

# STORIE E LINGUAGGI

3 (2017)

FASCICOLO 2

A Journal  
of the Humanities  
edited by

Rivista  
di studi umanistici  
diretta da

FRANCO CARDINI

•

PAOLO TROVATO



---

# STORIE E LINGUAGGI

3 (2017)  
FASCICOLO 2

---

A Journal  
of the Humanities  
edited by

Rivista  
di studi umanistici  
diretta da

FRANCO CARDINI • PAOLO TROVATO

L'ORSO. IL SIMBOLO, LA TRADIZIONE, LA STORIA

a cura di Renzo Nelli

**libreriauniversitaria.it**  
**edizioni**

STORIE E LINGUAGGI  
*A Journal of the Humanities · Rivista di studi umanistici*

**Editors · Direttori**

Franco Cardini, Università di Firenze

Paolo Trovato, Università di Ferrara

**Editorial board · Comitato scientifico**

Angela Maria Andrisano, Università di Ferrara

Olivier Bivort, Università di Ca' Foscari, Venezia

Paolo Cherchi, University of Chicago

Maria Adele Cipolla, Università di Verona

José Enrique Ruiz Domenec, Universidad Autónoma de Barcelona

Isabella Gagliardi, Università di Firenze

Andrea Giardina, Scuola Normale Superiore di Pisa

Loretta Innocenti, Università di Ca' Foscari, Venezia

Martin McLaughlin, University of Oxford

Brian Richardson, University of Leeds

Francisco Rico, Universidad Autónoma de Barcelona

Marco Tarchi, Università di Firenze

Raymund Wilhelm, Alpen-Adria-Universität Klagenfurt

**Publishing copy-editors · Comitato di redazione**

Loris De Nardi, Universidad Nacional Autónoma de México

Beatrice Saletti, Università di Udine

Elisabetta Tonello, Università eCampus, Novedrate

**Legal representative · Direttore responsabile**

Mario Lion Stoppato

*Storie e linguaggi* is a Peer-Reviewed Journal  
*Storie e linguaggi* è una rivista sottoposta a peer-review

*Storie e linguaggi. A Journal of the Humanities*

Semestral Journal published by [libreriauniversitaria.it](http://libreriauniversitaria.it) Edizioni

*Storie e linguaggi. Rivista di studi umanistici*

Rivista semestrale pubblicata da [libreriauniversitaria.it](http://libreriauniversitaria.it) Edizioni

Registrazione Tribunale di Padova n. 2393

ISSN 2464-8647 (print) 2421-7344 (online)

3 (2017), Fascicolo 2

novembre 2017

© [libreriauniversitaria.it](http://libreriauniversitaria.it) Edizioni

Webster srl

Via Stefano Breda, 26

Tel.: +39 049 76651

Fax: +39 049 7665200

35010 - Limena PD

[redazione@libreriauniversitaria.it](mailto:redazione@libreriauniversitaria.it)

## PUBLICATION ETHICS AND MALPRACTICE STATEMENT

*Storie e Linguaggi*, edited by Franco Cardini and Paolo Trovato, is a peer-reviewed semestral journal committed to upholding the highest standards of publication ethics. In order to provide readers with articles of highest quality we state the following principles of Publication Ethics and Malpractice Statement.

Authors ensure that they have written original articles. In addition they ensure that the manuscript has not been issued elsewhere. Authors are also responsible for language editing of the submitted article. Authors confirm that the submitted works represent their authors' contributions and have not been copied or plagiarized in whole or in part from other works without clearly citing. Any work or words of other authors, contributors, or sources (including online sites) are appropriately credited and referenced. All authors disclose financial or other conflict of interest that might influence the results or interpretation of their manuscript (financial support for the project should be disclosed). Authors agree to the license agreement before submitting the article.

The editors ensure a fair double peer-review of the submitted papers for publication. The editors strive to prevent any potential conflict of interests between the author and editorial and review personnel. The editors also ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

The editors coordinates the editorial board for reviewing the works to be published in *Storie e Linguaggi*. The reviewers, members of the scientific committee, include experts in the field of higher education, university lecturers and researchers. Each is assigned papers to review that are consistent with their specific expertise.

Reviewers check all papers in a double peer review process. The reviewers also check for plagiarism and research fabrication (making up research data) and falsification (manipulation of existing research data, tables, or images). In accordance with the code of conduct, the reviewers report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Reviewers evaluate manuscripts based on content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. They ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editors if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side. They must evaluate the submitted works objectively as well as present clearly their opinions on the works in a clear way in the review form. A reviewer who feels unqualified to review the research reported in a manuscript notify the editors and excuses himself from the review process.

# SOMMARIO

<b>Premessa</b> . . . . .	157
Renzo Nelli	
<b>Introduzione.</b> . . . . .	161
Franco Cardini	
<b>Lo sposo dei boschi. Significati culturali dell'orso nel mondo antico.</b> . . .167	
Laura Cherubini	
<b>Le “orsette” di Brauron</b> . . . . .	183
Diana Guarisco	
<b>L'orso nelle tradizioni celtiche e germaniche.</b> . . . . .	197
Germana Gandino	
<b>L'orso nelle tradizioni sciamaniche: Siberia e Giappone</b> . . . . .	215
Maria Gloria Roselli	
<b>L'orso nel folklore.</b> . . . . .	245
Marina Montesano	
<b>Cacciare l'orso nelle foreste medievali (ovvero, degli incerti confini tra umano e non umano).</b> . . . . .	261
Paolo Galloni	

<b>Il santo, il <i>saltus</i> e l'orso. La desacralizzazione cristiana della natura . . .</b>	<b>.289</b>
Anna Benvenuti	
<b>Ma come sei orso. Motivi identitari personali e collettivi in araldica. . .</b>	<b>.303</b>
Alessandro Savorelli	
<b>Bibliografia . . . . .</b>	<b>.329</b>
<b>Fonti classiche . . . . .</b>	<b>.349</b>

# PREMESSA

Renzo Nelli

Università di Firenze

renzo.nelli@unifi.it

A dispetto di quanto sostenuto nella celebre scena di *Berlinguer ti voglio bene*,<sup>1</sup> il “ricreativo” e il “culturale” spesso non sono così antitetici come comunemente si tende a pensare. Anzi, non è affatto raro che dall’uno possa reciprocamente derivare l’altro, in una sorta di continuo interscambio: in fondo, poche cose sono “serie” come il gioco! In un certo senso, l’occasione da cui scaturiscono i saggi qui raccolti costituisce un’ulteriore prova di una simile affermazione. Nasce infatti non nelle austere stanze di un dipartimento universitario o di una prestigiosa istituzione scientifica, ma all’aperto sotto una tettoia di lamiera, davanti a piatti di polenta al sugo e di crescentine farcite di affettati misti e salsicce alla brace. E ci sono anche una data e un luogo di nascita ufficiali e precisi: sabato 11 settembre 2010, verso le 14 del pomeriggio, a Capugnano, qualche chilometro da Porretta Terme e diverse decine di metri di altitudine sopra la medesima. In questa località il Centro Studi Alta Valle del Reno, con il prezioso ausilio del locale comitato parrocchiale (al quale tutti gli intervenuti devono il soddisfacimento del proprio fabbisogno alimentare) e in quel tempo ancora con la collaborazione della Società pistoiese di storia patria, organizza da anni convegni annuali su

---

1 *Berlinguer ti voglio bene*, Giuseppe Bertolucci, Italia, 1977. Il riferimento è alla celeberrima scena ambientata nella Casa del popolo, quando si ordina la cessazione della tombola per dare spazio al dibattito sulla “condizione femminile”: «Finisce il ricreativo, principia il culturale!».

temi storico-artistici connessi con la montagna appenninica. Proprio quel sabato vi si tenne il convegno dal titolo *Itinerari d'arte in Appennino*,<sup>2</sup> al quale intervenne anche Franco Cardini con una relazione introduttiva; e proprio a Franco Cardini, nel momento conviviale che separava la seduta mattutina da quella pomeridiana del convegno, venne in mente la proposta di organizzare una giornata di studi sull'orso come animale totemico.

Pur senza avere la pretesa di entrare – soprattutto a distanza di anni – nella sua mente e nei meccanismi delle sue associazioni di idee, forse non è impossibile tentare di indovinare i motivi che portarono all'ester-nazione. Il primo è probabilmente da mettere in relazione con la allora relativamente recente (2008) pubblicazione presso Einaudi della traduzione italiana della monografia dedicata da Michel Pastoureau proprio all'orso,<sup>3</sup> che ha riportato prepotentemente alla ribalta l'antico re delle foreste europee e ha aperto la via anche ad altre opere sulle vicende di questo animale nel corso dei secoli e sul suo mutevole e sfaccettato rapporto con l'uomo, che magari erano passate relativamente inosservate in Italia, salvo essere poi “riscoperte” e tradotte anche in seguito a questo rinnovato interesse.<sup>4</sup> L'altro motivo è certo da collegare con la presenza in quell'occasione di numerosi amici pistoiesi, nei quali aveva individuato fin troppo facilmente una platea interessata all'argomento. Analogamente a quanto verificatosi per altre città europee – Berlino e Madrid su tutte – l'orso è infatti l'animale totemico della città, tanto che a lui si è deciso di dedicare – ristrutturandolo e denominandolo “Giostra dell'Orso” a partire dal secondo dopoguerra del secolo scorso – l'antico palio che si correva fin dal medioevo in onore di san Iacopo.<sup>5</sup> Ma forse non molti

-----  
2 Titolo poi diventato, in sede di stampa, *Percorsi d'arte in Appennino*, Porretta Terme-Pistoia, Centro Studi Alta Valle del Reno – Società pistoiese di storia patria, 2013.

3 Pastoureau 2008. Il saggio dello storico francese ha avuto una traduzione italiana pressoché immediata: l'edizione originale, pubblicata a Parigi da Seuil, è infatti precedente di appena un anno (Pastoureau 2007).

4 Penso, fra le altre, alla monografia di Bernd Brunner, pubblicata originariamente nel 2004 e tradotta in italiano da Bollati Boringhieri nel 2010. Non è, credo, troppo azzardato supporre che il “successo” arri-so al volume di Pastoureau abbia incoraggiato la traduzione e pubblicazione anche in Italia di quest'opera (Brunner 2010).

5 Sulla Giostra dell'Orso, le sue origini e le sue vicende si veda L. Gai, *Le feste patronali di S. Jacopo e il palio a Pistoia*, Pistoia, Società pistoiese di storia patria, 1987 e, più recentemente, Cassigoli, I.; Rafanelli, F. *L'annual gioco di San Jacopo: dal palio dei barberi alla Giostra dell'Orso*, Pistoia, Settegiorni, 2009.

pistoiesi conoscono il percorso semantico che ha accompagnato questo animale nei secoli dall'antichità al medioevo: un lungo periodo in cui è stato considerato il “re degli animali” (prima di essere soppiantato dal leone) e caricato di tutta una serie di mitografie e allegorie, perennemente in bilico tra natura, storia e simbologia. Da tutte queste considerazioni nacque quindi l'idea di organizzare proprio a Pistoia una giornata di studi – rivolta anche e soprattutto ai pistoiesi stessi – per ripercorrere a grandi linee e con un taglio di alta divulgazione questo percorso dall'età antica al tardo medioevo, mettendo in evidenza ciò che l'animale ha significato nei vari periodi, in culture diverse e nell'immaginario culturale del mondo medievale, fino a considerare i modi coi quali è stato recepito e utilizzato in quello che è forse il linguaggio simbolico per eccellenza: l'araldica.

Gli amici della Società pistoiese di storia patria – chiamati in causa per competenza territoriale e non solo – risposero positivamente fin dall'inizio e fu grazie alle loro risorse organizzative ed economiche che la giornata poté avere effettivamente luogo. Nelle intenzioni degli organizzatori la medesima avrebbe dovuto essere anche un omaggio proprio a Michel Pastoureaux, che era stato interpellato per presenziarvi e per tirarne le conclusioni; ma purtroppo lo studioso francese non ha mai risposto all'invito e toccò a Franco Cardini – che, se lo conosciamo almeno un po', chioserebbe con un *licet indignus* – assumersi questo ruolo. La giornata vide un buon successo di pubblico e, oseremmo dire, anche “di critica” dal momento che almeno in un caso una spettatrice qualificata e competente propose di inviare un suo contributo per la pubblicazione; proposta accettata, tanto che in queste pagine si trova anche il contributo di Diana Guarisco, che originariamente non figurava tra i relatori. Purtroppo, come accade sovente a iniziative di questo genere – specialmente quando non hanno il sostegno di istituzioni pubbliche e/o accademiche –, per lungo tempo non è stato possibile arrivare alla pubblicazione degli atti per mancanza dei fondi necessari a sostenerne le spese, né argomento e “taglio” del futuro volume erano tali da poter convincere un editore commerciale ad assumersi in proprio il rischio. Ringraziamo quindi di cuore il prof. Paolo Trovato e lo staff editoriale della rivista *Storie e linguaggi*, da lui diretta, che hanno deciso di ospitare gli atti della giornata in un numero monografico della medesima. Ringraziamoli che estendiamo anche in primo luogo ai relatori della giornata, che hanno messo a disposizione con entusiasmo e cortesia le loro competenze e che hanno pazientemente – e, per fortuna, non inutilmente – atteso che si giungesse

alla pubblicazione; e agli amici della Società pistoiese di storia patria per il generoso sostegno logistico ed economico all'organizzazione di questa giornata ormai lontana nel tempo. Ma osiamo sperare che anche in questo caso possa restare valido l'assunto reso celebre anni fa dal maestro Alberto Manzi: non è mai troppo tardi!

# INTRODUZIONE

Franco Cardini

Istituto Italiano di Scienze umane, Firenze

Gli orsi piacciono a tutti. Sono belli, simpatici, allegri, affettuosi, scherzosi, golosi: dolcissimi. Chi non ha avuto e amato, da piccolo, un orsacchiotto di *peluche*? Chi non ha simpatizzato con Yoghi e Bubu, i due plantigradi di Yellowstone celebrati nei famosi *cartoons* televisivi di Hanna e Barbera? Per i bambini inglesi, è il caro Teddy; per quelli russi, il buon Misha (diminutivo di Michail: quindi “Michelino”). Del resto, la scienza è lì a ricordarci che, tra gli animali, l'orso è uno dei più simili all'uomo; ed è un suo antico compagno, fin dai tempi delle caverne. La fisiologia animale si sposa alla paleozoologia, all'archeologia e all'antropologia culturale nel parlarci di un nostro antico, arcaico anzi primordiale arcano legame con il plantigrado.

Eppure questa familiarità è percorsa dal brivido di una contraddizione oscura. In essa c'è qualcosa di abnorme, di misterioso: quasi di demonico, nel senso etimologico del termine.

In effetti, l'orso è addirittura “troppo” simpatico. Ogni anno, nelle riserve statunitensi e canadesi, si registrano incidenti dovuti all'eccessiva confidenza che qualche visitatore ha riservato a uno di quei grossi quadrupedi: specie se si tratta poi dell'enorme grizzly, che a quanto pare ha un caratteraccio. Si tende a dimenticare che si tratta di un Re degli Animali, di una temibile belva: uno che non sempre scherza, e che del resto può far male anche se e quando vuol giocare. Dell'orsa “quando scherza”, che è capace di nuocere non poco, parla anche Dante nelle sue “rime petrose”. La Bibbia ci riferisce una vicenda terribile nella quale gli orsi vendicano crudelmente la rispettabilità del profeta Eliseo, che

alcuni ragazzini canzonavano per la sua calvizie. Il bestione è feroce e pericoloso.

Ma sono dunque soltanto il suo aspetto e la sua apparente socievolezza a rendercelo tanto simpatico da indurci perfino in errore? A quanto sostengono compatti – pur con differenti ragioni – gli etologi, gli psicanalisti e i paleontologi, no davvero! C'è ben altro, a partire dalla preistoria.

L'orso è un antico compagno dell'uomo: per quanto non sia propriamente addomesticabile, anzi venga concepito più spesso come antagonista o come preda di caccia, esso compare in molte raffigurazioni preistoriche (meno tuttavia, in quella sede, del toro e del cavallo) e, sia nel mondo celto-germanico sia in quello uralo-altaico, ha di solito funzione totemica. Ma non è affatto estraneo né alla tradizione biblica (il giovane David combatte con un orso) né a quella ellenico-romana, anche perché diffuso sia nel continente eurasiatico, sia nel nord di quello americano. I miti e le leggende presentano l'orso come animale per molti versi simile all'uomo, il che ne amplifica i caratteri sia di capacità antagonistica sia di potenzialità amichevole e familiare: tra uomo e orso viene registrata un'affinità che parte dall'aspetto esteriore e si fonda anche su specificità "caratteriali". Da qui le molte storie su orsi amici dell'uomo o su accoppiamenti tra rappresentanti della specie umana e della specie ursina, che danno luogo alla nascita di ibridi.

