

Paolo Galloni

Cacciare l'orso nelle foreste medievali (ovvero, degli incerti confini tra umano e non umano)

Paper read at the Conference

“L’Orso. Storia, natura e simbolica di un animale totemico”

(Pistoia, Antico Palazzo dei Vescovi, 29/10/2011)

being printed in *Atti e Memorie della Società Pistoiese di Storia Patria*

Il libro che alcuni anni fa Michel Pastoureau ha dedicato all’orso, senza il quale probabilmente non saremmo qui, si apre con notizia brutale: nel 773 e nel 785 Carlomagno lanciò due “campagne di sterminio” contro gli orsi nelle foreste della Germania – sempre, singolare coincidenza, al termine di campagne militari vittoriose contro i Sassoni.¹ Più che autentiche cacce sembra di osservare spietati e simbolici segnali di potere lanciati dall’imperatore cristiano ai riottosi vicini pagani, dei quali si diceva che considerassero l’orso un animale sacro. Alcuni anni prima, precisamente nel 742, in una lettera al vescovo di Winchester, san Bonifacio, missionario legato all’emergente dinastia carolingia, elencò alcune deprecabili pratiche dei Sassoni, tra le quali bere sangue di orso e indossarne le pelli prima di un combattimento.² L’informazione, come vedremo, è confermata da Sassone Grammatico, che la riferisce, però, non più come pratica attuale, bensì come memoria storica.

Il nostro sguardo a distanza tende sovente a esasperare il divario e il grado di malinteso tra cristiani e pagani: in realtà Franchi e Sassoni erano popoli vicini, che si conoscevano bene e avevano condiviso in un passato nemmeno troppo lontano tradizioni riconducibili alla comune estrazione germanica e centro-europea, tradizioni di cui è altamente probabile che le memorie orali dei Franchi conservassero traccia. Insomma, se l’imperatore, i suoi soldati e i suoi prelati se la sono presa con gli orsi sassoni è verosimilmente proprio perché erano ancora in grado di *non fraintendere* le costellazioni di credenze – religiose, ecologiche e, come vedremo, genealogiche – che ruotavano intorno ai rapporti tra uomini e orsi. La coincidenza tra le campagne militari e la guerra all’orso in Sassonia (non sto scegliendo a caso il lessico) mi porta immediatamente a porre una domanda: nell’alto Medioevo, la caccia all’orso era sempre una caccia? O meglio, fino a che punto era una caccia come lo era quella al cinghiale o al cervo (che a loro volta non erano la stessa cosa)?

Nel mio intervento ci saranno altre domande apparentemente paradossali (d’altra

¹ Michel Pastoureau, *L’ours. Histoire d’un roi déchu*, Paris, Seuil, 2007, p. 11.

² Ivi, pp. 12-13

parte, credo che senza la capacità di confrontarsi con l'esperienza del paradosso la comprensione del passato, già ardua, diventi impossibile). Per questo è il caso di spendere qualche riga di

Avvertenza

Questo contributo è stato scritto con in mente non la semplice lettura del testo, come di norma avviene ai convegni, ma una lezione a carattere parzialmente performativo – un convegno non è un teatro, ma c'è un pubblico *presente* e non di rado attento e partecipante; il mio lavoro è inoltre parte di un progetto di ricerca dedicato alla concettualizzazione cognitiva e percettiva del passato. Uno dei miei presupposti è che la presenza del corpo e della voce (in quanto *unità somatica* solo apparentemente disincarnata) rappresentino il principale punto di contatto e di comunicazione tra presente e passato.³

Le domande paradossali, pertanto, hanno lo scopo di rendere problematici assunti dati per acquisiti che forse faremmo bene a rimettere in gioco per dialogare meglio con il passato (ricostruire il passato, peraltro, non è un gioco, ma una delle attività per mezzo delle quali il cervello umano interpreta la realtà).

Il corpo dell'orso

Nell'alto medioevo (e nei millenni precedenti, fino alla preistoria) l'orso era un animale? Sì, nel senso che è sempre stato riconosciuto come un essere vivente, mammifero, il cui stile di vita era noto. Ma era un animale come gli altri? Potremmo precisare meglio la domanda e chiederci invece: la linea di confine tra animale umano e non umano si collocava all'esterno o all'*interno* del corpo dell'orso? Oggi non avremmo dubbi, ma se ci spostiamo in altre epoche il problema esiste, ed è intrigante.

Oltre all'uso della ragione, gli osservatori di epoca antica e medievale sottolineavano due evidenti indicatori di differenza tra umani e non umani: la posizione eretta e l'uso delle mani.⁴ Ora, gli orsi sono tra i pochi animali non

³ Paolo Galloni, *Cognitive Conceptualization of the Past. A Medieval Pseudo-History Case Study*, in «Quaderni di semantica. An International Journal of Semantics and Iconomastics», XXXII, 1 (2011); Id., *Storia e scienze cognitive: prove tecniche di collaborazione. Aspetti del monachesimo celtico*, in *Pellegrinaggi e monachesimo celtico. Dall'Irlanda al Mediterraneo*, Atti del convegno di Genova, 14 ottobre 2010, a cura di Marina Montesano e Francesco Benozzo, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011; Id., *Un tentativo di concettualizzazione cognitiva del passato: l'«oralità testuale» altomedievale*, in *Cultura, livelli di cultura e ambienti nel Medioevo Occidentale*, Atti del VII Convegno Triennale della Società Italiana di Filologia Romanza (Bologna, 5-8 ottobre 2009), Roma, Aracne, 2011.

⁴ Cesare Rodella, *Prossimità tra uomini e orsi nella tradizione classica*, Analecta brixiana. Contributi dell'Istituto di Filologia e storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, II, Milano, Vita e Pensiero, 2007, pp. 325-350, pp. 327-328, 332-333 (ringrazio Davide Ermacora per la segnalazione); Karl Steel, *How to make a Human. Animals and Violence in the Middle Ages*, Columbus, Ohio State University, 2011. pp. 44-50.

umani, e non primati (peraltro i primati sono poco conosciuti nell'alto medioevo), che possono assumere la postura eretta; che usano le zampe anteriori per raccogliere frutta e miele; il loro muso è perlomeno famigliare rispetto al volto umano; il loro corpo e le loro zampe scuoiati sono snelli e chiari, e appaiono ancora più *umani* di quando sono rivestiti dalla pelle e dal pelo (e qui dovremmo ripensare quei racconti il cui protagonista ritrova la forma umana una volta rimossa la pelle animale che lo ricopriva).⁵ Infine, come osservò anche Gaston Phébus nel suo *Livre de la chasse*, scritto alla fine del XIV secolo, gli orsi sono gli unici animali che si accoppiano come gli umani (*aguise dôme et de femme*, scrive Gaston).⁶

E poi: l'orso bruno europeo (*ursus arctos*) può superare i 2,5 metri di altezza e i 300 kg di peso.

Fisicamente parlando, l'orso bruno è un superuomo.

Se il corpo dell'orso, oltre che alla sfera del non umano, appartenesse anche a quella del super-umano?

Proviamo a chiederci in che modo e in quale misura ciò potesse avvenire.

Della percezione di una parentela tra uomo e orso⁷ e della possibilità di metamorfosi tra le due creature tornerò a parlare. Per ora mi limito a osservare che l'idea di confini permeabili tra corpo umano e ursino è senza dubbio assai arcaica, certamente paleolitica (non si spiegherebbe altrimenti la sua diffusione in tutto l'emisfero boreale, dall'Europa all'America del nord), e che le tracce di tale profondità cronologica che permangono nel folklore e nella narrativa medievale ne segnalano la vitalità a livello almeno di immaginario – il che non è affatto un dato secondario o confinato alla “letteratura”: l'immaginario va a tutti gli effetti considerato una realtà psichica che influenza e orienta l'interpretazione della realtà in cui si è immersi.

Direttamente connessa alla natura problematica del corpo dell'orso è la questione dell'orso come antenato, che appartiene principalmente alle credenze artiche, siberiane e nordamericane, ma non disdegna di affiorare nelle tradizioni europee, nelle saghe e perfino negli alberi genealogici: ad esempio, le genealogie ufficiali di Siward conte di Nortumbria, morto nel 1055, e Svein Estridsson, re di Danimarca, morto nel 1074, ponevano un orso come capostipite delle rispettive famiglie, entrambe di origine danese.⁸ Si trattava solo (solo?) di narrazioni che

⁵ Bernd Brunner, *Uomini e orsi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010 (ed. or. 2004), p. 9.

⁶ Gaston Phébus, *Livre de la chasse*, Paris, Bibliothèque Nationale, MS fr. 616, fol. 27. *The Hunting Book of Gaston Phébus*, a cura di Marcel Thomas, François Avril, Wilhelm Schleg, London, Miller, 1998, pp. 25-26 (con riproduzione integrale del manoscritto fr. 616).

⁷ In generale Pastoureau, *L'ours*, pp. 87-119; Rodella, *Prossimità tra uomini e orsi nella tradizione classica*.

⁸ Brunner, *Uomini e orsi*, p. 34; la *Vita Waldevi*, figlio di Siward, ricostruisce così la discendenza: «Tradunt tradiciones antiquorum quod vir quidam nobilis, quem Dominus permisit, contra solitum ordinem humane propaginis, ex quondam albo urso patre, muliere generosa matre procreari, Ursus genuit Spratlingum», dalla cui stirpe discesero Siward e Walthew (Waldevius) (*Chroniques Anglo-*

rafforzavano, tramite l'evocazione metaforica di una superiore fisicità, il carisma e la legittimità di questi nobili personaggi, o dobbiamo prendere in considerazione la possibilità che nell'XI secolo a tali genealogie venisse ancora riconosciuta una forma di verità, per noi tutta da indagare? Se così fosse, i lettori ne converranno, la risonanza cognitiva della caccia all'orso cambierebbe in misura significativa.

