sarebbe stato giustiziato un terzo uomo, Philibert Montot. Segnala, poi, che quadri raffiguranti i tre stregoni sarebbero stati affissi nella Chiesa dei Giacobini di Poligny, un aneddoto supportato anche dalla lettera di accompagnamento dell'erudito francese Daniel d'Auge alla sentenza del caso Garnier (*infra* § 5.3), nella quale l'autore afferma di aver visto, presso la porta della chiesa di Poligny un'iscrizione a imperitura memoria dei due (e non tre) uomini del luogo che nel 1521 «rinunciarono a Cresima e Battesimo per farsi schiavi di Satana» (*Arrest memorable de la Cour de parlement de Dole, donné à l'encontre de Gilles Garnier, Lyonnais, pour avoir en forme de loup garou devoré plusieurs enfans d'aucuns points recueillis de divers autheurs pour esclarcir la matiere de telle transformation*, Lyon 1574, p. 9).

³² L'intento di mettere in discussione la duplice confessione di Verdun e Bourgot è espressamente dichiarato da Wier in apertura del capitolo successivo del *De praestigiis daemonum*, significativamente intitolato *Confessio sigillatim explicata et confutata*: «Iam convellendae huius confessionis usque adeo hactenus celebratae, periculum pro virium nostrarum imbecillitate facere aggrediamur» (J. Wier, *De praestigiis daemonum*, cit., p. 653).

ingannevole o semplice sogno. L'intera «favola» della licanthropia è, per Wier, soltanto un sogno. Come testimonierebbero le Sacre Scritture e il diritto canonico, ma anche, significativamente (e con egual peso) «la natura stessa delle cose» (*ipsa rerum natura*) e la ragione (*ratio*), nessuna «potenza» può operare una trasformazione. L'autore olandese si rivolge, allora, direttamente al lettore con una domanda dal sapore retorico: se egli sarà in grado di dimostrare che la metamorfosi non è avvenuta realmente, come, del resto, «nessuno di mente sana» (*nemo mentis sanae*) potrebbe negare, quale credito meriteranno le ulteriori confessioni di Verdun e Bourgot?

Elemento centrale nell'interpretazione degli eventi sarebbe l'effetto dell'unguento che i due uomini si sono cosparsi sul corpo. Il medico olandese ritiene che la sostanza utilizzata fosse soporifera e che, quindi, inducendo il sonno, avrebbe fatto sì che essi vedessero in sogno ciò che pensavano di commettere realmente³³. Wier basa la propria opinione su un passo di Agostino, tratto dal *De Civitate Dei*. Il padre di un certo Prestanzio – cui si dovrebbe la diffusione dell'aneddoto –, dopo aver ingerito un formaggio contenente un misterioso veleno, sarebbe caduto in un sonno profondo. Avrebbe, quindi, sognato di essersi trasformato in un cavallo da soma e, con tali sembianze, di aver trasportato provviste militari. Al suo risveglio gli sarebbe stato raccontato che ciò che per lui era soltanto un sogno corrispondeva a realtà³⁴.

Agostino si serve dell'aneddoto, all'apparenza quantomeno oscuro, per supportare la tesi dell'illusorietà delle metamorfosi animali. Le trasformazioni vengono ricondotte dal vescovo di Ippona a un vizio immaginativo duplice, proprio, da un lato, di chi crede di mutare forma, dall'altro, di chi crede di assistere a una metamorfosi³⁵. Quanto compiuto dal padre di Prestanzio durante il sonno non sarebbe realmente accaduto, ma sarebbe stato il prodotto – solamente

³³ Sui poteri psicotropi delle sostanze coinvolte nei casi di metamorfosi stregonesca, con particolare attenzione al fenomeno della licanthropia v. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989, pp. 283-288; W. de Blécourt, *Monstrous Theories: Werewolves and the Abuse of History*, in «Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural», II (2013), n. 2, pp. 195-200.

³⁴ Dal volume II (cap. XVIII) della *Città di Dio* di Agostino in J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, Parisiis 1900, XLI, c. 575: «Nam quidam nomine Praestantius patri suo contigisse indicabat, ut venenum illud per caseum in domo sua sumeret et iaceret in lecto suo quasi dormiens, qui tamen nullo modo poterat exitari. Post aliquot autem dies eum velut evigilasse dicebat et quasi somnia narrasse quae passus est, caballum se scilicet factum annonam inter alia iumenta baiulasse militibus, quae dicitur Retica, quoniam ad Retias deportatur. Quod ita, ut narravit, factum fuisse compertum est; quae tamen ei sua somnia videbantur».

³⁵ Sull'illusorietà delle trasformazioni lupigne v. L. Harf-Lancner, *La métamorphose illusoire: des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou*, in «Annales. Economies, sociétés, civilisations», XL (1985), n.1, pp. 208-226.

fittizio – delle immaginazioni difettose del protagonista dell'episodio e di coloro che avevano sostenuto di essere stati testimoni delle sue inesistenti azioni. Wier si allinea completamente a tale spiegazione, riportando nella sua interezza il passo agostiniano, senza omettere l'ammissione, da parte del padre della Chiesa, di non sapere «in quale indicibile maniera» avvenga la trasmissione ai terzi delle false visioni³⁶.

Data la natura soltanto illusoria delle metamorfosi animali, anche i crimini di Bourgot e Verdun, se indagati con maggiore attenzione, risulterebbero, perciò, inconsistenti. Com'era possibile che, una volta tornati alla forma originaria, fosse scomparsa ogni traccia nei loro corpi dell'immane pasto di carne umana? Se avevano inghiottito un'intera fanciulla perché avevano confessato di aver mangiato poco? Con quali mani poteva Pierre Bourgot aver sgozzato una capra, se, come affermava, esse erano diventate zampe di lupo? Erano state condotte delle indagini diligenti sulle cause della morte delle presunte vittime o ci si era affidati solamente alle confessioni, senza accertare le reali circostanze dei decessi?³⁷ Attraverso queste domande retoriche Wier porta a termine la confutazione delle due confessioni, facendo, così, leva sulla coscienza del lettore stesso, posto davanti a una serie di interrogativi le cui risposte sembrano condurre irrefutabilmente a negare la sincerità delle dichiarazioni dei presunti licantropi.

Ogni dichiarazione dei due uomini è attribuibile per il medico olandese alle «crudelissime torture» (*tormentis crudelissimis*) mediante le quali le confessioni erano state estorte. Rendendo definitivamente esplicito il sottotesto del capitolo, l'autore rivela la sua principale preoccupazione: la necessità di una riforma della giustizia. Conclude, infatti, un ispirato Wier che «se le confessioni fossero valutate con equilibrio, il magistrato adempirebbe al proprio compito secondo

³⁶ J. Wier, *De praestigiis*, pp. 449-450 (per l'originale agostiniano v. J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, cit., XLI, cc. 574-575): «Non itaque solum animum, sed nec corpus quidem ulla ratione crediderim daemonum arte vel potestate in membra vel lineamenta bestialia veraciter posse converti: sed phantasticum hominis (quod etiam cogitando, sive etiam somniando per rerum innumerabilium genera variatur, et quum corpus non sit, corporum tamen similes mira celeritate formas capit, sopitis aut oppressis corporeis hominis sensibus) ad aliorum sensum nescio quo ineffabili modo figura corporea posse perduci, ita ut corpora ipsa hominum alicubi iaceant, viventia quidem, sed multo gravius atque vehementius quam somno suis sensibus obseratis. Phantasticum autem illud veluti incorporatum, in alicuius animalis effigie appareat, sensibus alienis, talisque etiam sibi homo esse videatur, sicut talis sibi videri posset in somnis, et portare onera: quae onera si vera sunt corpora, portantur a daemonibus, ut illudatur hominibus, partim vera onerum corpora, partim iumentorum falsa cernentibus». Si rimanda alla traduzione di Domenico Gentili in Agostino, *La città di Dio*, Roma 1988, p. 679, da cui è tratto il virgolettato nel corpo di testo, efficace resa dell'espressione «quo ineffabili modo».

³⁷ J. Wier, *De praestigiis*, cit., p. 658.

la volontà di Dio» e, in questo modo, «i cumuli di legna, con i quali vengono arsi degli innocenti, sarebbero destinati a uso migliore e si risparmierebbero le spese per il pagamento dei carnefici»³⁸.

È un passo che sembra direttamente preludere al successivo capitolo 14 (*De seductis errore, et haereticis non interficiendis, sententiae patrum*), in cui Wier mira a dimostrare l'incompatibilità con un'accurata selezione di brani dagli scritti dei Padri della Chiesa (specialmente di Agostino) della pena di morte per coloro che, «corrotti nella mente» (*mente corruptos*), vengano tratti in inganno da Satana. Chi venga indotto all'errore dal demonio non deve esser punito con pene corporali, ma ricondotto sulla retta via³⁹. Di qui, un nuovo monito al magistrato cristiano a operare con moderazione e astenersi da crudeltà e ferocia, tenendo a mente le parole del vescovo di Ippona: «Diligite homines, interficite errores, sine saevitia pro veritate certate»⁴⁰.

4. Jean Bodin, o della realtà della metamorfosi

Indubbiamente l'opera di Wier ottenne un'ampia diffusione, testimoniata dalle otto riedizioni comprese nell'arco di tempo tra la prima pubblicazione (1564) e la morte di Wier (1588). Per la sua portata dirompente, il *De praestigiis daemonum* costrinse gran parte degli intellettuali con interessi nell'occulto a prendere una posizione rispetto ad esso. Come segnalato dalla storiografia, nei decenni seguenti alla pubblicazione si formò una netta divisione tra chi, come Ewich, Godelmann, Witekind e Loos, guardava con favore alle tesi espresse dal Wier e chi, come Bodin, Erasto, Binsfeld e Delrio, vi si opponeva con fermezza⁴¹. Nel contesto di un dibattito generalizzato all'intera impostazione

³⁸ Ivi, *De praestigiis*, cit., p. 660-661.

³⁹ Ivi, p. 669: «Quum vero horum plurimos mente corruptos esse, erroreque a satana seductos, iam satis demonstratum sit, ut citius haereticorum poenam, quam voraces mereantur, flammis: qui rectius instituti, si convertantur, corporali punitione minime afficiendi sunt, sententias summorum patrum paucas adducere placuit».

⁴⁰ Dal libro I (cap. XXIX) del *Contra litteras Petiliani* di Agostino (v. J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, Parisiis 1845, XLIII, cc. 259-260), citato in J. Wier, *De praestigiis*, cit., p. 671.

⁴¹ Sul punto v. R. Mandrou, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento. Un'analisi di psicologia storica*, Bari 1979, I, pp. 141-142. In particolare, sulla diatriba tra Wier e Bodin, sulla quale ci si sofferma nel presente paragrafo, seppur prevalentemente in riferimento al tema della licantropia, il rimando è a S. Anglo, *Melancholia and Witchcraft: the Debate between Wier, Bodin and Scot*, in *Folie et Déraison à la Renaissance. Colloque international tenu en novembre 1973 sous les auspices de la Fédération internationale des instituts et sociétés pour l'étude de la Renaissance*, Bruxelles 1976, pp. 209-222, mentre sulla risposta del medico e teologo svizzero Tommaso Erasto (1524-1583) agli scritti dell'autore olandese si rinvia al capitolo IX (*Concerning Witches: Erastus' Debate with Johann Weyer*, pp. 339-374) del pregevole studio monografico C.D. Gunnoe, *Thomas Erastus*

adottata del medico olandese nel suo trattato, un punto di contrasto fu proprio il tema della licantropia, inquadrato all'interno di una più ampia riflessione sulle metamorfosi animali. Fra tutte, emerse con particolare veemenza la voce di Jean Bodin (1529-1596).

Mentre infuriavano le guerre di religione, l'opera di Wier dovette risuonare alle orecchie del celebre giurista francese come un sinistro e pericoloso manifesto di lassismo nella lotta alla stregoneria. L'accorato appello alla razionalità rivolto alla magistratura, già ben evidente nel *De praestigiis*, venne reso ancor più esplicito dal medico olandese nel *De lamiis* (1577), a tutti gli effetti una *editio minor* del precedente scritto. Nella prefazione del *De lamiis*, infatti, Wier si mostrava ancora preoccupato per l'aumento delle condanne per stregoneria irrogate dei magistrati, *tam Ecclesiastici quam politici*, che preferivano «chiudere gli occhi davanti al sole della verità», invece che riconoscere gli stratagemmi del demonio⁴². La duplice finalità di una versione più concisa del corposo *De praestigiis daemonum* risiedeva, perciò, nel contrastare la scarsa conoscenza della materia ed evitare l'ulteriore spargimento di sangue innocente, raggiungendo un più vasto uditorio. La nuova pubblicazione di Wier accrebbe ulteriormente l'acredine di Bodin, al punto che, nello stesso trattato in cui quest'ultimo decise di controbattere alle teorie del medico olandese, la *Démonomanie des sorciers* (1580), egli affermava di aver ritardato la stampa della propria opera dopo aver ricevuto una copia del *De lamiis*, in cui si sarebbe scandalosamente sostenuto che gli stregoni e le streghe non dovessero essere puniti⁴³.

and the Palatinate. A Renaissance Physician in the Second Reformation, Leiden-Boston 2011. Sui rapporti tra Wier, il teologo Peter Binsfeld (1545-1598) e il giurista Johann Georg Godelmann (1559-1611), largamente debitore nei confronti del medico olandese nel suo *De Magis, veneficis et lamiis, recte cognoscendis et puniendis, libri tres* (1591) il rimando è nuovamente a M. Valente, *Johann Wier*, cit., pp. 288-295. Ci si riserva di osservare più nel dettaglio la visione del teologo fiammingo Martin Delrio (1551-1608) *infra* § 6.

⁴² J. Wier, *De lamiis liber*, Basileae 1577, pp. 4-5: «Caeterum viceversa iam nunc extrema adesse tempora quae vas illud electionis tot annorum intervallo praedixisse monui, vel hinc manifesto liquet, quod praeter enatas in civilibus hisce motibus ac intestinis bellis enormium flagitiorum erynnes, preater datam impune quidvis fere perpetrandi licentiam, amentium denuo anicularum mactationes et hostiae (mira odoris fragrantia satanae nares feriente) aliquandiu sepultae, crudeliter in lucem revocentur, non modo a supremis tam Ecclesiastici quam politici ordinis Magistratibus, qui ad exortum coelitus veritatis solem caecutire, quam diabolica haec stratagemata intelligere malunt, verum etiam ab illis qui divinatorum mysteriorum cognitione et vocis coelestis intelligentia mire sibi placent».

⁴³ J. Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, Paris 1580, p. 218. L'ultima parte dell'opera, dall'eloquente titolo *Refutation des opinions de Jean Wier* (pp. 218-252) è integralmente costituita da un'aspra invettiva contro gli scritti di Wier. Sul Bodin demonologo, all'epoca non meno celebrato del Bodin filosofo politico, attualmente ben più ricordato (e studiato), v. F. von Bezold, *Jean Bodin als Okkultist und seine Démonomanie*, in Id., *Aus Mittelalter und Renaissance*,

Nel capitolo VI del libro II, *De la lycanthropie et si le Diable peut changer les hommes en bestes*⁴⁴, il riferimento polemico al medico olandese si mostra in tutta la sua evidenza. Bodin sembra trattare gli aspetti nodali del problema della licantropia quasi specularmente a Wier, contestando punto per punto le sue argomentazioni. Ripropone, infatti, gli episodi del contadino di Padova, di Bourgot e Verdun – rimandando per una trattazione più estesa addirittura allo stesso Wier – e dei lupi mannari della Livonia, inserendoli all’interno di un’ampia cornice di brevi menzioni ad altri esempi di trasformazioni⁴⁵. Lo scorrevole elenco rivela con chiarezza l’intento di Bodin, a partire dai casi citati anche da Wier. Nella versione proposta dall’angevino del racconto del licantropo padovano, gli arti recisi del contadino sono «zampe di lupo» (*pattes de loup*), che ritornano ad essere braccia e piedi umani una volta mozzati: il protagonista ha, così, acquisito un aspetto lupigno esteriormente percepibile⁴⁶. Analogamente, scompare dall’asciutto riassunto del caso di Bourgot e Verdun l’ipotesi di una trasformazione soltanto illusoria dovuta al morbo malinconico e all’effetto dell’unguento soporifero: Bodin riporta soltanto i crimini da loro commessi una volta trasformati in lupi⁴⁷. I *lupi noxii* della Livonia vengono interpretati nel modo

Munich und Berlin 1918, pp. 294-328; R.L. Wagner, *Le vocabulaire magique de Jean Bodin dans la Démonomanie des sorciers*, in «Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance», 8 (1948), pp. 95-123; A. Petitat, *Un système de preuve empirico-métaphysique: Jean Bodin et la sorcellerie démonique*, in «Revue européenne des sciences sociales», XXX (1992), n. 93, pp. 39-78; Id., *L’écartèlement: Jean Bodin, les sorcières et la rationalisation du surnaturel*, ivi, pp. 79-101; N. Jacques-Chaquin, *La Démonomanie des sorciers: une lecture philosophique et politique de la sorcellerie*, in Y.C. Zarka (ed.), *Jean Bodin: Nature, histoire, droit et politique*, Paris 1996, pp. 43-70; M. Valente, *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, Firenze 1999.

⁴⁴ J. Bodin, *Démonomanie*, cit., pp. 94-104.

⁴⁵ Bodin fa, in primo luogo, riferimento al caso, riferitogli da un procuratore generale, di un lupo mannaro tornato a sembianze umane dopo essere stato colpito da un dardo (ivi, p. 97). Menziona quindi delle trasformazioni lupigne nell’area della Savoia, riprese da un trattato di Pierre Mamor, teologo dell’Università di Parigi del XV secolo (*ibid.*). Cita poi un racconto dell’erudito Ulrich Le Meusnier di una metamorfosi avvenuta a Costanza, cui sarebbero seguiti un processo e una condanna a morte (*ibid.*). Richiama, infine, la letteratura classica, dalle arcinote trasformazioni dei compagni di Ulisse narrate da Omero a quelle degli arcadi e del loro re, Licaone, con espressa citazione dei versi a lui dedicati da Ovidio nelle *Metamorfosi* (p. 101).

⁴⁶ Ivi, p. 97: «Et Iob Fincel au livre XI des Merveilles escript, qu’il y avoit aussi à Padoüe un Lycanthrope, qui fut attrapé, et ses pattes de loup luy furent coupees, et au mesme instant il se trouva les bras et pieds coupez».

⁴⁷ Ivi, p. 96-97: «Il se trouve encores un autre procès fait à Bezançon, par l’Inquisiteur Ian Boin l’an M.D.XXI, au mois de Decembre, et envoyé en France, Italie, et Almaine, et que Vierus defenseur des Sorciers à mis bien au long au livre VI. cha.XIII des Prestiges: c’est pourquoy ie le trancheray court. Les accusez estoient Pierre Burgot, et Michel Verdun, qui

categoricamente escluso nel *De praestigiis daemonum*: essi non sarebbero altro che stregoni trasformati, come dimostrerebbe un vasto patrimonio di scritti storico-etnografici che da Erodoto giunge sino all'erudito cinquecentesco Kaspar Peucer (1525-1602)⁴⁸. Nessuna di queste mutazioni fisiche, come d'altronde quelle di cui non vi è traccia nel trattato di Wier, viene messa in discussione. È un ideale preludio alla tesi sostenuta dall'autore: la realtà delle metamorfosi animali.