Vi sono, o quanto meno vi sono stati, perfino popoli interi, tra Asia centrale e America settentrionale, per i quali l'orso era davvero tutto: divinità totemica, protagonista dei miti, compagno archetipico, maestro di caccia e di guerra, fonte di cibo e di calore grazie alla folta pelliccia. In molte culture arcaiche lo si adorava, ci s'identificava con esso fino a portare il suo nome o la sua pelle addosso o una maschera ursina sul volto: ci si spingeva fino a farsi psichicamente possedere da lui. L'orso è, dalle isole del Giappone attraverso l'Asia settentrionale e fino alla regione dei Grandi Laghi americani, il totem per eccellenza: animale sacro per gli Ainu (Fosco Maraini attesta come almeno fino a qualche anno fa i gelatinosi polpastrelli d'orso fossero il cibo ricercatissimo che si offriva all'ospite di riguardo), oggetto di caccia per i *native Americans* che, prima di ucciderlo, si raccomandano a lui presentandogli la loro povertà che li spinge a tanto per nutrirsi e pregandolo di parlar bene di loro ai suoi colleghi già morti, che vivono nei pascoli del cielo. È sempre dalle culture dei pellerossa della prateria che conosciamo le "cinture d'orso" portate da chi fa voto di combattere fino alla morte: chi le indossa si "trasforma" in orso.

Ma anche l'immaginario della nostra Europa pullula di orsi archetipici, siano essi greci, celtici o germanici. Fin dall'antichità scandinava con i suoi guerrieri-orso, i *berserkir*, i miti e le pratiche rituali ci introducono in un mondo di *trance* sciamanica popolato di uomini trasformati in orso o di orsi dall'aspetto umano. Gli elleni hanno posto due Orse, la Maggiore e la Minore, tra le costellazioni; e il nord, il polo artico, prende il nome da *arktos*, il nome greco dell'orso. L'orso è il compagno, oltre che la preda e l'attributo, della dea cacciatrice notturna e lunare, Artemide – il cui nome ne ripete l'etimo – e grazie alla sua identificazione stellare indica, con le costellazioni all'Orsa dedicate, il nord. Da qui una relazione molto stretta fra il simbolo dell'orso e la tradizione iperborea: “orse” erano definite le sacerdotesse di Artemide Brauronia. In Arcadia, regione che dal suo stesso etimo si qualifica a sua volta come “terra degli orsi”, dimorava la principessa Callisto, devota compagna di Diana: essa fu amata da Zeus e per questo la gelosa Hera la trasformò in orsa; e Zeus la trasportò in cielo, facendo di lei, appunto, la costellazione detta dell'Orsa Maggiore.

Nel mondo celtico l'orso era un simbolo dello *status* dei guerrieri e il suo nome compariva sovente nell'onomastica, esattamente come in quella nordica (Björn è uno dei nomi di Odhinn; l'eroe sassone Beowulf rimanda alla *kenning*, all'epiteto simbolico-onorifico dell'orso in quanto *bee-wolf*, “lupo delle api”, quindi “del miele”). Si è proposto di rintracciare la parola greca indicante l'orso dietro al nome celtico o celto-romano di *Arcturus*, Artù, il mitico re della Tavola Rotonda. Nella mitologia germanica sono *berserkir* (letteralmente “pelle d'orso”) i guerrieri che in battaglia vengono invasati dalla forza animale dell'orso e si comportano come lui (lo stesso accade con lupi e cani: *ulfedhnar*, *cynocephali*). Riti e leggende dei *native Americans* delle praterie rinviano a un simile complesso, di tipo sciamanico, per indicare il rapporto tra orso e guerriero.

Ma non basta ancora: molte città germaniche, da Berna a Berlino, desumono dall'orso il loro nome e la loro insegna araldica. Ci si è messa anche l'agiografia: a proposito di san Cerbone, protettore di Massa Marittima, si narra del suo martirio consistente nel venir calato in una fossa profonda per essere sbranato da orsi ferocissimi; che tuttavia, al pari dei leoni del racconto biblico di Daniele al quale con ogni evidenza la leggenda agiografica di Cerbone si ispira, gli si accucciano ai piedi lambendogli delicatamente le dita.

Un Re degli Animali, si diceva. Lo è, appunto, al pari del leone: o, in area celtica, del cinghiale. Sono i bestiari medievali e i trattati d'araldica a ricordarcelo. Insieme con il cervo e il cinghiale, l'orso compone la

nobile triade delle belve europee, che in araldica contendono il primato aristocratico alle aquile e ai leoni.

Stando così le cose, è ovvio che all'orso doveva dedicare per forza un libro lo studioso che, da ormai oltre un quarto di secolo, è conosciuto in tutto il mondo come il più grande specialista di storia della simbologia medievale, soprattutto dei colori e, appunto, degli animali: Michel Pastoureau, docente a Parigi e autore fra l'altro di un vero e proprio libro-guida, *Medioevo simbolico*. Indimenticabile la sua monografia *L'orso. Storia di un re decaduto*. Una storia bellissima, straordinariamente densa e documentata, affascinante e rivelatrice: per quanto, in fondo, un po' triste. Ma una storia che ci aiuta a capire più a fondo noi stessi: perché siamo rimasti sempre fedeli al ricordo di quel nostro vecchio orsacchiotto che ci faceva compagnia di notte, da bambini, e ci proteggeva dai pericoli del buio; e perché, quando veniamo a conoscenza di compagnie di campeggiatori sgominate da un grosso plantigrado che poi si è divorato tutte le loro provviste, tifiamo sempre per lui.

Un diffuso culto dell'orso nella preistoria europea – e non solo tale – è solidamente documentato. Le mitologie delle antiche genti europee lo annoverano tra i loro principali protagonisti: e il suo culto è talmente diffuso e profondo da divenire uno dei centri concettuali della polemica tra gli scienziati che scorgono nel nostro passato le tracce di una “rivoluzione etno-culturale indoeuropea” causata da una grande migrazione di popoli e quelli che, invece, propendono per il permanere profondo di genti autoctone, ben radicate, che le migrazioni non hanno sostanzialmente danneggiato. Le storie del rapporto tra uomini e orsi sono moltissime e varie: storie di riti di passaggio, di lotte tra orsi e giovani aspiranti guerrieri, di cacce, ma anche di lunghi viaggi insieme, di coabitazione e perfino di accoppiamenti sessuali e di ibridazioni, quindi di orsi-antenati, di orsi-totem.

Ma proprio quest'arcana e continua presenza nell'Europa pagana finì per scontrarsi con la nuova religione. Se l'orso era un dio, la sua convivenza con chi non poteva avere altri dei se non il Dio unico doveva venire sradicata: come insegnano molte storie di santi medievali che talvolta, è vero, vivono insieme con un orso, ma più spesso lo sottomettono, lo ammansiscono in modo umiliante, lo costringono a lavorare o addirittura lo uccidono. Signore della guerra ed essere divino, l'orso si vide trasformato dai cristiani in un'immagine del diavolo, come del resto accadde anche a un altro animale originariamente a sua volta totemico, il lupo (uomini-lupo e uomini-orso popolano le leggende, specie baltiche e scandinave).

Infine, come sovente accade, al nemico vinto e non più oggetto di terrore si finisce col mancar di rispetto. Lo si umilia con collari, guinzagli e museruole; gli si strappano denti e artigli per renderlo innocuo; lo si addestra a far capriole e gli s'insegna con metodi crudeli e spietati a ballare e a chieder l'elemosina. Il re degli animali diventa lo zimbello dei nomadi gitani, il sovrano delle fiere e dei luna park. Un ridicolo re decaduto.

Ma non del tutto. I bambini, inconsci depositari di verità che abbiamo dimenticato o che non riusciamo più a comprendere, affollano sempre negli zoo la gabbia degli orsi; e continuano a esigere il loro compagno di *peluche*, o di altro più moderno materiale, quando si accingono ad affrontare l'arcano viaggio del sonno. Al mondo da una manciata di mesi, sanno già benissimo – senza poterlo comprendere né esprimere razionalmente – di essere antichi di molti millenni.

Si diceva di Michel Pastoureau. L'avremmo voluto con noi a Pistoia, a parlarci dell'orso; e gli avremmo dedicato volentieri la nostra giornata di studio. Pistoia condivide con Berna e con Berlino – come con la nobilissima dinastia feudale degli Orsini, signori dell'antica Tuscia – il privilegio di averlo come totem. Le origini di tale attribuzione totemica non sono chiare: tuttavia, nella nomenclatura simbolica che Dante propone a proposito dei cittadini toscani assimilati ad animali – gli aretini «botoli ringhiosi», i fiorentini «lupi», i pisani «volpi» – l'orso si attaglia bene, si direbbe, ai pistoiesi che condividono l'indole con la montagna che è tanta parte del loro territorio. Pistoia – diciamolo ancora una volta dantesca-mente – «degnata» di gente dal carattere selvatico, città di Catilina e di Vanni Fucci: anche se poi il destino araldico-simbolico dell'orso pistoiese, protagonista con la sua araldica mantellina scaccata d'argento e di vermiglio di giochi militari come la «giostra» che da esso prende nome, gli accorda l'onore e il privilegio di accompagnarsi a san Giacomo, il «barone per cui laggiù si visita Galizia».

Il volume che qui si presenta raccoglie gli atti di una giornata di studio nella quale il carattere e la funzione dell'orso, come totem cittadino pistoiese e come costante presenza storica per un verso, antropologica per un altro, è stato affrontato a trecentosessanta gradi, ancorché non manchino né zone d'ombra né aree d'incertezza. Non pretendiamo affatto di aver esaurito l'argomento: anzi, proponiamo umilmente queste pagine come battistrada per studi ulteriori destinati ad allargare e ad approfondire un argomento che si presenta già molto vasto. Come crediamo di aver dimostrato, gli spunti non mancano.



# LO SPOSO DEI BOSCHI

## Significati culturali dell'orso nel mondo antico

Laura Cherubini

Università di Siena

### Abstract

With an excursus through ancient sources, the text aims to reconstruct the identity of the bear in the ancient Greek and Roman world, from a perspective of comparison with other and modern cultures. In fact, this creature has been transversally perceived and represented as a quasi-human being, which often replaces man in preroga-

tives and, in particular, in loving relationships: and to unveil the unexpected portrait of a “groom of the forests” for young human girls, wild and dangerous, is first of all the ancient myth about the misadventures of the girl Polifonte by Antonino Liberale in his *Metamorphosis*, of which the article wants to give his particular interpretation.

### 1. L'orso e la fanciulla: il mito di Polifonte<sup>1</sup>

Una sera dell'aprile 1602, a Naves, fra le vallate del ducato di Savoia, un contadino di nome Pierre Culet non vide rientrare al podere la propria figlia maggiore. La giovane e bella Antoinette – sedici anni e non ancora sposata – si era arrischiata su alcune alture lontane dal villaggio portando al pascolo un gregge di pecore, e non aveva più fatto ritorno. Si cercò e si cercò, ma ogni tentativo di ritrovarla fu inutile; si pensò allora che fosse stata sbranata da un lupo, ma nessuna delle sue pecore era stata toccata. Ci sarebbero voluti quasi tre anni perché i boscaioli sentissero le richieste d'aiuto della fanciulla, fievoli dietro la grande e pesantissima pietra con cui un orso, responsabile di quella misteriosa sparizione, l'aveva rinchiusa nella sua tana nutrendola con cibi di fortuna rubati nei villaggi dei dintorni, e facendone la propria amante. Quanto alla creatura

-----  
 1 Con questo testo ho l'occasione di riprendere e ampliare una ricerca condotta qualche tempo fa sul mito greco di Polifonte e i suoi rapporti con la tradizione folklorica relativa alla *strix*, creatura femminile infanticida dell'immaginario antico. I risultati di tale studio sono stati presentati in Cherubini 2009 e in Ead. 2010, pp. 183-190; a tali saggi rimando per ulteriori note e bibliografia sull'argomento.

mostruosa, metà uomo e metà orso, che era presto venuta al mondo dalla bizzarra relazione, un vigoroso abbraccio di quel padre bestiale l'aveva uccisa qualche settimana dopo la nascita.

Tratta da una cronaca seicentesca redatta da un prete della diocesi di Moutier, nella quale i fatti si erano svolti, questa è solo una delle tante occorrenze letterarie riportate alla luce dal medievalista francese Michel Pastoureau nel suo celebre lavoro sul simbolismo dell'orso,<sup>2</sup> che hanno per protagonisti l'immane belva e la sua sposa umana, o piuttosto i figli mezzosangue nati dalla loro perturbante convivenza. Vicende analoghe, attestate trasversalmente alle culture più disparate – dai Pirenei all'Europa del Nord, all'America settentrionale, all'estremo Oriente –, ripropongono puntualmente un simile tema folklorico: indugiando curiosa nel bosco o sui monti, attardandosi audace lontano da casa, una fanciulla in età da marito – dopo aver magari già rifiutato uno o più legittimi pretendenti – finisce prigioniera di un orso cui sarà costretta a fare da sposa, generandogli figli semi-ferini e dotati di forza straordinaria.<sup>3</sup>

---

2 Pastoureau 2007, pp. 285 sg. Come apprendiamo dall'autore, la cronaca della storia che ebbe per protagonisti la povera Antoinette e l'orso innamorato fu redatta poco dopo lo svolgimento dei fatti, andando alle stampe a Lione nel 1605, quindi a Chambéry nel 1620, con il titolo *Discours effroyable d'un fille enlevée, violée et tenue près de trois ans par un ours dans sa caverne* («La terribile storia di una fanciulla rapita, violentata e tenuta per quasi tre anni da un orso nella sua caverna»).

3 Pastoureau 2007, pp. 109-114; si vedano Saxo Grammaticus, *Gesta danorum*, 10, 15; Guglielmo D'Alvernia, *De universo creaturarum*, 3, 25. Racconti simili sono comuni nel folklore nordico, come mostra la ricca rassegna presentata da Edsman 1956, pp. 38-56; la variante russa di questo motivo è riproposta nella celebre novella di Prosper Mérimée intitolata *Lokis* (1868): Pastoureau 2007, pp. 285-290, e alla stessa dimensione tematica è da ricondurre la fiaba di *Pelle d'Orso* raccolta in Grimm 1951, pp. 354-357. Fra i molti studi che si sono occupati di questi racconti, si vedano Alford 1930, p. 268 per il folklore dei Pirenei; Fabre 1993, p. 11 sul personaggio noto con il nome di *Jean de l'Ours*, celebre anche nella versione russa raccolta in Afanasjev 1953, pp. 93-95; Barakat 1965, pp. 331-334 per le varianti riscontrate nel Messico settentrionale. Per la presenza del motivo de "la sposa dell'orso" nelle culture Crow, Blackfoot e Assiniboin, presso le quali si rileva il paradigma che vede l'orsa come la metamorfosi di una donna che rifiuta il matrimonio, accoppiandosi tuttavia segretamente con un orso, vedi Comba 1996, pp. 34 sg. Esempi significativi di tale motivo folklorico sono stati inoltre messi in luce da Lévi-Strauss 1947, p. 408, in relazione ai Gold del fiume Amur, presso i quali l'uso di sposare una ragazza allo zio materno si lega alla leggenda secondo la quale una donna fu rapita da un orso e ne ebbe una figlia, che poi diede in sposa al proprio fratello dopo che le ebbe liberate dalla belva. Ancora Lévi-Strauss 1979 pp. 64-70, rileva quali «esempi di una esogamia smisurata» vari racconti noti ai nativi americani della costa nord-occidentale, relativi a

Anche la cultura antica ha conosciuto questo motivo,<sup>4</sup> fornendocene una variante preziosa in un testo che il mitografo Antonino Liberale, nella sua raccolta di *Metamorfosi*, trae dalle *Ornitogonie* di Boio, scritte in greco probabilmente nel IV secolo a.C.;<sup>5</sup> e sarà proprio questo racconto, con il suo particolare intreccio, a permetterci di ricattare in questa sede alcuni significati culturali legati all'orso nella tradizione greca e romana. Ne è protagonista una fanciulla di nome Polifonte, la quale, a partire da un incauto errore, mette involontariamente in atto una catena di mostruosità tali da procurarle la metamorfosi nel funesto uccello che gli antichi chiamano *strix*, malaugurante rapace notturno già temuto in Grecia e identificato a Roma con la strega.<sup>6</sup> Cosa avesse fatto esattamente la sfortunata ragazza per meritare una simile sorte, lo si apprende all'inizio del racconto: Polifonte – riporta Antonino Liberale – aveva infatti «disprezzato le opere di Afrodite», e se n'era andata sulla montagna divenendo fedele compagna e seguace di Artemide, dea vergine della caccia e signora degli animali. Afrodite, irata per il rifiuto ricevuto dalla fanciulla, le aveva allora ispirato un folle ardore per un orso selvatico; e Polifonte, in preda alla frenesia amorosa suscitata dalla

---

una principessa che, sposatasi con uno straniero, si ritrovò moglie di un orso e si vide crescere una lunga barba; oppure, ancora, relativi a una donna che fu sposa di un orso dando alla luce un cucciolo dell'animale.

4 Corvino 2000, p. 280; Pastoureau 2007, p. 50.

5 Antoninus Liberalis, *Metamorphoseon*, 21. Su Antonino Liberale, la cui opera risale probabilmente al II-III secolo d.C. ed è composta di compendi in prosa greca tratti da vari autori ellenistici, si vedano Papatomopoulos 1962 e Id. 1968, pp. IX-XXIX; Kenney 1969. Possiamo pensare al tardo IV secolo a.C. per la datazione delle *Ornitogonie* di Boio, dal momento che l'opera era nota a Filocoro di Atene, antiquario dell'età di Alessandro; si veda Athenaeus, *Deipnosophistae*, 9, 393 e; per una più dettagliata disamina del caso, vedi Cherubini 2010, p. 156 n. 42.