Che l'aristocrazia altomedievale riconoscesse un valore *politico* alla fisicità, è cosa nota, così come il fatto che la caccia fosse uno dei luoghi, ambientali, performativi e narrativi, in cui la forza e l'efficienza del corpo del potente erano esibite e confermate. L'orso appare come paradigma di queste caratteristiche dei nobili guerrieri altomedievali, spesso positivamente paragonati a un orso, come capita, ad esempio, al re Berengario in passo della *Vita* di Matilde di Canossa scritta da Donizone.⁹

[Proviamo, allora, tra parentesi, a domandarci: cosa deve aver pensato, e provato, l'orso Berengario, il cui nome già conteneva la radice dello zoonimo, affrontando l'orso a caccia? Sarà stata, per lui, una caccia *normale*? O invece era in qualche modo una sfida a un altro *se stesso*?]

La caccia è una pratica intrinsecamente problematica e traumatica, potenzialmente in grado di aprire una breccia nelle barriere concettuali, addirittura di scardinarle, e riportare a consapevolezza che c'è dell'umano negli animali e dell'animale nell'uomo – al livello minimo la condivisione di un sistema di circolazione del sangue, di un intreccio di ossa, muscoli, tendini, ma anche di una gamma di sensazioni comuni: vista, olfatto, udito, paura, dolore.

Il confronto ravvicinato con il corpo dell'orso, il più (super) umano dei corpi non umani, determinava, a rischio della vita un doppio transfert, di fisicità e di identità, implicito nel sempre incombente rovesciamento dei ruoli di cacciatore e preda.

Ecco dunque la prima delle mie tesi: questo tipo di caccia, prima di sancire l'incerta superiorità dell'umano,¹⁰ rendeva incerti e vacillanti i confini tra umano e non umano.

Sono convinto che il tema immenso e abissale del vacillare dei confini tra animale umano e non umano non affiori solo come risacca di credenze arcaiche, ma avesse

normades, a cura di Francisque Michel, Paris, Frère, 1836, pp. 104-104). A Siward sono dedicate diversi passaggi da Richard Fletcher, *Bloodfeud. Murder and Revenge in Anglo-Saxon England*, London, Penguin, 2002. Svein Estridsson è spesso citato da Adamo di Brema come informatore diretto di fatti citati nella sua *Storia degli arcivescovi della Chiesa di Amburgo*, a cura di Ileana Pagni, Torino, Utet, 1996.

⁹ Bruno Andreolli, *L'orso nella cultura nobiliare dall'Historia Augusta a Chrétien de Troyes*, in *Il bosco nel medioevo*, a cura di Bruno Andreolli e Massimo Montanari, Bologna, Clueb, 1988, pp. 35-54; Paolo Galloni, *Il cervo e il lupo. Caccia e cultura nobiliare nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 37.

¹⁰ Sulle complicazioni inerenti alla costruzione di questa superiorità si veda ora Steel, *How to make a Human*, un libro ricco con il quale non mi trovo necessariamente sempre d'accordo, ma utilissimo e ricco di idee stimolanti.

ancora importanza per gli europei almeno fino al XII secolo. Ne sono persuaso al punto da ritenere che commetteremmo un anacronismo proiettando troppo indietro nel tempo una visione della natura andata affermandosi tra XIII e XX secolo – e generalizzando una visione espressa in trattati filosofici, teologici e naturalistici inevitabilmente elitari. Come ha osservato Marshall Sahlins, l’immaginario della “natura” che si è affermato in Occidente definisce le vite non umane in termini di assenza di soggetti, un dato «in netto contrasto con molti altri popoli, che vivono in mondi permeati di soggettività [...] gli animali, le montagne, le piante e altre analoghe persone non umane».¹¹ Da parte mia, credo che il concetto stesso di individuo come entità a se stante andrebbe rivisto e sostituito con qualcosa di diverso, più vicino a quello di «punto di arrivo di processi multipli e complessi (...) esito singolo e mai definitivo di una rete di relazioni, convergenze e irradiazioni»¹² con altri soggetti, anche non umani.

Senza allontanarci troppo dalle cacce altomedievali, è perlomeno opportuno acquisire la consapevolezza che la rappresentazione occidentale e moderna della natura è tutto meno che condivisa. In molte regioni del pianeta l’ambiente non è affatto concepito come una sfera oggettiva e autonoma definita dalla “non umanità”. Ad esempio, i Chewong, cacciatori raccoglitori della Malesia si considerano imparentati, più che con altri umani provenienti da lontano, con alcune persone non umane: piante, animali, spiriti, perfino artefatti, con i quali condividono l’habitat.¹³ Lo stesso vale, o valeva, per i nativi americani. Presso queste popolazioni i rapporti tra umani e ciò che chiamiamo natura assume il carattere di una relazione sociale tra soggetti diversi che intrattengono una relazione di interdipendenza, e non necessariamente gerarchica.

Prima di essere una manipolazione tecnica del mondo naturale, la caccia è (o è stata) «una sorta di dialogo interpersonale che è parte integrante della vita sociale nel suo complesso, in cui persone “umane” e persone “animali” sono costituite da identità e intenzionalità specifiche».¹⁴ I dati etnografici suggeriscono addirittura che spesso la caccia ha (o aveva) a che fare più con l’amore che con la guerra. In alcuni racconti amerindi il cacciatore diventa genero dello spirito-capo della selvaggina, mentre hanno diffusione pressoché planetaria (nonché medievale) di racconti che narrano dell’amore tra un cacciatore e una figura femminile più o meno apertamente identificabile con la Signora degli animali.¹⁵ Ora, e vengo a uno dei punti nodali del mio intervento, ci sono indizi disseminati nelle fonti altomedievali che inducono a pensare che nel *nostro* passato europeo, almeno fino

¹¹ Marshall Sahlins, *Un grosso sbaglio. L’idea occidentale di natura umana*, Milano, Eleuthera, 2010, p. 43.

¹² Giangiorgio Pasqualotto, *La normalità dell’ibrido*, Prometeo, 29, 114 (giugno 2011), pp. 52-57.

¹³ Sahlins, *Un grosso sbaglio*, pp. 103-106, che si rifà ai lavori di Philippe Descola.

¹⁴ Ivi, pp. 108-109, con riferimento anche alle ricerche di Tim Ingold.

¹⁵ Paolo Galloni, *Le ombre della preistoria. Metamorfosi storiche dei Signori degli animali*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2007, pp. 175-187.

al XII secolo, l'idea che la vita non umana fosse dotata di caratteristiche soggettive non era ancora del tutto scomparsa dall'orizzonte culturale ed esperienziale: animali in grado di comunicare umanamente, animali che sono in realtà umani trasformati, animali che sono antenati;¹⁶ oggetti personali e personalizzati che portano nomi di persona e sui quali si usava giurare; per non parlare del paesaggio, pieno di punti di riferimento che rimandavano a storie di draghi, giganti, abitanti del passato, tutti elementi che assomigliano molto a una rilettura dell'ambiente circostante in chiave soggettiva.

Nel medioevo europeo la caccia aveva certamente molto a che fare con la guerra, ma a lungo ha lasciato dietro di sé tracce di una visione non ancora del tutto separata da quelle descritte dagli etnologi negli ultimi due secoli. Molti racconti che ammettevano la metamorfosi tra umano e animale circolavano in opere dotte che a lungo hanno dibattuto sul livello di realtà da attribuire a tali storie;¹⁷ a maggiore ragione dobbiamo pensare che la permeabilità dei confini tra umano e non umano fosse avvertita come un'eventualità realmente possibile nelle fasce non alfabetizzate della popolazione, in cui la narratività orale plasmava le strutture dell'immaginario che a loro volta orientavano la comprensione del mondo.¹⁸ Altri racconti permettono di verificare la persistenza di un nesso obliquo, ma consapevole tra caccia, amore e metamorfosi.¹⁹

[Se accettiamo il fatto che per uomini e donne di mille anni fa esisteva un livello di realtà, definibile con il termine medievale di *mirabilia*, in cui i confini tra corpi umani e non umani potevano arrivare a confondersi, allora, forse, varrebbe la pena di inserire la *meraviglia* nel nostro abituale armamentario metodologico.

Perché non è escluso che i nostri predecessori avessero più ragione di noi: una visione della realtà che non include la meraviglia rischia seriamente di essere sbagliata].²⁰

L'orso antenato è un'altra faccia della medesima medaglia; meglio ancora, un altro lato del medesimo prisma sfaccettato. In alcuni casi, come quello di re Artù, l'avo non (o super) umano non è esplicitamente evocato, ma le caratteristiche del personaggio fanno presumere che un tempo lo fosse stato.²¹ Nella *Historia Regum Britanniae* Artorius, l'uomo-orso, avrebbe ucciso 960 nemici in una sola battaglia, impresa che lascia intravedere una natura super-umana; nel poema antico-

¹⁶ Molti esempi che interpreterei in questo senso sono forniti da Dominic Alexander, *Saints and Animals in the Middle Ages*, Woodbridge, Boydell, 2008 – che li legge in modo diverso, a mio avviso non valorizzando la straordinaria ricchezza del materiale che propone.