La storia biblica di Nabucodonosor, raccontata nel libro del profeta Daniele e soltanto sbrigativamente (e scetticamente) menzionata da Wier⁴⁹, sarebbe per Bodin la fonte scritturale dirimente:

Dodici mesi dopo, passeggiando sopra la terrazza del palazzo reale di Babilonia, il re prese a dire: «Non è questa la grande Babilonia che io ho costruito come reggia con la forza della mia potenza e per la gloria della mia maestà?». Queste parole erano ancora sulle labbra del re, quando una voce venne dal cielo: "A te io parlo, o re Nabucodonosor: il regno ti è tolto! Sarai cacciato dal consorzio umano e la tua dimora sarà con le bestie del campo; ti pascera di erba come i buoi e passeranno sette tempi su di te, finché tu riconosca che l'Altissimo domina sul regno degli uomini e che egli lo dà a chi vuole».

confesserent avoir renoncé à Dieu, et iuré de servir au Diable. Et Michel Verdun mena Burgot au bord du Chastel-Charlon, où chacun avoit une chandele de cire verte, qui faisoit la flamme bleue, et obscure, et faisoient les danses, et sacrifices au Diable. Puis apres s'estants oincts furent tournez en loups courant d'une legereté incroyable: puis qu'ils estoient changez en hommes, et souvent rechangez en loups et couplez aux louves avec tel plaisir qu'ils avoyent accoustumé avec les femmes. Ils confesserent aussi, à sçavoir Burgot avoir tué un ieune garçon de sept ans avec ses pattes, et dents de loup, et qu'il vouloit manger, n'eust esté que les paysans luy donnerent la chasse. Et Michel Verdun confessa avoir tué une ieune fille cueillant des poids en un iardin, qui fut chassé par le Seigneur de la Cuvee: et que tous deux avoient encores mangé quatre filles: et remarqua le temps, le lieu, l'aage particulièrement des enfans: et qu'en touchant d'une pouldre, ils faisoient mourir les personnes».

⁴⁸ Ivi, p. 98: «Gaspar Peucerrus sçavant homme, et gendre de Philippes Melanthon escript, qu'il avoit tousiours pensé, que ce fut une fable, mais apres avoir esté certifié par plusieurs marchands, et gens dignes de Foy, et qui trafiquent ordinairement en Livonie, et que mesmes plusieurs ont esté accusez, et conveincuz, et qui depuis leur confession ont esté executez à mort, alors il dict qu'il est contrainct de le croire, et descript la façon de faire, qu'ils ont en Livonie. [...] Et combien que ce malheur soit assez frequent par tout, si est il tout vulgaire en Livonie. P'ay encores entre mes papiers la lettre d'un Alemand pensionnaire du feu Roy Henry II. escripte au Connestable de France, ou il advertist le Connestable, que le Roy de Moschovie avoit prisle pays de Livonie, puis adiouste ces mots: *In illis locis Herodotus Neurios collocare videtur, apud quos dicit homines converti in lupos, quod est ad huc usitatissimum in Livonia*. C'est à dire, c'est le pays ou Herodote dict que les hommes sont changez en loups, chose qui est encores à present toute notoire, et frequente». In particolare, su Kaspar Peucer e la licantropia in Livonia v. *infra* § 6.

⁴⁹ V. *supra* § 3.

In quel momento stesso si adempì la parola sopra Nabucodònosor. Egli fu cacciato dal consorzio umano, mangiò l'erba come i buoi e il suo corpo fu bagnato dalla rugiada del cielo, i capelli gli crebbero come le penne alle aquile e le unghie come agli uccelli⁵⁰.

Mentre Wier riteneva la trasformazione del re babilonese soltanto la metaforica rappresentazione della corruzione dei suoi costumi, non dissimile da quella dei compagni di Ulisse, Bodin vi identifica una vera metamorfosi bovina, da cui dedurre, per analogia, la realtà della licantropia⁵¹. L'errore del medico olandese sarebbe stato quello di «parlare di spiriti e di demoni come se fossero naturali»⁵², di «discutere di metafisica da fisico»⁵³, cioè di ricercare una causa naturale alle trasformazioni animali, laddove la loro origine sarebbe invece del tutto sovrannaturale. Assurdo, del resto, sarebbe per Bodin ritenere la licantropia un morbo, poiché in tal caso esso riguarderebbe soltanto il licantropo, non di certo chi assiste alla trasformazione. Non resta che «abbassare la testa davanti a Dio e confessare la debolezza della nostra mente, senza fermarsi ai principi e alle ragioni della natura, che vengono meno quando si esaminano le azioni degli spiriti e dei rapporti tra i demoni e gli stregoni»⁵⁴. Ogni spiegazione razionale della licantropia risulterebbe, quindi, fallace e, al contempo, pericolosamente in contrasto con le Sacre scritture. Si può, al limite, secondo Bodin, ipotizzare una considerazione antropologica sulla ragione per cui gli uomini vengano trasformati più spesso in lupi che in altri animali: la motivazione risiederebbe nell'antropofagia dei primi uomini trasformati in lupi, soliti sacrificare carne umana a Giove Liceo⁵⁵, divinità dall'eloquente etimologia.

Sorprende, inoltre, che nel suo ragionamento il giurista francese ritenga compatibile con il Canon Episcopi la teoria della reale metamorfosi animale e, nello specifico, lupigna («la Lycanthropie ne seroit pas contraire au canon Episcopi»).

⁵⁰ Dn 4,26-30.

⁵¹ J. Bodin, *Démonomanie*, cit., p. 101: «Mais la Lycanthropie n'a rien de semblable, ny cause qui soit naturelle, ains le tout est supernaturel. Voila donques la verité du fait en soy, encores qu'il semble incroyable, et presque impossible au sens humain. Et neantmoins il est bien certain, que cela est confirmé par l'histoire sacree du Roy Nabuchodonosor, duquel parlant le Prophete Daniel dict, qu'il fut converti et mué en boeuf, et ne vescu que de foin l'espace de sept ans».

⁵² Ivi, p. 243.

⁵³ Ivi, p. 242.

⁵⁴ Ivi, p. 243.

⁵⁵ Ivi, p. 103. Il riferimento è al mito di Licaone, nella declinazione che ne avrebbe dato Ovidio nelle *Metamorfosi* (I, vv. 196-239): il re arcadico, reo di aver empicamente tramato di uccidere Zeus, non prima di avergli offerto in pasto della carne umana, per punizione sarebbe stato trasformato dal dio in un lupo.

Il Canon Episcopi era costituito da un insieme di istruzioni rivolte ai vescovi in merito al comportamento da tenere di fronte al fenomeno della stregoneria. Probabilmente redatto tra il IX e il X secolo, esso comparve per la prima volta in una raccolta di Reginone di Prüm del 906 (*De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*), per essere incluso, in seguito, nei *Decreta* di Burcardo di Worms (19, 5), di Ivo di Chartres (11, 30) e di Graziano (c. 26, q. 5, c. 12), dove veniva fatto erroneamente risalire al Concilio di Ancira del 314⁵⁶. Particolarmente significativa per la materia in esame è la parte finale del testo:

Quisquis ergo credit fieri posse, aliquam creaturam aut in melius aut in deterius inmutari, aut transformari in aliam speciem vel in aliam similitudinem, nisi ab ipso creatore, qui omnia fecit, et per quem omnia facta sunt, proculdubio infidelis est, et pagano deterior⁵⁷.

L'affermazione secondo cui nessuna creatura possa essere mutata se non dal Creatore sembra escludere con nitore la possibilità di una trasformazione lupigna per opera dell'uomo. Lo stesso Wier, riferendosi, pur con vaghezza, ai «Decreta» come fonti che legittimavano l'interpretazione della metamorfosi bestiale quale illusione, aveva in mente proprio il Canon Episcopi, che nelle raccolte di

⁵⁶ Per il suo contenuto, il Canon Episcopi costituiva la fonte principale di diritto della Chiesa richiamata da chi sosteneva l'illusorietà non solo delle trasformazioni animali, di cui ci si occupa in questa sede, ma, più in generale, delle visioni delle streghe e dei loro rituali. Testo oggetto di un'aspra critica nei manuali inquisitoriali, a partire dal celeberrimo *Malleus maleficarum* (1487) dei domenicani Heinrich Kramer e Jacob Sprenger (v. M.C. Dessì, *Il Malleus maleficarum: la confutazione del Canon Episcopi e la 'dimostrazione' del volo della strega*, in «Annali della Facoltà di magistero dell'Università di Cagliari», IV (1980), n. 13, pp. 79-136) esso risultava un documento particolarmente dibattuto anche alla luce della sua inclusione nelle principali raccolte di diritto canonico. Sulle differenti formulazioni del Canon Episcopi si rimanda all'appendice *The Canon Episcopi and its Variations* in J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca 1972, pp. 291-294. Sul Canon Episcopi in generale, all'interno della vasta letteratura dedicata alla stregoneria che se ne occupa anche soltanto tangenzialmente, si segnalano per ampiezza e grado di approfondimento C. Ginzburg, *Storia notturna* cit., pp. 65-98; W. Tschacher, *Der Flug durch die Luft zwischen Illusionstheorie und Realitätsbeweis: Studien zum sogenannten Kanon Episcopi und zum Hexenflug*, in «Zeitschrift des Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», 85 (1999), pp. 226-276; M. Ostrorero, *Le diable au sabbat, Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Firenze 2011, pp. 571-596; W. Stephens, 'In the Body'. *The Canon Episcopi, Andrea Alciati, and Gianfrancesco Pico's Humanized Demons*, in J. Goodare, R. Voltmer, L.H. Willumsen (eds.), *Demonology and Witch-Hunting in Early Modern Europe*, London 2020, pp. 86-106; C. Halsted, 'They Ride on the Backs of Certain Beasts': *The Night Rides, the Canon Episcopi, and Regino of Prüm's Historical Method*, in «Magic, Ritual, and Witchcraft», XV (2020), n. 3, pp. 361-385.

⁵⁷ Graziano, *Decretum*, c. 26, q. 5, c. 12 in E. Friedberg (cur.), *Corpus iuris canonici*, Graz 1955, c. 1001.

Burcardo di Worms, Ivo di Chartres e Graziano, si è detto, era stato inserito. Come il medico olandese corroborava la propria tesi attraverso il riferimento al *De Civitate Dei* agostiniano, Bodin si serve invece del pensiero di Tommaso (e di Aristotele) per avvalorare la propria opinione. Indossando quei panni del metafisico che, a suo avviso, Wier non era riuscito a vestire, il giurista angevino afferma che a cambiare non sarebbe «la forma essenziale dell'uomo, che è la ragione», ma soltanto «la figura», interpretando sulla scorta di questo ragionamento anche il testo del Canon Episcopi⁵⁸, considerato, di conseguenza, come un mero riferimento all'essenza della creatura mutata, non alla sua apparenza esteriore. Una metamorfosi limitata al solo aspetto dell'uomo sarebbe possibile, perciò, anche al demonio, come confermerebbe l'Aquinate affermando: «Omnes angeli boni, et mali ex virtute naturali habent potestatem transmutandi corpora nostra»⁵⁹.

Conservando la propria razionalità, l'uomo diventato lupo di Bodin è ben lungi dal mannaro ingannato dalle illusioni di un demonio entrato in lui attraverso un eccesso di umore malinconico. È uno stregone che ottiene capacità fisiche fuori dalla norma mediante un patto con il maligno, ma che, al contempo, ancora *compos mentis* dopo la metamorfosi animale, è volontario artefice dei propri crimini. Il trattamento sanzionatorio non può che essere una conseguenza di tale considerazione. Non inquadrabile in quella categoria dei «corrotti nella mente» dalle illusioni demoniache, che, secondo Wier, meritavano soltanto di essere reindirizzati sulla strada dell'ortodossia cristiana, il licantropo, stregone che ha stretto un patto con il diavolo, deve essere messo a morte⁶⁰.

⁵⁸ J. Bodin, *Démonomanie*, cit., p. 102: «Et par ce moyen la Lycanthropie ne seroit pas contraire au canon Episcopi XXVI.q.V. ny à l'opinion des Theologiens qui tiennent pour la pluspart que Dieu non seulement à créé toutes choses, ains aussi que les malins esprits n'ont pas la puissance de changer la forme, attendu que la forme essentielle de l'homme ne change point, qui est la raison, ains seulement la figure».

⁵⁹ *Ibid.* La citazione originale di San Tommaso proviene dallo *Scriptum super libros Sententiarum* (lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5), ampio commentario ai *Libri Quattuor Sententiarum* di Pietro Lombardo; per il testo integrale v. Tommaso d'Aquino, *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, Parisiis 1929, II, p. 215.

⁶⁰ J. Bodin, *Démonomanie*, cit., p. 242: «Et neantmoins laissant ces merueilleuses actions, et fascinations contre le cours ordinaire de nature, il est principalement question de punir à toute rigueur, ceux qui renoncent à Dieu, et s'abandonnent à Sathan, que Wier ne peut dire estre une action imposible: et d'autant que la preuve de telles impietés est difficile. La loy de Dieu commande de mettre à mort les charmeurs, qui esblouissent les yeux, ou la fantasie sans s'enquerir plus avant, tenant pour resolu que le charmeur est Sorcier, qui a paction expresse, ou taci te avec Sathan. [...] Pour ceste cause Dieu a expressement articulé, que ceux qui esblouissent, ou fascinent les yeux soyent mis à mort: encores il est dict, qu'on ne les souffre vivre, à fin, dict Philon Hebrieu, que soudain ils soyent executees à mort le iour mesmes: et dict qu'il se pratiquoit ainsi. [...] Or Wier pour aneantir les loix faictes contre les

5. *Oscuri maestri e malinconici discepoli: i licantropi nei tribunali francesi*

5.1. *Gilles Garnier*

Tra gli episodi menzionati da Bodin a suffragio della tesi della realtà delle metamorfosi lupigne, uno in particolare merita una più approfondita attenzione. Il giurista angevino si limita nel suo brano a riportare in breve i delitti del licantropo Gilles Garnier, rinviando, per una trattazione per esteso, alla sentenza pubblicata a stampa⁶¹, la prima di un esiguo – ma significativo – *corpus* di pronunce contro i licantropi di ampia circolazione tra XVI e XVII secolo⁶². Data

Sorciers, et revoquer en doute toutes les histoires, s’amuse à refuter l’opinion de ceux qui croient les Lycantropes, disant que tout cela n’est qu’illusion. Ce n’est pas respondre à la loy de Dieu, qui veut que ceux qui font telles illusions soyent mis à mort».

⁶¹ Ivi, p. 96: «Et sans allueres loing de ce Royaume, nous avons un procès fait au Parlement de Dole, et l’arrest donné le XVIII. Ianvier M.D.LXXIII. contre Gilles Garnier Lyonnais, qu’il n’est besoin de mettre icy au long, puis qu’il est imprimé à Orleans par Eloy Gibier, et à Paris chez Pierre des Hayes, et à Sens: mais ie mettray les poincts principaux dont il a esté accusé et conveincu. C’est à sçavoir que ledict Garnier le iour saint Michel, estant en forme de Loup garou print une ieune fille de l’aage de dix ou douze ans pres le bois de la Serre, en une vigne, au vignoble de Chastenoy pres Dole un quart de lieuë, et illec l’avoit tuee, et occise, tant avec ses mains semblans pattes, que avec ses dents, et mangé la chair des cuisses, et bras d’icelle, et en avoir porté à sa femme. Et pour avoir en mesme forme un mois apres pris une autre fille, et icelle tuee pour la manger, s’il n’eust esté empesché par trois personnes, comme il a confessé: et quinze iours apres avoir estranglé un ieune enfant de dix ans au vignoble de Gredisans, et mangé la chair des cuisses, iambes, et ventre d’iceluy: et pour avoir depuis en forme d’homme, te non de loup tué un autre garçon de l’aage de douze à treize ans, au bois du village de Perouse, en intention de le manger, si on ne l’eust empesché, comme il confessa sans force ny contraincte, il fut condamné d’estre bruslé tout vif, et l’arrest fut executé». Le edizioni a stampa della sentenza di Orleans, Parigi e Sens, citate da Bodin, sono andate perdute. È, tuttavia, sopravvissuta un’edizione lionese dello stesso 1574, che, stando al frontespizio, sarebbe conforme alle copie di Sens e Parigi (*iouxte la copie imprimée à Sens et depuis à Paris pour Pierre ses-Hayes*): a essa (*Arrest memorable de la Cour de parlement de Dole, donné à l’encontre de Gilles Garnier, Lyonnais, pour avoir en forme de loup garou devoré plusieurs enfans d’aucuns points recueillis de divers autheurs pour esclarcir la matiere de telle transformation*, Lyon 1574) si farà riferimento nel corso della presente trattazione.

⁶² Sui processi ai licantropi nella Francia di età moderna si rimanda a M. Summers, *The Werewolf*, cit., pp. 239-264; J.-M. Apostolidès, *Lycanthropie et rationalité juridique à l’aube du XVII^e siècle*, in «Littératures classiques», 25 (1995), pp. 161-185; G. Milin, *Il licantropo*, cit., pp. 121-157; P. Nieto, *Les loups-garous devant la justice (XVI^e-XVII^e siècle): l’hybridité comme mobile du crime “inhumain”*, in M. Besseyre, P.-Y. Le Pogam, F. Meunier (éds.), *L’animal symbole*, Paris 2019,

l'eccezionalità del documento, è opportuno seguire il consiglio di Bodin ed esaminarlo nel dettaglio, prima di inoltrarsi nell'analisi dei successivi testi di analogo tenore.

Estratto dalla cancelleria del parlamento di Dole e pubblicato a stampa nel 1574, l'atto – risalente in realtà all'anno precedente – è relativo alla causa intentata dal procuratore generale presso il parlamento di Dole, Henry Camus, contro il lionese Gilles Garnier «in materia di omicidio plurimo di bambini, divoramento delle loro carni sotto forma di lupo mannaro e altri crimini e delitti». Dopo aver ricapitolato le nefandezze commesse da Garnier, non senza indugiare sui macabri dettagli della sua antropofagia⁶³, la corte, in data 18 gennaio 1573, «visto il processo intentato dal procuratore generale e le risposte e confessioni reiterate e rese spontaneamente dall'imputato», condanna il licantropo «ad essere, il giorno stesso, condotto e trascinato a rovescio su una graticola dal boia dal carcere fino al patibolo: lì, per mano del suddetto boia, dovrà essere bruciato vivo e il suo corpo ridotto in cenere»⁶⁴.

pp. 107-118. Sul caso Garnier nello specifico v. H. Campagne, *Arrest memorable contre Gilles Garnier, pour avoir en forma de Loup-garou devoré plusieurs enfants et commis autres crimes: métamorphose et commentaire dans une lettre de Daniel d'Auge*, in «Nouvelle Revue du XVI^e Siècle», XV (1997), n. 2, pp. 343-357.

⁶³ Sul tema il rinvio è ad A. Montanari, *Il fero pasto. Antropofagia medievali*, Bologna 2015, in particolare alle pagine dedicate al fenomeno della licantropia (pp. 163-166; 171-172).