6 Il termine *strix*, sopravvissuto in alcune lingue romanze a indicare la strega, indica nella cultura romana una creatura dal doppio profilo: essa incarna infatti un rapace notturno simile al barbagianni, spesso coinvolto in contesti magici; e allo stesso tempo, nella sua veste più prodigiosa, la maliarda che di notte ne prende la forma per tormentare i neonati, succhiandone il sangue e mangiandone le viscere. Fra le fonti che menzionano la *strix*: Plautus, *Pseudolus*, 819-820; Festus, *De verborum significatu*, p. 414, 23-31 L.; Horatius, *Epodi*, 5, 20; Tibullus, *Elegiae*, 1, 5, 52; Propertius, *Elegiae*, 4, 5, 17; Ovidius, *Amores*, 1, 12, 17-20; Id., *Fasti*, 6, 131-68; Petronius, *Satyricon*, 63 e 134, 1; Lucanus, *Bellum civile*, 6, 689; Seneca, *Hercules Furens*, 686-88; Plinius, *Naturalis historia*, 11, 232; Quintus Serenus, *Liber Medicinalis*, 57; Isidorus, *Origines*, 11, 4, 2. Per un'analisi dei significati culturali legati alla figura della *strix* nella cultura romana, rimando qui a quanto riportato in Cherubini 2010, pp. 7-75.

dea, si era ben presto accoppiata con la belva. A questo punto, però, ad adirarsi era stata Artemide: la quale «avendola vista, fu presa da un odio straordinario e le volse contro tutte le belve feroci». Inseguita dalle fiere, ormai preda dell'ira di entrambe le divinità, Polifonte era fuggita a casa del padre, dove aveva dato alla luce i figli concepiti dall'animale: Agrios e Oreios, due giganti dotati di forza immensa che non rispettavano né dio né uomo, e tendevano agguati agli stranieri nella foresta per divorarli. Mostruosi nell'aspetto, aggressivi e tracotanti nel comportamento, i due figli orsini vennero in odio allo stesso Zeus, che incaricò Hermes di infliggere ai componenti della bizzarra famiglia una punizione esemplare. E così, nell'epilogo della triste vicenda, essi furono tutti mutati in uccelli del malaugurio: Oreios prese la forma di un funesto *lagós*, sorta di gufo,<sup>7</sup> e Agrios divenne un odioso avvoltoio (*gýps*) avido di carne e di sangue umani. Quanto a Polifonte, come abbiamo anticipato, lei stessa non poté sfuggire alla trasformazione e fu mutata in una *strix*,<sup>8</sup> uccello «che canta di notte senza cibo né acqua, con la testa all'ingiù e le punte dei piedi in su,<sup>9</sup> messaggera di guerra e discordia per gli uomini».

Teniamo a mente questa triste storia, e risaliamone al cuore per osservare più da vicino il soggetto che ci interessa: l'orso. Come si è visto, Polifonte ha commesso l'imperdonabile errore di disprezzare Afrodite, dea dell'amore, preferendole la dimensione virginale e selvaggia di Artemide; andandosene per foreste fra le belve, la casta ragazza ha lasciato di fatto incompiuto, secondo i canoni della cultura greca, il percorso di

---

7 Questa parola, che in greco designa anche la lepre, è composta dal prefisso *lag-*, “grande, molle”, e dal radicale di *oús*, “orecchio”; essa potrebbe indicare una specie di gufo reale, uccello-lepre dalle grandi orecchie. Si vedano Hesychius, *Lexicon*, s.v.; Porphyrio, *Commentum in Horati sermones*, 2, 2, 22; Papatomopoulos 1968, p. 117 n. 18; André 1967, p. 97 s.v. Mi sono occupata più ampiamente di questa possibile identificazione in Cherubini 2010, p. 183 nota 3.

8 Il termine che compare nel testo è più esattamente *stýx*, molto probabilmente una semplice variante della forma greca *stríx/strínx*: Papatomopoulos 1968, p. xxiii sg., p. 36; Chantraine 1968, s.v. *stygéō*; per un'analisi linguistica del termine vedi anche Cherubini 2010, pp. 9-16, p. 156 nota 41.

9 Rimane dubbia la tesi di Oliphant 1913, pp. 134-135, che basandosi soprattutto su questo passo di Antonino Liberale identificò nella *strix* della tradizione greca e romana un pipistrello: McDonough 1997, p. 326 nota 39. È del resto abbastanza evidente l'immagine strigiforme di questa creatura, che le descrizioni e i riferimenti latini permettono di assimilare piuttosto a un rapace notturno come il gufo o il barbagianni; vedi Hesychius, *Lexicon*, s.v. *stýx* e Cherubini 2010, pp. 22, 78.

maturazione che nella società umana, attraverso nozze legittime, l'avrebbe di norma attesa come donna.<sup>10</sup> E di contro – per giunta sotto l'occhio severo di Artemide, dea del margine che in Grecia presiede anche alla corretta maturazione delle fanciulle<sup>11</sup> – viene condannata a cercare il mostruoso amore con una belva. La punizione è abbastanza chiara; si tratta, evidentemente, di una pena che diremmo “per contrappasso”. Ciò non esaurisce, tuttavia, la sua portata simbolica: e inoltre, perché proprio un orso a far la parte dello sposo nel bosco? Per formulare una risposta, basterà rivedere la particolare identità attribuita a questo animale in Grecia e a Roma per sapere quali caratteristiche distintive, nell'immaginario sotteso all'antico mito, possano conferirgli efficacemente il fisico del ruolo.

## 2. L'orso nella tradizione greca e romana

La belva che è al centro del nostro interesse è frequentemente coinvolta nella vita e nell'immaginario del mondo antico. Il nome dell'orso (*árktos*) compare già nell'Odissea,<sup>12</sup> per tornare – fra gli altri – in Erodoto,<sup>13</sup> Aristotele,<sup>14</sup> Plutarco,<sup>15</sup> Eliano.<sup>16</sup> Pausania menziona le cacce agli orsi selvatici sul Parnete, in Attica, e sul Taigeto;<sup>17</sup> e se i Greci potevano incontrare questi animali soprattutto a nord (in regioni come Tracia, Epiro, Tessaglia), essi non erano certo meno presenti nelle zone montuose della penisola italiana. Ma nel mondo romano gli orsi vengono di norma anche importati da fuori, prede di caccia da uccidere, da addomesticare o da destinare ai giochi del circo dove sono mostrate come attrazione o messe

---

10 Pellizer 1982, pp. 28-29; Cherubini 2010, pp. 79 sg.

11 Perlman 1989, p. 120; Vernant 1990, pp. 122 sg.; Giuman 1999, pp. 120, 236; Corvino 2000, p. 284.

12 Homerus, *Odyssea*, 11, 611.

13 Herodotus, *Historiae*, 4, 191, 4.

14 Aristoteles, *Historia animalium*, 2, 1, 498 a; 2, 17, 507 b; 5, 2, 539 b; 6, 30, 579 a; 8, 5, 594 b.

15 Plutarchus, *De amore proliis*, 494 c.

16 Aelianus, *Natura animalium*, 2, 19.

17 Pausanias, *Graeciae descriptio*, 1, 32, 1; 3, 20, 5.

a lottare contro tori, leoni, cinghiali e cacciatori armati di spiedi.<sup>18</sup> E così, mentre Marziale e Orazio menzionano orsi italici,<sup>19</sup> la letteratura latina non manca di contarne di più esotici, da reperire nel vasto dominio romano: dalla Spagna<sup>20</sup> alla Scozia,<sup>21</sup> dall'Armenia<sup>22</sup> alla Persia,<sup>23</sup> dalla Libia<sup>24</sup> alla Numidia.<sup>25</sup>

Nelle fonti antiche, del resto, il nostro animale appare un soggetto decisamente marcato, tanto sul versante greco che su quello romano. Un variegato *dossier* di testi fa infatti dell'orso e dell'orsa, creatura selvatica della foresta e della montagna, una fiera fra le più sanguinarie; la ferocia emerge come tratto preminente nel carattere dell'animale, segnato assai di frequente nella letteratura da una terminologia che gli attribuisce una natura selvaggia (*ingenium immansuetum*)<sup>26</sup> e un innato furore (*furor*),<sup>27</sup> designandolo con aggettivi che lo vogliono via via minaccioso (*trux*),<sup>28</sup>

---

18 Plinius, *Naturalis historia*, 8, 130-31, che ricorda i cento orsi della Numidia e altrettanti cacciatori etiopi presentati nel circo da Domizio Enobarbo nel 61 a.C.; Martialis, *Liber de spectaculis*, 11, 1-2, ritrae un orso che si aggira nell'arena imbrattata di sangue; Apuleius, *Metamorphoses*, 4, 13, descrive le spettacolari orse che avrebbero costituito la massima attrazione dello spettacolo presentato a Platea dal ricco Democare. Tra i vari casi menzionati da Toynbee 1996, alle pp. 96-99, ricordiamo quello di un pavimento a mosaico del III secolo rinvenuto a Radez, che raffigura un gruppo di orsi in lotta con altri animali (cinque verri, un toro, un cervo e uno struzzo) e riporta i nomi di sei di essi (*Fedria, Alexandria, Nilus, Simplicius, Braciatus, Gloriosus*). Si veda Pastoureau 2007, pp. 56-59.

19 Martialis, *Liber de spectaculis*, 8, ritrae Dedalo sbranato da un orso lucano; Horatius, *Epodi*, 16, 51.

20 Claudianus, *De consulatu Stilichonis*, 3, 309-13.

21 Martialis, *Liber de spectaculis*, 7, 3.

22 Oppianus, *Cynegetica*, 4, 354-55.

23 Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, 24, 5, 2.

24 Vergilius, *Aeneis*, 5, 37; Martialis, *Epigrammata*, 1, 194, 5; Herodotus, *Historiae*, 4, 191, 4.

25 Plinius, *Naturalis historia*, 8, 131; Iuvenalis, *Saturae*, 4, 99; i testi citati in questa e nelle precedenti note sono discussi in dettaglio da Toynbee 1996, p. 93-94; si veda anche Maspero 1997, p. 226.

26 Ovidius, *Metamorphoses*, 15, 85.

27 Horatius, *Ars poetica*, 472; Martialis, *Epigrammata* 6, 64, 27-32.

28 Valerius Flaccus, *Argonautica*, 2, 73.

selvaggio (*ferus*),<sup>29</sup> funesto (*funestus*),<sup>30</sup> truculento (*truculentus*).<sup>31</sup> La proverbiale violenza dell'orso è registrata da Plinio il Vecchio, che nella sua *Storia naturale* racconta come in Spagna vigesse l'usanza di trarre dalle teste degli esemplari uccisi un particolare veleno contenuto all'interno del loro cervello affinché, una volta assorbito al modo di una bevanda, potesse scatenare negli uomini la rabbia dell'orso (*ursina rabies*).<sup>32</sup> Perfino quando beve – apprendiamo dal naturalista romano –, l'orso «divora l'acqua a morsi» (*aquam morsu vorat*);<sup>33</sup> e la sua presenza rimanda alla dimensione della minaccia e della violenza anche a livello sonoro, se nel lessico virgiliano la sua voce è espressa dal verbo *saevire*, che significa propriamente «infuriare, incrudelire». <sup>34</sup> Plutarco descrive l'orsa come la belva «più selvaggia e più truce» (*agriótaton kái skythropótaton theríon*);<sup>35</sup> e ancora Oppiano, nel suo poema dedicato alla caccia, definisce questi animali «una razza sanguinaria» (*phónion génos*) munita di «bocca assassina dai denti affilati» (*kárcharon oulómenon stóma*) e di «animo feroce» (*ágrion étor*);<sup>36</sup> lo storico Ammiano Marcellino, del resto, ritrae l'imperatore Valentiniano II mentre nutre di cadaveri umani due voraci orse, alimentando a un tempo la loro e la propria micidiale

---

29 Seneca, *Oedipus*, 151. Sulla proverbiale ferocia dell'orso nella cultura antica: Bettini 2008, pp. 84 sg.; per la tarda antichità e il medioevo, Andreolli 1988; Pastoureau 2007, pp. 103, 157 sg., 237 sg., 274 sg.; per un confronto con le culture indigene del Nord America, Comba 1996, pp. 23-24. Si veda poi la ferocia straordinaria del *berserkr* dell'antica tradizione nordica, termine che pare significare letteralmente “camicia d'orso” indicando guerrieri scelti che, dotati di forza prodigiosa, combattono in preda al furore estatico (*berserkr gang*), urlando come belve e mordendo gli scudi: Lindow 1995, p. 115; Grønbech 1996, p. 297; Bettini 2008, p. 86.

30 Apuleius, *Metamorphoses*, 7, 24.

31 Ovidius, *Metamorphoses*, 13, 803.

32 Plinius, *Naturalis historia*, 8, 130: «in Spagna si crede che nel cervello dell'orso sia contenuto un veleno e si bruciano pubblicamente le teste degli esemplari uccisi negli spettacoli, poiché si è convinti che una volta bevuto questo scateni nell'uomo la rabbia dell'orso». Lucanus, *Bellum civile*, 6, 220 e 222; Martialis, *Epigrammata*, 6, 64; Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, 24, 5, 2.

33 Plinius, *Naturalis historia*, 10, 201.

34 Vergilius, *Aeneis*, 7, 17; sulla *vox* dell'orso si veda Bettini 2008, pp. 84 sg.

35 Plutarchus, *De amore prolis*, 494 c.

36 Oppianus, *Cynegetica*, 3, 139-45.

ferocia (*luctificus calor*).<sup>37</sup> *Crudelius* e *Omicida* sono proprio i nomi assegnati a due orsi ritratti in un eloquente mosaico cartaginese;<sup>38</sup> e l'indole selvaggia e feroce va di pari passo con la fame di carne umana attribuita a questi animali,<sup>39</sup> e con la loro naturale propensione a fare del male. Quando si tratta di compiere *maleficium*, afferma infatti Plinio il Vecchio, pur nella stoltezza l'orso è l'animale più abile e solerte di tutti gli altri,<sup>40</sup> e per mettere in azione questo carattere aggressivo e maligno l'animale può contare su una mole fisica enorme<sup>41</sup> e su una forza muscolare straordinaria: caratteristiche, queste, che nelle arene romane lo rendono un lottatore agile e spettacolare. Furiosi e temibili negli spettacoli del circo, gli orsi hanno una forza tale da attaccare e vincere abitualmente cervi, cinghiali e tori;<sup>42</sup> «camminano anche su due zampe», annota Plinio sulla scorta di Aristotele, «scendono dagli alberi all'indietro; affaticano con il loro peso i tori stando sospesi con le quattro zampe al loro muso ed alle loro corna».<sup>43</sup>

È in qualche modo curioso come le caratteristiche fin qui rilevate dagli autori antichi in relazione all'orso – e cioè appartenenza a una dimensione spaziale di margine, accentuata ferinità, proporzioni gigantesche, forza straordinaria, fame di carne umana, attitudine naturale alla violenza e alla malvagità – coincidano con una serie di tratti che nell'immaginario delle culture più diverse (compresa quella antica) costituiscono una marca identitaria ben precisa di quelle creature cui

---

37 Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, 29, 3: «tuttavia non è giusto tralasciare né tacere il fatto che egli aveva due orse feroci e divoratrici di uomini, chiamate Granello d'Oro e Innocenza, e le curava con un'attenzione così scrupolosa da far porre le loro gabbie vicino alla sua stanza da letto, e vi poneva guardie fedeli perché provvedessero sollecitamente a che il loro micidiale furore non venisse meno per alcun motivo». Lactantius, *De mortibus persecutorum*, 21, 5-6; Andreolli 1998, p. 31.

38 Toynbee 1996, p. 97.

39 Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, 29, 3; Petronius, *Satyricon*, 66, 6, in cui l'orso è menzionato da Abinna per l'abitudine di «mangiarsi l'ometto».

40 Plinius, *Naturalis historia*, 8, 130: «nessun altro animale, pur nella sua stoltezza, è più abile nel fare il male».

41 Apuleius, *Metamorphoses*, 4, 18: *immanis forma*.

42 Aristoteles, *Historia animalium*, 8, 5, 594 b.

43 Plinius, *Naturalis historia*, 8, 130-31; Aristoteles, *Historia animalium*, 8, 5, 594 b. Sull'orso come animale forte per eccellenza si veda Pastoureau 2007, p. 55; la forza fisica eccezionale contraddistingue per lo più i figli d'orso della tradizione europea come *Jean de L'Ours* e le loro varianti extraeuropee: Barakat 1965, p. 331; Fabre 1993, p. 11.

diamo convenzionalmente la denominazione di “mostri”. Come ha osservato David D. Gilmore in un saggio recentemente dedicato all’argomento, saremmo infatti di fronte a un essere mostruoso quando la creatura in questione (tratta da un film, da un mito, da una novella, da una tradizione culturale in genere) presenti, con diverse declinazioni e possibilità di combinazione, alcuni o tutti i tratti fisici o comportamentali appena elencati.<sup>44</sup> Nel nostro caso, è chiaro, si tratta di una belva nota e reale, e come tale ben distinta nell’immaginario dagli animali fantastici ritratti dai miti. Eppure non possiamo fare a meno di osservare come, nella percezione di Greci e Romani, questo animale più selvaggio, più grosso, più feroce, più forte, più malvagio degli altri, sia senza dubbio una creatura del tutto speciale nel panorama delle bestie conosciute; e a determinarne l’eccezionalità concorre di nuovo una peculiarità tipica di esseri ben più perturbanti dei comuni animali: una certa capacità di incarnare, in una sola forma, nature diverse. Agli occhi degli antichi, infatti, l’orso sembra distinguersi anche nella misura in cui, con la propria fisicità e con il proprio comportamento, rinvia contemporaneamente a due dimensioni che di norma si escludono tra loro: fiera selvatica per eccellenza, sotto alcuni aspetti l’orso insinua continuamente l’immagine di un essere umano.