¹⁷ Un buon punto di partenza è Caroline Walker Bynum, *Metamorphosis and Identity*, New York, Zone Books, 2001.

¹⁸ Galloni, *Cognitive Conceptualization of the Past*; Id., *Storia e scienze cognitive*; Id., *Un tentativo di concettualizzazione cognitiva del passato: l'«oralità testuale» altomedievale*.

¹⁹ Galloni, *Il cervo e il lupo*, pp. 28-35.

²⁰ Pagine illuminanti, a questo proposito, in Walker Bynum, *Metamorphosis and Identity*, pp. 72-75.

²¹ Benozzo, *La tradizione smarrita. Le origini non scritte delle letterature romanze*, Roma, Viella, 2007, pp. 146-147; Philippe Walter, *Arthur. L'ours et le roi*, Paris, Imago, 2002, pp. 82-85.

gallese *Gododdin*, di un guerriero si dice che era fortissimo, ma non era Artù. Anche l'idea di Artù signore dell'altro mondo mi pare spiegabile solo con le credenze, attestate soprattutto in area siberiana e artica, dell'orso come signore dell'aldilà e padre dell'umanità. Ci si potrebbe perfino permettere un'intrigante divagazione: se l'orso è padre dell'uomo, di chi è figlio dell'orso? Ebbene, in alcuni testi irlandesi e gallesi redatti intorno al XII secolo Artù, l'uomo-orso, è figlio ed erede di Bran, ovvero il corvo. Il medesimo schema genealogico "corvo-orso-uomo" si ritrova nelle credenze e nei miti di popolazioni siberiane e nordamericane,²² un dato che suggerisce la vertiginosa ipotesi che ci si trovi di fronte alla risacca di miti dei cacciatori preistorici elaborati in epoca addirittura antecedente al popolamento delle Americhe. Di nuovo siamo costretti a confrontarci con indizi di relazioni con il mondo animale diverse non solo dalle attuali, ma anche da quelle teorizzate dai filosofi medievali.

Attenzione, però. Parlare a tale proposito di credenza residuale, o di risacca di un non più compreso totemismo, rischia di portare fuori strada. Dobbiamo restare in contatto con le esperienze di uomini e donne dell'epoca che qui ci interessa: anche se, forse, ma non è così scontato, non si credeva davvero che si potesse annoverare una fiera tra gli antenati, tali narrazioni, fossero saghe o genealogie, erano componenti vitali dell'immaginario, e di riflesso della percezione della realtà. Come interpretare, allora, la "guerra" all'orso che portò alla sua estinzione nelle isole britanniche alla fine del secolo XI, ovvero proprio quando ancora si raccontava, e si accettava come *possibile*, la genealogia ursina di Siward di Nortumbria? O la "liberalizzazione" della caccia all'orso nella Scandinavia del secolo XII?²³ Venne vissuta solo come una competizione ecologica ed economica per il controllo dell'incolto o anche, magari a un livello percettivo più profondo e meno immediatamente concettualizzabile, come lo sterminio di potenziali antenati immaginari, ovvero l'attacco a una costellazione di memorie condivise incarnate nel corpo dell'orso? Nel secondo caso dovremmo pensare a un parziale recupero delle motivazioni carolingie del periodo 773 e 785, ma senza trascurarne le ricadute sul piano dell'immaginario. Relativamente all'Inghilterra, un'ipotesi che mi sento di proporre è che la scomparsa dell'orso dall'ambiente finì necessariamente per spezzare un filo tra presente e passato: il passato narrato, reinterpretato e reso *presente* dai canti epici e dalle genealogie – in cui l'orso svolgeva una polimorfa funzione di avversario, modello e antenato – non era ormai più attualizzabile integralmente. L'assenza dell'orso avrebbe allora avuto l'effetto di allontanare questo passato narrato dalla realtà ecologica del presente e di renderlo, per così dire, più passato di prima. Si trattava, peraltro, di un passato che, da una prospettiva inglese, vedeva l'orso pericolosamente sovrapporsi all'emergente mito politico di Artù, l'uomo-orso che la componente celtica dei

²² Benozzo, *La tradizione smarrita*, pp. 146-147, 150-151.

²³ Steel, *How to make a Human*, pp. 62-63.

sudditi andava valorizzando in chiave identitaria.

[un passato, viene anche da sottolineare, che si dimostra diverso da uno sviluppo lineare e più simile a una rete di fatti, oggetti e storie prodotti in epoche diverse che si rincorrono e coabitano nel tempo]

Per tornare a una delle domande poste in apertura, dovremmo quindi pensare che dopo il Mille la caccia all'orso, in taluni casi, più che una caccia è stata (anche e non solo, s'intende) un'iniziativa traducibile in una "battaglia progressista" contro una particolare forma di *presenza del passato*, una lotta che ha allontanato dalla realtà e dall'immaginario un aspetto del passato, l'orso antenato super umano, che cominciava forse a causare un crescente disagio, e con esso un sospetto, quello che il confine tra umano e non umano potesse rivelarsi meno impermeabile di quanto sostenuto da missionari e teologi.

Nel corpo dell'orso

L'orso è un animale riservato, schivo e solitario, forse per questo la sua menzione nelle fonti scritte è tutto sommato infrequente rispetto ad altri animali selvatici e i pur significativi ritrovamenti di resti archeologici nel complesso non abbondano. Rispetto alla cultura antica,²⁴ nell'alto medioevo le evidenze di rapporti tra umani e orsi aumentano: in particolare balza agli occhi l'inserimento dell'orso tra gli animali cacciati dall'aristocrazia in un contesto venatorio fortemente connotato in chiave guerriera.²⁵

Nell'immaginario altomedievale prevale ancora una concettualizzazione dell'orso come predatore e specularare avversario – e, rammentiamolo, dalla specularità all'obliqua gemellarità il passo è breve. Parallelamente, nell'agiografia, a partire dai secoli VI-VII, l'orso appare come sorta di personificazione delle forze naturali della foresta;²⁶ il rapporto tra uomini e orsi «si direbbe addolcito da una certa affettuosità reciproca. L'uomo contende all'orso (l'orso contende all'uomo) le abitazioni e il cibo: la grotta, i frutti, il miele (...) ma la contesa non è mai drammatica».²⁷ Si incontrano orsi ammansiti, ubbidienti collaboratori, perfino amici. Nei *Dialogi* di Gregorio Magno si racconta dell'eremita Fiorenzo che pregò Dio di mandargli un po' di compagnia; poco dopo da una grotta dei paraggi uscì un orso che divenne compagno del santo, addirittura prendendosi cura di alcune pecore. San Colombano, seconda la *Vita* scritta da Giona di Bobbio,

²⁴ Andreolli, *L'orso nella cultura nobiliare*, pp. 38-40; si veda anche il contributo di Cherubini in questo volume.

²⁵ Ivi, pp. 42-43.

²⁶ Massimo Montanari, *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto medioevo*, in *Il bosco nel medioevo*, a cura di Bruno Andreolli e Massimo Montanari, Bologna, Clueb, 1988, pp. 55-72, pp. 59-60; si veda anche il contributo di Benvenuti in questo volume.

²⁷ Ivi, pp. 61-62.

soggiornò in una grotta gentilmente cedutagli da un orso, dove veniva regolarmente servito dagli animali della foresta.²⁸

Ci si potrebbe fermare alla constatazione che sia cacciare sia ammansire una fiera non sono altro che procedure di dominio, per quanto alternative.²⁹ Al di là del fatto che l'esercizio del potere non esclude contaminazioni tra le identità di dominante e dominato, a me preme qui attirare l'attenzione su un'altra dimensione implicita in entrambe le modalità: pur se di segno diverso rispetto a quella operata dall'immaginario guerriero, anche la rappresentazione agiografica comporta, e conferma, una significativa *umanizzazione* dell'orso. Il dato invita a insistere sulla natura particolarmente problematica della caccia all'orso (e del corpo dell'orso) in epoca altomedievale – ultima tappa di una continuità verosimilmente millenaria che affonda le sue radici nella preistoria europea di *homo sapiens sapiens*.

Che si tratti di scontro traumatico a caccia o di amichevole convivenza con il santo,³⁰ va sottolineato che l'umanizzazione è ancora, in questa epoca, una chiave percettiva nella relazione con l'orso – qualcosa che non avviene, o avviene in misura assai minore, con altri abitanti della foresta come lupi, cervi, cinghiali, uri, bisonti.

Dove va cercato, allora, e a quale livello, il confine tra umano e non umano?

Ci dobbiamo accontentare del piano della riflessione culturale testimoniata dalle opere filosofiche o dobbiamo riposizionare la domanda a livello di esperienza corporea, cutanea, cicolatoria?

Nel secondo caso, la caccia all'orso potrebbe essere concepita come l'approfondimento di questa esperienza, o meglio ancora, uno dei detonatori che la facevano esistere ponendo a contatto *fisico* (il confronto con l'orso era sempre ravvicinato, un corpo a corpo) il corpo super-umano dell'orso e quello umano del cacciatore.³¹

Il *Waltharius*, redatto a cavallo tra i secoli X e XI, è un poema latino di argomento proveniente dall'epica germanica. Il Walther del poema è il giovane erede al trono di Aquitania inviato come ostaggio presso la corte di Attila insieme alla principessa burgunda Hiltgunt e al cavaliere franco Hagen. I tre crescono insieme e godono della fiducia di Attila, fino a quando Hagen apprende che Gunther è salito sul trono dei Franchi e decide di fuggire. Poco tempo dopo anche Walther e Hiltgunt fuggono portando con sé parte del tesoro degli Unni. La fuga porta la coppia nella terra dei Franchi, dove Gunther decide di dar loro la caccia e, superando le sue resistenze, persuade Hagen a partecipare alla lotta contro l'amico. Dopo una cruenta sfida durante la quale tutti i contendenti subiscono una

²⁸ Ivi, pp. 63, altri esempi nelle pagine successive.