⁶⁴ Per la sua mole contenuta, si riporta il testo integrale francese della sentenza: «L'an mil cinq cens soixante et quatorze. En la cause de messire Henry Camus docteur dés droits Conseiller du Roy nostre Sire en sa cour souveraine de parlement à Dole, et son procureur general en icelle, impetreur et demandeur en matiere d'homicide commis aux personnes de plusieurs enfans devorement de la chair d'iceux sous forme de loup garou, et autres crimes et delictz, d'une part. Et Gilles Garnier, natif de Lyon, detenu prisonnier en la conciergerie de ce lieu, deffendeur d'autre part. Pour par ledict defendeur tost apres le iour de facte S. Michel dernier luy estant en forme de loup-garou, avoir prins une ieune fille de l'aage d'environ dix ou douze ans en une vigne pres le bois de la Serre, au lieu dict és Gorges, vignoble de Chastenois, pres Dole un quart de lieüe: et illec l'avoir tuee et occise tant avec ses mains semblans pattes, qu'avec ses dents et apres l'avoir trainée avecques lesdictes mains et tigras de dents iusques aupres du dict bois de la Serre, l'avoir despoullée, et mangé portant de la chair des cuisses et bras d'icelle, et non content de ce, en avoir porté à Apolline sa femme en l'hermitage de faint Bon not pres Amenges, en laquelle luy et sadicte femme faisoient leur residence. Item pour par ledit deffendeur huit jours apres la feste de Toussaincts aussi dernier estant semblablement en forme de loup, avoir pris une autre fille au mesme lieu, pres du pré de la Ruppe, territoire d'Authume, qui est entre ledit Authume et Chastenois, peu de temps avant le midy dudit iour, et l'avoir estranglée et meurdrie de cinq plaies avec ses mains et dents en intention de la manger, n'eust esté la recousse qui en fut faite par trois personnes, selon qu'il à recogneu et confessé par maintes fois. Item pour par ledit deffendeur environ quinze iours apres ladite feste de Toussaintz estant comme dessus en forme de loup avoir prins un autre enfant masle de l'aage d'environ dix ans, pres une lieue dudit Dole, entre Gredisans et

Nella sentenza, i magistrati di Dole descrivono le efferate azioni di Garnier senza metterne in dubbio una effettiva trasformazione fisica, alludendo – oltre a una generalizzata «forma di lupo mannaro» – alle «mani simili a zampe» con cui l'imputato avrebbe ghermito le vittime prima di affondare i denti nelle loro carni. Non meno interessante è, tuttavia, la lettera a opera dell'erudito Daniel d'Auge (ca. 1550-1595)⁶⁵, che accompagna la pronuncia della corte nel libello a stampa. Rivolto al canonico della chiesa di Sens, originario di Dole, il testo è un breve trattato in forma epistolare sulla licantropia, che si colloca, sia cronologicamente, che contenutisticamente, in una zona intermedia tra le conflittuali posizioni di Wier e Bodin.

D'Auge trae, ovviamente, lo spunto di partenza dal caso Garnier, sul quale fornisce preziosi dettagli tralasciati nella sentenza. L'intellettuale francese, infatti, sottolinea che il protagonista della vicenda processuale, prima di prendere

Menoté en une vigne sise au vignoble dudit Gredisans, et apres l'avoir estranglé et occis ainsique les precedens, et mangé de la chair des cuisses iambes et du ventre dudict enfant, avoir demembré une iambe du corps d'iceluy. Et pour par ledict defendeur avoit le vendredy avant le iour de feste saint Barthelemy aussi dernier passe, prins un ieune garçon de l'aage de douze à treze ans, estant sous un gros poirier pres le bois du village de perrouze, du cousté de Cromary, l'avoir emporté et trainé dedans ledict bois, où il l'estrangla comme les autres enfans cy dessus mentionnez, en intention d'en manger. Ce qu'il eust faict n'eust esté qu'il vint tost apres des gens pour le secourir, mais l'enfant estoit desia mort, estant lors ledict defendeur en forme d'homme et non de loup. En laquelle forme il eust mangé de la chair dudict garçon, sans ledict secours nonobstant qu'il fust iour de Vendredy selon qu'il à par reiterées fois confessé. Veu le proces criminel dudict Procureur general, mesmes les responces et confessions reiterées et spontaneement faictes par ledict deffendeur, ladicte Cour par arrest le condamne à estre ce iourd'huy conduit et trainé à renvers sur une claye par le maistre executeur de la haute iustice dois ladicte conciergerie iusques sur la terre de ce lieu: et illec par ledict executeur estre brusle tout vif, et son corps reduict en cendres, le condamnant en outre aux despens et frais de iustice. Donné et prononcé iudiciairement audict Dole en ladicte cour, le dixhuitiesme iour du mois de Ianvier, l'an mil cinq cens septante trois. Et depuis, le mesme iour prononcé audit deffendeur en ladicte conciergerie és presence de messires Claude Belin, et Claude Musy, Conseillers en ladicte Cour, par lacques Ianter iuré au greffe d'icelle» (*Arrest memorable*, cit., pp. 3-6). Una parziale traduzione italiana del brano è riportata in G. Milin, *Il licantropo*, cit., p. 125-126; i virgolettati adottati nel corpo di testo sono, invece, una traduzione di chi scrive.

⁶⁵ Su d'Auge, intellettuale umanista tutt'altro che irrilevante – specie nel campo della grammatica e della filologia – nella Francia cinquecentesca, v. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam 1734, I, p. 569; P.-J. Goujet, *Mémoire historique et littéraire sur le Collège royal de France*, Paris 1758, I, pp. 488-497; J.-A. Rigoley de Juvigny (éd.), *Les Bibliothèques Françaises de la Croix du Maine et de du Verdier*, Paris 1772, I, pp. 162-163, III, pp. 438-440; A.L. Gordon, *Daniel d'Auge, interprète de la Poétique d'Aristote en France avant Scaliger et plagiaire d'Alessandro Lionardi*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXVIII (1966), n. 2, pp. 377-392.

moglie, aveva vissuto da eremita. Non avendo sufficienti mezzi per sfamare la famiglia, l'uomo era caduto in disperazione, al punto tale da aggirarsi, in tale stato, per boschi e luoghi deserti. Nel corso di uno dei suoi vagabondaggi, Garnier aveva incontrato «un fantasma sotto forma di uomo» (*un fantasme en figure d'homme*), che gli aveva promesso «ogni sorta di meraviglia» e gli aveva insegnato a trasformarsi in un lupo, attraverso il ricorso a un unguento⁶⁶. Nei suoi tratti essenziali, l'episodio è perfettamente sovrapponibile a quello di Verdun e Bourgot raccontato da Wier e richiamato come precedente anche dallo stesso d'Auge⁶⁷: all'interno di un contesto rurale, un uomo in condizioni di indigenza incontra un emissario del demonio che, presentandosi come figura salvifica, gli promette fortune future e la possibilità di trasformarsi in un lupo mediante l'utilizzo di una sostanza miracolosa. A questa metamorfosi seguono fatalmente crimini di sangue compiuti nelle nuove fattezze.

Nel solco tracciato da Wier, d'Auge si dichiara, tuttavia, scettico rispetto alla realtà delle trasformazioni animali. Fonte cardine nello svelare l'illusorietà delle mutazioni fisiche, come già per il medico olandese, è il passo agostiniano sul padre di Prestanzio, cui si accorderebbe anche il diritto della Chiesa (*les saints Decrets*), con presumibile allusione al Canon Episcopi, anche alla luce di una successiva menzione al concilio di Ancira⁶⁸. I demoni, infatti, «non creano le nature, ma possono fare in modo che le cose appaiano diverse da come sono realmente»⁶⁹. Per l'autore è, quindi, corretta l'opinione di chi ritiene la trasformazione di Nabucodonosor un mero riferimento al «modo di vivere» (*façon de vivre*) adottato dal re babilonese⁷⁰. Nuovamente sulla scia di Wier, d'Auge afferma, così, che la maggior parte dei licantropi è composta, in realtà, da uomini colpiti da malinconia *lupina*, descritta dall'erudito francese con una solida cognizione della medicina classica. Gli uomini affetti da tale morbo, oltre ad avere una fisionomia caratterizzata da volto pallido e occhi infossati e smarriti, prediligono i vagabondaggi notturni, specialmente nei cimiteri, un comportamento che, come si è visto in apertura, sarà ricordato anche da Campanella. Hanno,

⁶⁶ *Arrest memorable*, cit., p. 7.

⁶⁷ Ivi, p. 9: «Ce n'est pas pourtant le premier qui a esté veu de nostre temps: car mesmes i'ay veu au mesme pays, à la porte du temple de la ville de Poligny au diocese de Bezançon, une belle description là mise pour perpetuelle memoire de deux bourgeois de ce lieu, qui des l'an 1521. renoncerent chresme et batesme pour se faire esclaves de Satan, sous belles promesses qu'il leur faisoit de les faire grands, se qu'ils acquiescerent volontiers à ses offres, et se faisoient loups quand bon leur sembloit meurdrissoient et mangeoient maints enfans puis à force d'unguents repreneient leur premiere forme d'hommes».

⁶⁸ Ivi, p. 14.

⁶⁹ Ivi, p. 11.

⁷⁰ Ivi, p. 12.

inoltre, una cronica secchezza delle fauci e la tendenza a mordere «come un cane»⁷¹. L'imitazione del comportamento animale sarebbe, perciò, conseguenza della sintomatologia del morbo malinconico, come dimostrerebbe anche l'episodio, citato da Galeno, di un uomo che, ritenendo di essere un gallo, ne emulava le azioni⁷².

La consonanza con il pensiero di Wier si interrompe, tuttavia, in merito al trattamento sanzionatorio, in cui emerge, invece, una visione più vicina a quella che Bodin avrebbe più compiutamente sviluppato pochi anni dopo. D'Auge ritiene corretta la decisione dei giudici del parlamento di Dole, poiché Gilles Garnier aveva giurato fedeltà a Satana e si era fatto ungere da lui. Aveva, perciò, meritato la pena capitale, una punizione ulteriormente giustificata dall'ultimo omicidio, commesso, secondo la corte, sotto forma umana. La specificità della posizione adottata da d'Auge emerge nel conciliare due affermazioni – almeno apparentemente – in netta contraddizione: da un lato, l'erudito francese riconosce al licantropo lo *status* di individuo affetto da malinconia *lupina* e, di conseguenza, portato dal suo morbo ad assumere determinati comportamenti, dall'altro, parteggia per l'irrogazione dell'estrema pena, riconoscendo, al contempo, che «i giuristi ritengono che quelle che noi chiamiamo streghe debbano essere curate con l'elleboro, piuttosto che con il fuoco»⁷³. È il patto demoniaco a dettare la punibilità del licantropo, a prescindere dal fatto che esso sia stato stretto da un soggetto la cui volontà risulta evidentemente viziata da un disturbo che

⁷¹ Ivi, pp. 12-13: «Mais soyez certain que la plus part de tels lycanthropes ont esté saisis de melancolie qui aussi de là est dicte Lupina par Marcellus et autres medecins, qui en ont bravement remarquez les effects, disans que telle maladie faict que l'homme fort de nuit comme le loup de son giste, et fait dix mil tours entour les sepulchres des mors iusques à ce qu'il soit iour et au reste ha ordinairement la face blesme les yeux en foncez et hagers, la bouche seiche: alterée et sans salive, les iambes plaines d'ulceres mordant au demeurant comme un chien». La descrizione della fisionomia del licantropo è, difatti, un calco del frammento di Marcello di Side sulla licantropia, sul quale si veda *supra* § 3, nota 26.

⁷² Ivi, p. 13: «à ce propos dit Galien avoir veu de son temps un quidam qui Pensoit estre coq, et qui de faict oyant les autres coqs chanter debattre leurs aisles contrefaisoit le chant de coq, et agitoit ses bras à toute force».

⁷³ Ivi, p. 14: «Au reste attendu que ce licophile a esté seduit par Satan, et s'est en fin recogneu, pourquoy l'a faict le iuge corporellement punir? Car ce n'est l'advis de saint Augustin, qui nous conseille d'aimer les hommes, et tuer les erreurs, et combattre pour la verité sans nous aigrir aussi est ce des iurisconsultes, qui tiennent que celles que nous appellons iamais ou striges doivent plustost estre purgées par l'helebore ou veraire, que par le feu: come plus à plain cest affaire a esté decis au concile Anquir, tout au beau commencement. Mais la cour concidere sagement que ce lycanthrope s'estoit par serment obligé à Satan, et laisse oindre par luy, ioinct que des quatre meurdres par luy commis le dernier, comme porte l'arrest, fut par luy faict en forme d'homme et non de loup. Et vous sçavez ce qu'en dit l'escriture, et comment Ochozias et Saul monrurent pour avoir esté au confeil aux diables et tant d'autres».

la condiziona fortemente. Spinto al comportamento lupigno dalla malinconia, con evidente alterazione di quella razionalità che, per Bodin, sarebbe invece rimasta intatta nell'uomo diventato lupo, il licanthropo, pur non subendo alcuna reale metamorfosi fisica, è per d'Auge meritevole del rogo, come lo sarebbe stato per il giurista di Angers.

5.2. Jacques Raollet

Una breve sinossi del processo a Garnier funge da introduzione per la vicenda giudiziaria di un altro presunto lupo mannaro nel *Discours de la lycantropie ou de la transmutation des hommes en loup* (1599) di Jean Beauvoys de Chauvincourt⁷⁴. Si tratterebbe di un episodio risalente agli anni immediatamente precedenti alla pubblicazione dello scritto, in base a quanto si apprende – a dire il vero senza troppa precisione – dal memorialista Pierre de l'Estoile (1546-1611), che afferma di aver incontrato in carcere il protagonista della vicenda nel 1598⁷⁵.

⁷⁴ Oscura è la biografia di Beauvoys de Chauvincourt, la cui unica opera, oltre al *Discours de la lycantropie ou de la transmutation des hommes en loup* (Paris 1599), risulterebbe essere un trattatello di natura filosofico-religiosa dello stesso anno, *Le Monagone ou le seul combatant* (Paris 1599). Da quanto si evince dal *Discours*, l'autore disponeva di una cultura giuridica tutt'altro che approssimativa, ma non sufficiente a permettere di affermare con certezza che egli fosse un tecnico del diritto; in entrambi gli scritti, infatti, si attribuisce, significativamente, il solo titolo di «Gentil-homme Angevin», da cui, in assenza di indicazioni sulla professione di Chauvincourt, si può se non altro dedurre la sua provenienza da Angers.

⁷⁵ P. de l'Estoile, *Memoires-journaux de Pierre de l'Estoile*, Paris 1879, VII, p. 150-151: «En ce mois, fust amené des prisons d'Angers à Paris ung pauvre misérable, appellant de la sentence du Lieutenant-Criminel d'Angers, par laquelle il avoit esté condamné d'estre bruslé pour se transformer en loup et avoir, par sa confession propre, mangé, là autour, tout plain d'enfans et autres personnes, mesme les bras et les mains à quelques pauvres femmes: laquelle transformation, toutefois, Saint Augustin tient pour fausse et imaginaire, disant qu'il ne faut pas croire que, par art magique, le corps de l'homme puisse estre converti en beste, ny trop bien changer et altérer nos sens et la phantasie par l'émotion des humeurs: qui est aussi l'opinion de la Sorbonne et des principaux docteurs. Ce loup garou (qu'on appelloit) fust mis aux cachots noirs de la Conciergerie, après avoir esté rasé, lequel je fus veoir. Il portoit les cheveux pendants jusques aux talons, la barbe de mesmes, et les ongles aussi grands et longs que les mains. M. Le Congneux, Conseiller en la Cour, estoit son rapporteur, qui m'a dit que, par ses interrogatoires, il en confessoit plus qu'on ne lui en demandoit. Enfin, par ses propos extravagans, la Cour le jugea aliéné de son esprit et le renvoia et confina». Su de l'Estoile, i cui diari sono importanti documenti storici sui regni di Enrico III ed Enrico IV di Francia, v. M. Choperd, *En marge de la grand érudition, un amateur éclairé: Pierre de l'Estoile*, in *Histoire et littérature: les écrivains et la politique*, Paris 1977, pp. 205-235; D. El Kenz, *La propagande et le problème de sa réception, d'après les mémoires-journaux de Pierre de L'Estoile*, in «Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique», 90-91 (2003), pp. 19-32; F. Greffe, J. Lothe, *La vie, les livres et les lectures de Pierre de L'Estoile. Nouvelle recherches*, Paris 2004; G. Schrenck, *Les Mémoires de Pierre*

Un uomo della diocesi di Nantes, Jacques Raollet (per de l'Estoile, «Roulet»), confessa di aver divorato uomini, donne e bambini. Confrontato con un gentiluomo locale, egli gli chiede se si ricordi di aver un giorno sparato con il suo archibugio contro tre lupi: alla risposta affermativa, Raollet controbatte ammettendo di essere stato uno dei tre lupi e affermando che l'intervento dell'uomo gli aveva impedito di divorare una donna nei dintorni⁷⁶. La descrizione che l'autore dà di Raollet è quella di un uomo dall'aspetto completamente imbarbarito:

J'ay ouy dire que quand il fut pris il avoit les cheueux pendant iusques sur les espaulles, les ongles merueilleusement grands, voire de telle grandeur qu'il seroit quasi impossible de le croire; si puant et infect que homme du monde ne pouvoit approcher de luy, couvert de graisse de deux doigts d'espais par tout le corps, la veüe fort esgaree, les fourcils refrongnez, et les yeux enfoncez en la teste, qui sont indices et pertinentes coniectures, outre ses confessions, qu'ayant si long-remps mené ceste miserable vie, Il sembloit avoir desia despouillé toute celte humanité, et ne sentoit, n'y ne representoit plus rien de l'homme que les seuls lineaments du corps, estant abastardi et assugecti par son maistre Sathan a la brutalité⁷⁷.

Quasi ricalcato sul Nabucodonosor biblico, con unghie e capelli di lunghezza fuori dall'ordinario, il licantropo rappresentato da Chauvincourt, conserva tratti animaleschi anche una volta terminata la trasformazione ferina: un segno impresso su di lui dal «suo maestro Satana».

I giudici di Angers, sulla base della sua confessione, condannano Raollet a morte, nonostante il tentativo dell'uomo di simulare la follia. Con un gustoso sberleffo antigiusprudenziale, il licantropo dichiara di aver mangiato, oltre a carri di ferro e mulini a vento, anche degli «Advocats, Procureurs et Sergents» e di non essere stato in grado di digerirne la carne, troppo dura e mal condita⁷⁸. Avendo fatto appello contro la sentenza, Raollet si vede commutare la condanna a morte in due anni di reclusione da scontare presso l'ospedale psichiatrico delle *Petites-Maisons* con sentenza dei giudici del parlamento di Parigi. Del resto, i magistrati della capitale erano, secondo Chauvincourt, soliti temperare

de l'Estoile dans la bibliothèque du duc de Saint-Simon, in «Cahiers Saint Simon», XL (2012), pp. 13-24; T. Hamilton, *Pierre de L'Estoile and His World in the Wars of Religion*, Oxford 2017; N. Oddo, G. Schrenck (éd.), *Pierre de L'Estoile, homme de cabinet, homme de réseaux*, Genève 2025. A Gilbert Schrenck si deve anche la direzione di una preziosa edizione critica dei ponderosi diari di de l'Estoile, in corso di pubblicazione a partire dall'inizio del decennio scorso.

⁷⁶ J. Beauvoys de Chauvincourt, *Discours*, cit., p. 18.

⁷⁷ Ivi, pp. 18-19.

⁷⁸ Ivi, p. 19.

con la loro «clemenza e dolcezza» la severità delle corti di primo grado, «avendo più riguardo per l'equità che per il rigore della legge»⁷⁹.

La moderazione dei giudici parigini verso Raollet è per l'autore occasione di sollevare istanze di riforma del sistema giudiziario. Chauvincourt auspica, infatti, che la prudenza dei giudici parigini funga da esempio per i tribunali minori, troppo condizionati dagli interessi personali dei loro componenti. Invita, inoltre, i magistrati a osservare i costumi e il comportamento dell'imputato – inclusa la sua dieta – per irrogare una pena adeguata. Così come le buone carni generano buon sangue, un'alimentazione costituita da cibi grossolani genera un sangue corrotto, che rende lo «spirito vitale» (*esprit vital*) ugualmente impuro e malinconico (*atrabilaire*), e colpisce il cervello, alterando l'immaginazione (*la partie fantastique et imaginative*)⁸⁰. Così, in linea con i dettami della medicina classica, si genererebbe il morbo della licanthropia: sarebbe invece da escludere categoricamente l'ipotesi di una reale mutazione del corpo, da considerarsi alla stregua di una «seconda creazione», che non rientra tra i poteri di Satana, ma soltanto tra quelli di Dio⁸¹. Di conseguenza, i giudici, come hanno fatto quelli del parlamento di Parigi nel caso Raollet, devono tenere conto delle condizioni di malato di un imputato affetto da licanthropia, nel momento in cui attribuiscono la sanzione. Ancora ben lontano dall'incanalare le sue spinte riformiste in direzione abolizionista, Chauvincourt ritiene i due anni di reclusione una punizione utile a prolungare l'osservazione quotidiana delle azioni del condannato: qualora in questo ulteriore esame egli riveli la sua malvagità, l'esecuzione sarà inevitabile⁸².