Lo spettacolo della sua affinità con l’uomo – tema, questo, assai caro anche a culture diverse da quelle greca e romana<sup>45</sup> – è stato osservato in dettaglio dai naturalisti antichi, e un bel saggio di Claudio Corvino ci aiuta a riepilgarne alcuni argomenti fondamentali:<sup>46</sup> Aristotele registra la capacità, tipica degli orsi, di camminare in posizione eretta,<sup>47</sup> un contegno che per Senofonte consente soltanto agli esseri umani di guardare lontano,<sup>48</sup> e che per Ovidio è stato concesso a questi ultimi per volgere lo

---

44 Gilmore 2003, pp. 11 sg.

45 Pastoureau 2007, pp. 87-119. È significativo il caso della cultura Lakota, che si rappresenta l’orso come *hunonpa*, termine che significa letteralmente «essere a due gambe» ed è riferito generalmente agli esseri umani; questo animale è ritenuto infatti l’unico in grado di camminare in posizione eretta come l’uomo, e in generale come la creatura più simile ad esso per comportamento, intelligenza e alimentazione: Comba 1996, pp. 28, 39.

46 Corvino 2000, p. 287; Pastoureau 2007, pp. 87-119.

47 Aristotele, *Historia animalium*, 8, 5, 594 b: «l’orso cammina per qualche istante anche dritto su due zampe».

48 Xenophon, *Memorabilia*, 1, 4, 11.

sguardo alle stelle.<sup>49</sup> Quanto a Plinio il Vecchio, egli tornerà a notare come gli orsi siano in grado di camminare da bipedi,<sup>50</sup> ma la similitudine fra queste belve e gli esseri umani si manifesta sotto ulteriori aspetti. Ancora Aristotele afferma che l'orso, dotato come l'uomo di un solo stomaco,<sup>51</sup> è anch'esso onnivoro,<sup>52</sup> e che le sue zampe sono dotate di cinque dita con tre articolazioni ciascuna;<sup>53</sup> per dirla in maniera più esplicita con le parole di Oppiano, gli orsi hanno «mani simili a quelle umane, e piedi come piedi umani».<sup>54</sup> Camuffato con una pelle d'orso, sarà difficile riconoscere a un uomo la sua vera identità: e lo testimonia quanto accaduto un giorno al povero Trasileone nel racconto delle *Metamorfosi* di Apuleio. A Platea, infatti, il ricco Democare avrebbe presentato uno spettacolo di gladiatori, la cui principale attrazione era un nutrito gruppo di orse; come leggiamo nel testo, Democare «si procacciava, con tutte le forze del suo patrimonio, un gran numero di enormi orse; oltre a quelle catturate nelle cacce locali, e a quelle ottenute con dispendiosi acquisti, ne aveva di donate variamente in competizione dagli amici, e tutte nutriva con ogni cura e gran dispendio di risorse».<sup>55</sup> Un'epidemia, però, aveva colpito questi spettacolari esemplari, i cui corpi rimasero sparpagliati per le strade della città; così, a una banda di briganti venne in mente di usare la pelliccia di una delle orse per travestire un componente del gruppo, che sarebbe penetrato in casa di Democare sotto le sembianze dell'animale per poi aprire le porte agli altri. Ed è così che appare Trasileone, scelto per l'incarico, nel racconto di uno dei reduci dell'avventura: «subito, con volto sereno, si nasconde in quella pelle flessibile e arrendevole per la morbidezza. Allora con una cucitura sottile congiungiamo le estremità, e alziamo sul solco pur tenue creato dalla cucitura

---

49 Ovidius, *Metamorphoses*, 1, 75; Seneca, *Dialogi*, 8, 5, 4.

50 Plinius, *Naturalis historia*, 8, 130: «(sc. gli orsi) incedono anche bipedi».

51 Aristoteles, *Historia animalium*, 2, 17, 507 b.

52 Ivi, 8, 5, 594 b: «l'orso è onnivoro. Mangia frutta, e grazie alla flessibilità del suo corpo può salire su un albero, e mangia vegetali; fa anche in pezzi gli alveari e ne mangia il miele, e granchi e formiche, ed è poi carnivoro».

53 Ivi, 2, 1, 498 a: «sono infatti dotate di cinque dita, e ciascun dito ha tre articolazioni e una piccola unghia; e anche le zampe posteriori hanno cinque dita, con articolazioni e unghie uguali a quelle anteriori».

54 Oppianus, *Cynegetica*, 3, 144. Succhiandosi la zampa anteriore, l'orso aveva fama di nutrirsi durante il letargo; si vedano anche Plinius, *Naturalis historia*, 8, 126; Oppianus, *Cynegetica*, 3, 174.

55 Apuleius, *Metamorphoses*, 4, 13.

i folti ciuffi di pelo che traboccano intorno. Facciamo spuntare la testa di Trasileone proprio all'estremità della gola, là dove era stato reciso il collo della fiera, e ottenuti piccoli fori all'altezza del naso e degli occhi, perché egli possa respirare e vedere, facciamo entrare in una gabbia il nostro valorosissimo socio, ormai completamente trasformato nella bestia (*prorsus bestiam factum*).<sup>56</sup> Una volta applicata alla perfezione la pelle dell'animale, Trasileone è dunque in tutto «trasformato» in orso, ne può mimare movenze e comportamento; e quando viene scoperto da un servo, finisce massacrato da uomini e cani (non senza difendersi fieramente, proprio come avrebbe fatto la belva) che non avevano messo in dubbio nemmeno per un secondo la sua fisicità orsina.

Ma l'orso, come rileva Pastoureau, condivide con gli esseri umani perfino le modalità dell'accoppiamento: dando la propria interpretazione del passo aristotelico nel quale si legge che le orse non si accoppiano facendosi salire sopra dal maschio bensì sdraiate a terra,<sup>57</sup> Plinio il Vecchio passa al sapere medievale una convinzione dalla lunghissima fortuna, secondo la quale gli orsi, lungi dall'accoppiarsi al modo che si addice ai quadrupedi, si uniscono stando «distesi e abbracciati» (*ambobus cubantibus complexisque*),<sup>58</sup> e in altre parole «sdraiati come esseri umani» (*humanitus strati*).<sup>59</sup> Nell'antichità, del resto, la cultura tradizionale attribuisce a questi animali un appetito sessuale particolarmente esigente, soprattutto nel caso delle femmine: una dettagliata descrizione di Oppiano, infatti, fa risalire proprio all'incredibile lussuria delle orse la credenza secondo la quale esse sono solite anticipare il parto premendo sull'utero per poi plasmare amorevolmente con la lingua i cuccioli ancora informi.<sup>60</sup> A seguito di una dettagliata descrizione degli «orsi selvatici»,

---

56 Ivi, 4, 15. Il motivo è richiamato in qualche modo nella fiaba *Pelle d'orso*, in cui il diavolo ordina al protagonista di indossare la pelliccia della belva senza tagliarsi unghie e capelli per sette anni: completamente "orsificato", egli recupererà l'aspetto umano per sposare la propria innamorata: Grimm 1951, pp. 356-357.

57 Aristoteles, *Historia animalium*, 6, 30, 579 a: «le orse si accoppiano, come si è detto in precedenza, non facendosi salire sopra dal maschio, ma sdraiate allo stesso modo in cui gli altri animali lo fanno da eretti, e cioè il ventre dei maschi contro il dorso delle femmine».

58 Plinius, *Naturalis historia*, 8, 126.

59 Ivi, 10, 56.

60 Aristoteles, *Historia animalium*, 6, 30, 579a: «il cucciolo dell'orsa è il più piccolo di tutti, paragonato alla mole della madre; appena nato, infatti, è più piccolo di una donnola, ma più grosso di un topo, privo di peli e cieco, e le sue zampe e le parti del corpo sono per la maggior parte inarticolate»; Plutarchus, *De amore prolis*, 494 c: «l'orsa, che è la bestia

infatti, l'autore nota come le femmine accudiscano i piccoli prematuri, ammassi indistinti di carne dati alla luce anzitempo, e contemporaneamente concepiscano una nuova prole, lanciandosi notte e giorno all'inseguimento dei maschi per potersi nuovamente accoppiare. Il lessico che definisce la propensione erotica dell'orsa, della quale si evidenziano più volte la dissoluta «lascivia» tipica dell'indole femminile (*machlosýne*)<sup>61</sup> e la smodata «corsa verso Afrodite» (*drómos eis Aphrodíten*), sembra iscrivere la belva in una dimensione specificamente “nuziale”: nelle parole dell'autore, la femmina dell'animale appare «desiderosa di nozze» (*himéirousa gámou*), non sopportando di avere un «letto vedovo, privo» (*léktron chéron*) di sposo.<sup>62</sup> A pensarci bene, si tratta dell'atteggiamento esattamente contrario a quello messo in atto da Polifonte nell'antico racconto dal quale siamo partiti: e la ragazza si troverà condannata, come punizione per l'ostinata castità e la ritrosia nei confronti di Afrodite, a desiderare un orso con lo stesso folle ardore che, almeno secondo la versione di Oppiano, le orse riservano tipicamente ai loro maschi.<sup>63</sup>

---

più selvatica e truce, partorisce piccoli informi e inarticolati, e modellando le membrane con la lingua così come con un arnese, non sembra solo generare ma anche plasmare la sua prole»; Plinius, *Naturalis historia*, 8, 126: «l'accoppiamento avviene all'inizio dell'inverno [...]; successivamente avviene la separazione in caverne diverse, dove le orse partoriscono dopo trenta giorni al massimo cinque cuccioli. Questi sono carne bianca e indistinta, poco più grandi di un topo, senza occhi, senza peli; hanno solo le unghie un po' sporgenti. Le madri a poco a poco li plasmano leccandoli»; Aelianus, *De natura animalium*, 2, 19 e 6, 30.

61 Su significati e ricorrenze del termine, che sembra indicare un'eccessiva e folle inclinazione ai rapporti sessuali tipicamente attribuita alla sfera femminile, si veda Marzari 2010, pp. 56 sg.

62 Oppianus, *Cynegetica*, 3, 146-68: «gli orsi selvatici sono assai dediti ad Afrodite, e non in modo ordinario. Infatti le stesse femmine, desiderando l'accoppiamento, notte e giorno si lanciano all'inseguimento dei maschi, lasciando poi raramente il giaciglio della piacevole unione e concependo i figli nel ventre quando sono già gravide. L'orsa, desiderando le nozze e detestando di avere un letto da vedova, arriva ad escogitare per i propri nati tali espedienti: prima che venga la stagione del parto, prima del giorno stabilito, preme sull'utero e fa forza ad Eiléithia. Tale è la sua lussuria, tale la corsa verso Afrodite. E genera figli mezzi formati e disarticolati, carne indistinta senza giunture, oscuri a distinguersi, e allo stesso tempo si occupa dell'accoppiamento e dell'allevamento dei figli; e quando è ancora una puerpera giace subito col maschio. Lecca la cara progenie con la lingua [...]; così, leccandoli, l'orsa plasma i suoi figli».

63 In altre parole, secondo Vernant 1990, p. 130, Polifonte «si fa sessualmente orsa»; vedi anche Frontisi-Ducroux 2003, p. 154.

### 3. Vergini, orsi e nozze bestiali

La contaminazione della fanciulla con l'orso, che vediamo realizzarsi nel mito di Polifonte, non è un caso isolato nell'immaginario della Grecia antica con il suo bagaglio di racconti e personaggi straordinari; ce ne sono altre, certamente più celebri, che vale la pena di ricordare per un momento. Potremmo infatti menzionare Atalanta, anche lei cacciatrice e seguace fedele di Artemide: rifiutata alla nascita dal padre, che la esposò sul monte Partenio perché desiderava dei figli maschi, la piccola fu allattata da un'orsa finché fu trovata da alcuni cacciatori che la allevarono presso di loro, e così crebbe nei boschi sperimentandosi nella caccia; ormai in età da matrimonio, bellissima, si mantenne vergine, e uccise a colpi di freccia due Centauri che avevano tentato di farle violenza. Atalanta si innamorò in compenso del giovane Melanione (o Ippomene), che era riuscito a batterla nella crudele gara di corsa imposta a numerosi pretendenti con la promessa di sposare chi l'avesse superata e uccidere, invece, chi fosse stato raggiunto. La stessa Afrodite aveva offerto a Melanione la chiave per vincere la velocissima Atalanta, regalandogli tre mele d'oro che, lanciate in corsa, la fecero restare indietro nell'atto di chinarsi a raccogliere. Unitisi empicamente nel tempio di Zeus, infine, i due amanti saranno trasformati in leoni.<sup>64</sup> È poi d'obbligo ricordare Callisto, altra bellissima vergine del seguito di Artemide: di lei si invaghì addirittura Zeus, che riuscì a violentarla assumendo le sembianze della dea o, secondo altri, di Apollo. Sperando di nascondere la propria infedeltà a Era, Zeus trasformò la ragazza (incinta di un figlio, Arcade) in un'orsa; ma la dea, gelosa del proprio sposo, convinse Artemide a ucciderla con le sue frecce, oppure fu proprio quest'ultima a volerle togliere la vita perché non aveva mantenuto la verginità promessa.<sup>65</sup>

Questi antichi racconti, in cui una fanciulla lega in vario modo la propria identità a quella di un orso, ci permettono di mettere in luce un dato in qualche modo costante: la figura dell'orso, nel ruolo di *alter ego* della ragazza o piuttosto in quello di suo compagno e *partner*, marca distintamente lo snodarsi di vicende relative a personaggi femminili che vivono in maniera degenerare il loro passaggio all'età adulta; nella contaminazione

---

64 Apollodorus, *Bibliotheca*, 3, 9, 2; si vedano anche Theocritus, *Idyllia*, 3, 40-42; Ovidius, *Metamorphoses*, 10, 560-707.

65 Apollodorus, *Bibliotheca*, 3, 8, 2; Ovidius, *Metamorphoses*, 2, 409-530; Id., *Fasti*, 2, 155-92; Euripides, *Helena*, 375-80.

della fanciulla con l'orso possiamo vedere l'esito di una sorta di rito di passaggio mal riuscito, la narrazione efficace di una transizione irrisolta e finita male.<sup>66</sup> Queste mitiche vergini cacciatrici, ognuna nella storia che la coinvolge, finiscono infatti piegate alla sessualità che avevano rifiutato e sfuggito costrette da una divinità – Zeus, o Afrodite – in maniera improvvisamente abnorme: accade ad Atalanta, allattata dall'orsa, che rischia di essere violentata da individui dalla sessualità smodata come i Centauri, e finisce per consumare l'unione sessuale in un luogo sacro; e il motivo si ripete per Callisto, violentata da Zeus e quindi mutata in orsa. Non diversamente avviene per Polifonte, fatta innamorare di un orso e divenuta madre della sua prole mostruosa: e tornando alle dinamiche del racconto trasmesso da Antonino Liberale possiamo forse riconsiderare la domanda che ci eravamo posti all'inizio. Quali caratteristiche rendono l'orso, nell'immaginario antico, un animale “buono per pensare” la degenerazione di Polifonte come donna? Da ciò che abbiamo visto fin qui, proviamo a sintetizzare una risposta.