²⁹ Utili le riflessioni di Steel, *How to make a Human*, pp. 33-44.

³⁰ Sulla dialettica conflittuale di queste due modalità di rapporto con il mondo animale rimando al mio *Il cervo e il lupo*, pp. 107-125.

³¹ Esempi in Galloni, *Il cervo e il lupo*, pp. 5, 43, 70.

mutolazione – Walther perde la mano destra, Hagen un occhio e Gunther una gamba – arriva il lieto fine: i vecchi amici si riconciliano, mentre Walther e Hiltgunt si sposano e partono per l’Aquitania.

Il fuggiasco Walther diventa cacciatore cacciato, una figura problematica sulla quale l’immaginario medievale si sofferma con sospetta frequenza – Tristano ne rappresenta lo sviluppo di maggiore successo. Durante la caccia di cui è oggetto Walther raggiunge i Vosgi e si rifugia in «un’immensa foresta, spaziosa, ricca di covi di fiere, sempre risonante di trombe di cacciatori e latrati di cani. Appena separati ci sono due monti vicini, in mezzo ai quali si apre una non grande, ma amena grotta».³²

La preda Walther nella caverna assomiglia all’orso, che nelle caverne, si sa, abitava. L’associazione suggerita era direttamente afferrabile dal pubblico contemporaneo alla redazione del testo e presente alla performance del poema e delle varianti orali che circolavano; ciò non solo a causa della residenza temporanea dell’eroe braccato, ma perché la scena dialoga apertamente con un sogno ammonitore e premonitore raccontato da Hagen al re che insegue Walther: «sconosciuto ti è Walther e il suo immenso valore. Come mi ha ammonito l’altra notte un sogno, non ci verrà dietro la fortuna se lo affronteremo. Ti ho visto lottare con un orso, che dopo una lunga lotta, a morsi, a te strappò via una gamba e il polpaccio, fino alla coscia; subito dopo ha attaccato me, che venivo in tuo aiuto e mi ha strappato un occhio coi denti».³³

Walther è dunque l’orso nelle doppia accezione di fortissimo guerriero e ambita preda del cacciatore. Nell’epopea dei Nibelunghi, Gudrun sogna un orso in cui riconosce l’eroe Sigfrido; questi, il giorno della sua morte, prima di venire ucciso abbatte appunto un orso. Di nuovo, il racconto, nell’associare sogno premonitore ed eventi successivi, suggerisce la gemellarità di eroe guerriero e orso. Nella *Chanson de Roland*, Carlomagno sogna in quattro occasioni: sempre sogna animali e sempre l’orso è al principio della lista.³⁴ La caccia a Walther/orso, inoltre, ha luogo nei Vosgi, uno spazio venatorio legato, come le Ardenne, alle cacce dei carolingi, che vi possedevano una riserva di caccia frequentata con regolarità.³⁵ Nella *Canzone dei Nibelunghi* è ancora nei Vosgi che il re Gunther caccia orsi e cinghiali.

Si potrebbe avanzare l’ipotesi che, per mezzo della caccia all’uomo-orso Water, il *Waltharius* ricostruisca un’immagine di un passato relativamente lontano al tempo

³² *Waltharius. Epica e saga tra Virgilio e i Nibelunghi*, a cura di Edoardo d’Angelo, Milano-Trento, Luni, 1998, p. 95 (vv. 489-495).

³³ Ivi, p. 105 (vv. 620-627).

³⁴ Pastoureau, *L’ours*, p. 171.

³⁵ Paolo Galloni, *Sant’Uberto: caccia e santità. Consolidamento del potere carolingio e cristianizzazione delle campagne*, in *La chasse au Moyen Âge. Société, traitès, symboles*, a cura di Agostino Paravicini Bagliani e Baudouin Van den Abeele, Firenze, SISMEL (Micrologus Library, 5), 2000, pp. 33-53.

della redazione – l’epoca di Attila – modellata su un passato più recente, quello carolingio. L’ambientazione della caccia determinerebbe dunque, in questo caso, da un lato un effetto di *riduzione* della distanza cronologica, dall’altro l’attualizzazione delle contraddittorie implicazione politiche del racconto.

Il racconto della caccia all’uomo “ursinizzato”, altra faccia dell’orso umanizzato, mentre coinvolge il pubblico narrando una storia emozionante, non manca di fare risuonare nell’attenzione dell’uditorio l’idea di una situazione critica da più di un punto di vista: criticità di una condizione umana mai davvero al riparo dal confronto con la propria quota di non umanità (e disumanità); criticità del potere regio, che in un contesto chiave per la sua rappresentazione, una caccia nello spazio regale dei Vosgi, viene messo in discussione (e implicitamente criticato politicamente) da un danno irreparabile, la mutilazione di un arto, nell’essenziale dimensione della fisicità.

La vittoria sull’orso, lo abbiamo già verificato in Sassonia, ha svolto un suo piccolo ruolo nella costruzione dell’immagine del potere carolingio. Ne incontriamo un’altra nel racconto di una caccia dai forti contenuti cerimoniali inserito nel *Carmen in honorem Hludowici* del poeta Ermoldo Nigello. Il *Carmen* non fornisce naturalmente una cronaca dei fatti, ma una loro ricostruzione certamente propagandistica; ciò non significa che la rappresentazione non sia da ritenere anche realistica rispetto allo stile venatorio effettivamente praticato dai *potentes* dell’epoca in un contesto politicamente pregnante; dobbiamo semplicemente tenere conto che alcune immagini sono maggiormente messe a fuoco rispetto ad altre presenti o possibili. La foga e la furia della caccia di Ludovico il Pio e di suo figlio Lotario ricordano certo il tumulto della battaglia, ma si configurano anche come discorso politico, soprattutto quando Ermoldo enfatizza sia l’ardimento temerario di Lotario, all’epoca già associato al trono del padre, sia le precoci inclinazioni venatorie, e implicitamente imperiali, del piccolo Carlo, futuro Carlo il Calvo. In particolare, il poeta si sofferma sul giovane Lotario che avrebbe abbattuto non uno, ma molti orsi in uno scontro corpo a corpo (*percutit ursorum corpora multa manu*).³⁶ Il messaggio destinato ai contemporanei è chiaro e agevolmente interpretabile: il giovane era degno erede del padre e del nonno (Carlomagno fu un ingombrante fantasma per tutta la sua discendenza) in virtù della sua forza, del suo coraggio, del suo impeto. Non si sconfiggeva un orso se non si possedeva una fisicità ursina, se non si aveva l’orso dentro di sé. Dimostrare di possederla equivaleva, per un sovrano altomedievale, a superare l’esame del DNA (o, si potrebbe aggiungere, ad avere un orso come capostipite della famiglia).

In antico norvegese, è risaputo, il termine *berserk*, “pelle d’orso”, designava ben note figure di guerrieri feroci e invasati, così note che gli storici tendono a citarle senza preoccuparsi di tornare a riflettere sulla posizione dell’orso nella dialettica

³⁶ Ermoldi Nigelli *Carmina in honorem Hludowici*, MGH, Poetae latini aevi carolini, II, p. 72.

tra umano e non umano. Se consideriamo, in sovrappiù, che i capi delle bande di *berserk* che costellano la narrativa nordica medievale si chiamano spesso proprio Björn, orso, l'impressione è che l'orso fosse davvero il paradigma *incarnato* del guerriero proprio in virtù di una lettura in chiave di non contrapposizione tra umano e non umano, bensì di focalizzazione sulla super-umanità della fiera silvestre. In antico inglese *bera* era il termine utilizzato per l'animale, mentre il sinonimo *beorn* assunse il significato prevalente di guerriero.³⁷ Il nome di Beowulf, protagonista dell'omonimo poema e modello di guerriero tragico ed eroico, è una perifrasi poetica per orso: è il "lupo delle api", con riferimento alla passione dell'orso per il miele che lo rende naturale nemico delle api.³⁸ Di nuovo, l'animalizzazione mitopoietica del guerriero implica una parallela umanizzazione dell'orso. E di nuovo ci confrontiamo con la sensazione che il confine tra umano e non umano fosse una porta non ancora definitivamente chiusa – e che fossero ancora ben avvertiti e riconosciuti gli spifferi che, per così dire, filtravano dalla crepa.

Ho citato in apertura la lettera di san Bonifacio sui sassoni bevitori di sangue d'orso. Le notizie fornite dal missionario sono confermate da Sassone Grammatico alla fine del XII secolo, che però si mostra consapevole di riferire pratiche appartenenti non al presente, ma alla memoria storica della sua gente. Lo storico danese riporta che *in passato* i guerrieri usavano indossare pelli di fiere e riferisce del formidabile combattente Biarcone che prima uccise un enorme orso con la lancia, «poi consigliò al suo compagno Hialtone di accostare la bocca a bere il sangue versato dalla belva, in modo da diventare più potente. Si credeva che una bevanda di questo tipo consentisse un aumento della forza fisica».³⁹ Nelle saghe scandinave bere il sangue di orsi o lupi conferisce vigore e attitudine al combattimento; nella realtà documentata, mentre la carne di lupo tendeva a essere rifiutata, quella di orso poteva essere mangiata.