5.3 Jean Grenier

Risale al 1603, invece, il processo al licanthropo Jean Grenier⁸³, la cui ricostruzione emerge, non senza problematicità, da un manoscritto del teologo della

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ivi*, p. 21.

⁸¹ *Ivi*, p. 22.

⁸² *Ivi*, p. 20: «Car si suyuant l'observation iournelle que l'on fera de ses actions l'on s'apperçoit tant soit peu de sa meschanceté, Il n'est eschappé et traine seulement son collier et l'aura on bien tost reserré».

⁸³ Sul caso, per il suo rilievo menzionato quantomeno in via incidentale in gran parte delle opere dedica al tema della licanthropia, si rimanda, nello specifico, a X. Perrot, *La malebeste, le juge et le Démon. Le procès du lycanthrope Jean Grenier en 1603*, in «Revue semestrielle de droit animalier», 1 (2014), pp. 367-380.

Sorbona Jean Filesac (1556-1638)⁸⁴ e dai trattati del giurista Bernard Automne (ca. 1574-1666) (*La conférence du droit françois avec le droit romain*, 1610)⁸⁵ e dell'inquisitore Pierre de Lancre (1553-1631) (*Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*, 1612)⁸⁶. Per districare il fitto intreccio di avvenimenti, personaggi, luoghi e giurisdizioni che caratterizza la vicenda, non si può fare a meno di operare un combinato disposto tra i testi, segnalando – quantomeno in nota – i passaggi più oscuri, nei quali maggiore appaia la discordanza tra le fonti⁸⁷.

Informato dal procuratore, il giudice ordinario di La Roche Chalais, nell'attuale regione della Nuova Aquitania, decide di aprire un'inchiesta su un'aggressione alla tredicenne Marguerite Poirier da parte di «un animale selvaggio, simile a un lupo». Nello stesso villaggio, l'attacco era, infatti, stato rivendicato da Jean Grenier, coetaneo della vittima che aveva anche affermato che, se la giovane non si fosse difesa con un bastone, l'avrebbe divorata, come già aveva fatto con altri «due o tre bambini o fanciulle». Dopo le testimonianze di alcuni abitanti del luogo, tra cui la stessa Poirier, viene emesso il mandato di cattura per

⁸⁴ Sul teologo francese, autore di due fortunati scritti contro le idolatrie della magia e della politica (*De idolatria magica*, Paris 1609; *De idolatria politica et legitimo principis cultu commentarius*, Paris 1615), v. L.E. du Pin, *Novvelle bibliotheque des auteurs ecclesiastiques*, Amsterdam 1711, XVII, pp. 116-129. In particolare, il manoscritto dedicato al caso Grenier è stato ritrovato negli anni '70 del secolo scorso dallo storico francese Robert Mandrou e da lui poi pubblicato in una raccolta di materiali d'archivio sulla stregoneria; v. R. Mandrou, *Possession et sorcellerie au XVII^e siècle. Textes inédits*, Paris 1979, pp. 33-109.

⁸⁵ Un breve profilo biografico di Automne, avvocato e giurista bordolese, i cui tentativi di individuare le norme del diritto romano ancora vigenti nella Francia dell'epoca ebbero decisamente meno fortuna rispetto a quelli dei suoi contemporanei più illustri, è contenuto in *Biographie universelle ancienne et moderne*, Paris 1843, I, p. 482. Per un più dettagliato (e recente) ritratto intellettuale v. M. Simonin, *Bernard Automne (1564-après 1628), témoin et lecteur de Montaigne*, in «Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum», XIII (2001), pp. 315-360.

⁸⁶ Sul trattato e sul suo autore, figura affatto marginale – specie per il suo rilievo tra i ranghi della magistratura francese dell'epoca e per il suo rapporto con Michel de Montaigne –, si rinvia a T. Maus de Rolley, J. Machielsen, *The Mythmaker of the Sabbat: Pierre de Lancre's «Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons»*, in J. Machielsen (ed.), *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, Abingdon-New York 2020, pp. 283-298.

⁸⁷ In tempi recenti, lo storico Jan Michielsen (*The Making of a Teen Wolf: Pierre de Lancre's Confrontation with Jean Grenier*, in «Folklore», CXXX (2019), n. 3, pp. 237-257) si è adoperato, con raffinato acume filologico in un'analisi comparata delle tre principali fonti sul caso Grenier. A esse Michielsen ne aggiunge una quarta, la *Chronique Bordeloise* di Jean de Gaufreteau (1572-1639), scarna per quanto concerne le vicende processuali, ricalcate dagli altri tre testi, ma non priva di rilievo in merito alla vita di Grenier durante la successiva reclusione conventuale. Sull'opera e sul suo autore si rimanda ad A. Gaillard, *Jean de Gaufreteau et la Chronique Bordeloise*, in «Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde», VII (1914), n. 2, pp. 98-113.

Grenier: arrestato e interrogato, egli confessa «più di quanto i testimoni non avessero già dichiarato»⁸⁸.

Abbandonata la casa paterna, Jean Grenier, figlio del contadino Pierre, della parrocchia di Saint-Antoine de Pizon – nella giurisdizione di Coutras –, dopo aver prestato servizio quale custode di bestiame nei territori delle parrocchie limitrofe, comincia a mendicare. Lungo la strada tra Coutras e Monpon, si imbatte in un compaesano, Pierre du Tilhaire, che lo convince a seguirlo nel bosco per incontrare un uomo intenzionato a parlargli: questi, «tutto solo, vestito di nero e in sella a un cavallo nero», scende da cavallo, bacia i due giovani «con una bocca estremamente fredda» e, prima di andarsene, promette loro cibo e denaro, facendosi in cambio garantire dai giovani – dopo aver offerto loro del vino – che sarebbero tornati da lui ogni volta che li avesse chiamati⁸⁹. Grenier fa risalire l'incontro a tre anni prima dell'interrogatorio e dichiara che sia lui che du Tilhaire sono stati marchiati dal «Signore della foresta» (*Monsieur de la forest*) con un oggetto simile a uno spillo nella parte alta della coscia sinistra⁹⁰. Confermando le deposizioni iniziali dei testimoni, dopo timide resistenze iniziali, Grenier rivela i dettagli delle sue metamorfosi lupigne. Il giovane afferma di avere compiuto i crimini a lui imputati dopo essersi trasformato, indossando una pelle di lupo e cospargendosi con un unguento: erano gli strumenti che il «Signore della foresta» gli forniva ogniqualvolta desiderasse diventare un lupo e acquisirne le eccezionali doti fisiche. Dichiara, inoltre, che anche suo padre sarebbe a conoscenza dei fatti, avendolo addirittura aiutato a compiere il rituale. Lo stesso du Tilhaire, inoltre, avrebbe ricevuto analoghi doni per completare le trasformazioni.

Il rapporto tra Grenier e il genitore, arrestato dopo le dichiarazioni del figlio, si rivela conflittuale. Il giovane aveva abbandonato la casa del padre dopo che questi lo aveva brutalmente percosso per aver cucinato e mangiato lardo con

⁸⁸ P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons, ou il est amplement traicté des Sorciers et de la Sorcellerie*, Paris 1612, pp. 256-258.

⁸⁹ In de Lancre (ivi, p. 259), la promessa di denaro e il dono del vino avvengono soltanto nel corso dei successivi incontri tra i giovani e il «Signore della foresta». Sembra più corretta, anche alla luce dei casi analoghi menzionati nel corso di questa trattazione, la ricostruzione di Automne (*La conférence du droit françois avec le droict romain*, Paris 1610, p. 994), in cui la promessa di ricchezze e il dono di non meglio precisate vivande – non solo vino – avvengono al primo incontro con fini persuasivi: per questo motivo, si è scelto di riportarla anche nel corpo di testo.

⁹⁰ De Lancre (*Tableau*, cit., p. 259) fa riferimento a un marchio inciso sulla natica sinistra con una sorta di spillo («il les marca tout deux à la fesse avec quelque broche qu'il avoit en main»), mentre Automne (*La conférence*, cit., p. 994) si riferisce più genericamente un segno impresso mediante un oggetto di ferro sulla parte alta della coscia sinistra («des marca avec un fer au haut de la cuisse»).

cavoli durante la Quaresima, offrendone anche al fratello minore. Jean Grenier afferma che anche la matrigna aveva abbandonato la casa del marito, dopo averlo visto «vomitare mani di bambini e zampe di cane», rivoltante pasto di una scorribanda licantropica: infatti, secondo quanto racconta Grenier, anche il padre avrebbe avuto la capacità di trasformarsi in lupo e, in un caso, avrebbe compiuto la metamorfosi insieme al figlio⁹¹. Controinterrogato, Pierre Grenier conferma di aver battuto Jean per aver mangiato carne durante la Quaresima, ma, supportato dalla moglie, nega le accuse di licantropia rivoltegli. L'uomo definisce il figlio «idiota e ebete» (*idiot et esbeté*), oggetto di riso e di motteggio da parte della comunità locale⁹². In presenza del padre (e di du Tilhaire), Jean Grenier ritratta, quindi, le proprie dichiarazioni, ma, una volta condotto sui luoghi dei delitti, cede definitivamente e confessa i crimini, ammettendo di aver contraddetto la deposizione rilasciata in precedenza per il timore di essere malmenato dai due uomini. Il giudice condanna, quindi, Jean Grenier ad essere impiccato e strangolato e, una volta giustiziato, a «essere bruciato e ridotto in cenere» sulla piazza di La Roche Chalais. Pierre Grenier e Pierre du Tilhaire vengono, invece, rinviati a giudizio davanti agli ufficiali della giurisdizione di Coutras, nella quale risiedono.

Oscuro, all'interno delle fonti, è il passaggio che porta alla sentenza del parlamento di Bordeaux con cui si conclude la vicenda processuale. Dopo aver fatto appello contro la condanna capitale, Jean Grenier transita, durante il trasferimento per il processo di secondo grado, per il borgo di Coutras, dove i due coimputati sono in attesa di giudizio⁹³. Gli ufficiali giudiziari locali, evidentemente perplessi per la massima pena irrogata a un tredicenne, decidono di procedere a nuovi confronti con il padre e Pierre du Tilhaire. Nuovamente il giovane si contraddice: pur ammettendo di essersi trasformato in lupo, con la decisiva assistenza del «Signore della foresta», cambia più volte versione riguardo alle metamorfosi dei due uomini, che, dal canto loro, colgono ancora

⁹¹ De Lancre, *Tableau*, cit., pp. 262-263.

⁹² Il padre afferma addirittura che la gente, dietro un irrisorio compenso pecuniario, faceva dire a suo figlio di aver «conosciuto» (si intende, ovviamente, carnalmente) tutte le donne che aveva incontrato, con chiaro scopo di derisione rispetto alle sue limitate capacità mentali: «le père dit que c'est un enfant de quatorze ans, idiot et esbeté, lequel servoit de risée à tous, mesmes en ce que l'on luy faisoit dire qu'il avoit cogneu toutes les femmes que l'on luy pouvoit monstrer» (B. Automne, *La conférence*, cit., p. 1004).

⁹³ De Lancre ignora completamente il passaggio tra il primo grado di giudizio e la sentenza di ultima istanza del parlamento di Bordeaux, mentre Filesac (R. Mandrou, *Possession*, cit., p. 58) e Automne (*La conférence*, cit., p. 1007) con formule divergenti, ma sostanzialmente coincidenti, riportano soltanto di un passaggio apparentemente casuale di Grenier per il territorio di Coutras, durante il trasferimento verso Bordeaux.

l'occasione per sottolineare la «stupidità» di Jean⁹⁴. Dopo aver accertato se il marchio demoniaco del giovane sia effettivamente insensibile alla puntura di uno spillo⁹⁵, la corte decide di disporre una duplice visita medica sul giovane.

I due medici sono parzialmente discordi. Se, infatti, affermano unanimi che il giovane soffre di un eccesso di umore malinconico e, altrettanto concordi, che egli non è affetto dal morbo della licanthropia – ponendo, però, significativamente l'accento sull'esistenza di tale malattia –, dissentono sul marchio e sulla realtà di quanto confessato da Grenier. Per l'uno il segno non sarebbe altro che una scottatura e gli eventi raccontati dal tredicenne soltanto «favole come quelle che le vecchie raccontano davanti al focolare», false credenze di cui il bambino sarebbe imbevuto. Per l'altro i crimini sarebbero stati realmente compiuti, mediante un intervento demoniaco inequivocabilmente attestato dal marchio sulla coscia⁹⁶.

Il parere dei medici viene trasmesso ai giudici del parlamento di Bourdeaux, che, trovandosi in un'analogia divergenza di opinioni, si addentrano, per dirimerla, in una raffinatissima ricerca bibliografica nella selva delle fonti dedicate al tema delle trasformazioni animali, spaziando dall'antichità classica alla letteratura cristiana, sino a giungere alla trattatistica dell'epoca. Gran parte dei brani di de Lancre e Filesac, ma non di Automne, decisamente più interessato alle

⁹⁴ Citando dal manoscritto di Filesac, il padre «persiste et remontre la stupidité de son fils» (R. Mandrou, *Possession et sorcellerie*, cit., p. 59), mentre du Tilhaire definisce Jean Grenier «hébeté, stupide, sans sens», pur affermando di non averlo mai visto fare del male (ivi, p. 58).

⁹⁵ Sul rudimentale metodo di accertamento dei marchi demoniaci, tipicamente adottato nella procedura criminale dell'epoca, si veda A. Pastore, *Il medico in tribunale*, Bellinzona 2004, pp. 45-49, dove, peraltro, si rimanda più volte a Boguet (*Discours exécrible des sorciers*, citato in edizione parigina del 1980, pp. 119-121) e a Mandrou (*Magistrati e streghe nella Francia del Seicento*, Bari 1971, pp. 109-110, 323, 467, 469).

⁹⁶ B. Automne, *La conférence*, cit., p. 1007-1008, in cui l'autore commenta la discordanza tra i medici con un sarcastico riferimento al *Formione* (vv. 458-459) di Terenzio: «La Cour avant proceder au iugement du procès ordonna que ledit Iean Grenier fils seroit visite par deux Medecins de la presente ville, pource que l'estat de sa personne fut cogneu, ce qui fut fait et par leur rapport ils demeurent d'accord de deux choses, sçavoir que l'on peut estre malade d'une maladie appellee Lycantropie, et que cest enfant n'en estoit point malade, mais ils estoient en differant de deux autres, car l'un soustenoit que tout le contenu au procès n'estoit que fables, *qualis ante focum Vetula cantat anus*, et que sa marque n'estoit qu'une blanchisseuse de cuir advenue par quelque buette de feu sautee en ceste partie, laquelle neantmoins estoit pleine de vie et sentiment, l'autre au contraire soustenoit cela faisable, et que cest enfant le confessant en donnoit d'evidentes preuves: il avoit commises excés par le ministere du mauvais esprit duquel il portoit la marque sans sens ne sentiment en ceste partie, tellement que l'on leur pourroit dire comme ce vieillard dans le *Formion* de Terence, lequel ayant consulté trois Advocats sur la dissolution du mariage de son fils, et laissé par eux incertain dit: *Fecistis probe, incertior multo sum quam dudum*».

dinamiche procedurali della causa⁹⁷, è occupata dalla riflessione dei giudici sulle metamorfosi. Le due fonti coincidono, talvolta, addirittura parola per parola, a testimone di un plausibile accesso diretto alle carte giudiziarie da parte dei rispettivi autori.

I magistrati riprendono il passo agostiniano sul padre di Prestanzio⁹⁸, servendosene come autorevole esempio a favore della tesi dell'illusorietà delle trasformazioni fisiche. Analogamente interpretano il Canon Episcopi come fonte del diritto della Chiesa che stabilisce la natura fittizia delle metamorfosi, con riferimento alle cavalcate notturne delle streghe con Diana ed Erodiade, citate nello stesso documento⁹⁹ e da intendere come viaggi solamente immaginari, indotti dal demonio durante il sonno. In quest'ottica, Jean Grenier potrebbe essere stato vittima del medesimo inganno di Satana, che, con doppio artificio, da un lato, avrebbe davvero agito sotto forma di lupo, dall'altro, avrebbe fatto credere al giovane di essere lui stesso un lupo mannaro, erronea convinzione di cui sarebbe testimone il mancato ritrovamento della pelle che il giovane avrebbe indossato durante le trasformazioni. Da tale prospettiva – sottolineano i giudici – ci si troverebbe di fronte soltanto a illusioni e, di conseguenza, a criminali

⁹⁷ Prodigio di dettagli sul primo grado di giudizio, Automne si limita, invece, a liquidare in poche righe la pronuncia di secondo grado del tribunale di Bordeaux, senza menzionare le argomentazioni adottate dai magistrati per arrivare a sentenza (ivi, p. 1008).

⁹⁸ Nel riportare la menzione al passo agostiniano i testi di de Lancre (*Tableau*, cit., p. 267) e Filesac (R. Mandrou, *Possession*, cit., p. 62-63) coincidono pressoché parola per parola: «Saint Augustin traitant ce subiect dict ces mots: Haec vel falsa sunt, vel tam inusitata ut merito non credantur. Pour son regard il s'en resout là, que ce sont des illusions ou suppositions, et amene l'exemple du Pere Prestantius, lequel ayant mangé d'un fromage enforcé fut tellement endormi, qu'on ne le peut esveïller [in Filesac «réveiller»] de quelques jours: et après contoit, qu'il avoit esté transformé en cheval de voiture, et avoit porté le pain de la munition pour les gendarmes avec les autres chevaux, encore qu'il n'eust bougé de place».

⁹⁹ P. de Lancre, *Tableau*, cit., p. 267; R. Mandrou, *Possession*, cit., p. 63. Il passaggio del Canon Episcopi, cui si fa riferimento, è il seguente: «§ 1. Illud etiam non est omittendum, quod quedam sceleratae mulieres retro post sathanam conversae, demonum illusionibus et fantasmatis seductae, credunt se et profitentur, cum Diana nocturnis horis dea paganorum, vel cum Herodiade, et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spacia intempestae noctis silentio pertransire, eius que iussionibus obedire velut dominae, et certis noctibus evocari ad eius servitium. Sed utinam he solae in perfidia sua perissent, et non multos se cum ad infidelitatis interitum pertraxissent. Nam et innumera multitudo hac falsa opinione decepta vera esse credunt, et credendo a recta fide deviant, et errore paganorum involuuntur, cum aliquid diuinitatis aut numinis extra unum Deum arbitrantur. Quapropter sacerdotes per ecclesias sibi commissas populo Dei omni instantia predicare debent, ut noverint hec omnino falsa esse, et non a divino, sed a maligno spiritu talia fantasmata mentibus fidelium irrogari» (Graziano, *Decretum*, c. 26, q. 5, c. 12 in E. Friedberg (cur.), *Corpus iuris canonici*, cit., col. 1001).

solamente fittizi, un'opinione già sostenuta da eminenti giuristi quali, tra gli altri, Alciato e Ponzinibio¹⁰⁰. Mentre appaiono propendere per l'innocenza del giovane, le argomentazioni della corte rivelano, sorprendentemente, i differenti orientamenti in seno ad essa.