Il peccato di eccessiva castità con cui Polifonte si era votata alla vita selvaggia di Artemide, e dunque il rifiuto di nozze legittime, è punito dalla divinità antagonista (Afrodite) con la spietata condanna a tutto ciò che, incarnato dall'orso, rappresenta la degradazione e l'alterazione di

---

66 Pellizer 1982, pp. 25-37; Vernant 1990, pp. 129-132; Scanlon 2001, p. 164. È qui d'obbligo un richiamo ai *Brauronia* attici, dei quali possediamo notizie abbastanza frammentarie: si tratta, come noto, di un culto greco di età arcaica e classica generalmente inteso come un rito di iniziazione dedicato a celebrare il passaggio delle ragazze dalla fanciullezza all'età adulta, durante il quale, a Brauron, fanciulle ateniesi dette *árktoi* (orse) usavano «fare le orse» (*arktéuein*) consacrandosi ad Artemide; si vedano *Souda*, s.v. *árktos*, e Scholia in Aristophanis *Lysistratam*, 645. Per una discussione e una bibliografia aggiornata sull'argomento rimandiamo al saggio di Diana Guarisco contenuto in questo stesso volume; vale tuttavia la pena di ricordare specificamente le interpretazioni dei *Brauronia* fornite da Perlman 1989, pp. 126-127, e da Vernant 1990, pp. 173 sg., e Vernant et al. 1987, p. 20, che nei gesti delle ragazze intente a «fare le orse» hanno visto forme di imitazione rituale dell'animale tese alla rappresentazione del loro passaggio all'età adulta, del ruolo di mogli e di madri nella comunità cui, come tali, esse avrebbero preso parte. Quanto ai numerosi contributi che hanno esaminato i riti di Brauron alla luce di miti come quello relativo a Polifonte (Dowden 1989, pp. 9-47; Giuman 1999, pp. 119-121, 236; Marinatos 2002, p. 36), possiamo limitarci a rilevare che, pur nella ricorrenza dell'assimilazione fra la vergine e l'orso, le due narrazioni esaminate hanno un esito opposto: se nell'*arktéia* attica le giovani assimilate a orse sembrano mettere in scena la felice conclusione dell'iniziazione della loro vita da adulte nella comunità umana, nel mito di Polifonte l'animale è funzionale alla bestializzazione della fanciulla che ha fallito nel compiere quel delicato passaggio.

queste. Alla fuga nella foresta, al rigetto che la fanciulla oppone all'amore previsto nella società degli uomini, alla determinazione a rimanere una vergine, la dea vendicativa risponde mettendo in campo un amante/com-pagno selvaggio e bestiale. E chi meglio di un orso a far da sposo nella foresta a ragazze riottose come Polifonte? A renderlo perfetto per il ruolo – lo abbiamo visto scorrendo la tradizione antica relativa all'animale – contribuiscono varie caratteristiche distintive, che sembrano iscriverlo al di fuori della cerchia degli animali normali: anzitutto il proverbiale furore, che ne fa il re di quella dimensione selvatica alla quale la fanciulla si era votata; ma anche, dietro tanta ferocia, l'aspetto da uomo mascherato, la capacità di concentrare in una sola forma (nella dieta onnivora, nella postura da bipede, in certi tratti della fisionomia) l'elemento bestiale e quello umano insieme; nonché, ovviamente, la speciale dedizione all'amore e la spiccata propensione ad accoppiarsi al modo degli esseri umani e dunque, in altre parole, con le stesse donne. All'amore con la belva, la troppo casta Polifonte si piegherà obbligata da folle ardore, quasi ad assumere il comportamento delle stesse orse, note per la particolare attitudine ai rapporti amorosi con i loro maschi. Nello svolgimento del racconto tale atto comporta evidentemente l'interfecondità della fanciulla con l'orso; ma cosa viene, esattamente, dalla loro unione? Attorno alla metà del tredicesimo secolo, quando fioriscono racconti in cui l'orso è *tout-court* un instancabile seduttore di donne all'assalto di villaggi e castelli, il vescovo di Parigi Guglielmo D'Alvernia si porrà esplicitamente la questione. E nel suo *De universo creaturarum* sosterrà – ce lo testimoniano ancora bellissime pagine di Pastoureau – che frutto dell'amore fra un orso e una donna, lungi dall'essere *monstri*, siano *veri homines* da accogliere fra i battezzati di Cristo, tuttavia riconoscibili da bizzarri caratteri quali una notevole pelosità o l'abitudine di inclinare leggermente la testa verso sinistra. Quanto al nostro mito greco, la sfortunata Polifonte aveva invece dato al mondo due individui nei quali la parentela con la fiera è assai più evidente, e fin dal nome; Agrios e Oreios, in greco letteralmente "Selvaggio" e "Montanaro", presentano infatti come tratti distintivi la selvaticità, le proporzioni enormi, la forza prodigiosa, la malignità e la fame di carne umana che costituiscono la marca specifica dell'orso che è loro padre.

Creatura feroce e selvatica per eccellenza, e allo stesso tempo sorta di doppio bestiale dell'uomo, questo animale dallo statuto così speciale diventa capace di incarnare, in racconti come quello appena esaminato, esperienze di umanità degenerata; con la sua forma di uomo mancato,

con la sua spiccata propensione a un amore semi-umano, nel ruolo di sposo dei boschi l'orso segnala in questa narrazione i pericoli legati al delicato compimento del cammino che dalla fanciullezza conduce all'età adulta, i rischi che è bene non correre contraddicendo le norme comportamentali della propria comunità. Le ragazze che troppo indugiano nella foresta e nella fanciullezza, fuggendo la propria maturazione come donne nella società umana, finiranno infatti relegate alla sua orrida tana, realizzando il loro percorso di femminilità in maniera abnorme e degradata; ridotte a spose dell'orso e madri di figli orsini, si troveranno confinate alla dimensione selvatica che hanno incautamente privilegiato, e saranno private, in definitiva, della piena appartenenza alla comunità umana. Fu così di Polifonte, trasformata alla fine in un sinistro uccello capovolto, a richiamare l'inversione che l'aveva segnata come donna;<sup>67</sup> e che dire di quella povera Antoinette Culet scomparsa molti secoli dopo, fra le vallate della Savoia seicentesca? Liberata dalla tana dell'orso che l'aveva fatta a lungo sua amante – ci racconta Pastoureau, scorrendo la cronaca relativa all'episodio – non fece ritorno nella propria casa: «incapace di riprendere una vita normale, fu portata in un monastero lontano dal paese e perfino dalla sua diocesi, nel fondo di una valle del Delfinato».<sup>68</sup>

---

67 Il legame della *strix* con l'inversione, attraverso l'immagine del rovesciamento di Polifonte che ne prende la forma nel mito, è stato esaminato e discusso in Cherubini 2010, pp. 87 sgg.

68 Pastoureau 2007, p. 287; la citazione è qui dalla traduzione italiana, p. 264.

# LE “ORSETTE” DI BRAURON

Diana Guarisco

Università di Bologna

## Abstract

At Athens in the classical era a rite in honor of Artemide Brauronia was documented to which young girls had to undergo before the wedding: the rite of making the bear. The reconstruction of the rite is highly problematic. However, it is certain that the bear, at least at a symbolic level, played a cen-

tral role. It also turns out that this symbol came to intertwine with another: the *krokotos*, that is, a saffron-colored dress. This ritual act, carried out in the cult of Artemis was an essential condition for the integration of girls into the civic community in their role as brides and mothers of future citizens.

Nel vasto e vario panorama della realtà culturale dell'antica Atene figura un rito, l'*arkteia*, del tutto singolare nella sua denominazione che rimanda all'orsa (*arktos*, attestato quasi esclusivamente con articolo femminile). Si trattava di un rito femminile celebrato da *parthenoi* (cioè ragazze non sposate) in età molto giovanile, forse da bambine.<sup>1</sup> Il rito era considerato preliminare alle nozze<sup>2</sup> ed era associato al culto di Artemide *Brauronia* e di Artemide *Mounichia*.<sup>3</sup> La prima era venerata a Brauron, località situata sulla costa orientale dell'Attica a circa 39 km da Atene, ed era titolare anche di uno spazio sull'acropoli di Atene, il cosiddetto *Braurionion*.<sup>4</sup> La seconda era venerata a Munichia, località situata sulla costa occidentale a circa 10 km da Atene facente parte del sistema portuale del Pireo.<sup>5</sup>

1 Età compresa tra i cinque e i dieci anni: Scholia in Aristophanis *Lysistratam*, 645a e *Souda* s.v. ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους. Dieci anni: Harpocraton, *Lexicon* s.v. δεκατεύειν; Hesychius, *Lexicon* s.v. δεκατεύειν; *Lexeis*. s.v. δεκατεύοντες; Aristophanes, *Lysistrata*, 644-5 (codice R). Più di dieci anni: Aristophanes, *Lysistrata*, 644-5 (versione emendata). Sulle due versioni del passo di Aristofane vedi *infra*, note 29-30.

2 Vedi Harpocraton, *Lexicon* s.v. ἀρκεῦσαι; *Synagoge* s.v. ἀρκεῦσαι; Scholia in Aristophanis, *Lysistratam*, 645c; *Souda* s.v. ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους.

3 Vedi Harpocraton, *Lexicon* s.v. ἀρκεῦσαι e Scholia in Aristophanis, *Lysistratam*, 645a.

4 Per un'informazione generale sul sito di Brauron: Themelis 1971. Si segnala che tra il 2006 e il 2008 è stato realizzato un nuovo allestimento del museo, con notevole ampliamento del numero dei materiali esposti. Anche lo scavo è oggetto di interventi di risistemazione e conservazione. Per il *Braurionion*: Greco 2010, pp. 92-93.

5 Per un quadro della situazione archeologica dell'area del santuario di Munichia, pressoché obliterato dalla costruzione del Club Nautico Nazionale: Palaiokrassa 1991. Una selezione ristretta dei reperti è esposta al Museo Archeologico del Pireo.

KEYWORDS: Bear / Artemis /  
Brauron sanctuary

La partecipazione al rito è designata nei testi attraverso un verbo specifico impiegato sia all'attivo (ἄρχτεύω "fare l'orsa") sia al medio-passivo (ἄρχτεύομαι "essere orsa"). Fino ad ora non è stato possibile capire cosa ciò significasse esattamente sul piano dell'azione rituale. Le notizie relative allo svolgimento dell'*arkteia* sono scarse e non sempre inseribili in un quadro coerente.<sup>6</sup> Tra queste c'è l'affermazione (pura e semplice) che le *arktoi* imitavano l'orsa.<sup>7</sup> Mancano indizi probanti sia a favore di un travestimento<sup>8</sup> o di una riproduzione mimata delle movenze ursine<sup>9</sup> sia a favore di forme meno concrete di imitazione.<sup>10</sup> La questione è ulteriormente complicata da una raffigurazione vascolare in cui la sagoma di un animale, facilmente identificabile come un plantigrado, figura al centro del gruppo delle *arktoi* in corsa (o meglio in fuga).<sup>11</sup>

Dunque se il ruolo dell'orsa nel rito che da essa trae il nome resta difficile da individuare, molto più chiaro, addirittura lampante, è il posto che essa occupa nel mito di fondazione (*aition*). Di esso infatti sono giunte diverse versioni, tutte accomunate dalla relazione tra l'uccisione di un'orsa e l'istituzione del rito:

---

6 Per una panoramica dei problemi connessi alla ricostruzione dell'*arkteia* con alcune proposte di soluzione: Giuman 1999, particolarmente pp. 96-148 e il volume Gentili 2002.

7 Vedi Scholia in Aristophanis, *Lysistratam*, 645a: ἄρχτον μιμούμεναι τὸ μυστήριον ἐξετέλουν [...], «imitando l'orsa portavano a compimento il rito» e ivi, 645c: [...] ἡ δὲ Ἄρτεμις ὀργισθεῖσα ἐκέλευσε πᾶσαν παρθένον μιμήσασθαι τὴν ἄρχτον [...] «e Artemide, adirata, ordinò che ogni ragazza imitasse l'orsa». Sul significato neutro della parola *mysterion* nel contesto dello scolio: Burkert 2002, p. 21.

8 Vedi Palaiokrassa 1991, p. 153 dove si propone, seppure con cautela, di riconoscere un copricapo ursino (una pelle?) su un frammento di un *krateriskos* ("piccolo cratere"), tipo di vaso considerato come vaso rituale specifico dell'*arkteia* e decorato (per lo più a figure nere) con scene identificate come momenti del rito. Per un'informazione generale sui *krateriskoi*: Giuman 1999, pp. 43-46. Interpretazioni alternative del soggetto: Hamilton 1989 (generiche cerimonie femminili); Marinatos 2002 (generiche cerimonie femminili e *arktoi*); Ferrari 2002, pp. 169-176 (scene mitiche).

9 Vedi Scanlon 1990, pp. 78-79, analisi basata sugli unici esemplari noti di *krateriskoi* a figure rosse, quelli (frammentari) della collezione del numismatico svizzero H.A. Cahn. Per la pubblicazione dei reperti: Kahil 1977.

10 Si vedano ad esempio i suggerimenti di Perlman 1989, pp. 113-128 (imitazione del letargo dell'orsa) e Ferrari 2002, pp. 169-176 (imitazione dei movimenti dell'Orsa Maggiore).

11 Kahil 1977, pp. 90-91.

*Synagoge* s.v. ἀρκτεῦσαι

Ἄρκτεῦσαι· [...] Ἐρρήθη δὲ ἐκ τοῦ ἄρκτον ποτέ φανῆναι, ὡς λόγος, ἐν Πειραιεῖ καὶ πολλοὺς ἀδικεῖν, εἶτα ὑπὸ νέων τινῶν αὐτὴν ἀναιρεθῆναι, καὶ λοιμὸν ἐπιγενέσθαι, χρῆσαί τε τὸν θεὸν τιμᾶν τὴν Ἄρτεμιν καὶ θύσαι κόρην τῇ ἄρκτω. Τῶν οὖν Ἀθηναίων πρᾶττειν τὸν χρῆσμὸν μελετώντων, εἷς τις ἀνὴρ οὐκ εἶα, αὐτὸς εἰπὼν καταθύσειν. Ἐχων οὖν αἶγα, καὶ ὀνομάζων ταύτην θυγατέρα, ἔθυσε λάθρα· καὶ ἐπαύσατο τὸ πάθος. Εἶτα τῶν πολιτῶν διαπιστούντων, ἔφη ὁ ἀνὴρ ἐπερωτᾶν τὸν θεόν. Τὸν δὲ ἂν εἰπόντα θύσαι καὶ τὸ λοιπὸν οὕτως ποιεῖν φήσαντος, ἐξείπε τὸ λάθρα γεγονός. Καὶ ἀπὸ τούτου αἱ κόραι πρὸ τοῦ γάμου ἀρκτεύειν οὐκ ὄκνουσιν, ὥσπερ ἀφοσιούμεναι τὰ τῆς θηρίας.

*Arkteusai*: Si diceva per il fatto che, come dice il racconto, un'orsa era apparsa al Pireo e aveva recato danno a molti, poi era stata uccisa da alcuni giovani, era sopravvenuto un morbo contagioso e il dio aveva dato il responso di venerare Artemide e sacrificare una fanciulla (*kore*) all'orsa. Dunque mentre gli Ateniesi stavano a pensare su come mettere in pratica il responso, un solo uomo non lo permise, dicendo che lui avrebbe fatto il sacrificio. Tenendo dunque una capra e chiamando questa figlia, fece il sacrificio di nascosto. Poi, dato che i cittadini diffidavano, l'uomo disse di interrogare il dio. [Quest'ultimo] dopo avere detto che chi lo avesse affermato avrebbe compiuto il sacrificio e che si sarebbe fatto così in futuro, svelò ciò che era accaduto di nascosto. E dopo questo fatto le ragazze vicine alle nozze non esitarono a fare le orse per purificarsi dagli elementi di ferinità [o: per espiare i fatti riguardanti la bestia].

Scholia in Aristophanis *Lysistratam* 645a [...]

ἐπετέλουν δὲ τὴν θυσίαν αἱ κόραι ἐκμειλισσόμεναι τὴν θεόν, ἐπειδὴ λιμῶ περιπεπτώκασιν οἱ Ἀθηναῖοι ἄρκτον ἡμέραν ἀνηρηκότες τῇ θεᾷ.

Le ragazze celebravano il sacrificio per placare la dea (Artemide), dopo che gli Ateniesi erano incappati in una carestia avendo ucciso l'orsa domestica alla dea.

Scholia in Aristophanis *Lysistratam* 645b

δοκεῖ Ἀγαμέμνων σφαγιαῖσαι τὴν Ἴφιγένειαν ἐν Βραυρωνί, οὐκ ἐν Αὐλίδι, καὶ ἄρκτον ἀντ'αὐτῆς, οὐκ ἔλαφον δοθῆναι. ὅθεν μυστήριον ἄγουσιν αὐτῆ.

Pare che Agamennone abbia sacrificato Ifigenia a Brauron, non ad Aulide, e che un'orsa sia stata data al posto di lei, non una cerva. Perciò celebrano il rito per quella.

Scholia in Aristophanis *Lysistratam* 645c

ἄρκτος τις ἐδόθη εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος καὶ ἡμερώθη. ποτὲ οὖν μία τις παρθένος ἔπαιξε πρὸς αὐτὴν καὶ ἐξύσθη ἢ ὄψις αὐτῆς ὑπὸ τῆς ἄρκτου. καὶ λυπηθεὶς ὁ ἀδελφὸς αὐτῆς ἀνεῖλε τὴν ἄρκτον. ἢ δὲ Ἄρτεμις ὀργισθεῖσα ἐκέλευσε πᾶσαν παρθένον μιμῆσασθαι τὴν ἄρκτον πρὸ τοῦ γάμου, καὶ περιέπειν τὸ ἱερὸν κροκωτὸν ἱμάτιον φοροῦσαν καὶ τοῦτο ἀρκτεύεσθαι ἐλέγετο. Οἱ δὲ καὶ λοιμώδη νόσον τοῖς Ἀθηναίοις ἐμπεσεῖν. καὶ ὁ θεὸς εἶπε λῦσιν τῶν κακῶν ἔσεσθαι, ἐὰν τῆς τελευτησάσης ἄρκτου ποινὰς ἀρκτεύειν τὰς ἑαυτῶν παρθένους ἀναγκάσωσιν. δηλωθέντος δὲ τοῦ χρησμοῦ τοῖς Ἀθηναίοις ἐψηφίσαντο μὴ πρότερον συνοικίζεσθαι ἀνδρὶ παρθένον, εἰ μὴ ἀρκτεύσειε τῆ θεῶ.