Ammiano Marcellino, nel secolo IV, riferisce inorridito che tra i Taifali i giovinetti erano costretti ad una relazione omosessuale con un adulto fino al giorno in cui non avessero ucciso un orso o un cinghiale. Ammiano non riconosce, né gliene facciamo una colpa, un probabile caso di omosessualità iniziatica, di cui si conoscono altri esempi sia nel mondo antico sia nella moderna letteratura etnologica.⁴⁰ L'uccisione dell'animale feroce avente la funzione di suggellare un percorso iniziatico e il passaggio del giovane dalla pubertà

³⁷ Clive Tolley, *Shamanism in Norse Myth and Magic*, Helsinki, Accademia Scientiarum Fennica, 2009, p. 565.

³⁸ Stephen Glousecki, *Wolf of the Bees: Germanic shamanism and the Bear Hero*, *Journal of Ritual Studies* 2 (1), pp. 31–53.; Id., *Shamanism and Old English Literature*, London, Garland, 1989.

³⁹ Sassone Grammatico, *Gesta dei re e degli eroi danesi*; II, VI, 11, a cura di L. Koch, Torino, Einaudi, 1993, p. 49; Aleksander Pluskowski, *Wolves and the Wilderness in the Middle Ages*, Woodbridge, Boydell, 2006, p. 113.

⁴⁰ Galloni, *Cervo lupo*, p. 50; Id., *Escursioni sciamaniche. II. Bere il sangue*, *Studi Celtici* VII (2008-2009), pp. 115-127.

anagrafica e sociale alla maggiore età compare di frequente anche nelle saghe scandinave, redatta attorno ai secoli XII-XIII. Uccidere la fiera significava, in una misura che oggi fatichiamo a cogliere (ma che i popoli cacciatori non avrebbero difficoltà a capire: non è importante solo la comprensione di un concetto, ma il suo peso), riconoscere che l'acquisizione di facoltà super umane presumeva la rischiosa e perturbante apertura alla dimensione pre-umana.

La *Saga di Viga-Glum* si apre con il viaggio in Norvegia di Eyolf, figlio di un capo islandese. Eyolf si trasferisce temporaneamente nella casa di un nobile norvegese di nome Hreithar. Si tratta dunque di un esempio di *fosterage*, un costume che, oltre a costituire un momento della formazione del ragazzo, si prefiggeva il rafforzamento del legame di alleanza tra due gruppi famigliari. Nella dimora di Hreithar, Eyolf viene spesso e volentieri svillaneggiato dal fratello del uso ospite, Ivar, e dai suoi dodici uomini, una banda di *berserk* a lui legati, ma non reagisce alle provocazioni. Passato un po' di tempo questi stessi uomini lo portano con loro a caccia. Eyolf uccide un orso. A seguito dell'impresa venatoria il giovane viene finalmente integrato nella famiglia d'adozione e fatto sedere accanto alla figlia di Hreithar al banchetto di Yule, la festa del solstizio d'inverno. Successivamente, dopo aver sconfitto un vigoroso *berserk*, Eyolf ottiene in sposa la ragazza e torna in Islanda con lei.

Siamo molto, molto lontani dalla caccia intesa come nobile passatempo ed esercizio preparatorio alla guerra. È invece in gioco, mi pare, la costruzione di una particolare identità umana che si costituisce per mezzo di una consapevole contaminazione con l'identità dell'orso. Si ha come la sensazione che l'inserimento in un quadro iniziatico, dunque rituale, fosse funzionale alla necessità di disciplinare, più ancora che l'animalità, la disumanità dell'uomo.

Alcuni anni dopo il figlio più giovane della coppia, il quindicenne Glum, segue le orme paterne e si reca in Norvegia per vivere a casa dello zio materno. La parentela accentua il significato e la gravidanza del *fosterage*. E la storia si ripete. Glum non viene tenuto in nessuna considerazione. Durante il banchetto di Yule nella sala irrompono dodici *berserk* guidati dal truce Björn (orso) che provoca i presenti senza che qualcuno trovi il coraggio di reagire. Allora Glum si getta su di lui, lo abbatte e lo trascina fuori dalla sala. A questo punto lo zio lo festeggia poiché è stato finalmente provato che il ragazzo è del suo stesso sangue.

La valenza iniziatica delle vicende speculari di Eyolf e suo figlio è manifesta. La ripetitività di alcuni elementi nelle due storie contribuisce ad accentuare il senso di ritualizzazione della prova che il giovane è chiamato a superare. Ad esempio, le coordinate calendariali fissano nel solstizio d'inverno la data dell'iniziazione. Nella saga – e non solo in questa – il passaggio stagionale diviene così il teatro più appropriato di un passaggio sociale. Va poi rilevato il ruolo svolto dai *berserk*. Gli indisciplinati e violenti guerrieri inferociti compaiono nella duplice ambigua veste di iniziatori e di avversari da superare affinché l'iniziazione si compia. Sono gli uomini-orso che guidano Eyolf verso la sfida contro l'orso. Ed è ancora la loro

sfrontatezza, la loro bestialità in parte istituzionalizzata, che permette il palesarsi del coraggio di Glum, il cui avversario umano si chiama Orso e ha un contegno feroce.

Torno a sottolineare che pelle umana e pelle d'orso appaiono come involucri intercambiabili: ciò non può non avere avuto delle ricadute nell'orientare la percezione della caccia all'orso in una direzione originale.

La caccia all'orso non era una caccia come le altre, ma un confronto tra corpi imparentati.

Contemporaneamente, lo ricordo, mentre le saghe venivano narrate e messe per iscritto, sul piano giuridico iniziava anche in Scandinavia il processo di declassamento dell'orso.

Nelle saghe nordiche l'interiorizzazione iniziatica della belva (corporea prima che astrattamente simbolica, attenzione) si incrocia con una rappresentazione della psiche umana che individua tre componenti variamente interagenti con il corpo: *fylgia*, *hamr*, *hugr*. *Fylgia*, letteralmente “quella che segue” o “che accompagna”, è una sorta di doppio polimorfo (un individuo può possederne anche molte) dalle funzioni tutelari e in rapporto con il destino del singolo: è la *fylgia* che talvolta annuncia al possessore che la morte è per lui prossima. *Hamr* è un doppio dalle caratteristiche maggiormente sbilanciate verso la corporeità: in caso di metamorfosi magica, a volte ottenuta mediante il raggiungimento di uno stato di trance “sciamanica”, è lo *hamr* a essere coinvolto, e ciò che gli accade si ritrova impresso sulla pelle del possessore a partire dal momento della reintegrazione nel corpo primario.⁴¹ Ma quale pelle?

Il testo islandese *Landnamabok* racconta una storia esemplare. Dufthak e Storolf, in lite per una questione di pascoli, possedevano entrambi il dono dello sdoppiamento. Una sera, al tramonto, un toro fu visto uscire dalle terre di Dufthak e un orso da quelle di Storolf. I due animali si affrontarono furiosamente. Il mattino seguente entrambi gli uomini erano coperti di ferite. Il *Landnamabok*, il libro che racconta il popolamento dell'Islanda da parte di coloni norvegesi poco prima del Mille, non è una saga ma una cronaca storica (qui mi limito a segnalare la differenza, ma altrove ho messo in dubbio la legittimità stessa della distinzione, relativamente all'epoca e alle fonti in oggetto⁴²), il che rafforza il sospetto che la credenza nella possibilità della metamorfosi di un uomo nel suo doppio animale fosse ritenuta ancora plausibile nel tempo storico in cui vivevano i protagonisti.

⁴¹ Howard Williams, *An Ideology of Transformation. Cremation Rites and Animal Sacrifice in Early Anglo-Saxon England*, in *Archaeology of Shamanism*, a cura di Neil. S. Price, London, Routledge, 2001, pp. 193-212, p. 204.

⁴² Galloni, *Cognitive Conceptualization of the Past. A Medieval Pseudo-History Case Study*; Id., *Storia e scienze cognitive*; Id., *Un tentativo di concettualizzazione cognitiva del passato: l'«oralità testuale» altomedievale*.

Et(n)ologia culturale della predazione

La caccia è un'attività sia umana che non umana (evidenza di cui i nostri predecessori erano più *profondamente* consapevoli di noi). Essa è parte del circuito naturale di predazione, ma contribuisce anche al dialogo complesso tra società umana e mondo animale, tra le varie componenti della società umana e i loro sistemi di valori, e infine tra società umana e soprannaturale. Nel medioevo la predazione venatoria non aveva solo, né principalmente, finalità alimentari; meglio considerarla in termini più ampi come un atto di appropriazione del corpo della preda. Il consumo della carne è incluso nelle finalità dell'appropriazione, ma non le esaurisce. Ad esempio la principale fonte di pellicce in Europa era il castoro, cacciato dunque per motivi essenzialmente pratici; altri animali, invece, erano cacciati dall'aristocrazia in quanto attraverso la pratica venatoria si esprimeva e rappresentava il prestigio sociale. Il consumo di certi tipi di carne, non di rado in banchetti che seguivano e prolungavano la caccia, assumeva di riflesso connotati cerimoniali e di rappresentazione identitaria direttamente correlati con le motivazioni della caccia. L'ossessione venatoria dell'aristocrazia medievale ha a che fare più con la semiotica del potere che con il bisogno di cibo. Attenzione: una semiotica assai connotata in senso corporeo; semiotica dei corpi umano e non umano che si incontrano per mezzo della violenza. C'è un filo continuo che lega da un lato la caccia, l'esposizione della preda, il sezionamento della carcassa, il banchetto, l'esibizione dei trofei alle pareti,⁴³ e dall'altro il sistema di trasmissione e costruzione dell'immaginario culturale, il cui principale vettore, nella mia lettura, erano i canti epici, che celebravano soprattutto l'eroismo guerriero, e i racconti orali tradizionali, nei quali la presenza della caccia è un ricorrente motore dell'avventura.