Adottando una prospettiva storica, i magistrati di Bordeaux mettono in discussione le riflessioni agostiniane, risalenti a un'epoca in cui la stregoneria sarebbe stata un fenomeno limitato ad alcune regioni del nord Europa – come la Norvegia, la Danimarca, la Svezia, l'Irlanda e la Livonia –, e il Canon Episcopi, la cui assenza nel manoscritto greco del Concilio di Ancira viene evidenziata con acume filologico. I componenti della corte giungono, così, ad affermare perentoriamente che «gli inquisitori e i giudici che da più di cento anni hanno lavorato su tali procedimenti hanno fatto più chiarezza su questa materia di chiunque altro»¹⁰¹. Non bisogna, infatti, dubitare della capacità di Satana di agire sui corpi degli stregoni, trasportandoli – un'azione cui l'utilizzo degli unguenti sarebbe propedeutica –, perché il demonio non è soltanto in grado di intervenire tramite illusioni mentali, ma può esercitare il suo influsso anche su spirito e corpo. I numerosi processi dei decenni precedenti dimostrerebbero la realtà degli interventi demoniaci, la cui difficoltà di prova deriverebbe dall'incredulità dei giudici stessi, perché «in questi argomenti è sbagliato non credere quanto credere a tutto»¹⁰². A parole dal tono metodologico i magistrati di Bordeaux

¹⁰⁰ P. de Lancre, *Tableau*, cit., p. 270. Wier si occupa dell'opinione di Andrea Alciato nel capitolo *Praeclara eximii iuriconsulti Alciati sententia, de Lamiarum innocentia* (J. Wier, *De praestigiis*, cit., pp. 678-681). In particolare, il riferimento è al capitolo XXII del libro VIII dei *Parerga* alciatei, intitolato *De Lamiis seu Strigibus scitu non indigna: et declaratum Horatii carmen in arte poetica. Item emendatus Festus Pompeius* (v. A. Alciato, *Opera omnia*, Basileae 1582, III, cc. 498-500). Su Giovanfrancesco Ponzinibio (secc. XV-XVI), giurista particolarmente precoce nel sollevare dubbi sulla realtà della stregoneria nel suo *De lamiis et excellentia utriusque iuris* (Papiae 1511), si rimanda a M. Duni, *Ponzinibio, Giovanni Francesco*, in A. Prosperi (cur.), *Dizionario storico dell'inquisizione*, Pisa, III, pp. 1238-1239; Id., *La caccia alle streghe e i dubbi di un giurista: il De lamiis et excellentia utriusque iuris di Giovanfrancesco Ponzinibio (1511)*, in C. Hermanin, L. Simonutti (curr.), *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, Firenze 2011, I, pp. 3-26.

¹⁰¹ P. de Lancre, *Tableau*, cit., pp. 271-272; R. Mandrou, *Possession*, cit., pp. 67-68. In particolare, è identica nei due scritti – eccezion fatta per la variante arcaica «esclairci» in de Lancre – la frase dedicata all'esperienza dei giudici: «Les Inquisiteurs et les Juges qui ont travaillé puis cent ans à telles procédures ont plus éclairé cette matière que tous autres».

¹⁰² La citazione sarebbe di origine senecana, una derivazione letteraria riportata solo nel manoscritto di Filesac (R. Mandrou, *Possession*, cit., p. 69): l'aforisma «idem vitium omnia credere et nihil» proviene dai *Proverbia Senecae* (77: «Vitium est omnia credere, vitium est nihil credere»), raccolte di sentenze attribuite a Seneca di ampia diffusione in epoca medievale (v. B. Munk Olsen, *Les florilèges et les abrégés de Sénèque au Moyen Age*, in «Giornale Italiano di Filologia. Tradizione e ricezione del testo di Seneca», LII (2000), nn. 1-2, pp.163-183). La

danno seguito operando una precisa suddivisione delle trasformazioni in quattro tipologie: «divina» (*Divine*), «fisica e naturale» (*Physique et naturelle*), «per immaginazione» (*par Imagination*) e «per stregoneria» (*par Sorcellerie*). Il quinto tipo, quello della metamorfosi «favolosa» (*fabuleuse*), cui fanno riferimento i poeti e che, perciò, deve essere ritenuto di mera invenzione artistica, non meriterebbe l'attenzione degli uomini di legge¹⁰³.

La trasformazione divina avviene «quand il plaist à Dieu» e riguarda non soltanto l'aspetto esteriore ma anche «la natura medesima e la forma essenziale» di chi viene mutato. È una categoria a cui appartengono esempi scritturali, come la trasformazione della moglie Lot in una statua di sale, quella del bastone di Mosè in serpente, quella dell'acqua in vino e la transustanziazione, sulla quale, però, con prudenza, i giudici si astengono dal dibattere («un trop divin mystere pour le mesler en ce discours»). Tra gli esempi biblici di metamorfosi operate da Dio non rientrerebbe invece quella di Nabucodonosor: il re babilonese si sarebbe soltanto ridotto a vivere come un animale, «decliné et degeneré aux passions et aux sensualitez brutales». Dal novero di queste trasformazioni quella del lupo mannaro va esclusa¹⁰⁴.

Per quanto riguarda le trasformazioni «fisiche e naturali», ad intervenire per porre in atto la metamorfosi sarebbe direttamente la natura. In questo caso, il riferimento è ad *auctoritates* del rango di Aristotele, Alberto Magno, Plinio, Ate-neo e Ovidio, un campionario sincretista di eminenti studiosi delle scienze naturali nell'arco dei secoli. I corpi morti degli animali, nel processo di decomposizione, si dissolverebbero e si trasformerebbero in altro: dalla carne putrefatta di un bue nascerebbero api, dagli asini scarabei e scorpioni, dai bachi farfalle, dal limo anguille e rane, dai granchi marini – ma «solo se seppelliti e privati delle chele» – nascerebbero basilischi. Sarebbero trasformazioni insite nelle leggi di natura, non miracolose e, perciò, potrebbero essere attuate anche dai demoni che, attraverso gli agenti naturali, potrebbero trasformare ciò che naturalmente potrebbe già cambiare forma. La licanropia non rientra nemmeno in questa tipologia di trasformazione: gli agenti naturali sarebbero in grado di generare solamente animali di piccole dimensioni, «imperfetti» (*imparfaits*), appartenenti prevalentemente al regno degli insetti, mentre per la nascita di animali di

citazione, a dire il vero, sembra essere la formulazione semplificata di un passo di certa attribuzione senecana: «Neutrum faciendum est; utrumque enim vitium est, et omnibus credere et nulli, sed alterum honestius dixerim vitium, alterum tutius» (*Epistulae ad Lucilium*, lettera 3).

¹⁰³ P. de Lancre, *Tableau*, cit., p. 273: «Nous ne parlerons point de la fabuleuse dont les Poètes sont pleins puis qu'elle se decouvre par son nom».

¹⁰⁴ Ivi, pp. 273-274.

dimensioni più grandi, «perfetti» (*parfaits*), come, ad esempio, lupi, leoni, orsi e cani, occorre l'atto generativo da parte dei due sessi¹⁰⁵.

Per illustrare le trasformazioni «per immaginazione» i giudici attingono prevalentemente al patrimonio degli scritti della medicina classica, con ampi rimandi, tra gli altri, a Galeno, Ezio Eginata e Marcello di Side, oltre ad Avicenna e, nuovamente, Aristotele. Sulla scorta delle fonti citate, i magistrati individuano nell'anima umana tre funzioni – immaginazione, intelletto e memoria –, deputate, rispettivamente, alla percezione degli oggetti esterni, alla comprensione degli oggetti che vengono presentati ai sensi e alla loro conservazione nel foro interiore. In particolare, l'immaginazione ha grande potere sulla ragione, occupandosi di diversificare le forme che percepisce: un'alterazione dell'immaginazione, infatti, causerebbe una percezione viziata della realtà da parte del soggetto. Tipicamente responsabile di questo tipo di vizio è l'umore malinconico, che, con i suoi vapori densi e fuliginosi, colpisce l'immaginazione, modificando la visione del mondo esterno. È a questa categoria che si deve ascrivere il morbo della licantropia, così come l'ampio catalogo di situazioni – e i giudici danno nuovo sfoggio di erudizione con un esempio tratto da Orazio – di uomini che non si percepiscono come tali: nelle false illusioni frutto di un eccesso di bile nera, il maligno trova un'agevole porta di accesso all'animo umano. Pur avendo individuato la tipologia in cui far rientrare la licantropia, i giudici non ritengono che a essa appartenga la metamorfosi di Jean Grenier, richiamando, in proposito, il parere fornito dai due medici in seguito alla visita disposta dagli ufficiali di Coutras; una trasformazione «per immaginazione» è invisibile agli occhi degli altri e risulterebbe, perciò, incompatibile con gli avvistamenti del giovane in forma di lupo riportati dai numerosi testimoni oculari coinvolti nel primo grado di giudizio¹⁰⁶.

¹⁰⁵ P. de Lancre, *Tableau*, cit., pp. 275-276; R. Mandrou, *Possession*, cit., pp. 71-72. Il passo è conforme alla teoria della generazione spontanea – all'epoca ancora ampiamente accreditata – secondo cui gli organismi, specie di piccole dimensioni, potevano nascere da carcasse in decomposizione. Alla definitiva confutazione di essa, avvenuta soltanto a XIX secolo inoltrato grazie agli esperimenti di Louis Pasteur, avevano contribuito in maniera fondamentale, tra XVII e XVIII secolo, i naturalisti italiani Francesco Redi (1628-1697) e Lazzaro Spallanzani (1729-1799); v. J. Farley, *The Spontaneous Generation Controversy from Descartes to Oparin*, Baltimore-London 1974; U. Deichmann, *Origin of Life. The Role of Experiments, Basic Beliefs, and Social Authorities in the Controversies about the Spontaneous Generation of Life and the Subsequent Debates about Synthesizing Life in the Laboratory*, in «History and Philosophy of the Life Sciences», XXXIV (2012), n. 3, pp. 341-359; J. Strick, *Spontaneous Generation*, in T.H. Schmidt (ed.), *Encyclopedia of Microbiology*, Amsterdam 2019, IV, p. 299-310.

¹⁰⁶ P. de Lancre, *Tableau*, cit., pp. 282-285; R. Mandrou, *Possession*, cit., pp. 78-82. In particolare, la citazione oraziana (*Epistulae*, II, vv. 130-140), cui si è fatto riferimento nel corpo di testo, presenta un peculiare esempio di falsa immaginazione di un malinconico che,

L'«argomento del processo» è, secondo i magistrati di Bordeaux, la quarta specie di trasformazione, proveniente dall'«artificio» e dalla «sottigliezza» del maligno: la trasformazione «per stregoneria». Presenterebbero casi di trasformazioni attuate mediante l'intervento degli stregoni i racconti tratti dalla letteratura antica, come l'episodio della maga Circe e del suo incantesimo sui compagni di Ulisse o le metamorfosi di Ovidio, con una contraddizione, da parte dei giudici, più che apparente rispetto al dichiarato intento di trascurare le trasformazioni narrate dai poeti. Analoghi esempi si ricaverebbero da numerosi episodi tramandati dal folklore, specialmente nordeuropeo (come nel caso dei lupi mannari della Livonia), ma anche dalle vicende giudiziarie del secolo precedente, come il processo di Besançon del 1521 a Verdun e Bourgot e quello di Dole del 1583 a Gilles Garnier. Pur non avendo la facoltà di modificare né le anime, né i corpi, i demoni sono in grado di ricoprire il proprio aspetto esteriore (e quello degli uomini) con un'apparenza illusoria, servendosi di incantesimi o di oggetti visibili. Il diavolo, quindi, si limiterebbe a ingannare la vista e l'immaginazione, facendo credere agli spettatori dei suoi prodigi di vedere ciò che in realtà non esiste. Il caso di Jean Grenier risulterebbe, così, un perfetto esempio di trasformazione «per stregoneria»: il «Signore della foresta» non sarebbe stato altro che un demone mascherato con l'inganno, mentre il giovane sarebbe apparso con l'aspetto di un lupo agli occhi altrui grazie ad un oggetto visibile, nella fattispecie la pelle di lupo donatagli dal demone. Rimane un interrogativo cruciale: se quelli del demonio sono solo «travestimenti» (*deguysemens*) com'è possibile che le azioni di coloro che si nascondono dietro un'apparenza fittizia corrispondano a quelle della reale creatura di cui hanno le sembianze? Sul punto i giudici ritengono che il demonio sia in grado di conferire doti eccezionali ai suoi schiavi, come – nel caso delle trasformazioni lupigne – la velocità e il gusto per la carne umana, ampiamente attestati nelle confessioni di Jean Grenier e dei licantropi di Besançon¹⁰⁷.

a causa del suo morbo, credeva di assistere a teatro a tragedie che in realtà non si sarebbero svolte: una volta ricevute le tradizionali cure a base di eleboro, l'uomo, finalmente guarito, avrebbe con amarezza rimproverato i familiari di avergli sottratto con la forza il suo «*mentis gratissimus error*». Nel riflettere sull'influsso della bile nera i giudici, inoltre, menzionano esplicitamente il *Problema XXX*, attribuito ad Aristotele, testo fondamentale nel fissare i caratteri della malinconia (e del malinconico) nel plurisecolare dibattito sul tema; sul punto, oltre all'ineguagliato R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy*, cit., *passim*, al cui interno è riprodotto anche il testo integrale del *Problema* (con traduzione italiana nell'edizione torinese del 1980, pp. 21-27), v. B. Centrone, *Μελαγχολικός in Aristotele e il Problema XXX, 1*, in Id., *Studi sui Problemata physici aristotelici*, Napoli 2011, pp. 309-339; Id. (cur.), *Problema XXX, 1. Perché tutti gli uomini straordinari sono melanconici*, Pisa 2018.

¹⁰⁷ P. de Lancre, *Tableau*, cit., pp. 285-294. Sugli esempi tratti dal folklore livone, citati dai magistrati, ci si permette di rinviare al prossimo paragrafo della presente trattazione.

L'ultima questione da risolvere prima di pronunciare sentenza è, per i giudici bordolesi, quella relativa all'età dell'imputato. Se il demonio è tanto desideroso di ottenere anime da cercare di impadronirsene sin dal grembo materno e, per soddisfare questa sete insaziabile, attacca preferibilmente bambini, individui superstiziosi e donne – più deboli per natura¹⁰⁸ –, un bambino, come Jean Grenier, può essere ritenuto responsabile dei crimini compiuti sotto seduzione diabolica e, perciò, scontare la pena che ne consegue? Nel caso dell'imputato, inoltre, la minore età concorre con condizioni mentali deficitarie, riassunte dalla corte con il tritico di espressioni «hebetude», «foiblesse» e «trouble d'esprit»¹⁰⁹.

Dibattendo, in primo luogo, sullo stato mentale di Grenier i magistrati affermano che «i furiosi, i maniaci, i fanatici, i demoniaci e gli affetti dal morbo della licanthropia» – si astengono, prudentemente, dal menzionare nell'elenco la categoria scivolosa dei melanconici – non devono essere puniti, poiché «già sufficientemente puniti da loro morbo», in ossequio al principio *furiosus satis suo furore punitur*¹¹⁰. Jean Grenier, tuttavia, non rientra in nessuna delle condizioni classificate: i giudici, infatti, sulla scorta delle deposizioni dei testimoni e delle due perizie mediche ribadiscono che la sua è piuttosto «hebetude», alludendo, così, a una forma di deficit intellettivo che, tuttavia, non sfocia nella totale assenza di comprendonio¹¹¹. Pur «rustico, [...] male istruito o, a dire il vero, per nulla istruito riguardo alla conoscenza e al timore di Dio», al punto da non essere in grado di formulare, con funzione apotropaica, né il segno della croce, né le preghiere più elementari, Grenier non è a tal punto «stupide et hebeté» da non essere stato, invece, istruito alla «scuola del Maligno». A dimostrarlo sarebbero il suo utilizzo del «linguaggio degli stregoni», a partire dell'epiteto «Monsieur de la forest», discendente da antichi culti silvani pagani – che i giudici elencano con

¹⁰⁸ I magistrati si cimentano in un'approssimativa stima statistica di dieci donne per ogni uomo tra gli imputati nei processi di stregoneria: «Il gaigne plus de femmes que d'hommes comme d'une nature plus imbecille. Et voit on qu'au nombre des prevenus de la sorcelerie qu'on amene aux Parlemens, il y a dix sois plus de femmes que d'hommes» (P. de Lancre, *Tableau*, cit., p. 295; R. Mandrou, *Possession*, cit., p. 93).

¹⁰⁹ P. de Lancre, *Tableau*, cit., 296; R. Mandrou, *Possession*, cit., p. 94.

¹¹⁰ Sulla condizione giuridica del *furiosus*, in particolare in rapporto a quella del *melancholicus*, si veda, da ultimo, S. Abis, *Il furor melancholicus nella cultura giuridica di età moderna. Osservazioni e ipotesi di ricerca*, in «Historia et ius», 7 (2015), paper 12.

¹¹¹ Per un recente tentativo di districare, quantomeno nelle fonti romane, il complesso groviglio delle figure – tra cui, ad esempio, *l'hebes*, *l'fatuus* e *lo stultus* – racchiuse nella zona sfumata tra gli estremi del *furiosus* e del *compos mentis*, v. G. Di Trolio, *Fatuus. A proposito di Gai. 1 e 24 ad ed. prov. (D. 3.1.2 e D. 42.5.21)*, in «Teoria e storia del diritto privato», XII (2019).

raffinato gusto storico-etnografico¹¹²—, e gli inequivocabili marchi: oltre al segno sulla coscia, il giovane avrebbe anche l'unghia del pollice sinistro molto lunga, lasciata crescere da quando il diavolo gli avrebbe proibito di tagliarla. Al contempo, che Grenier abbia commesso i crimini di cui è accusato, è fuor di dubbio: la sua presenza corporea durante il compimento dei delitti è testimoniata dalle abrasioni causate da rovi e cespugli, in seguito alle scorribande in forma di lupo, e le sue dettagliate confessioni¹¹³, contraddittorie sul padre e du Tilhaire, ma sempre concordi sui delitti compiuti in prima persona, non lasciano dubbi sulla realtà delle sue azioni delittuose. Scusare tali crimini attribuendoli alla seduzione del demonio sarebbe, perciò, una giustificazione (*un pretexte d'impunité*) per tutti gli stregoni. Per delitti di questa specie, invece, nel solco di una tradizione che pone le sue radici in epoca romana, gli uomini che si trasformano in animali, rei di essersi cibati dei propri simili, dovrebbero, a loro volta, essere dati in pasto alle belve¹¹⁴.