Un'orsa era stata data al santuario di Artemide ed era stata addomesticata. Una volta una ragazzina si mise a giocare con lei e venne privata della vista dall'orsa. Addolorato, il fratello di lei uccise l'orsa. Artemide, adirata, ordinò che ogni ragazza prima delle nozze imitasse l'orsa e servisse il santuario portando un manto color zafferano e ciò veniva detto *fare l'orsa*. Altri dicono che un morbo pestilenziale si era abbattuto sugli Ateniesi e il dio [Apollo] disse che i mali sarebbero cessati se come espiazione per l'orsa uccisa avessero costretto le loro ragazzine a fare le orse. Una volta reso noto l'oracolo agli Ateniesi, [costoro] decretarono che nessuna ragazza potesse convivere con il marito se non aveva fatto l'orsa per la dea [Artemide].

*Souda* s.v. ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους

Ἄρκτος ἢ [sic] Βραυρωνίους ἀρκτεύομεναι γυναῖκες τῆ Ἀρτέμιδι ἐορτὴν ἐτέλουν, κροκωτὸν ἡμφιεσμένα οὔτε πρεσβυτίδες ἢ ἐτῶν, οὔτε ἐλάττους ε, ὀπομειλισσόμεναι

*Sono stata arktos ai Brauronia*: le donne che erano orse per Artemide celebravano la festa, vestite con una veste color zafferano, né più anziane di 10 anni, né più giovani

τὴν θεόν· ἐπειδὴ ἄρκτος ἀγρία ἐπιφοιτῶσα διέτριβεν ἐν τῷ δήμῳ Φλαυιδῶν· καὶ ἡμερωθεῖσαν αὐτὴν τοῖς ἀνθρώποις σύντροφον γενέσθαι. Παρθένον δὲ τινα προσπαίξειν αὐτῇ καὶ ἀσελγαινούσης τῆς παιδίσκης παροξυνθῆναι τὴν ἄρκτον καὶ καταξέσαι τῆς παρθένου· ἐφ' ᾧ ὄργισθέντας τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῆς κατακοντίσαι τὴν ἄρκτον, καὶ διὰ τοῦτο λοιμώδη νόσον τοῖς Ἀθηναίοις ἐμπεσεῖν. Χρηστηριαζομένοις δὲ τοῖς Ἀθηναίοις εἶπε λύσιν τῶν κακῶν ἔσσεσθαι, εἰ τῆς τελευτησάσης ἄρκτου ποινὰς ἀρκτεύειν τὰς ἑαυτῶν παρθένους ἀναγκάσουσι. Καὶ ἐψηφίσαντο οἱ Ἀθηναῖοι μὴ πρότερον συνοικίεσθαι ἀνδρὶ παρθένον, εἰ μὴ ἀρκτεύσειε τῇ θεῷ.

di 5, per ammansire la dea. Infatti un'orsa selvatica frequentava il demo di *Phlayidai*. Una volta addomesticata era divenuta commensale degli uomini. Una ragazza giocava con lei e poiché la ragazzina era impudente l'orsa si esasperò e fece a pezzi la ragazza. Adirati per questo i fratelli di lei trafissero l'orsa con la lancia e perciò sugli Ateniesi si abbatté un morbo pestilenziale. Agli Ateniesi che lo consultavano, l'oracolo disse che vi sarebbe stata la fine dei mali se come espiazione per l'orsa morta avessero costretto le loro ragazze a fare le orse. E gli Ateniesi decretarono che una fanciulla non sarebbe andata a convivere con il marito se prima non avesse fatto l'orsa per la dea.

Se le fonti in nostro possesso non permettono di farsi un'idea chiara della funzione concreta dell'orsa durante l'*arkteia*, i miti di fondazione del rituale aiutano a comprenderne la funzione simbolica. Con la sola eccezione della versione locale del mito del sacrificio di Ifigenia, in cui si può riconoscere soprattutto l'esigenza di conferire al santuario un prestigio panellenico collegandolo a personaggi del più noto ciclo epico, in tutte le narrazioni si ha una crisi determinata dalla violazione dei confini tra orsa e comunità umana. Nella versione ambientata al Pireo, un'orsa irrompe improvvisamente nello spazio degli uomini recando danni. Più articolata è la dinamica dei fatti nella versione riportata, con alcuni dettagli diversi, sia dallo scoliasta di Aristofane sia dal lessico *Souda*. L'orsa ha un suo posto nello spazio degli uomini: è legata al santuario di Artemide ed è domestica (addirittura σύντροφος, "commensale", degli uomini). L'equilibrio si rompe durante un gioco, momento di potenziale infrazione delle regole, quando gli spazi rischiano di confondersi eccessivamente a causa di una bambina che ancora non sa rispettarne pienamente i confini e va a invadere lo spazio dell'orsa: l'animale e la comunità umana si ritrovano contrapposti e nemici. In definitiva, in quest'ultima versione dell'*aition* la

crisi nasce dal riemergere dell'istintualità nell'incontro tra due esseri che si trovano in una situazione di marginalità e ambivalenza tra domesticità e selvatichezza: l'orsa *syntrophos* degli uomini e la bambina compagna di giochi dell'orsa. Una simile lettura del mito trova ampio riscontro nel modo in cui i Greci si rappresentavano l'orso da un lato e i giovani non ancora integrati nella comunità civica dall'altro.

Nella letteratura "zoologica" e nella tradizione favolistica all'orso si attribuiscono caratteristiche strutturali che lo avvicinano all'uomo: la zampa è identificata con la mano (dunque è comparabile per funzionalità),<sup>12</sup> l'orso può camminare su due zampe (dunque può guardare verso l'alto),<sup>13</sup> l'orso scende dagli alberi all'indietro,<sup>14</sup> gli orsi si accoppiano distesi e abbracciati,<sup>15</sup> l'orso è onnivoro e impiega diversi modi per procurarsi il cibo.<sup>16</sup> Inoltre l'orso rispetta i cadaveri delle persone e per questo, in una favola attribuita a Esopo, può vantarsi di essere φίλάνθρωπος, "amico dell'uomo".<sup>17</sup> D'altra parte, l'orso appare indomabile, la sua natura selvatica può essere solo sopita ma mai eliminata ed è pertanto sempre pronta a riemergere. Emblematico in proposito un episodio riportato da Eliano, la cui struttura richiama assai da vicino il già ricordato *aition* dell'*arkteia*: un'orsa che fino ad allora presso un cacciatore aveva convissuto pacificamente con un cane e un leone, improvvisamente, mentre gioca con il cane, rinselvaticisce e lo uccide, finendo a sua volta uccisa dal leone.<sup>18</sup>

---

12 Su mani e zampe v. Aristoteles, *Historia animalium*, 2.1 (498a 32-34); Oppianus, *Cynegetica*, 3.144, pp. 62-63; Plinius, *Naturalis historia*, 8.130 (dove le zampe anteriori sono senz'altro chiamate "mani"). Da segnalare anche la descrizione della tecnica di pesca impiegata dall'orso nella favola dell'orso affamato (*Appendix Perottina*, 22) che, come sottolineato dal primo editore Cataldo Iannelli a sostegno della lezione *prendens* al v. 2 (vedi Iannelli 1809, p. 163), implica una concezione antropomorfa dell'animale (per un suggestivo parallelismo con l'immagine del pescatore esperto vedi Rodella 2007, p. 332).

13 Sulla capacità di camminare su due zampe v. Aristoteles, *Historia animalium* (Balme) 7 (8).5 (594b 15-16), pp. 114-115. Sulla relazione tra andatura bipede e sguardo verso il cielo (dunque atteggiamento contemplativo e religioso tipicamente umano) v. es. Plato, *Respublica* 9. 586<sup>a</sup>, p. 71; ulteriori riferimenti in Rodella 2007, pp. 327-328.

14 Vedi Plinius, *Naturalis historia*, 8.131, p. 224.

15 Ivi, 8.126, pp. 222-223 e 10.174, pp. 514-515 (dove il paragone con l'uomo è esplicito).

16 Vedi Aristoteles, *Historia animalium* (Balme), 7 (8).5 (594b 5-15), pp. 114-115.

17 Sul rispetto verso i cadaveri vedi Aelianus, *Natura animalium*, 5.49. Sul vanto per *philantropia*: vedi Aesopus, *Fabulae*, 288.

18 Vedi Aelianus, *Natura animalium*, 4.45.

Anche nel mito l'orso appare prossimo all'uomo, tanto che bambini possono essere allevati da orse (Atalanta e Paride)<sup>19</sup> ed esseri umani possono unirsi con orsi (Polifonte con un orso e Cefalo con un'orsa)<sup>20</sup>. Tuttavia nella maggior parte dei casi l'accento è posto sulla negatività derivante da una vicinanza troppo stretta tra uomo e orso. Polifonte, avversa alle nozze, è costretta da una passione ispirata da Afrodite a unirsi a un orso e finisce per vivere in modo mostruoso e totalmente rovesciato, perdendovi la propria umanità, il ruolo di moglie e madre che aveva fino ad allora rifiutato.<sup>21</sup> Atalanta e Paride non assumono mai il ruolo sociale che sarebbe loro proprio: Atalanta rifiuta nozze e maternità per poi unirsi bestialmente con il proprio compagno in un luogo sacro e perdere, come Polifonte, definitivamente la propria umanità. Paride non diventa mai un guerriero: anzi, in nome della propria passione amorosa, causa la rovina della patria. Particolarmente significativo risulta un passo dell'*Alessandra* di Licofrone in cui il suo comportamento eccentrico rispetto alla norma viene riconosciuto dalla sorella Cassandra come "impronta" del carattere dell'orsa che ne era stata nutrice.<sup>22</sup>

I giovani non ancora integrati nella comunità civica in quanto percepiti come ancora parzialmente "dalla parte della natura" vengono assimilati ad animali che devono ancora essere addomesticati.<sup>23</sup> Ad esempio, in un passo delle *Leggi* di Platone si ha un parallelismo tra i giovani in formazione e puledri da domare<sup>24</sup>. Metafore tratte dal mondo degli allevatori sono utilizzate in alcune località per indicare i gruppi dei giovani in formazione.<sup>25</sup> Particolarmente ricco di simili metafore è anche il lessico riguardante le nozze, dove tuttavia si insiste soprattutto sullo "addomesticamento" della futura sposa.<sup>26</sup> L'incapacità giovanile di tenere a freno la componente istintuale è un elemento ben presente nella mitologia: basti

---

19 Vedi rispettivamente Apollodorus, *Bibliotheca*, III 9.2 e ivi, III 12.5.

20 Vedi rispettivamente Antoninus Liberalis, *Metamorphoseon synagoge*, 21 e *Etymologicum Magnum* s.v. *Arkeisios*.

21 Si veda in proposito la puntuale analisi in Cherubini 2009.

22 Vedi Lycophron, *Alexandra*, 132-138.

23 Si veda in proposito: Vidal Naquet 1988.

24 Vedi Plato, *Leges*, 2.666e-667<sup>a</sup>, pp. 58-59. Vedi anche Hesychius, *Lexicon*, s.v. *πῶλος*.

25 Ivi, s.v. ἀγελάστους (nome degli efebi cretesi); βούα ("gregge" (ἀγέλη) di giovani in Laconia); βουαγόρ (sinonimo di *agelarches*, il ragazzo che comanda il "gregge").

26 Un *dossier* ancora utile si trova in Magnien 1937, pp. 292-294.

pensare al caso di Icaro. L'ambivalenza tra domesticità e selvatichezza emerge però in modo esemplare in una delle versioni del mito delle figlie di Preto. L'insulto a Hera è presentato come diretta conseguenza della loro *parthenia* e le ragazze sono punite attraverso la regressione a una condizione bestiale finché non vengono purificate attraverso un bagno a Lousoi (“i bagni”), dove viene istituito il culto di Artemide *Hemera* “la domestica”.<sup>27</sup> Va infine osservato che nei miti ursini ricordati in precedenza, a restare per sempre “dalla parte dell’orso” sono due *parthenoi*, Polifonte e Atalanta, e un non-guerriero: Paride.

Tornando all'*arkteia*, l'ambivalenza tra domesticità e selvatichezza propria dell'orsa e della *parthenos* vengono in qualche modo poste allo specchio attraverso l'assunzione momentanea, da parte delle *parthenoi*, dell'identità dell'orsa, se non altro attraverso il nome *arktoi*. Come si è detto, il rito aveva carattere prematrimoniale, anzi era una sorta di prerequisito per le nozze, ed era celebrato nell'ambito del culto di Artemide, la medesima divinità che nella vicenda di Lousoi è legata al definitivo “ad-domesticamento” delle figlie di Preto. Dunque è plausibile supporre che “essere orsa” o “fare l'orsa” servisse a liberare per sempre le *parthenoi* dalla componente istintuale, privandole della loro ambivalenza. Forse ciò viene detto esplicitamente in uno dei testi relativi al rito. Alla fine di *Synagoge* s.v. ἀρκτεῦσαι si legge:

Καὶ ἀπὸ τούτου αἱ κόραι πρὸ τοῦ  
γάμου ἀρκτεῦειν οὐκ ὄκνουں,  
ὥσπερ ἀφοσιούμεναι τὰ τῆς  
θηρίας.

E dopo questo fatto le ragazze  
vicine alle nozze non sono state  
pigre nell'*arkteuein* per purificarsi  
dagli elementi di ferinità [o: per  
espiare i fatti riguardanti la bestia].

La parola *theria* compare solo in questo passo. Per la sua morfologia dovrebbe essere un nome astratto, che pertanto è preferibile tradurre come “ferinità” invece che “bestia”.<sup>28</sup>

Tenendo presente una simile lettura del rito dell'*arkteia* si può forse comprendere meglio le ragioni della presenza di un secondo elemento

---

27 Versione del mito delle Pretidi qui riassunta: Bacchylides, *Epinicia*, XI 37-58 e 82-112, pp. 178-181 e 182-185; Callimachus, *Hymnus III in Dianam*, 233-6, pp. 42-43; Scholia in Callimachi, *Hymnum III*, 236, p. 65.

28 Va in questo senso la traduzione «per liberarsi dal sacro della ferinità» proposta da Montepaone 1979, p. 69.

simbolico, apparentemente privo di relazione con il "fare l'orsa", se non in aperto contrasto con esso: la veste color zafferano (*krokotos*).

Due testi presentano il *krokotos* come tipico delle *arktoi*:

Scholia in Aristophanis *Lysistratam* 645c:

ἡ δὲ Ἄρτεμις ὀργισθεῖσα ἐκέλευσε πᾶσαν παρθένον μιμήσασθαι τὴν ἄρκτον πρὸ τοῦ γάμου, καὶ περιέπειν τὸ ἱερὸν κροκωτὸν ἱμάτιον φοροῦσαν	E Artemide, adirata, comandò che ogni ragazza imitasse l'orsa prima delle nozze e servisse il santuario portando un <i>himation</i> color zafferano
---	---

*Souda* s.v. ἄρκτοι ἢ βραυρωνίους:

ἀρκτηυόμεναι γυναιῖκες τῇ Ἄρτέμιδι ἑορτὴν ἐτέλουν, κροκωτὸν ἡμφιεσμέναι	le donne che erano orse celebravano la festa per Artemide vestite con la veste color zafferano
---	--

Un terzo testo (Aristophanes, *Lysistrata*, 645) associa il *krokotos* alla partecipazione delle *arktoi* ai *Brauronia*, la festa civica in onore di Artemide *Brauronia*, dunque il momento di massima visibilità per le *arktoi*. Malauguratamente proprio il punto in cui si indica quale uso facessero della veste le *arktoi* in occasione di tale festività è interessato da un problema di tradizione testuale. Un gruppo di codici (Γ, Vp2, H, B) reca la sequenza *κατεχουσα* priva di significato. Essa è stata emendata in separata sede (a distanza di circa due secoli l'uno dall'altro) da N. Ellebodium e R. Bentley in *κατ'ἔχουσα*, "e poi indossando":

κατ'ἔχουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους	e poi, indossando la veste color zafferano, sono stata <i>arktos</i> ai <i>Brauronia</i>
---	--

Un solo codice (R) presenta la variante *καταχέουσα* "deponendo":

καταχέουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους	deponendo la veste color zaffe- rano sono stata <i>arktos</i> ai <i>Brauroni</i>
---	---

Esistono buoni argomenti a favore di ciascuna delle due lezioni. La prima presenta il vantaggio di inserirsi perfettamente nel contesto (vv. 641-647) in cui il coro delle donne rievoca in sequenza la partecipazione a quattro riti presentati come le tappe del percorso di formazione

ideale della ragazza ateniese e tutti connessi, a eccezione dei *Brauronia*, al culto della divinità poliade Atena.<sup>29</sup> La seconda, seppure più stridente rispetto all'armonia del testo,<sup>30</sup> ha il privilegio dell'antichità (R risale al X secolo), risponde al criterio filologico della *lectio difficilior* e risulta congruente con una serie di dati esterni: l'età indicata per le *arktoi*, le testimonianze iconografiche in cui le ragazzine più grandi (e dunque al termine del servizio sacro) figurano nude, il fatto che il *krokotos* è qualificato come indumento proprio del periodo di servizio,<sup>31</sup> la simbologia liminare attribuibile alla pianta del croco dalla quale si ricavava la tintura per la veste.<sup>32</sup> Se però si vanno ad analizzare i diversi aspetti della simbologia del *krokotos* appare senz'altro preferibile la versione emendata.