Pur conservando e proclamando una prioritaria dimensione istintuale solo parzialmente addomesticabile (ma la caccia serviva anche a questo), l'esercizio della violenza, conosce molteplici modalità. L'orso si cacciava con la spada o con una lancia lunga circa due metri dalla punta acuminata - come quella utilizzata nelle cacce all'orso raffigurate nel *Codex Manesse*, del secolo XIV, o nel foglio 93 del manoscritto parigino del *Livre de la chasse* di Gaston Phébus, del secolo XV.⁴⁴ In entrambi i casi la tipologia di caccia avvicina fisicamente e concettualmente cacciatore e preda, di fatto abolendo un confine nitido tra i due. La caccia all'orso assomigliava più a un duello che a una caccia. Una placca di bronzo svedese del VI secolo raffigura guerriero che affronta in un corpo a corpo due orsi *extracta*

⁴³ Aleksander Pluskowski, *Communicating through Skin and Bone: Appropriating Animals Bodies in Medieval Western European Seigneurial Culture*, in *Breaking and Shaping Beastly Bodies. Animals as Material Culture in the Middle Ages*, a cura di Aleksander Pluskowski, Oxford, Oxbow Books, 2007, pp. 32-51; si veda anche Sergio dalla Bernardina, *Voglia di immortalare. Polisemia del trofeo*, Lares, LXXIV, t. 1, 2008, pp. 63-84

⁴⁴ Pastoureau, *L'ours*, fig. 7.

spada.⁴⁵ I corpi dei due predatori, umano e non umano (o super-umano), vengono a contatto, si conoscono da vicino, quasi si fondono. Spada e lancia sono armi che presumono un contatto o un'estrema vicinanza, una maggiore intensità di esperienza e un maggior grado di rischio rispetto alla distanza dall'animale implicita nell'uso delle armi da lancio e delle trappole.

Le modalità di appropriazione del corpo dell'animale sono decisive e significanti come e più dell'appropriazione in sé.

Per misurare l'evoluzione di questa relazione tra corpi umano e non umano possiamo leggere quello che annota Gaston Phébus (conte di Foix, nei Pirenei, regione dove la tradizione della caccia all'orso si era mantenuta più che altrove): per affrontare un avversario tanto formidabile, è opportuno che il cacciatore sia accompagnato da alcuni compagni armati di lancia e da assistenti armati di arco, poiché un uomo solo non è abbastanza per fronteggiare un orso.⁴⁶ Rispetto al VI secolo del bassorilievo svedese e al IX secolo di Lotario, l'enfasi non cade più sul contatto fisico con l'animale, che però, dove era rimasto una presenza conosciuta, manteneva connotati di super umanità, tali da sconsigliare a un uomo solo di misurarsi con lui. Un disegno di Stradano realizzato intorno al 1630 raffigura guerrieri corazzati armati di spada che affrontano orsi in un corpo a corpo, ma questa volta si tratta chiaramente di un'esercitazione bellica in cui la pelle dell'uomo, più debole di quella ursina, è protetta dal metallo dell'armatura.⁴⁷ Il corpo a corpo è ormai ammissibile solo grazie alla corazza che super-umanizza il guerriero.

In questo complesso, paradossale e brutalmente energetico flusso di comunicazione, il confronto con l'animale oscilla tra le polarità della competizione ecologica – in particolare l'orso viene concettualizzato come predatore e avversario⁴⁸ (in questo simile al lupo e diverso dal cinghiale, avversario, ma non predatore) – e della rappresentazione simbolica: in questo secondo ambito il valore attribuito all'orso si mostra progressivamente in calo dopo il Mille, e ancora di più dal XII secolo – segno tra l'altro del prevalere, nella declinazione culturale della caccia, di sfumature simboliche favorevoli soprattutto al cervo. La conseguenza sarà la progressiva riduzione dell'orso a una caratterizzazione ecologica di fastidioso predatore non umano.⁴⁹ In nessun caso, comunque, si esce da un linguaggio espressivo in cui la fisicità, la violenza e il rischio occupano una posizione prevalente.

L'appropriazione violenta del corpo dell'animale non termina con la caccia, ma

⁴⁵ Ivi, fig. 5.

⁴⁶ *Livre de la chasse*, MS fr. 616, fol. 93; *The Hunting Book of Gaston Phébus*, pp. 56-57.

⁴⁷ Galloni, *Storia e cultura della caccia*, fig. 31; Howard Blackmore, *Hunting Weapons*, Mineola, NY, Dover Publishing, fig. 19.

⁴⁸ Pluskowski, *Wolves and the Wilderness in the Middle Ages*, pp. 15, 140-141.

⁴⁹ È una delle tesi centrali del volume di Pastoureau, *L'ours*; Andreolli, *L'orso nella cultura nobiliare*, p. 47.

continua nel banchetto post-venatorio. Secondo la *Cronaca di Novalesa* la carne di orso faceva parte del menu servito a un banchetto allestito in onore di Carlomagno; Pietro il Venerabile osservava che la carne di orso era molto apprezzata dai nobili.⁵⁰ Il ritrovamento di ossa di orso in diversi siti archeologici altomedievali interpretabili come residenze dell'élite militare conferma che la carne di orso era consumata come specialità elitaria in un'area che andava dalle coste del mare del Nord fino al Baltico – e che tale pratica prolunga usanze attestata fin dall'età del Ferro.⁵¹ Se la mia chiave di lettura è corretta, mangiare la carne dell'orso si configura come un atto di assimilazione non solo nutritiva, ma energetica: un'altra modalità di (con) fusione dei corpi umano e non (super) umano. In questa prospettiva è significativo che il declino dell'orso a partire dal XII secolo, ben descritto da Michel Pastoureau, abbia coinvolto anche la dimensione alimentare.

Il prestigio dell'orso si allontana anche dalla tavola.

Ciò non significa solo una mutazione del gusto, ma l'allontanamento dell'inquietante prospettiva della contaminazione tra corpi umano e non umano.

Nell'ambito della sintassi corporea del potere altomedievale c'era posto anche per il corpo dell'orso vivo, dal momento che esistono menzioni di orsi catturati e allevati come ostentazione di prestigio e per essere usati come oggetto di scambi di doni tra *potentes*.⁵² Gli animali che circolavano nell'ambito delle relazioni diplomatiche tra regni dello spazio eurasiatico svolgevano un ruolo molteplice: potevano incarnare le caratteristiche del donatore o del suo territorio, evocare la fede religiosa dominante o alcuni costumi specifici che si volevano mettere in evidenza; inoltre, aspetto non secondario, il fatto di essere *vivi* presumeva che gli animali diventassero parte attiva in una sorta di dialogo permanente tra donatore e ricevente. La scelta di un determinato animale, dunque, sottintendeva la volontà di orientare il linguaggio percettivo della relazione a distanza che si andava a stabilire o rinforzare.

Digressioni sciamaniche

Ho accennato alla profonda, vertiginosa antichità delle narrazioni e delle credenze che hanno nutrito l'immaginario fiorito intorno all'orso. Una deviazione verso le remote regioni settentrionali d'Europa permette di osservare più da vicino un sistema di relazioni con l'orso in grado di aiutarci a immaginare meglio credenze e motivazioni, risalenti addirittura alla preistoria, nascoste dietro i motivi narrativi ancora presenti nella tradizione orale medievale.

Nella Scandinavia del nord, in un'area che oggi abbraccia i territori settentrionali

⁵⁰ Andreolli, *L'orso nella cultura nobiliare*, p. 46.

⁵¹ Aleksander Pluskowski, comunicazione personale (messaggio email del giorno 11/02/2011).

⁵² Andreolli, *L'orso nella cultura nobiliare*, pp. 46-47.

di Norvegia, Svezia e Finlandia, è archeologicamente documentata una tradizione di sepoltura di orsi che va dall'età del Ferro al secolo XIX. Va da sé che le sepolture di orsi presumono che l'animale sia stato "cacciato"; ma non solo: implicano, scusate se mi ripeto, che la caccia sia stata tutt'altro che una caccia normale. Ad esempio, nel sito svedese di Grundskatan sono state rinvenute le ossa di un orso accuratamente seppellite all'interno di una casa intorno al secolo X della nostra era.⁵³ Nel complesso, le tombe di orso note in area scandinava sono quasi una cinquantina. La pratica di inumare gli orsi è stata interpretata, ritengo correttamente, come un rituale legato allo sciamanesimo lappone.⁵⁴ La principale fonte di sostentamento dei Sàmi (Lapponi) proviene da tempo immemorabile dall'allevamento delle renne, nondimeno essi attribuivano all'orso il merito di assicurare la prosperità agli uomini facendo da tramite tra il loro mondo e quello delle divinità.