¹¹² P. de Lancre, *Tableau*, cit., pp. 299-300: «Les Sylvestres estoient appelez des anciens Gaulois *Duffj*, dans saint Augustin qui les nomme Faunes et Sylvains, et vulgairement dict il Incubes qui sont paillards, *Mulierum concubitus appetunt*. Et ce jeune garçon par ses propos se montre nourry en cette escole. Δοὺν en Grec signifie un chesne, d'ou les Dryades, les Nymphes des forests, et les Druides avoient les noms des forests parmy les Gaulois, qui usoient de tout plein de mots Grecs. C'est és forests que les Anciens logeoient partie de leur culte envers les Demons, et les terreurs Paniques, et voix Demoniques, estoient attribues à ces Dieux forestiers, comme escrit Denis Halicarnasse. C'est où ils estimoient qu'Hecate paroissoit avec son attirail et chiens de chasse, ainsi que dict Lucian. Et en nostre aage de recente memoire, on a veu des apparitions nocturnes des chasseurs qui crioient comme vrayes chasseurs, et entendu des bruits des cornets, des chiens, des chevaux, des limiers, qui ne sont autre chose que Demons: ce que vulgairement on appelle la chasse du Roy Arthus, dont fait mention Spranger. Lequel aussi par les procedures qu'il à fait aux Sorciers, a observé qu'és forests principalement, les Sorciers et Sorcieres conversent avec les Demons. Comme anciennement les Lituaniens et autres nations de Septentrion, y adoroient leurs Demons, et faisoient leurs damnables sacrifices». La riconduzione della stregoneria a culti precristiani da parte della corte collima perfettamente con le teorie elaborate da Carlo Ginzburg a partire da *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (Torino 1966), in cui riveste un ruolo centrale proprio il caso di un anziano licantropo della Livonia, Thiess, ripreso più volte dall'autore in opere successive (e su cui si tornerà nel prossimo paragrafo).

¹¹³ Giuridicamente non privo di interesse è il rinvio della corte, in merito all'antropofagia del giovane, a una legge salica che prevedeva una condanna a un risarcimento pecuniario per ogni strega che avesse divorato un uomo: «Si Stria hominem comederit, octo millia denariorum qui faciunt solidos 200 culpabilis iudicetur» (P. de Lancre, *Tableau*, cit., p. 302, indicata, per un errore tipografico, con il numero 202).

¹¹⁴ La pena dell'esposizione alle belve viene richiamata dai magistrati mediante un ricco apparato di citazioni d'autore, oltre che dal riferimento a un'esemplare punizione irrogata ad un presunto licantropo, dato in pasto ai mastini per contrappasso rispetto alla sua metamorfosi: «Car manger son semblable de mesme espece, n'apporte pas seulement de

Resta ai giudici da discutere la questione dell'età dell'imputato. A giudicare dalle fonti antiche e da sentenze coeve¹¹⁵, ai magistrati bordolesi l'età non sembra una scusante. Bisogna, anzi, stroncare il male sul nascere, disprezzando la «precoce malizia dei bambini» – affermano i giudici con citazione apuleiana¹¹⁶. Con richiamo alla letteratura cristiana, i magistrati sottolineano che Giovanni Crisostomo individuava nel decimo anno di età la capacità di peccare e da quell'anno, dunque, dovevano rendere conto delle loro azioni nel giorno del giudizio. Teodoro Balsamone avrebbe consigliato addirittura di cominciare a confessare a partire dal settimo anno di età, perché «l'età degli uomini cresce ogni giorno in malizia», motivo per cui i giuristi non esiterebbero a giudicare un

l'horreur aux hommes, mais aux brutes; lesquelles si farouches qu'elles soyent, espargnent leur espece, iusques aux loups. *Neque lupis hic mos est* (dict Horace) nisi in dispartenus, voire ils gardent une société entre eux, suivant l'ancien proverbe, *Ut fur furem, ita lupum lupus agnoscit*, on peut véritablement nommer les loups-garoux, *Naturae peregrinos*, comme la loy *multi, De Malef. Et Math.* appelle les sorciers qu'elle veut estre exposez aux bestes, comme ennemis du genre humain, en ces mots, *Pastus feralis absumat*, ou la leçon vulgaire, *Pestis feralis* n'est à propos et Spranger en son *Malleus* lit tres bien, *pastus feralis*, car une des punitions des sorciers estoit d'estre exposez à devorer aux bestes, dans Paulus livre 5. Des sentences: supplice iniustement pratiqué contre les pauvres Chrestiens calomniez d'estre sorciers: iusques à les couvrir de peau de bestes brutes pour les faire manger aux chiens, et les y acharner d'avantage, *Pereuntibus addita ludibria*, dict Tacitus, *uti ferarum tergis contacti, laniatu canum interirent*. Mais aux termes où nous sommes d'un loup-garou, On lit un Exemple de punition tres-juste pratiquée par le Duc de Russie, lequel adverty qu'un sien subiect se changeoit en toute forte de bestes l'envoia chercher: et après l'avoir enchainé, luy commanda de faire une experience de son art. Ce qu'il fit, se changeant aussi tost en loup. Mais ce Duc ayant préparé deux dogues, les fit elancer contre ce miserable, qui aussitost fut mis en pieces» (ivi, p. 303-304). Nel passo, denotando nuovamente buona attenzione filologica, i giudici dibattono sull'espressione «*pestis feralis*» presente nel Codex giustiniano (*De maleficiis et mathematicis et ceteris similibus*, 9.18.6), a loro avviso soltanto la versione di uso comune del corretto «*pastus feralis*», termine con cui si alluderebbe alla pena dell'esposizione alle belve. La punizione, secondo i magistrati, troverebbe ulteriore radicamento all'interno del libro V delle *Pauli Sententiae*, laddove, tuttavia, in luogo di «*pastus* [o «*pestis*»] *feralis*» appaiono le più comuni formule «*bestiis obicere*» (5.19, 5.22, 5.23, 5.29) e «*ad bestias dare*» (5.24).

¹¹⁵ I giudici fanno riferimento a una condanna capitale irrogata dal parlamento di Parigi nei confronti di un undicenne reo di avere ucciso una giovane con una pietra; de Lancre colloca la sentenza nel 1594 (*Tableau*, cit., p. 305), Filesac nel 1494 (R. Mandrou, *Possession*, cit., p. 102).

¹¹⁶ I giudici menzionano esplicitamente un passaggio dall'*Apologia* di Apuleio (85, 8-9): «*Sed enim malitia praecoci puerum quis non adversetur et oderit, cum videat velut monstrum quoddam, prius robustum scelere quam tempore, ante nocentem quam potentem, viridi pueritia, cana malitia, hoc magis noxium, quod cum venia perniciosus est, et nondum poenae, magis iniuriae sufficit*». Interessante è la scelta di un brano tratto da un'opera mediante la quale il suo autore intendeva giustificarsi dalle accuse di magia.

minore capace di commettere un crimine, anche se soltanto prossimo alla pubertà¹¹⁷. Alla luce di tali premesse la decisione dei magistrati è sorprendente:

Toutes ces raisons ont esté examinees et pesees d'une part et d'autre. Mais la Cour en fin a eu esgard à l'aage et imbecillité de cet enfant, qui est si stupide et idiot, que les enfans de sept à huit ans temoignent ordinairement plus de iugement: mal nourry en toutes sortes; et si petit que sa stature n'arrivant à son aage, on ne le iugeroit de dix ans. L'opinion de ceux qui remettent à l'arbitre du iuge, si le pupille est capable de dol, sans s'astraindre aux annees, est meilleure. Voicy un ieune garçon abandonné et chaslé par son pere, qui a une marastre pour mere, vaguant par les champs, sans guide et sans personne du monde qui en ait du soing, mendiant son pain, qui n'a nulle instruction de la creinte de Dieu, à qui la mauvaise seduction, les necessitez et le desespoir ont corrompu le naturel, dont le maling Esprit à fait sa proye. La Cour n'a voulu desesperer de ce ieune enfant, que le Diable avoit armé contre les enfans: et a mieux aimé, toutes choses considerees, mesmes sa variation et autres circonstances de la procedure, gagner cette ame à Dieu que de l'estimer perdue¹¹⁸.

I magistrati scelgono di non attenersi a criteri rigidi per vincolare l'imputabilità al compimento di un determinato anno di età. Prediligono, invece, l'opinione di chi rimette la valutazione all'arbitrio del giudice. In linea con questa scelta, i giudici decidono di prendere in considerazione il peculiare profilo biografico di Grenier, dal contesto familiare di provenienza alle condizioni di estrema indigenza – e di ignoranza – in cui si era ritrovato una volta allontanato da casa dal padre. Nel derogare al principio di responsabilità penale del minore, la corte si richiama, in seguito, alle leggi delle Dodici Tavole, evidenziando come esse, pur note per la severità, prevedessero già la pena delle frustate a discrezione del Pretore: una regola certamente da non considerare applicabile in via generale – «soprattutto quando l'enormità del crimine provoca orrore» –, ma che, in base al singolo caso, serve a «non chiudere completamente gli occhi rispetto alla moderazione della pena». In fin dei conti – ribadiscono i giudici – «è meglio rendere conto a Dio della misericordia che della crudeltà»¹¹⁹.

¹¹⁷ P. de Lancre, *Tableau*, cit., p. 305; R. Mandrou, *Possession*, cit., p. 103. In particolare, per quanto riguarda Giovanni Crisostomo i giudici fanno riferimento al libro III dell'*Adversus oppugnatores vitae monasticae* (v. J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, Paris 1863, XLVII, cc. 350-384), mentre per Teodoro Balsamone il rimando è ai *Responsa ad interrogationes D. Marci* (48; v. J. P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, Paris 1865, CXXXVIII, cc. 995-998). Nel richiamare l'opinione di Teodoro Balsamone, in origine sostenuta in risposta alle domande di Marco, patriarca di Alessandria, i giudici la attribuiscono erroneamente al patriarca stesso.

¹¹⁸ P. de Lancre, *Tableau*, cit., p. 307; R. Mandrou, *Possession*, cit., pp. 104-105.

¹¹⁹ P. de Lancre, *Tableau*, cit., p. 307; R. Mandrou, *Possession*, cit., p. 105-106. Il riferimento è alla Tabula VIII.9, per il cui testo ci si affida alla formulazione secondaria di Plinio il Vecchio (*Naturalis Historia*, 18.3.12): «Frugem quidem aratro quaesitam noctu pavisse ac secuisse

L'esposizione alle belve, allora, non è la pena adatta a recuperare alla comunità cristiana l'anima di Grenier. I magistrati si rivolgono quindi a Sprenger e a Torquemada¹²⁰ per individuare la giusta punizione: la reclusione a vita in convento. La misura, tenendo il giovane lontano dal villaggio in cui ha commesso i crimini, avrebbe una duplice funzione: da un lato, metterebbe al sicuro la comunità locale da eventuali attacchi futuri, dall'altro, condurrebbe Grenier sulla via del culto cristiano, evitando che ceda nuovamente alla seduzione del demonio. Se è vero che, come affermava Pausania, i lupi mannari tornano ad essere soltanto uomini qualora smettano di assaggiare sangue umano per dieci anni, chi rimane confinato a vita in un monastero «è sulla buona strada per perderne il gusto e cambiare pelle»¹²¹. Così, il 6 settembre 1603, il parlamento di Bordeaux «condanna Jean Grenier a essere posto e rinchiuso per tutta la vita in uno dei conventi di questa città, per servire a vita il suddetto convento, e gli vieta di allontanarsene, pena l'impiccagione e lo strangolamento»¹²².

Al contrario delle altre fonti sul caso, de Lancre offre anche un prezioso scorcio della vita del giovane all'interno del monastero dei Cordiglieri di Bordeaux. Recatosi presso il convento per visitare Grenier nel 1610, affascinato dalla curiosa vicenda giudiziaria, l'inquisitore fornisce una descrizione del giovane con grandi consonanze con quella che de l'Estoile aveva tratteggiato per il licantropo Jacques Raollet:

Il avoit les dents fort longues claires, larges plus que le commun, et aucunement en dehors, gastees et à demy noires, à force de se ruer sur les animaux, et sur les personnes: et les ongles aussi, longs, et aucuns tous noirs depuis la racine iusqu'au bout, mesme celuy du pouce de la main gauche, que le Diable luy avoit prohibé de rogner: et ceux qui estoient ainsi noirs, on eust dict qu'ils estoient à demi usez et plus enfoncez que les autres, et plus hors leur naturel: par ce qu'il s'en servoit plus que de ses pieds. Qui monstre clairement qu'il a faict le mestier de loup-garou, et

puberi XII tabulis capital erat, suspensumque Cereri necari iubebant gravius quam in homicidio convictum, inpubem praetoris arbitrato verberari noxiamve duplionemve decerni»; nella sterminata letteratura a essa dedicata si rinvia al recente M. Carbone, *Giovanissimi colpevoli? Studi sulla responsabilità penale degli impuberi in Roma antica*, Milano 2024, pp. 48-73.

¹²⁰ Da Sprenger riprendono il racconto della reclusione in convento della figlia di otto anni di una strega bruciata sul rogo, per fare in modo che la bambina ricevesse un'educazione opposta rispetto a quella sino ad allora ricevuta, mentre da Torquemada citano il caso di un religioso confinato in monastero dopo aver commesso «un crime detestable» (P. de Lancre, *Tableau*, cit., p. 309).

¹²¹ *Ibid.*; R. Mandrou, *Possession*, cit., p. 107. Il riferimento colto a Pausania, privo di indicazione in merito alla sua collocazione, è al libro VIII (8.2.3-7) della *Periegesi della Grecia*, dedicato all'Arcadia, mitica terra di licantropi.

¹²² P. de Lancre, *Tableau*, cit., p. 311; R. Mandrou, *Possession*, cit., p. 109.

qu'il usoit de ses mains, et pour courir, et pour prendre les enfans et les chiens à la gorge¹²³.

Pur conservando i segni del passato da lupo mannaro nell'aspetto e in alcune abitudini, come – specialmente nel primo periodo tra le mura del monastero – la tendenza a camminare su quattro zampe e il desiderio di carne umana, cui raramente egli sopperiva mangiando di nascosto le interiora dei pesci cucinati nel convento¹²⁴, Jean Grenier era stato profondamente cambiato dalla reclusione. Ormai condotto sulla strada del culto cristiano, il giovane aveva anche respinto due nuovi tentativi del «Signore della foresta» di riprenderlo a servizio, opponendo alle lusinghe del maligno ripetuti segni della croce¹²⁵. Tanto ostile al suo antico padrone, quanto a suo padre, di cui evitava ogni visita nascondendosi nel convento, mostrava, invece, una profonda gratitudine verso l'ormai defunto Daffis, primo presidente del parlamento di Bordeaux. A tal proposito, chiedeva frequentemente ai monaci di potersi recare dal giudice: gli voleva domandare una nuova veste, poiché, ogni volta che veniva interrogato su dove avesse nascosto la pelle di lupo, gli sembrava di averla ancora addosso¹²⁶. A inizio novembre del 1610, pochi mesi dopo la visita di de Lancre, Jean Grenier morì «da buon cristiano», ben assistito dalle cure dei monaci¹²⁷.

6. *Il «figlio del diavolo» e il «mastino di Dio»: mannari malefici e mannari benefici*

Annus decimus agitur, cum Bebburgi (oppidulum est Ubiorum) supplicio affectus fuit quidam Stumfius Petrus; eo quod cum daemone succuba plus quatuor lustris consuesset; ab hac donatus fuit lata quadam Zona, qua cum cingebatur, et sibi et aliis in lupum verti videbatur. Hoc scemate ter quinque pueros iugularat, eorumque comederat cerebellum; duas nurus suas devorare conatus fuerat: propriam filiam, et commatrem suam uxorum habuerat loco. Constant haec omnia actis iudiciariis, et iconibus in aes incisus palamque venalibus¹²⁸.

L'autore del breve resoconto delle nefandezze compiute da Peter Stumpf (più frequentemente Stubbe)¹²⁹, presunto licantropo giustiziato nel 1589 a

¹²³ P. de Lancre, *Tableau*, cit., p. 315.

¹²⁴ Ivi, p. 317.

¹²⁵ Ivi, p. 317-318.

¹²⁶ Ivi, p. 317.

¹²⁷ Ivi, p. 328.

¹²⁸ M. Delrio, *Disquisitionum magicarum libri sex, in tres tomos partiti*, Lovanii 1599, I, p. 208.

¹²⁹ Sul caso Stubbe, spesso confinato a trattazioni che ne amplificano ulteriormente i toni orrorifici e sensazionalistici, si segnalano, quali eccezioni meritevoli, M. Summers, *The Werewolf*, cit., pp. 253-259; N. Baillie, *Monstrous Lessons: Peter Stumpp, the Werewolf of Bedburg*, in

Bedburg, nei pressi di Colonia, è il teologo fiammingo Martin Delrio (1551-1608)¹³⁰, tra i principali critici, come si è detto¹³¹, delle teorie di Johann Wier. Nei *Disquisitionum magicarum libri sex* (1599), da cui il brano proposto è tratto, Delrio si serve del caso di Stubbe a titolo di esempio nel contesto di una riflessione sulla spinosa questione delle trasformazioni fisiche. Pur convenendo con la tesi dell'illusorietà delle metamorfosi, in linea con il Canon Episcopi, Agostino e «la ragione stessa», il teologo puntualizza che gli effetti che seguono alle immaginarie trasformazioni sono, invece, «verissimi», con riferimento agli atti di violenza compiuti da chi crede di essere mutato¹³². Anche nel quadro di metamorfosi da considerare solamente fittizie è opportuno, secondo Delrio, operare una distinzione. Da un lato, si collocano coloro che sono colpiti dal morbo che i greci chiamavano *λυκίων* o *λυκανθρωπία* e i latini *melancholia* o *insania lupina*, che, pur imitando la ferocia dei lupi, rimangono uomini e appaiono come tali agli altri¹³³, afflitti soltanto da un eccesso di bile nera; dall'altro, coloro che, invece, subiscono un intervento «magico» da parte del demonio, che ne muta l'aspetto esteriore agli occhi dei terzi mediante ingannevoli stratagemmi¹³⁴. Di questa seconda categoria Stubbe, che assumeva sembianze lupigne indossando

«University of Saskatchewan Undergraduate Research Journal», IX (2024), n. 2, pp. 1-26; R. Bartra, *The Myth of the Werewolf*, Cham 2024, pp. 48-50.

¹³⁰ Su di lui il rinvio è alla ricca monografia J. Machielsen, *Martin Delrio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*, Oxford 2015.

¹³¹ *Supra* § 4.

¹³² M. Delrio, *Disquisitionum*, cit., p. 207.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Tra le tecniche adottate dal demonio per modificare alla percezione esterna l'aspetto dell'uomo Delrio indica la sostituzione del corpo del soggetto apparentemente trasmutato, la vestizione mediante pelli animali e l'utilizzo di un involucro aereo dalle fattezze animalesche: «Verum solet diabolus tunc diversimode decipere. Nam solet aliquando aliud corpus substituere, et illis absentibus et alicubi in loco abdito soporatis, ipse assumpto lupi corpore vel ex aëre formato, et sibi circumdato ista gerit, quae putant homines ab illo misero absente et dormiente patrata, quod stratagema a Sancto quodam viro cunctis manifestatum narrat Guilhel. Parisiensis, d.p.ult.c.13. Aliquando vero hominibus ipsis ferarum exuvias huiusmodi veras aptissime circumdat: quod fit quando illis dat lupinam pellem in trunco quopiam cavae arboris occulendam; ut ex quorundam confessionibus constat. Aliquando denique ex pacto magis aëream circumdat effigiem belluae, et membra membris quoad patitur similitudo circumponens, caput capiti, os ori, ventrem ventri, pedem pedi, brachia brachiis accommodat. Hoc solet contingere, quando ad hoc inunctionibus certis (ut Dolani illi Lycanthropi, de quibus, acta iudiciaria sunt edita) vel solis verbis conceptis utuntur, ut ille apud ducem Rusciae a canibus laceratus, et in Bulgaria quidam Baianus, de quo Sigisbertus in Chron. et tunc, ut et praecedenti casu, relinquunt vestigia lupi terrae impressa» (ivi, p. 208).

«una grande cintura» (*lata quadam Zona*) donatagli dal demonio, sarebbe massimo testimone.