In tutta la letteratura greca il *krokotos* figura come veste di seduzione tipicamente femminile.<sup>33</sup> Un proverbio e una favola aiutano a cogliere una connotazione ulteriore. Il proverbio, noto in alcune varianti, non significativamente diverse tra loro, recita: «alla donnola non si addice

29 Ἐπτὰ μὲν ἔτη γεγῶσ'εὐθὺς ἠρρηφόρου· εἴτ'ἀλετρις ἢ δεκέτις οὔσα τὰρχηγέτι· / καῖτ'ἔχουσα τὸν κρωκοτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίσις· / κάκανηφόρου ποτ'οὔσα παῖς καλή 'χοῦσ' / ἰσχάδων ὀρμαθόν, «A sette anni subito sono stata *arrhephoros* (“portatrice degli oggetti segreti”); poi, a dieci anni, sono stata *aletris* (“addetta a macinare il grano sacro”) per l'*Archegetis* (“colei che guida”, Atena); e poi, indossando la veste color zafferano, sono stata *arktos* (“orsa”) ai *Brauronia*; e, una volta divenuta una bella ragazza, sono stata *kanephoros* (“portatrice del vassoio per le offerte”) indossando la collana di fichi secchi». Per le quattro tappe rituali si veda Brelich 1969, pp. 229-311.

30 Ἐπτὰ μὲν ἔτη γεγῶσ'εὐθὺς ἠρρηφόρου· εἴτ'ἀλετρις ἢ δεκέτις οὔσα τὰρχηγέτι / καταχέουσα τὸν κρωκοτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίσις· / κάκανηφόρου ποτ'οὔσα παῖς καλή 'χοῦσ' / ἰσχάδων ὀρμαθόν, «A sette anni subito sono stata *arrhephoros*; poi sono stata *aletris*; a dieci anni sono stata *arktos* ai *Brauronia* deponendo la veste color zafferano per l'*Archegetis* (Artemide); e, una volta divenuta una bella ragazza, sono stata *kanephoros* (“portatrice del vassoio per le offerte”) indossando la collana di fichi secchi». Una restituzione più armoniosa dei vv. 644-5 è stata proposta da Stinton 1976 emendando il codice R: εἴτ'ἀλετρις ἢ δεκέτις οὔσα τὰρχηγέτι, / καὶ χέουσα τὸν κρωκοτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίσις; «poi, a dieci anni, sono stata *aletris* per l'*Archegetis* (Atena), e, deponendo la veste color zafferano, sono stata *arktos* ai *Brauronia*».

31 Vedi Sourvinou-Inwood 1971, da integrare con la monografia Sourvinou-Inwood 1988.

32 Vedi soprattutto Giuman 2002.

33 V. es. Aristophanes, *Lysistrata*, 42-51 e 217-22; Id., *Thesmophoriazousai*, 252-4; Id., *Ecclesiazousai*, 877-80 (*krokotos* come richiamo sessuale) e Aelianus, *Varia historia*, 7.9 (rinuncia al *krokotos* e ad altri ornamenti femminili come segno della modestia (*sophrosyne*) della moglie di Focione).

il *krokotos*». Per quanto riguarda le origini del modo di dire si fa riferimento a una vicenda di cui è stata protagonista una donnola:

Zenobius, *Epitome*, II 93, p. 56, s.v. Γαλι̃ χιτώντων

Γαλι̃ χιτώντων· ὁμοία ἢ  
παροιμία αὕτη τῆ Οὐ πρόπει  
γαλι̃ κροκωτόν. Ἐπειδὴ γαλι̃  
κατὰ πρόνοιαν Ἀφροδίτης γυνὴ  
γενομένη ἐν χιτῶνι κροκωτῶ οὔσα  
ἐπέδραμε μυί. Μέμνηται ταύτης  
Στράτις.

Il *chitonton* [sic] alla donnola:  
questo proverbio è uguale a *Alla  
donnola non si addice il krokotos*.  
Poiché una donnola divenuta  
donna per intervento benevolo  
di Afrodite, pur essendo vestita  
con un *chiton* color zafferano, si  
mise a correre dietro a un topo. Si  
ricorda di questa Strattis.

I contorni della storia diventano più chiari integrando la testimonianza paremiografica con una favola (50) appartenente al corpus delle favole di Esopo:

Γαλι̃ καὶ Ἀφροδίτη·  
Γαλι̃ ἐρασθεῖσα νεανίσκου  
εὐπρεποῦς ἠΰξατο τῆ Ἀφροδίτη  
ὅπως αὐτὴν μεταμορφώσῃ εἰς  
γυναῖκα. Καὶ ἡ θεὸς ἐλέησασα  
αὐτῆς τὸ πάθος μετετύπωσεν  
αὐτὴν εἰς κόρην εὐεῖδη, καὶ οὕτως  
ὁ νεανίσκος θεασάμενος αὐτὴν  
καὶ ἐρασθεὶς οἶκαδε ὡς ἑαυτὸν  
ἀπήγαγε. Καθημένων δὲ αὐτῶν ἐν  
τῷ θαλάμῳ ἡ Ἀφροδίτη, γνῶναι  
βουλομένη εἰ μεταβαλοῦσα τὸ  
σῶμα ἢ γαλι̃ καὶ τὸν τρόπον  
ἤλλαξε, μὴ εἰς τὸ μέσον καθῆκεν.  
Ἡ δὲ ἐπιλαθομένη τῶν παρόντων  
ἐξαναστᾶσα ἀπὸ τῆς κοίτης τὸν  
μὴν ἐδίωκε καταφαγεῖν θέλουσα.  
Καὶ ἡ θεὸς ἀγανακτήσασα  
κατ'αὐτῆς πάλιν αὐτὴν εἰς τὴν  
ἀρχαίαν φύσιν ἀποκατέστησεν.  
Οὕτω καὶ τῶν ἀνθρώπων οἱ φύσει  
πονηροὶ, κἂν φύσιν ἀλλάξωσι, τὸν  
γούν τρόπον οὐ μεταβάλλονται.

*La donnola e Afrodite*. Una  
donnola, essendosi innamorata di  
un bel giovane, pregò Afrodite di  
trasformarla in donna. E la dea,  
avendo pietà della sua sofferenza,  
la trasformò in una ragazza di  
bell'aspetto. Così il giovane la  
vide, se ne innamorò e la portò  
nella propria casa. Mentre i due  
sedevano nella camera nuziale,  
Afrodite, volendo sapere se la  
donnola con la trasformazione  
del corpo aveva cambiato anche  
indole, pose un topo in mezzo alla  
stanza. Quella dimenticandosi della  
situazione presente saltando giù  
dal letto si mise a inseguire il topo  
per mangiarlo. E la dea, sdegnata  
contro di lei, la fece tornare  
all'antica natura. Così anche tra gli  
uomini quelli che sono malvagi per  
natura, se anche cambiano corpo,  
non cambiano l'indole.

Dunque nel proverbio il *krokotos* è emblema di una condizione di donna che la donnola-donna non riesce a raggiungere precipitando nuovamente nell'animalità, destinata a restarci per sempre, come mostra la favola. La contiguità tra donnola e donna, così chiaramente espressa in lingua italiana, era avvertita anche nel mondo greco dove all'animale sono associati a livello mitico e favolistico diversi ruoli femminili, per la verità tutti fallimentari rispetto al modello ideale di donna come sposa e madre.<sup>34</sup> Pertanto è legittimo leggere la vicenda della donnola-donna come un percorso fallito di trasformazione di una *parthenos* in *gyne*, donna sposata. Infatti, come la *parthenos*, la donnola-donna è ancora di indole selvatica: ma da tale indole non si riesce a liberare lasciando incompiuto il passaggio alla nuova condizione.

Il percorso della donnola-donna e quello delle *parthenoi-arktoi* appaiono dunque leggibili come opposti e speculari: la donnola nel segno di Afrodite diventa donna, ma senza perdere l'indole animale; le *parthenoi* nel segno di Artemide diventano orse per liberarsi definitivamente della loro componente di selvatichezza. Afrodite può garantire l'appagamento del desiderio amoroso, ma perché la *parthenos* diventi *gyne* è indispensabile l'intervento di Artemide, il cui ruolo nella tutela dei confini, compresa la frontiera tra domestico e selvatico, è ampiamente riconosciuto.<sup>35</sup> Del resto, un rapporto di complementarità tra le due dee in relazione alle nozze è indicato da un passo di Libanio,

*Orationes*, 5. 29, p. 147:

Ἐν ἑτέρῳ δέ γε μηνί, Μουνιχιῶνι οἶμαι, καὶ τὰς παρθένους αὐτῇ πρὸ γάμων ὑπάγουσιν, ὅπως προτεθεραπευμένης Ἀρτέμιδος, οὕτως ἐπὶ τὰ Ἀφροδίτης ἴωσι.

In un altro mese, credo *Mounichion*, conducono a lei (Artemide) anche le ragazze prima delle nozze, affinché dopo che Artemide è stata curata, così si avvicinino alle cose di Afrodite.

---

34 Vedi Bettini 1998.

35 Si vedano ad esempio le riflessioni di Vernant 2001, pp. 119-178.

E non è da escludere che simili riti siano alla base della forte solidarietà che le due dee presentano in una raffigurazione molto più antica del passo di Libanio: la lastra VI del fregio orientale del Partenone, dove il braccio di Artemide è avvolto intorno al braccio di Afrodite accompagnata dal figlio Eros.<sup>36</sup>

Tornando al *krokotos*, si può presumere che se esso non poteva essere indossato dalla donnola-donna ancora dotata dell'antica selvatichezza, poteva invece essere indossato a buon diritto dalle *arktoi* che, in vista delle nozze, si liberavano di tale componente. Poiché le nozze, intese come nozze legittime, rappresentavano il presupposto per la generazione di futuri cittadini e dunque la garanzia per la continuità della comunità, è plausibile che il *krokotos* fosse esibito e non deposto dalle *arktoi* che, come si è detto, nella partecipazione ai *Brauronia* trovavano il loro momento di maggiore visibilità: la versione emendata di *Lys.* 645 è dunque da preferire alla versione tramandata dal codice R.

Per concludere, nell'antico rito attico dell'*arkteia* la simbologia dell'orsa appare funzionale alla corretta e irreversibile trasformazione della *parthenos* in *gyne*, garantita dalla figura di Artemide. Si trattava di una trasformazione cruciale sul piano individuale ma anche (e soprattutto) su quello collettivo: pertanto essa veniva plausibilmente comunicata attraverso un altro simbolo, il *krokotos*.

---

36 Simile lettura della scena è proposta da Kahil 1979, p. 85.



# L'ORSO NELLE TRADIZIONI CELTICHE E GERMANICHE

Germana Gandino

Università del Piemonte Orientale

## Abstract

The study examines some aspects of the presence of the bear in cults and mythologies of Antiquity and the Middle Ages, showing that it is difficult to make a simple reading of the theme. In particular, one cannot speak of a “typical”

Celtic and Germanic traditions about the symbolic relationships between men and bears nor it can be said that the bear was – before the age of Charlemagne and in a “Germanic” context – the absolute model of kingship.

Uomo di Neanderthal: Prima c'è mio papà, la nonna...

Intervistatore: E prima ancora? Stia ben attento signor Neanda: la nonna di sua nonna...

U.d.N.: No.

I.: Come no?

U.d.N.: L'orso.

I.: L'orso! Un antenato totemico. Come avete sentito il signor Neanda pone a capostipite della sua genealogia l'orso, certamente l'animale totem che simboleggia il suo clan, la sua famiglia...

U.d.N.: La tua. Prima c'è l'orso, dopo l'orso va e si mangia la nonna, dopo ci sono io, dopo io vado e l'orso io l'ammazzo, dopo io me lo mangio, l'orso.

(*Le interviste impossibili*: Italo Calvino incontra l'Uomo di Neanderthal)

1. In un anno imprecisato, a ridosso del 924, il vescovo di Vercelli Attone indirizzava ai fedeli della sua diocesi un sermone «in festo octavae Domini», vale a dire per il primo di gennaio.<sup>1</sup> Il tono era da subito molto duro: falsi cristiani contaminavano la solennità del giorno con riti sacrileghi, facendo entrare nelle loro case soltanto chi fosse «cumulatus oblationibus», carico di doni. Il ceto a cui in particolare si rivolgeva il vescovo era molto probabilmente di alto livello sociale in quanto, ammonendone

---

1 Ho analizzato questo sermone attoniano in Gandino 2004, a cui rimando anche per le citazioni. Una versione di questo saggio è stata pubblicata nella «Rivista storica italiana», CXXVI/3 (2014), pp. 721-740.

uno per tutti, Attone precisava che sarebbe stato meglio accogliere Cristo e i poveri in casa, che non i «rustici» obbligati e oppressi «da te e dai tuoi» («rusticos a te tuisque oppressos atque sic instructos»), dove per “tuoi” è da intendere sottintesa, per analogia con altri passi, la parola *milites*. L'uso delle strenne come occasione benaugurale di sfruttamento accomunava poi anche l'inizio di marzo, proseguiva il vescovo: e anzi, proprio nelle calende di gennaio e di marzo, più che negli altri giorni dell'anno, il diavolo tessava le sue trame. Giano e Marte erano stati infatti, diceva Attone evemerizzando queste divinità, uomini «perversi et infelices» dopo la cui morte, e in onore dei quali, i pagani avevano costruito statue nelle quali molto volentieri abitavano i demoni. Appunto i demoni avevano costretto a osservare sacralmente l'inizio dei mesi dedicati a Giano e Marte e avevano fatto in modo di perpetuare diabolicamente nel tempo l'osservanza di riti e credenze.

A questo punto Attone incominciava a parlare delle stelle. Per spiegare che era falso ritenere che dalla disposizione degli astri si potessero ricavare auspici sulla costruzione delle case, sulla nascita di figli, e più in generale sul futuro, il vescovo denunciava innanzitutto la falsità dei nomi dati alle costellazioni. I filosofi dei pagani ne avevano chiamata una *arcton*, vale a dire *ursam* e avevano detto che era stata posta da Giove tra le stelle: si tratta della stessa costellazione, proseguiva il vescovo, che i «nostri rustici» chiamano *plaustrum*, vale a dire carro. Vi è poi, aggiungeva Attone, la costellazione del toro, che è chiamata dai contadini gallina: le Pleiadi, il luminosissimo ammasso presente nel toro, erano dunque già, nel secolo X, la chiocchetta della poesia di Giovanni Pascoli. E ancora, Attone faceva notare che quello che era chiamato «balteum Orionis», la cintura di Orione, era per i contadini, anzi per i “nostri” contadini, un falchetto – «falcem sectoriam». Non per questo bisogna, concludeva il vescovo, giudicare i *rustici* inferiori e dediti a peggiori nefandezze, perché è anzi evidente che quelle costellazioni sembrano più un carro che non un'orsa, una gallina che non un toro, un falchetto che non una cintura.

Ho raccontato per esteso il contenuto di questo sermone attoniano perché vi si condensano alcuni motivi, anche inattesi: oltre al dato dell'antichità di certe designazioni legate al mondo contadino, abbiamo qui un vescovo del secolo X che nega la cultura alta e accoglie piuttosto quella popolare e bassa; abbiamo dei signori che usano rituali antichissimi per sfruttare meglio; abbiamo dei *rustici* che proiettano nel cielo le loro fatiche e la loro quotidianità. In sostanza i diversi piani, pur nella subordinazione materiale dei *rustici* nei confronti delle élite sociali (ve-

scovi compresi), disegnano un quadro complesso di contaminazioni e contatti dal quale si può muovere, in via analogica, per dire che anche il tema dell'orso nelle tradizioni celtiche e germaniche deve essere affrontato senza presupporre un paesaggio del tutto coerente e monolitico, all'interno del quale si possa identificare quanto "tipicamente" celtico o "tipicamente" germanico. Aggiungerei inoltre che qui di seguito non si incontreranno tanto gli orsi cacciati e mangiati nelle foreste che ricoprivano gran parte dell'Europa, quanto le loro trasfigurazioni mitiche, leggendarie e rituali, in un percorso che segue le tracce del plantigrado lungo i margini di altre e più importanti ricerche.<sup>2</sup>

2. Incominciamo allora con il considerare le tradizioni celtiche. Nel 1832 fu ritrovato a Muri, vicino a Berna in Svizzera, un gruppo frammentario in bronzo che venne ricostruito soltanto nel 1899: come ancora oggi lo si vede, sotto un albero tortuoso sta una grande orsa, protesa sulle quattro zampe, che fronteggia una donna tranquillamente seduta e recante frutti in grembo, mentre altri sono posti in una cesta; sul piedistallo una scritta: *Deae Artioni Licinia Sabinilla*. Probabilmente verso il II o III secolo dopo Cristo una tale Licinia Sabinilla aveva dunque dedicato alla dea *Artio* la composizione. La scoperta sgombrava il campo dalle ipotesi che vedevano la parola celtica \**art* significare "terra arabile" o semplicemente "terra":<sup>3</sup> il gruppo di Muri, come altre iscrizioni senza figure rinvenute nel Palatinato Renano e nella Germania settentrionale, attestava l'esistenza del culto di una dea-orsa di nome *Artio*, sdoppiata nelle due nature – animale e umana – e connotata dal carattere di dispensatrice di abbondanza.