Presso le culture circumpolari eurasiatiche le comunicazioni con i Signori degli animali responsabili del rinnovamento della selvaggina avveniva per mezzo di cerimonie di mediazione sciamanica in cui un animale, spesso proprio un orso, ricopriva il ruolo di messaggero.⁵⁵ Presso gli Ugri dell'Ob: l'orso svolgeva un ruolo importante non tanto nell'alimentazione quanto nel sistema culturale e simbolico di relazione con l'ambiente. La caccia all'orso era, e in parte è ancora, una pratica altamente ritualizzata: prima di partire i cacciatori si purificano passando attraverso il fumo ottenuto bruciando corteccia di betulla – il cui profumo serve anche a coprire l'odore dei cacciatori stessi e a confondere l'olfatto dell'orso; poi entrano nella caverna dove l'orso trascorre il letargo e l'uccidono. Il corpo dell'animale viene riportato al villaggio all'interno di una sorta di culla. Al suo arrivo si cantano canzoni tradizionali dedicate all'orso in cui l'animale, figlio indisciplinato del dio del cielo, canta in prima persona la propria storia, che comincia con la sua discesa sulla terra e termina con la sua morte, in qualche misura motivata dalla sua disobbedienza al padre.⁵⁶

Il costume lappone e finnico era assai simile a quello sopra descritto. La partenza per la caccia all'orso era preceduto da purificazioni e astinenza sessuale. L'orso che dormiva nella caverna era svegliato prima di essere ucciso perché solo così la sua anima sarebbe tornata nel corpo di un altro orso. Anche lì il rientro era festeggiato con canti. Durante il sezionamento della carcassa si prestava attenzione a non spezzare le ossa e a seppellire le ossa dell'orso rispettando la loro posizione anatomica: un orso dallo scheletro incompleto non poteva

⁵³ Noel Broadbent, *Saami Prehistory, Identity and Rights in Sweden*, intervento al Northern Research Forum, Yellowknife, NWT, Canada, September 15-18, 2004, <http://www.nrf.is/publications/the-resilient-north>.

⁵⁴ Tiina Äikäs *et alii*, *Sacred and Profane Livelihood: Animal Bones from Sieidi Sites in Northern Finland*, «Norwegian Archaeological Review», Vol. 42, 2, 2009, pp. 109–122.

⁵⁵ Galloni, *Le ombre della preistoria*, pp. 43-47.

⁵⁶ Tolley, *Shamanism in Norse Myth and Magic*, pp. 559-560.

reincarnarsi.⁵⁷

In ambito ugrofinnico la credenza nell'orso antenato è non solo presente, ma meglio strutturata e motivata rispetto a quanto avviene in Europa. Un canto dei Mansi – che potrebbe trasporre un'esperienza estatica sciamanica – racconta di un giovane cacciatore che si perde durante la caccia e a un certo punto si rende conto di essere diventato un orso, figlio di una divinità. Tracce di una mitologia dell'orso come figlio del dio del cielo si trovano anche tra i Sàmi e i Finni.⁵⁸

La visione umanizzata, ma anche divinizzata, dell'orso, si inquadra dunque in un complesso di credenze ed esperienze di tipo sciamanico, la cui esistenza è ormai ammessa anche in Europa centro-occidentale,⁵⁹ pur se documentata in forma ormai frammentaria. Notevole è inoltre il fatto che per gli ugrofinni un orso che uccideva un uomo venisse cacciato non più secondo la procedura rituale, ma alla stregua di un fuorilegge. Ora, il medesimo atteggiamento si riscontra nella Scandinavia vichinga. La *Finnboga saga* racconta di un'assemblea legale convocata per dichiarare fuorilegge un orso che aveva fatto strage di bestiame nella regione dello Halogaland; in conformità con quanto previsto dalla procedura, sull'animale viene messa una taglia. Finnbog scova l'orso e lo uccide, ma solo dopo aver “conversato” con la fiera e verificato che l'avversario è come lui “armato”.⁶⁰ Questa lettura giuridica dell'animale presume ancora una percezione in chiave nitidamente umanizzata che si intreccia con la concettualizzazione dell'orso come prototipo di un avversario guerriero.

I confini dell'umano

Nelle saghe scandinave l'orso è una fiera minacciosa per il bestiame, ma soprattutto un avversario contro il quale gli uomini provano il loro valore in termini più o meno esplicitamente iniziatici. Per non fare che un paio di esempi, la *Saga di Grettir* racconta di come Grettir riesca ad avere la meglio su un *hidhbjorn*, un orso svegliato dal letargo, mentre nella *Saga di Viga-Glum Eyolf* dimostra il suo valore sconfiggendo un orso bruno della foresta.

Secondo la *Cronaca dei duchi di Normandia* (secolo XII) del cronista anglo-normanno Benedetto di San Mauro, Rodolfo, fratello bastardo del duca Riccardo, ricevette da quest'ultimo il riconoscimento del proprio valore – e quindi dell'appartenenza alla medesima stirpe – soltanto dopo aver affrontato e vinto da solo, malgrado la giovane età, un feroce orso. Si osservi che la struttura del racconto dell'impresa di Rodolfo non segue il normale svolgimento delle

⁵⁷ Ivi, p. 562.

⁵⁸ Ivi, p. 561.

⁵⁹ Si vedano, ad esempio, Gabriele Costa, *La sirena di Archimede*, Alessandria, Edizioni dell'orso, 2008, e Benozzo, *La tradizione smarrita*.

⁶⁰ Tolley, *Shamanism in Norse Myth and Magic*, p. 565.

venationes aristocratiche, ma è in parte debitore verso lo schema iniziatico delle cacce narrative. Nel corso della tumultuosa battuta, egli viene improvvisamente abbandonato dai compagni terrorizzati dalla fiera. È allora che il giovane dà prova della temerarietà e del coraggio degni del sangue che scorre nelle sue vene e si lancia contro l'orso, uccidendolo. Il fatto che in questo frangente la storia sia riletta attraverso la lente dei motivi narrativi che costituiscono i racconti orali è un dato essenziale alla comprensione dell'episodio. Come spero di avere dimostrato altrove, i motivi narrativi – e tra essi quello del giovane cacciatore che rimane solo nella foresta e vive un'esperienza straordinaria – non erano elementi accessori alla ricostruzione del passato; al contrario, essi erano i principali vettori cognitivi dell'interpretazione del passato all'interno di una comunità mnemonica.⁶¹ Nella prospettiva che qui ci interessa, significa che l'orso era inserito in un sistema di riproduzione della tradizione

Il racconto di Benedetto suggerisce una riflessione: se l'orso è un guerriero superumano, solo uomini superiori agli altri per stirpe, forza e coraggio possono misurarsi con lui. Posti di fronte agli spaventosi confini dell'umano i compagni del protagonista fuggono terrorizzati, mentre Rodolfo accetta a rischio della vita di confondere il proprio corpo con quello della fiera.

La caccia era anche questo: partire alla ricerca dei confini dell'umano – confini spaziali, la foresta, e *corporei*, la fiera.

Una cronaca russa del secolo XII riporta che Vladimir Monomach, re dell'antica Rus', si attribuiva imprese come la cattura con le mani cavalli selvaggi che galoppavano nella steppa e l'uccisione di un orso che era riuscito ad azzannargli il ginocchio in uno scontro corpo a corpo.⁶² Queste dichiarazioni possono suonare esagerate, al limite della fanfaroneria; esse rimangono però assai significative perché mostrano che l'identità di un sovrano doveva passare attraverso delle dimostrazioni plateali di forza fisica, coraggio e temerarietà. Il rapporto con la fiera è inevitabilmente violento, conflittuale, ma anche, nel contempo, fusionale. La violenza del corpo a corpo, mentre avviene, instaura un immenso flusso di energia tra i combattenti. L'energia della vita e della morte, letteralmente.

Ciò rimane vero, anche se in forma attenuata, nei secoli finali del medioevo, quando il prestigio simbolico dell'orso conobbe un significativo declino. Il futuro re di Francia Enrico IV, quando era ancora solo re di Navarra, organizzò una caccia nei Pirenei di cui si tramanda il tragico esito: due orsi inferociti uccisero alcuni arcieri e due cavalli. Un altro orso gravemente ferito trovò l'energia per scagliarsi su otto uomini che stazionavano su una roccia e li trascinò con sé in

⁶¹ Galloni, *Cognitive Conceptualization of the Past. A Medieval Pseudo-History Case Study*; Id., *Storia e scienze cognitive*; Id., *Un tentativo di concettualizzazione cognitiva del passato: l'«oralità testuale» altomedievale*.

⁶² *Racconto dei tempi passati. Cronaca russa del XII secolo*, a cura di I.P. Sbrizioli, Torino, Einaudi, 1971, p. 141; Galloni, *Il cervo e lupo*, p. 5;

fondo al precipizio.⁶³

I corpi di uomini e animale che precipitano nel vuoto vanno innanzitutto ricordati per quello che furono *allora*: vite troncate tragicamente. Oggi, però, possono anche funzionare come metafora vertiginosa della brutale e disarmante sincerità della violenza della fiera, caratteristica naturale, che la caccia desta ed esaspera. L'episodio ci ricorda che la violenza (e, aggiungo, il potere come violenza istituzionalizzata e venatoria) pone di per sé l'umanità al di là dei confini dell'umano senza cessare di essere umana.

La caccia, e quella all'orso più di ogni altra, poneva, e pone, il problema in termini non filosofici, ma performativi, esperienziali, corporei, narrativi. Se dovessimo, per l'ultima volta, chiederci cos'era l'orso nella prima metà del medioevo, potremmo azzardare questa risposta: l'incarnazione di un dilemma. Non semplicemente uno specchio deformato del guerriero. E nemmeno semplicemente un simbolo del lato nobilmente brutale del potere. L'orso, come e più di altri animali, era, vorrei dire, *vita problematica* (vita non in senso metafisico, ma una delle vite del creato), complicata dalla convivenza conflittuale di due orsi immaginari, quello della narrativa tradizionale e quello dell'interpretazione cristiana.