La conoscenza del caso da parte di Delrio derivava verosimilmente, più che dagli atti giudiziari – con i quali un diretto contatto da parte del teologo appare improbabile –, da uno dei *pamphlet*¹³⁵ che circolavano all'epoca riguardo a una vicenda che, per le sue tinte a dir poco fosche, doveva aver avuto vasta risonanza. In particolare, tra essi si distingueva per dovizia di particolari uno scritto di una ventina di pagine pubblicato a ridosso degli avvenimenti, di cui è ancora disponibile una traduzione in lingua inglese del 1590, dal titolo già significativamente riassuntivo: *A true Discourse. Declaring the damnable life and death of one Stubbe Peeter, a most wicked Sorcerer, who in the likenes of a Woolfe, committed many murders, continuing divelish prectice 25. yeeres, killing and devoring Men, Woomen, and Children. Who for the same fact was taken and executed the 31. of October last past in the Towne of Bedbur neer the Cittie of Collin in Germany*¹³⁶. L'opuscolo, che stando a quanto proclamava l'anonimo traduttore, sarebbe stato la fedele traduzione di un originale tedesco spedito via posta da Colonia in Inghilterra¹³⁷, è di ben altro tenore rispetto ai testi finora citati sulle vicende giudiziarie relativa a presunti licantropi. Apparentemente privo della mediazione dotta di un erudito, nel suo completo disinteresse nei confronti del dibattito dottrinale sulle metamorfosi animali e dei risvolti giuridico-processuali del caso, l'agile scritto assume piuttosto i toni di un macabro monito, lanciato nelle forme di un racconto dell'orrore. In apertura, infatti, sono riportate le illustrazioni – plausibilmente analoghe alle «immagini

¹³⁵ In N. Baillie, *Monstrous Lessons*, cit. (p. 3), si ritrova una lista dei tre brevissimi *pamphlet* tedeschi sul caso Stubbe – a dire il vero, in due casi mere rappresentazioni per immagini commentate con elementari componimenti in versi – ancora consultabili: sin dai titoli (*Warhafftige und erschreckliche beschreibung von einem zauberer (Stupe Peter genandt) der sich zu einem wehrwolff hat können machen welcher zu Bedbur (vier meilen von Cölln gelegen) ist gerichtet worden den 31. October dieses 1589. jahrs was böser thaten er begangen hat. Auch wei man hin und wider viel zäuberschen verbrandt hat in diesem 1589. jahre was sie getrieben und bekandt haben männiglich zur trewen warnung geestellet; Warhafftige und wunderbarlich Neve zeitung von einen pauren der sich durch Zäuberey des tags siben stund zu ainen wolff verwandelt hat, und wie es darnach gericht ist worden durch den Colnischen Nachrichten, den letzen October Jm 1589 Jar*) rivelano i toni sensazionalistici rispecchiati dal più corposo opuscolo di lingua inglese.

¹³⁶ *A true Discourse. Declaring the damnable life and death of one Stubbe Peeter, a most wicked Sorcerer, who in the likenes of a Woolfe, committed many murders, continuing divelish prectice 25. yeeres, killing and devoring Men, Woomen, and Children. Who for the same fact was taken and executed the 31. of October last past in the Towne of Bedbur neer the Cittie of Collin in Germany*, London 1590.

¹³⁷ Nel frontespizio compare, infatti la formula: «Trulye translated out of the high Duch, according to the Copie printed in Collin, brought over into England by George Bores ordinary Poste, the xi. daye of this present Moneth of Iune 1590. who did both see and heare the same».

incise nel bronzo» (*iconibus in aes incisus*) cui si sarebbe riferito Delrio – dei crimini e del supplizio finale di Stubbe. Alle crude vignette segue un appello al lettore a sospendere l'incredulità e a prestare attenzione alla cupa vicenda:

Those whome the Lord dooth leave to followe the Imagination of their own hartes, dispising his proffered grace, in the end through the hardnes of hart and contempt of his fatherly mercy, they enter the right path to perdition and destruction of body and soule for ever: as in this present historie in perfect sorte may be seene, the strangenes whereof, together with the cruelties committed, and the long time therin continued, may drive many in doubt whether the same be truth or no, and the ratherfore that sundry falce and fabulous matters have heertofore passed in print, which hath wrought much incredulitie in ye harts of all men generally, insomuch that now a daies fewe things doo escape be it never so certain, but that it is embased by the tearm of a lye or falce reporte. In the reading of this story, therefore I doo first request reformation of opinion, next patience to peruse it, because it is published for examples sake, and lastly to censure thereof as reason and wisdome dooth think convenient, considering the subtilty that Sathan useth to work the soules destruction, and the great matters which the accursed practise of Sorcery dooth effect, the fruites whereof is death and destruction for ever, and yet in all ages practised by the reprobate and wicked of the earth, some in one sort, and some in another even as the Devill giveth promise to perfourme. But of all other that ever lived, none was comparable unto this helhound, whose tyranny and cruelty did well declare he was of his Father the devill, who was a murderer from the beginning, whose life and death and most bloody practises the discourse following dooth make iust reporte¹³⁸.

Stubbe, «figlio del diavolo», è elevato a emblema del licantropo criminale, massimo esempio dell'innaturale degenerazione ferina dell'uomo. È «incline al male e alla pratica delle arti malvagie» e, sin dai dodici anni, in costante rapporto con i demoni. Indifferente alla salvezza eterna, egli decide di donare anima e corpo al diavolo in via definitiva, rinunciando al paradiso in cambio della fama sulla terra. In virtù di tale accordo, Satana gli offre la possibilità di ottenere qualsiasi cosa desideri. Disinteressato a ricchezze e successi, Stubbe, «cuore crudele» e «mente sanguinaria», brama soltanto di esercitare a piacimento la propria ferocia sul genere umano nella forma di un animale, in modo tale da non essere riconosciuto come l'esecutore delle sue «imprese sanguinose». Il diavolo, rallegrandosi di aver trovato un valido strumento di distruzione dell'umanità, gli dona, in cambio della fedeltà, una cintura (*girdle*): indossandola, Stubbe ottiene il potere di assumere immediatamente le sembianze di un lupo «forte e possente, con occhi grandi e larghi, che scintillano nella notte come tizzoni ardenti, dalla bocca grande e spalancata, con denti assai taglienti e feroci, un corpo enorme e

¹³⁸ *A true Discourse*, cit., pp. 1-2.

zampe possenti». Soltanto dopo averla rimossa egli può tornare alla sua forma umana¹³⁹.

L'ipotesi di un morbo melanconico all'origine dei crimini commessi da Stubbe nelle presunte sembianze lupigne non è contemplata dall'autore dell'opuscolo, né, tantomeno, dal teologo Delrio. Le atrocità compiute dall'uomo-lupo nel corso di un quarto di secolo sono raccontate con estremo dettaglio nel *pamphlet*, secondo la duplice direttrice dei fatti di sangue e della condotta sessuale deviata. Ibrido perfetto tra uomo e bestia, nel dare sfogo alle sue sfrenate pulsioni animalesche Stubbe valica anche i naturali vincoli dei legami familiari: divorza brutalmente il suo stesso figlio – «l'atto più mostruoso di cui l'uomo abbia mai avuto notizia», commenta l'autore – e si congiunge carnalmente con sua sorella (divenuta, nel breve resoconto di Delrio, la cognata) e con sua figlia – «il più malvagio degli incesti, peccato assai osceno e selvaggio, molto più dell'adulterio o della fornicazione» –, generando addirittura un figlio con quest'ultima. Non avendo ancora appagato la propria insaziabile lussuria, Stubbe prende come concubina per sette anni una creatura demoniaca dalle fattezze femminili, inviategli appositamente da Satana¹⁴⁰: è il «demone succubo» cui avrebbe fatto riferimento Delrio nella citazione riportata in apertura.

Lo scandaloso tripudio di violenza, che straborda a più riprese in un tetro compiacimento ben eccedente la dichiarata finalità didattica, termina, catarticamente, con la cattura di Stubbe da parte di alcuni cacciatori¹⁴¹. Il conseguente processo viene riportato, tuttavia, con attenzione ben più modesta. Posto in posizione per la tortura della ruota, il licantropo, temendo il supplizio, confessa i suoi crimini, così come l'utilizzo, per perpetrarli, di una cintura donatagli dal demonio. Vani si rivelano gli sforzi degli uomini mandati dai magistrati a cercarla nel luogo in cui l'uomo aveva dichiarato di averla gettata («si può supporre che sia tornata al diavolo, da cui proveniva», commenta l'anonimo¹⁴²). Stubbe viene, infine, condannato a morte, insieme alla figlia e a un'amante, giudicate complici di diversi omicidi e colpevoli di aver condotto «una vita lasciva». Alle donne viene riservata la pena del rogo, mentre l'esecuzione di Stubbe avviene attraverso la terribile modalità dello smembramento con tenaglie roventi sulla ruota. In un macabro rituale ammonitorio, infine, i magistrati fanno innalzare su un palo il capo dell'uomo, circondato da sedici legni, uno per ogni vittima

¹³⁹ Ivi, pp. 2-4.

¹⁴⁰ Ivi, pp. 7-10.

¹⁴¹ Ivi, pp. 15-16.

¹⁴² Ivi, p. 17.

accertata, a imperitura memoria per le generazioni future dei crimini del licantropo di Bedburg¹⁴³.

Diametralmente opposta alla figura di Stubbe appare quella del protagonista, all'incirca un secolo dopo, del caso di licantropia più discusso dalla storiografia a partire dal secolo scorso. Gli incartamenti dibattimentali del processo al «vecchio Thiess», lupo mannaro ultraottantenne, furono riscoperti negli anni '20 del Novecento dallo studioso baltico-tedesco Hermann von Bruiningk (1849-1927), nel corso di una ricerca archivistica sui fascicoli penali della Corte di Dorpat – nella parte estone della regione storica della Livonia – del periodo tra il 1630 e il 1710¹⁴⁴. Indubbiamente eccezionali per contenuti e stato di conservazione, i documenti divennero oggetto di un dibattito storiografico che, a partire dagli studi del germanista Otto Höfler (1901-1987)¹⁴⁵ e dagli interventi, a più riprese, di Carlo Ginzburg sin dagli anni '60, continua ancora a dare i suoi frutti nel XXI secolo¹⁴⁶.

¹⁴³ Ivi, pp. 17-19.

¹⁴⁴ H. von Bruiningk, *Der Werwolf in Livland und das letzte im Wendenschen Landgericht und Dörptschen Hofgericht i. J. 1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren. Nebst einer Beilage*, in «Mitteilungen aus der livländischen Geschichte», XXII (1924), n. 3, pp. 163-220. Su von Bruiningk v. W. Lenz (hrsg.), *Deutschbaltisches biographisches Lexikon 1710-1960*, Köln 1970, pp. 113-114; C.L. Gottzmann, P. Hörner, *Lexicon der deutschsprachigen Literatur des Baltikums und St. Petersburgs*, Berlin 2007, I, pp. 306-309.

¹⁴⁵ O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt am Main 1934, pp. 343-357. Su Höfler, il cui interesse per i lupi mannari si inseriva in una più ampia riflessione sui *Männerbünde* (società segrete di uomini guerrieri), dove filtrava la convinta adesione dell'autore al nazismo, v. C.M. Burrell, *Otto Höfler's Characterisation of the Germanic Peoples. From Sacred Men's Bands to Social Daemonism*, Berlin 2023.

¹⁴⁶ Nel recente C. Ginzburg, B. Lincoln, *Il vecchio Thiess. Un lupo mannaro baltico tra caso e comparazione* (Roma 2022) vengono raccolti (pp. 64-111) gli estratti delle opere in cui lo stesso Ginzburg si è occupato del caso di Thiess, in un affascinante itinerario che attraversa alcune delle tappe fondamentali della produzione scientifica dello storico di origini torinesi, dall'esordio *I benandanti* (1966) a *Miti emblematici* (1986) e *Storia notturna* (1989). Il volume del 2022, oltre a ripercorrere in prospettiva diacronica la riemersione delle carte processuali e l'incontro con esse, via Höfler, da parte di Ginzburg (pp. 7-17), include scritti del coautore Bruce Lincoln, critico della comparazione ginzburghiana della vicenda di Thiess con il caso dei benandanti friulani in riferimento alle resistenze di culti pagani nell'Europa moderna: si veda, per l'opinione dello storico americano, il capitolo quarto de *Il vecchio Thiess* (pp. 111-137), intitolato *Comparazione del vecchio Thiess con le descrizioni dotte e gli stereotipi sui lupi mannari della Livonia e con i benandanti. Un lupo mannaro del diciassettesimo secolo e il dramma della resistenza religiosa*, basato sul precedente B. Lincoln, *Le loup-garou de Livonie: le drame de la résistance religieuse*, in «ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions», X (2015), pp. 111-135. Critico ancor più severo delle tesi dello storico italiano è stato negli ultimi due decenni l'antropologo olandese Willem de Blécourt, menzionato anche nei suggerimenti di lettura finali de *Il vecchio Thiess* (p. 317-319, cui si rinvia per una bibliografia essenziale sui lupi

La Livonia, carsicamente riaffiorata più volte nel corso della presente trattazione, è tradizionalmente addotta, dagli autori di età moderna, come esempio di terra di licanthropi. Lo stesso von Bruiningk, nell'analisi del caso Thiess, che nel suo saggio *Der Werwolf in Livland* (1924) precede la trascrizione degli atti giudiziari, richiama gli scritti di Olao Magno (1490-1557) e Kaspar Peucer, sostenendo, in chiave nazionalistica, la tesi della formazione extra-livone del *tòpos* dei lupi mannari in Livonia¹⁴⁷. Nel *Commentarius de praecipuis generibus divinationum* (1560), Peucer riporta l'episodio – cui avrebbe fatto riferimento anche de Lancre, pur distorcendolo lievemente, nella sua riflessione sul caso Grenier – di una cena, nei pressi di Riga, tra un contadino e un funzionario locale¹⁴⁸. Terminato il pasto, il contadino, ubriaco, si addormenta, cadendo supino dalla sedia davanti agli occhi dei presenti. L'ufficiale governativo – «homo sapiens», commenta Peucer – riconosce immediatamente nell'uomo un licanthropo (*Lycanem*) e ordina alla servitù di andare a dormire, lasciandolo inerte. Quando il giorno dopo viene ritrovato in un campo un cavallo tagliato a metà, la colpa, su intuizione dello stesso funzionario, viene attribuita al contadino crollato privo di sensi la notte precedente. Condotta in carcere, l'uomo confessa immediatamente: inseguendo una strega sotto forma di una «farfalla di fuoco», nel tentativo di colpirla con una falce egli ha accidentalmente colpito il cavallo. Peucer osserva a riguardo che «i licanthropi si vantano di essere impiegati per respingere le streghe», mentre non riferisce nulla sulla conclusione della vicenda, limitandosi ad affermare che «i diavoli, in tal guisa, si prendono gioco tra loro della rovina degli

mannari in generale e, più nello specifico, in Livonia); v. W. de Blécourt, *A Journey to Hell: Reconsidering the Livonian "Werewolf"*, in «Magic, Ritual, and Witchcraft», II (2007), n. 1, pp. 49-67. Per un'altra originale prospettiva comparata sul caso Thiess, ulteriore esempio del vivace dibattito che esso ancora suscita nella comunità scientifica, si rimanda, infine, a G. Olcese, *Lupi ribelli. Fra licanthropi livoni e lupo di Chianale: la lunga durata della rivolta popolare*, in S.M. Barillari, M. Di Febo (curr.), *Rivolta. Miti e pratiche dell'essere contro*, Arenzano 2021, pp. 65-74.

¹⁴⁷ H. von Bruiningk, *Der Werwolf in Livland*, cit., pp. 163-202; in particolare, sul punto v. C. Ginzburg, B. Lincoln, *Il vecchio Thiess*, cit., pp. 9-11.

¹⁴⁸ K. Peucer, *Commentarius de praecipuis generibus divinationum, in quo a prophetijs autoritate divina traditis, et à Physicis coniecturis, discernuntur artes et imposturae diabolicae, atque observationes natae ex superstitione et cum hac coniunctae. Et monstrantur fontes ac causae Physicarum praedictionum. Diabolicae vero ac superstitiosae confutatae damnantur ea serie, quam tabella indicis loco praefixa ostendit*, Witebergae 1560, pp. 144-146: da qui sono tratti, in traduzione italiana di chi scrive, i virgolettati del paragrafo che segue nel corpo di testo. De Lancre (*Tableau*, cit., p. 313-314) riporta il caso – senza citare Peucer come fonte – collocandolo presso «Rige» e domandandosi se si alluda a Reggio in Italia («ie ne sçay s'ils veulent dire Reggio en Italie»). L'autore francese, inoltre, afferma che il contadino aveva improvvisamente cominciato a correre a quattro zampe «come un lupo» davanti ai presenti («Et à la veue de tous ceux de la maison, se mit à courir à quatre pattes comme un loup»), episodio non menzionato nel racconto originale.

uomini». Secondo Peucer, infatti, per quanto non ci si debba opporre alla classificazione della licanthropia tra le «affezioni melanconiche» (*melancholicis affectionibus*), poiché è noto che una bile nera «corrotta e maliziosa» può dare origine a visioni, casi del genere derivano più spesso dagli «inganni del diavolo» (*Diaboli praestigii*) che dall'eccesso di umore malinconico. Come dimostrerebbero le Sacre Scritture, Dio condanna chi rende il proprio corpo «compera e dimora del diavolo» (*mancipia et domicilia Diaboli*), non solo spontaneamente, ma anche per negligenza¹⁴⁹. Per il destino del contadino licanthropo, invece, come evidenzia Carlo Ginzburg, bisogna rivolgersi a uno scritto del 1585 dell'umanista tedesco Hermann Witekind (1522-1603): il contadino venne arso vivo, poiché era stato il demonio a indurgli il sonno durante cui aveva soltanto sognato quanto aveva dichiarato di aver commesso¹⁵⁰. Il caso ritrovato da von Bruiningk risale al 1691, più di un secolo dopo il trattato di Witekind, e vede analogamente come protagonista un licanthropo che si dichiara nemico degli stregoni.

Nel corso del processo a Pirsten Tönnis, ladro di chiese, davanti alla Corte reale del distretto provinciale di Venden – l'attuale Cēsis, in Lettonia –, viene chiamato a testimoniare un anziano di Kaltenbrunn – villaggio limitrofo oggi corrispondente a Kniedīni –, noto, negli atti, con il solo appellativo di «vecchio Thiess» (*der alte Thies*). Avendo osservato che l'anziano si accinge a prestare giuramento, l'oste di Kaltenbrunn, ugualmente tenuto a giurare come testimone, scoppia a ridere. Alla richiesta di delucidazioni da parte della corte, l'uomo

¹⁴⁹ Peucer fa esplicito riferimento a Levitico 20 (menzionando, in particolare, il versetto 27: «Se uomo o donna, in mezzo a voi, eserciteranno la negromanzia o la divinazione, dovranno essere messi a morte: saranno lapidati e il loro sangue ricadrà su di loro») e Deuteronomio 18 (9-12: «Quando sarai entrato nella terra che il Signore, tuo Dio, sta per darti, non imparerai a commettere gli abomini di quelle nazioni. Non si trovi in mezzo a te chi fa passare per il fuoco il suo figlio o la sua figlia, né chi esercita la divinazione o il sortilegio o il presagio o la magia, né chi faccia incantesimi, né chi consulti i negromanti o gli indovini, né chi interroghi i morti, perché chiunque fa queste cose è in abominio al Signore»). Peucer sottolinea che, benché il testo si riferisca soltanto ai «posseduti» (*obsessis*), esso si applicherebbe anche a coloro nei quali il demonio si manifesti differentemente (K. Peucer, *Commentarius*, cit., p. 135).

¹⁵⁰ Augustin Lercheimer von Steinfeld (pseudonimo di Hermann Witekind), *Christlich bedencken und erinnerung von Zauberey*, Heidelberg 1585, p. 28. Il passo è riportato in lingua originale e in traduzione italiana in C. Ginzburg, B. Lincoln, *Il vecchio Thiess*, cit., rispettivamente a p. 316 e pp. 245-246. Già in *Storia notturna* (cit., pp. 133-134), Ginzburg sottolineava come Peucer, pur scrivendo del caso venticinque anni prima di Witekind, doveva verosimilmente aver avuto conoscenza dell'episodio dallo stesso Witekind, avendolo conosciuto di persona quando quest'ultimo era studente a Wittenberg. Ginzburg deduceva questa ipotesi, che appare decisamente confermata dalla grande consonanza tra i due testi – ma anche dalle sottili divergenze nella loro impostazione – da alcune considerazioni contenute in O. Clemen, *Zum Werwolfsglauben in Nordwestrussland*, in «Zeitschrift des Vereins für Volkskunde», XXX-XXXII (1920-1922), pp. 141-144.

risponde che «tutti sanno che [il vecchio Thiess] va in giro con il diavolo e che è un lupo mannaro»: come potrebbe perciò – si chiede l’oste – prestare un giuramento, «dato che questo vorrebbe dire non mentire su cose che ha praticato per molti anni»?¹⁵¹. I giudici decidono allora di interrogare sul punto lo stesso Thiess, che, spontaneamente, ammette di essere stato in passato un lupo mannaro, ma di non esserlo più da dieci anni, aggiungendo, oltretutto, di essersi già trovato a descrivere la sua attività da mannaro davanti alla giustizia, quando aveva fatto causa a un contadino, un certo Skeistan, che «aveva rotto il naso a Thiess quando questi stava riportando i germogli di grano che Skeistan aveva passato al vaglio dell’inferno per impedire in tal modo la crescita del grano»¹⁵². All’epoca l’anziano aveva suscitato soltanto la generale ilarità della corte, mentre, in questa nuova occasione, i giudici insistono per ottenere ulteriori chiarimenti.

I magistrati, in prima battuta, cercano di capire se il vecchio Thiess sia (e sia sempre stato) in possesso delle piene facoltà mentali¹⁵³. I conoscenti di Thiess presenti in aula e il sostituto procuratore distrettuale Bengt Johan Akerstaff, nei cui possedimenti l’anziano aveva vissuto e lavorato, forniscono alla Corte immediate rassicurazioni sulla sua sanità mentale. Akerstaff, addirittura, sottolinea che egli non aveva mai negato di essere un licantropo e che, rassicurato dall’assenza di provvedimenti nei suoi confronti al termine della precedente vicenda, si era comportato con ancor più libertà, venendo persino considerato «alla stregua di un idolo» (*gleich einem abgotte*) dai contadini¹⁵⁴. I giudici, allora, si rivolgono nuovamente all’anziano per ottenere ulteriori lumi sull’episodio che lo aveva condotto in tribunale una prima volta.

Thiess fornisce maggiori dettagli sulle circostanze in cui il contadino Skeistan gli aveva rotto il naso. L’anziano era stato colpito con un manico di scopa all’inferno, dove i lupi mannari «si recano a piedi in forma di lupi, nel luogo alla fine del lago chiamato Puer Esser, in una palude sotto Lemburg a circa mezzo

¹⁵¹ Per la traduzione italiana delle carte processuali ci si serve della recentissima traduzione contenuta in B. Lincoln, C. Ginzburg, *Il vecchio Thiess*, cit., pp. 25-47. In particolare, per i due virgolettati, il riferimento è a p. 26.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*: «Thiess era sempre stato in buona salute di corpo e di mente o non era stato ed era ancora un po’ pazzo?». In particolare, facendo riferimento all’originale trascrizione in tedesco degli atti dibattimentali, per alludere al possesso delle facoltà mentali dell’imputato la corte utilizza l’endiadi «bey Sinnen und gesundem Verstande» (H. von Bruiningk, *Der Werwolf in Livland*, cit., p. 204), traducibile letteralmente con la ridondante formula «in sé e di mente sana», cui si contrappone, a indicare l’eventuale stato di follia, il termine «verrückt» (*ibid.*), grafia arcaica di «verrücket» (pazzo, fuori di sé).

¹⁵⁴ *Ibid.*

miglio da Klingenberg» e dove si trovano «camere signorili e guardiani incaricati, che resistono strenuamente a coloro che vogliono riprendersi i germogli di grano e il grano che gli stregoni vi hanno portato»¹⁵⁵. Sulla modalità delle metamorfosi lupigne, Thiess fornisce invece due versioni discordanti. In un primo momento, afferma di essersi trasformato indossando una pelle di lupo, donatagli da un contadino di Marienburg, un villaggio della zona. Thiess stesso, a sua volta, avrebbe in seguito donato la pelle a un altro contadino. Ulteriormente incalzato dai magistrati, dichiara, poi, che i licantropi «andavano semplicemente nella boscaglia e si spogliavano dei loro vestiti normali e si trasformavano immediatamente in lupi»¹⁵⁶.

Pur non negando di aver consumato ricchi pasti di bestiame insieme agli altri mannari, Thiess, nel corso dell'intero dibattimento, rimarca con decisione la funzione benefica della propria attività da licantropo. Costantemente pungolato dalle domande della corte orientate ad ottenere una confessione di connivenza con il demonio, l'anziano sottolinea ripetutamente la propria ferma opposizione a Satana e ai suoi seguaci. Egli, infatti, era il «mastino di Dio» (*Gottes-hund*) e «rubava al diavolo ciò che gli stregoni gli portavano»¹⁵⁷, motivo per cui si recava all'inferno, dove, con gli altri licantropi, partecipava a duri combattimenti contro gli alleati del demonio. In questo modo, proteggeva specialmente il raccolto e la pesca dai tentativi di sabotaggio da parte delle forze oscure; infatti, «tutto ciò che i lupi mannari fanno giova alla gente, perché se non esistessero e se il diavolo si prendesse tutta la prosperità che ha rubato, la prosperità sparirebbe dal mondo»¹⁵⁸. Inoltre, Thiess afferma di avere poteri curativi, sia sugli animali¹⁵⁹ che sulle persone, che sarebbe in grado di guarire attraverso l'utilizzo di erbe, sale e pane, appositamente benedetti recitando una formula: «Sole e luna andate sul mare, riportate l'anima che il diavolo ha portato all'inferno e restituite all'animale la vita e la salute che gli sono state tolte»¹⁶⁰. Tutte queste doti sarebbero state trasmesse a Thiess, contro la sua volontà, da un «furfante» di Marienburg

¹⁵⁵ C. Ginzburg, B. Lincoln, *Il vecchio Thiess*, cit., p. 27.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Ivi, p. 37. La scelta interpretativa «mastino di Dio», a discapito della traduzione letterale di Ginzburg e Lincoln («cane di Dio»), è stata adottata in questa sede per sottolineare la funzione di feroce difesa che Thiess attribuiva al proprio ruolo.

¹⁵⁸ Ivi, p. 31.

¹⁵⁹ Thiess si definisce uno *pferdearzt* (H. von Bruiningk, *Der Werwolf in Livland*, cit., p. 210), ossia, letteralmente, un medico (*arzt*) di cavalli (*pferde*).

¹⁶⁰ C. Ginzburg, B. Lincoln, *Il vecchio Thiess*, cit., p. 35.

– verosimilmente lo stesso che gli aveva donato la pelle di lupo –, il quale, facendogli bere una misteriosa sostanza, lo avrebbe reso un lupo mannaro¹⁶¹.

Per i magistrati, le parole di Thiess non sono altro che l'ostinato tentativo di negare di aver subito un influsso diabolico. L'anziano viene rimproverato dai giudici, i quali gli fanno notare che la sua presunta attività benefica sarebbe soltanto una «falsa immaginazione» (*falsche einbildung*), un «inganno e un'illusione diabolica» (*teiffliche Verblendung und betrug*)¹⁶². In un estremo tentativo di piegare le resistenze di Thiess, viene convocato anche il parroco locale, «Magister Bucholtz», perché convinca l'anziano a pentirsi e abiurare. Anche gli sforzi del curato si rivelano vani; infatti, «quanto più il signor pastore lo rimproverava per la diabolica illusione di cui era vittima, da cui si forzava di allontanarlo per portarlo sulla via della saggezza e spingerlo al pentimento, tanto più Thiess si mostrava ostinato e non voleva sentire che quella che perseguiva era un'opera malvagia»¹⁶³. Del resto, un parroco doveva esercitare un'autorità ridotta su Thiess, che, nel corso del dibattimento, aveva candidamente ammesso di non frequentare la chiesa, né di prendere l'Eucarestia¹⁶⁴. Ugualmente infruttuose si rivelano anche le successive esortazioni dei giudici, al termine delle quali il vecchio Thiess viene posto sotto custodia nell'attesa che il caso venga esaminato dal giudice del tribunale distrettuale, cui la corte di Venden ritiene sia opportuno rinviare la decisione su un caso «così difficile e dubbio»¹⁶⁵.

La sentenza dell'Alta Corte di Dorpat viene pronunciata il 31 ottobre 1692. I giudici, nonostante riconoscano di trovarsi di fronte a un caso di «illusione diabolica», decidono ugualmente di condannare Thiess, per aver pronunciato «ogni sorta di profezie e benedizioni fortemente proibite dalle più alte autorità divine e secolari, peccando così potentemente contro se stesso e contro coloro che ha indotto alla superstizione»¹⁶⁶. Gli viene pertanto irrogata una pena di venti colpi di frusta – in ragione della sua età avanzata – da somministrarsi davanti a «un pubblico raduno di contadini della parrocchia», che il pastore locale inviterà a «guardarsi da questa condotta temeraria e punibile e dalle superstizioni»; alla punizione corporale sarebbe seguito un bando perpetuo dal paese¹⁶⁷. Il vecchio Thiess sarebbe stato fustigato davanti alla stessa comunità cui affermava di aver dedicato la sua attività di lupo mannaro, in un rituale certo meno

¹⁶¹ Ivi, p. 36.

¹⁶² Ivi, p. 34; H. von Bruiningk, *Der Werwolf in Livland*, cit., p. 210.

¹⁶³ C. Ginzburg, B. Lincoln, *Il vecchio Thiess*, cit., p. 41.

¹⁶⁴ Ivi, p. 31.

¹⁶⁵ Ivi, p. 45.

¹⁶⁶ Ivi, p. 47.

¹⁶⁷ *Ibid.*

cruento di quello con cui era stato punito il malefico Peter Stubbe, ma analogamente concepito come simbolico monito contro l'idolatria.

7. *Un criminale malinconico*

Pur oggetto frequente della storiografia contemporanea, la licantropia è ampiamente trascurata dalla storiografia giuridica, vuoi per la sua distanza, a primo acchito, dalla dimensione del diritto, vuoi per l'alone di eccentricità occultista da cui essa appare inevitabilmente circondata¹⁶⁸. È tuttavia evidente come, nella riflessione di età moderna che si è cercato di far emergere nel corso della presente trattazione, il nucleo del tema sia intrinsecamente legato alla sfera giuridica: all'identità del licantropo sono connaturate le azioni criminali da lui compiute. Già nel testo che si è scelto di adottare nell'*incipit* di questo saggio, Campanella, pur non soffermandosi esplicitamente su eventuali azioni delittuose del licantropo, ne sottolineava l'oscura fascinazione per la morte, dettata dall'eccesso di bile nera. Nelle ulteriori fonti analizzate, selezionate sulla base della loro originalità e dell'influenza che esse furono in grado di esercitare, il rapporto tra la figura del licantropo e quella del criminale assume i tratti di un'equazione¹⁶⁹.

¹⁶⁸ In ambito storico-giuridico, si segnalano i recenti saggi di Cristina Ciancio per la capacità di estrapolare il fenomeno del vampirismo dalla sfera del sensazionalismo occultista; v. C. Ciancio, *Vampiri alla sbarra. Tre storie processuali di necrofilia nella Francia della seconda metà dell'Ottocento*, in «Jurisdictio. Storia e prospettive della Giustizia», 0 (2019), pp. 1-49; Id., *Contra violatores sanctitatis sepulchrorum. Il Collegio dei teologi della Sorbona e la condanna del vampirismo*, in M. Cavina (cur.), *L'Università davanti alla stregoneria in Europa tra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2022, pp. 97-118; Id., *Carichi di meraviglia. I processi ai vampiri tra superstizione, leggenda e diritto*, in D. Armando, M. Campanelli, P. Palmieri (curr.), *Il meraviglioso in età moderna. Dimensioni culturali, scientifiche e religiose*, Roma 2024, pp. 47-73. Occorre del resto sottolineare l'affascinante legame, quantomeno etimologico, tra il vampiro e il licantropo, come brillantemente evidenziava Robert Eisler: «Nelle lingue slave il lupo mannaro è chiamato *vlukodlak* in antico bulgaro, un termine che significa letteralmente “dal pelo di lupo” o “dalla pelle di lupo”; sloveno *vokodlak*, bulgaro *vulkolak*, polacco *wilkolak*, bielorusso e russo *volkolak*, serbo *vulkodlak*, donde il greco moderno *brukolakas* o *bourkolakas* (la b viene pronunciata v) per “vampiro”, termine che a sua volta è originariamente slavo: colui che “vola via” (*upir*), che “va in giro di notte”» (R. Eisler, *Uomo diventa lupo*, cit., p. 174). Come evidenzia Bruce Lincoln (C. Ginzburg, B. Lincoln, *Il vecchio Thies*, cit., pp. 12-13) già Hertz nel suo *Der Werwolf* (cit., p. 88) e Höfler, che lo citava espressamente (*Kultische Geheimbünde*, cit., p. 25), individuavano un lupo mannaro «tipologicamente affine al vampiro»: non «uomo vivente trasformato in lupo», ma «cadavere che riemerge dalla tomba in forma di lupo».

¹⁶⁹ Una tendenza che avrebbe trovato un ulteriore esempio, ancora nei primi decenni del Novecento, in uno dei più celebri scritti sulla licantropia di epoca contemporanea: T. Lessing, *Haarmann. Die Geschichte eines Werwolfs*, Berlin 1925, resoconto ad opera filosofo tedesco

A partire dal brevissimo episodio raccontato da Fincel, assunto a narrazione paradigmatica nella dottrina dell'epoca, la trasformazione lupigna risulta funzionale alla realizzazione di un crimine. Le figure dei licantropi assumono identità individuali, emergendo dal groviglio di citazioni tratte da narrazioni letterarie o folkloriche, solo nel momento in cui divengono protagoniste di una vicenda giudiziaria. Wier e Bodin, autori di riferimento nella costruzione teorica delle contrapposte tesi della finzione e della verità della metamorfosi, imperniavano le loro riflessioni sul caso che aveva visto come imputati i due presunti licantropi Verdun e Bourgot a Besançon nel 1521. Nei loro scritti, i demonologi e giuristi francesi – oltre ai citati d'Auge, Chauvincourt e de Lancre devono essere quantomeno menzionati anche i giudici Henri Boguet e Nicolas Remy¹⁷⁰ – incentravano i capitoli dedicati alla licantropia sui crimini commessi da mannari di cui erano riusciti ad ottenere notizia, riportando, ove possibile, trascrizioni o resoconti degli atti processuali. Analogamente, un testo come il *pamphlet* su Peter Stubbe – plausibilmente caratterizzato, nel suo orrorifico sensazionalismo, da un'aderenza soltanto approssimativa ai reali avvenimenti, ma emblematico per la sua ampia diffusione – trovava il suo fulcro negli orrendi reati del suo protagonista, la cui retribuzione in via giudiziaria risultava, come si è detto, catartica-mente rassicurante. Alla figura del criminale finiva per essere ricondotto dai giudici livoni anche il vecchio Thiess, nonostante nella sua deposizione, insistentemente orientata nella direzione di un autoritratto in termini benevoli, non apparissero che delitti di esigua entità, come furti di bestiame.

Pur essendo condivisibile l'invito di Willem de Blécourt a considerare ogni singolo caso di licantropia alla luce delle sue peculiarità, evitando comode classificazioni¹⁷¹, dalle poche vicende processuali pervenuteci con un discreto grado

Theodor Lessing (1872-1933) della vicenda processuale che portò alla condanna capitale di Fritz Haarmann (1879-1925), pluriomicida identificato con un licantropo per i morsi che era solito infierire alle sue vittime.

¹⁷⁰ Pur non riportati con il grado di dettaglio degli episodi di cui ci si è occupati per esteso nel corso della presente trattazione, meritano menzione, almeno in nota, i casi che rivestono una posizione centrale nei capitoli dedicati alla licantropia da Remy e Boguet, rispettivamente nei *Demonolatreae libri tres* (Coloniae Agrippinae 1596, pp. 227-229) e nel *Disocurs des sorciers* (cit., pp. 147-149). In particolare, Remy riferisce – per sua stessa ammissione, per sentito dire – di tre donne identificate come lupe mannare poiché, una volta recuperate le sembianze umane, avrebbero conservato le ferite che sarebbero state loro inferte in forma lupigna: una di esse sarebbe stata condannata al rogo. Boguet, invece, riferisce di un processo a un folto gruppo di licantropi nella Francia di fine Cinquecento: la vicenda, menzionata dall'autore come celebre caso di licantropia, risulta di chiarezza insufficiente a fornire rilevanti indicazioni, a causa della complessità del suo intreccio, della grande quantità dei presunti imputati e della modestia dei particolari forniti dall'autore.

¹⁷¹ Si veda W. de Blécourt, *Monstrous Theories*, cit., pp. 188-212.

di dettaglio nella letteratura di età moderna emerge, con inevitabili specificità individuali, un tipo criminale. In particolare, accanto a elementi biografici condivisi (la provenienza da un contesto rurale di piccole dimensioni, la modesta estrazione sociale, un'età eccezionale, per difetto o per eccesso) e ad analoghe modalità di attuazione della metamorfosi (l'origine pattizia dei poteri acquisiti, la possibilità di usufruirne mediante il ricorso a sostanze o a strumenti ottenuti in seguito all'accordo), risaltava un vizio comune: una percezione alterata della realtà. Tale difetto immaginativo era riconducibile – come non mancavano di sottolineare giudici e giuristi – alla sintomatologia della malinconia.

Secondo la medicina del tempo, che gli autori analizzati mostravano di conoscere, quando non con dovizia di particolari, quantomeno nei suoi elementi essenziali, l'eccesso di bile nera, oltre a modificare la normale ricezione del mondo esterno da parte di chi ne fosse affetto, forniva al demonio un'agevole via di accesso all'animo umano. In un'epoca – è bene ricordarlo – ancora antecedente alla rivoluzione psichiatrica, la malinconia, perciò, si prestava a coniugare idealmente precoci spinte razionalistiche con la persistenza della teoria della possessione demoniaca, sia tra chi nella licantropia vedeva un fenomeno soltanto illusorio, sia tra chi sosteneva la realtà della metamorfosi. Tuttavia, anche laddove i giudici – o i giuristi che commentavano il loro operato – riconoscevano che il criminale licantropo era affetto da melanconia, ad assumere il ruolo decisivo in sede di irrogazione della pena era l'accordo che il licantropo aveva concluso con il demonio. Questa tendenza era riscontrabile con chiarezza ancora maggiore presso i tribunali locali, specialmente in area francese¹⁷². Nelle sentenze con cui si concludono le differenti vicende risalta così, in tutta evidenza, lo scivoloso *status* giuridico del malinconico in età moderna, collocato nel vasto spazio intermedio tra il *furiosus*, punito già dalla sua stessa malattia e, perciò, non ulteriormente punibile, e il *compos mentis*, pienamente passibile di pena.

¹⁷² Sul punto v. R. Mandrou, *Magistrati e streghe*, cit., pp. 202-215.