La dimensione percettiva della caccia

Le descrizioni delle cacce tramandate dalle fonti cronachistiche e letterarie (sulla spesso dubbia pertinenza di questa distinzione rimando ad alcuni altri miei lavori)⁶⁴ mostrano un prevalere di situazioni estremamente rumorose e concitate – pur con significative e importanti eccezioni. A partire dalla caccia, vorrei introdurre una breve riflessione sulla dimensione acustica del passato, un aspetto largamente trascurato dagli storici che tuttavia merita di essere considerato e rivalutato: non possiamo sperare di concettualizzare il passato senza tentare di ricostruire anche il suo orizzonte sonoro e le sue implicazioni cognitive.⁶⁵ Il contesto acustico della “caccia fragorosa”, ad esempio, era tale da contribuire a far *detonare* la carica emozionale della caccia nella direzione dell'eccitazione adrenalinica. La caccia silenziosa, invece, implicava una profonda sintonizzazione con l'ambiente circostante, un'attenzione concentrata ai segni e ai suoni dell'ambiente.

⁶³ Paul Lacroix, *Manners, Customs and Dress during the Middle Ages and during the Renaissance Period*, 1876.

⁶⁴ Galloni, *Cognitive Conceptualization of the Past*; Id., *Storia e scienze cognitive*; Id., *Un tentativo di concettualizzazione cognitiva del passato: l'«oralità testuale» altomedievale*.

⁶⁵ Espandendo e approfondendo il percorso aperto da Jean-Marie Fritz, *Paysages sonores du Moyen-Age*, Paris, Champion, 2000, e Maurizio Bettini, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino, Einaudi, 2008.

L'iconografia venatoria, abbondante soprattutto nella seconda metà del medioevo, mostra vari momenti e tipologie di caccia, ai quali possiamo tentare di porgere non solo gli occhi, ma anche l'orecchio. Prendiamo il giustamente famoso manoscritto 616 della Biblioteca Nazionale di Parigi che illustra con finissime miniature il *Livre de la chasse* di Gaston Phébus. La maggior parte delle scene rimanda a una caccia rumorosa simile a quelle descritta da Ermoldo Nigello. Alcune, tuttavia, una minoranza, raffigurano un ambiente acustico diverso: il procedere lento del cacciatore a cavallo preceduto dal cane che fiuta. Mancano la corsa, il suono del corno, concitazione, la violenza in atto. Il bosco è permeato di un senso di attesa in cui è quasi *visibile* il silenzio.

Molte cacce avevano luogo nei boschi, nelle selve. Ora, la percezione di ciò che avviene è diversa se ci si trova in uno spazio aperto o in una foresta in cui l'orizzonte visivo è fortemente limitato dalla vegetazione; e cambia ulteriormente se si agisce a cavallo o a piedi, immersi nella concitazione o nel silenzio, se ci si muove lentamente o velocemente, con i piedi per terra o in sella, vale a dire in posizione sollevata. In molte regioni d'Europa la foresta era una realtà con la quale si veniva a contatto quotidianamente o quasi; nel concettualizzare la presenza dell'uomo nella foresta non possiamo sottovalutare la rilevanza della percezione acustica: la fitta vegetazione della selva riduce sensibilmente la prospettiva visiva. Nella foresta l'udito è importante come e più della vista. Nella selva ci si guarda intorno, ma ancor di più si *ascolta* intorno. A ogni suono non riconducibile a una fonte rassicurante ci si chiede: chi altro c'è qui con noi?

L'ecologia forestale determina ricadute cognitive: l'esperienza dell'ascolto «è intima, concreta e tattile, mentre la visione stimola maggiormente l'astrazione».⁶⁶

Nella foresta è arduo trovare selvaggina affidandosi esclusivamente alla vista. La caccia in una selva fitta di vegetazione valorizza la capacità di ascoltare «come modalità sensoriale prevalente nell'individuare oggetti ed eventi situati a una certa distanza e inevitabilmente sfuggenti alla vista».⁶⁷

La caccia all'orso, in questa prospettiva, presenta alcune peculiarità. Perlopiù essa è descritta in chiave rumorosa, come nel *Carmen in honorem Hludowici* o nel foglio 93 del manoscritto parigino del *Livre de la chasse*, che mostra l'orso nel fitto della boscaglia inseguito da due uomini a cavallo, il signore e il suonatore di corno, accompagnati da tre battitori con archi e lance e da una muta di cani. Qui dobbiamo immaginare il sovrapporsi di suono del corno, latrati di cani, urla dei battitori, schiocchi di frasche spezzate. La raffigurazione della caccia a un'orsa con i suoi cuccioli negli affreschi del castello di Torre Aquila a Trento (la scena è inserita nelle attività del mese di novembre, il mese precedente il letargo, tra i preferiti per la caccia al plantigrado) fa immaginare il suono del corno, soffiato da

⁶⁶ Alfred Gell, *Language of the Forest: Landscape and Phonological Iconism in Umeda*, in *The Anthropology of Landscape*, a cura di E. Hirsch, Michael O'Hanlon, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 232-254, p. 235.

⁶⁷ Ivi, p. 238.

un personaggio in alto a sinistra, che risuona sulle rocce che chiudono il pendio alberato dove la fiera è sospinta dai cani e attesa dalle lance dei cacciatori – la cui fattura è tra l'altro molto ben osservabile. Alle spalle dei due cacciatori in agguato dipinti nel margine alto dell'affresco si riconosce l'ingresso di una grotta, forse la tana degli animali, alla quale è strategicamente impedito l'accesso. I cacciatori più vicini alla preda sono appiattiti, mentre i cavalieri si trovano a una distanza maggiore.

Sono convinto che osservando la scena dipinta i contemporanei fossero perfettamente in grado di cogliere il rimando alla risonanza sulle pareti di roccia dei suoni del corno e dei latrati dei cani, qualcosa di non dissimile da quanto descritto nel poema *Sir Gawain e il cavaliere verde*: «Si levò un chiasso, un clamore di bracchi raccolti, che attorno *suonarono le rocce*. Li incitavano i cacciatori con i corni e con la bocca, in muta si precipitarono quelli tra una pozza nel bosco e una rupe tremenda». ⁶⁸ L'accenno del poeta al risuonare delle rocce meriterebbe una digressione in quanto indicatore di una speciale consapevolezza della dimensione acustica del paesaggio – un dato che sembra sintonizzarsi con la sensibilità per l'eco prodotta dalle rocce che emerge da ricerche sull'acustica dei siti di arte rupestre preistorici e protostorici. È stato infatti verificato che molta arte rupestre è stata prodotta, sia all'interno di grotte che all'aperto, in siti in cui sono intense l'eco rimandata dalle pareti di roccia o la risonanza acustica dei suoni ambientali, come quella determinata da corsi d'acqua limitrofi. Gli esempi sono abbastanza numerosi da far ritenere che la dimensione acustica abbia influenzato la scelta del luogo e, probabilmente, le modalità performative rituali dell'esecuzione dei disegni. ⁶⁹

L'orso poteva anche venire stanato nel corso di una ricerca silenziosa – la quale, va detto, era meno nelle corde dell'aristocrazia guerriera – oppure l'incontro con l'animale poteva verificarsi per caso durante uno dei tanti attraversamenti di una foresta. In questo secondo lotto di eventualità la dimensione acustica di tutta la fase che precedeva lo scontro si allontanava dal modello principale: a una fase prudentemente silenziosa, o quasi, ne seguiva una in cui i suoni erano soprattutto quelli prodotti dai contendenti che si affrontavano.

Un'ultima considerazione: vigoroso, ma anche schivo e prudente, finché non è provocato, e mille o millecinquecento anni fa gli uomini ne erano assai più consapevoli di noi, l'orso si muove nella foresta in modo simile al cacciatore

⁶⁸ *Sir Gawain e il Cavaliere Verde*, a cura di P. Boitani, Milano, Adelphi, 1986, pp.93-94, 98 (vv.1425-1454, 1581-1600).

⁶⁹ Steven J. Waller, *Sound and Rock Art*, Nature (1993), pp. 363:501; Id., *Sound Reflection as an Explanation for the Content and Context of Rock Art*, «Rock Art Research» 10 (1993), pp. 91-101; Id., *Spatial correlation of acoustics and rock art exemplified in Horseshoe Canyon*, «American Indian Rock Art» 24 (2000), pp. 85-94; Joakim Goldhahn, *Roaring Rocks: An Audio-Visual Perspective on Hunter-Gatherer Engravings in Northern Sweden and Scandinavia*, «Norwegian Archaeological Review» 35, 1 (2002), pp.29-61

silenzioso, ovvero, a rigor di termini, incarnazione di un modello in parte *diverso* da quello incarnato dai guerrieri di cui era paradigma.

Questa caratteristica introduce un ulteriore spunto dialettico nei meccanismi di fluida parentela tra uomini e orsi; in particolare, suggerisce di valutare che l'associazione tra fiera e guerriero si potesse fondare, oltre che sulla prassi del combattimento, su una memoria storica e mitopoietica orale che ha prolungato fino al pieno medioevo una percezione dell'eroe cacciatore assai più antica, risalente a epoche nelle quali il confronto con la fiera nella foresta non avveniva tanto nel contesto della battuta affollata e rumorosa quanto nel corso di esplorazioni (e forse iniziazioni) più dipendenti dall'ecologia percettiva dell'orientamento – situazioni, va osservato, che certo contribuivano a rafforzare la percezione di misteriosa parentela tra animale umano e non umano.