Era così pure provata la parentela linguistica tra la designazione dell'orso in greco, in latino e in celtico: *arktos* in greco, *ursus* in latino, *arthos* in celtico erano tutti imparentati con la radice sanscrita \**rksas*, che significa "distruggere", in cui il nome dell'agente suona \**rks-os* ("distruttore", sottinteso del favo di miele), come aveva dimostrato il grande linguista Emile Benveniste. All'origine del nome di orso in greco, latino e celtico vi era stata dunque una perifrasi, una circonlocuzione per dire l'animale, così come rintracciata in molte altre lingue: *behr* o *bëro* in an-

---

2 Base di partenza per qualsiasi discorso sull'orso è Pastoureau 2008, che muovendo dalla preistoria e giungendo fino a Teddy Bear e a Winnie the Pooh raccoglie una massa imponente di materiali; degli altri studi si dirà via via. Da vedere anche, per l'area russa, il delizioso libretto Messina 2005: ringrazio il collega Davide Porporato per la segnalazione.

3 Su questo punto e per quanto segue si veda Sánchez Ruipérez 1951.

tico tedesco, *bera* in anglosassone, *björn* in norvegese e islandese, *bjorn* in svedese, *Bär* in tedesco moderno, *bear* in inglese rimandano tutti al colore del manto lucente e al significato di “bruno”, a sua volta nome proprio dell’orso nel *Roman de Renart*; presso gli Slavi l’orso è “il mangiatore, il ladro di miele”: *medvědi* in slavo antico, *medved* in russo e ceco, *medved* in serbo; “il leccatore” è per Lituani (*loki* lituano antico, *lokys* lituano moderno) e Lettoni (*lacis*). In questo gioco della perifrasi i più creativi risultano tuttavia essere i Lapponi, presso i quali maggiormente si può avvertire la tonalità del tabù, vale a dire del nome che non si deve pronunciare, ricorrendo per questo a immagini che sottolineano il misterioso rapporto con l’orso, capace, come l’uomo, di tenere la stazione eretta e sentito pure per questo come un “doppio” selvatico: questo *alter-ego* lappone è così designato come “il nonno”, “l’antenato”, “il vecchio della foresta”, “il vecchio con la pelliccia”, “colui che dorme d’inverno”, “quello che cammina con passo leggero”.<sup>4</sup>

Se dunque la modalità della perifrasi è piuttosto normale nelle diverse lingue, è anche vero che il senso originario potrebbe essersi perso nel tempo e non essere risultato più comprensibile in età storiche anche risalenti: appunto questo sembra essere il caso del nome di orso in greco, in latino e in celtico. Proprio in relazione al greco e al celtico, un’altra parentela ha tuttavia attirato l’attenzione degli studiosi, una volta appurata l’esistenza di una dea Artio:<sup>5</sup> è cioè possibile stabilire un rapporto linguistico tra Artio e Artemide? In altre parole, potrebbe Artemide, la “signora degli animali” (*potnia theron*) avere per così dire generato storicamente la celtica Artio? Posto che non tutti ritengono accettabile la radice linguistica comune (fa problema la sparizione della lettera *k* di *arktos* in greco nel nome della dea-orso Artemide, perché di questo si tratterebbe), l’ipotesi è stata addirittura ribaltata: la dea greca deriverebbe da una dea celto-illirica o dacio-illirica introdotta in Grecia dai Dori, che nel corso delle loro migrazioni l’avrebbero mutuata da quelle popolazioni.

Certo è che Artemide in modo diretto o mediato incrocia più volte, nei miti e nei riti che la riguardano, il tema dell’orso: la ninfa Callisto, consacrata ad Artemide e sedotta da Zeus, fu dalla dea irata trasformata in orsa; a sua volta il figlio di Callisto, Arcade, fu trasformato in orso per evitare che uccidesse la madre durante una battuta di caccia; insieme, Callisto e Arcade, furono posti tra le stelle, a formare l’Orsa maggiore

---

4 Pastoureau 2008, pp. 52-55.

5 Ginzburg 1989, pp. 103-107.

e l'Orsa minore, e del resto lo stesso nome Arcade rimanda all'orso così come Arcadia, che è propriamente la "terra degli orsi". Soprattutto, nel santuario attico di Brauron, Artemide era venerata da fanciulle travestite da orsette (*arktoi*) forse in rituali legati al superamento dell'età infantile e all'ingresso nel mondo delle donne adulte. Proprio la forma culturale attestata a Brauron ha fatto così pensare che esistesse una primitiva rappresentazione teriomorfica della dea, in aspetto cioè di animale e di animale selvatico: e questo riconduce al gruppo di Muri, dal momento che la divinità femminile seduta, che ricalca le immagini delle *matres* celtiche, sembra essere aggiunta posteriore anche se antica.

Di dee-orse greche e celtiche si sono non a caso occupati due importanti autori molto lontani tra loro, ma entrambi attenti agli aspetti femminili e al tema della fertilità e delle sue rappresentazioni: lo studioso svizzero Johann Jacob Bachofen e Carlo Ginzburg. Il primo, autore nel 1861 del famoso *Das Mutterrecht*,<sup>6</sup> pubblicava nel 1863 il saggio *L'orso nelle religioni dell'antichità*,<sup>7</sup> nel quale intuiva per primo l'unità del gruppo bronzeo di Muri e ricollegava appunto il tema dell'orso, anzi dell'orsa, alla sua più generale teoria, quella di una fase preistorica di diritto materno le cui tracce si potevano riscontrare nel mito, un mondo nel quale – per dirla con Claude Lévi-Strauss – l'uomo e l'animale non sono ancora differenziati. In questo mondo del mito le dee dai caratteri ursini sostanziano una delle configurazioni di un motivo cruciale: il contatto con realtà marginali, liminali e transitorie, ma non per questo meno pericolose e bisognose dunque di particolari cautele. Nelle vesti di orse, Artio e Artemide si presentavano cioè al confine tra cultura e natura, tra lo spazio disciplinato e la foresta, tra l'umano e il bestiale, tra la vita e la morte, e si prestavano per questo pure a proteggere le partorienti. Ancora nelle fonti medievali l'attitudine materna dell'orsa è del resto condivisa, dal momento che il giudizio degli antichi (Aristotele, Plinio) era passato al medioevo attraverso il libro XII (*De animalibus*) delle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia: «ursus fertur dictus quod ore suo formet fetus, quasi orsus. Nam aiunt eos informes generare partus, et carnem quandam nasci quam mater lambendo in membra conponit. Unde est illud: "Sic format lingua fetum cum protulit ursa"». <sup>8</sup> Insistendo su una

---

6 Bachofen 1861.

7 Bachofen 1863.

8 Isidorus, *Origines*, XII, 11, 22.

terminologia “morfologica” – *formet, informes, conponit, format* – Isidoro rendeva conto dell’idea che l’orsa crea, modella la propria progenie e dà forma all’informe:<sup>9</sup> in essenza e simbolicamente, la sua appare essere una funzione ordinatrice contro il caos della natura indisciplinata.

Non è allora un caso se, andando alla ricerca della genesi enigmatica del sabba stregonesco, Carlo Ginzburg abbia identificato in queste dee orse un tramite riconosciuto, e di lunga durata, nell’universo mentale degli adepti di un culto estatico volto a entrare in contatto con l’alterità e con l’alterità per eccellenza, il mondo dei morti: nel meraviglioso itinerario percorso in *Storia notturna*, Ginzburg individuava infatti una costellazione riconducibile a esperienze sciamaniche di viaggio nell’aldilà, un viaggio spesso in forma di animale con l’eroe che, ad esempio e «semplicemente, come in un racconto siberiano, scavalca un tronco d’albero abbattuto e si trasforma in orso, entrando nel mondo dei morti», e questo perché «tra animali e anime, animali e morti, animali e aldilà esiste una connessione profonda».<sup>10</sup> In particolare, in relazione ad Artio, egli intravedeva non solo il tema dell’estasi sciamanica «ma addirittura, forse, le sue rielaborazioni letterarie – se il nome di *Artù*, attraverso *Artoviros*, deriva (com’è stato supposto) da Artio».<sup>11</sup>

3. Già, perché il nome Artù è sicuramente celtico e in origine ha, per la maggior parte dei linguisti, il significato di orso, un significato che tende tuttavia con il tempo a essere dimenticato. Così la voce *Art* del glossario di Cormac (secolo X) traduce il nome come “nobile” e “divino”, indicando lo slittamento dalla designazione di un animale a una metafora lessicalizzata: il senso arcaico di orso come metafora di combattente invincibile vi appare ormai diventato “nobile (o re) invincibile”.<sup>12</sup>

Il problema è allora se Artù conservi caratteri ursini nel momento in cui diventa l’Artù che conosciamo, vale a dire dal secolo XII. Tralascio qui uno dei nodi della sterminata problematica connessa ad Artù – che

---

9 Questa idea era stata già introdotta da Plinio, che innovava in questo senso rispetto ad Aristotele: Rodella 2007, pp. 339-344.

10 Ginzburg 1989, p. 246.

11 Ivi, p. 107.

12 Guyonvarc’h 1967, p. 215. Per quanto riguarda il tema adiacente del ruolo dell’orso nella vita delle élite militari rimando ad Andreolli 1998.

ha generato una bibliografia altrettanto sterminata –,<sup>13</sup> cioè la questione della storicità o meno del personaggio, e vorrei soltanto accennare ai termini della sua comparsa nelle fonti. Tra coloro che si occupano delle guerre condotte dai Bretoni contro i Sassoni, tace di Artù nella sua opera *De excidio et conquestu Britanniae* lo storico Gildas († 570 ca.), missionario e attivo fondatore di monasteri nel nord della Britannia, in Irlanda, in Bretagna; del re bretone non parla neppure Beda († 735) nell'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, mentre la sua figura compare per la prima volta negli anni Trenta del secolo IX in una compilazione, l'*Historia Brittonum*, dalla tradizione manoscritta piuttosto complessa, in un ramo della quale spunta dal secolo X il nome di Nennio, monaco gallesse che ne sarebbe l'autore.<sup>14</sup> Questo il passaggio relativo ad Artù: «tunc Arthur pugnabat contra illos [i Sassoni] in illis diebus cum regibus Brittonum, sed ipse dux erat bellorum»,<sup>15</sup> cui fa seguito l'elenco delle dodici vittorie riportate dal *dux bellorum*, tra cui quella di Mount Badon che secoli prima Gildas aveva ricordato con enfasi, senza tuttavia menzionare Artù. Soltanto nella prima metà del secolo XII la storia di Artù compie un salto di qualità nelle fonti scritte;<sup>16</sup> o meglio, cosa su cui concorda la maggior parte degli studiosi, incomincia a sedimentarsi una tradizione orale più antica e favolosa, come sembrano testimoniare due autori. Per un verso, e con connotazione negativa, Guglielmo di Malmesbury che, nei *Gesta regum Anglorum*, si riferiva in questi termini ad Artù ancora nel contesto della battaglia di Mount Badon: «hic est Arthur de quo Brittonum nugae hodieque delirant».<sup>17</sup> Di queste assurde storielle dei Bretoni si faceva, per altro verso, diffusore entusiasta Goffredo di Monmouth attraverso l'*Historia regum Britanniae* che, grazie anche al suo successo, influenzò le successive elaborazioni della materia di Bretagna.

È dunque chiaro che – in tale tardivo precisarsi del personaggio Artù e nel passaggio dall'oralità alla scrittura “alta”, spesso destinata a corti raffinate – è ben difficile risalire a un eventuale e primigenio carattere ursino

---

13 Di recente è apparsa una monumentale opera sul tema, alla quale si può rinviare anche per la bibliografia: Aurell 2007.

14 Dumville 1977.

15 *Historia Brittonum*, p. 199 (si tratta della sezione IV: *Arthuriana*, pp. 199-201).

16 Sul problema specifico vedi Echard 1998.

17 William of Malmesbury, *Gesta regum*, I, 1, 8.

del re della spada nella roccia<sup>18</sup> e della Tavola Rotonda. Questo tentativo di portare alla luce tale carattere dimenticato o occultato è stato tuttavia compiuto da Philippe Walter attraverso la lettura raffinata delle diverse narrazioni relative ad Artù e ha portato al riconoscimento di momenti in cui la natura di orso del sovrano bretone riemerge, nonostante le fonti si presentino come laconiche o sibilline o contraddittorie. Esaminando ad esempio la morte di Lucano, il coppiere di Artù che veglia il sovrano gravemente ferito ed è da lui involontariamente ucciso, Walter ha notato che due versioni iberiche dell'episodio vedono Artù stramazzone, armato di tutto punto, sul povero coppiere, facendolo così morire.<sup>19</sup> La fonte francese dello stesso episodio, contenuta ne *La mort le roi Artu* (1230 ca.), descrive invece così questo drammatico frangente:

«Ha! rois Artus, moult est de vous grant dolour et grand damage!» Et quant li rois entent ceste parole, il se drece au miels qu'il pot, comme cil qui estoit pesans pour les armes; si prent Lucan, qui desarmés estoit, et l'enbrace et l'estraint si durement encontre son pis qu'il li crieve le cuer el ventre, si que onques ne li lut parole dire, ains li parti l'ame del cors. Et quant il a grant piece esté ensi, si le laist, car il ne quide mie qu'il soit mors; et cil chiet a terre, comme cil qui mors estoit. Quant Girflés ot grant piece regardé celui qui gisoit a terre et il vit qu'il ne se remuoit, il aperchut bien qu'il estoit mors et que li rois l'avoit ocis, si reconmence son doel et dist: «Ha! sire, comme vous avés mal fait qui Lucan avés mort!»<sup>20</sup>

L'abbraccio mortale dal carattere irriflesso sembra ricondurre Artù alla sua natura animalesca: così come l'orso uccide soffocando contro il proprio petto l'uomo, il re stringe il suo fedele fino a fargli scoppiare il cuore, ritrovando *in limine*, dal momento che anche Artù è in fin di vita, il comportamento da orso che il suo nome sostanzia.

Sappiamo poi che, pur morente, Artù è un re che non muore: come Carlo Magno, come Federico II di Svevia, Artù «rex quondam, rexque futurus»<sup>21</sup> è destinato a tornare. La certezza del suo ritorno sostiene in-

---

18 Un'interpretazione originale del tema è, in area italiana, la leggenda di san Galgano, su cui si veda Cardini 2000.

19 Walter 2002.

20 Citato *ivi*, p. 323.

21 Così Malory, *Morte d'Arthur*, I, XXI, 7.

fatti la “speranza bretone”, anche se divergenti sono «i *modi* della sopravvivenza di Artù al di fuori del tempo». <sup>22</sup> Come notato con chiarezza da Carlo Donà, ci troviamo davanti al mitologema <sup>23</sup> del re dell'Altro Mondo e a varianti, non incompatibili tra loro, che possono essere così tripartite: «1) Artù, mortalmente ferito durante la battaglia di Camlan [Salesbières ne *La mort le roi Artu*], è stato trasportato all'isola di Avalon da Morgana ed è destinato a ritornare prima o poi nel mondo degli uomini [...] 2) Artù salvato da Morgana, vive per sempre non *su* un'isola paradisiaca ma *all'interno* di un castello o di un monte [...] 3) Infine, secondo delle leggende ampiamente attestate soprattutto in ambito popolare, Artù sarebbe divenuto il capo della caccia selvaggia». <sup>24</sup> Nell'ambito del nostro discorso soprattutto i primi due gruppi di varianti mostrano aspetti pertinenti: la sanguinosa battaglia tra Artù e Mordred, dopo la quale avviene il soffocamento di Lucano, si svolge ne *La mort le roi Artu* a Ognissanti, il giorno che per i Celti era la festa di Samain e segnava l'inizio della stagione invernale. Sempre secondo Philippe Walter vi sarebbe qui la trasposizione del tema del combattimento mitico tra la luce e l'oscurità: su questo sfondo è come se Artù, in attesa del ritorno alla luce e della luce, andasse in letargo come l'orso in una caverna (il castello, il monte), pronto a ridiventare, analogamente all'animale da cui prende il nome, il re della foresta, in questo caso di Brocelandia. <sup>25</sup>

Vi è infine un episodio enigmatico raccontato da Goffredo di Monmouth nell'*Historia regum Britanniae* e da Robert Wace nel *Brut* (1155 ca.): si tratta di un sogno profetico che Artù fa prima di affrontare un gigante, rapitore e violatore di principesse, che vive sul Mont Saint-Michel. Addormentatosi, il re vede svolgersi nel cielo uno strano combattimento: un orso volante che viene da Oriente è affrontato e vinto da un drago che viene da Occidente. Una volta destatosi, Artù chiede ai suoi Bretoni e ai chierici di corte il significato del sogno: da alcuni di essi gli viene spiegato che il dragone è lui stesso e che dovrà presto affrontare un avversario terribile che viene da una terra straniera; altri, tuttavia, interpretano diversamente il sogno, e alla fine il re pensa che si stia in realtà profilando

---

22 Donà 2003, p. 405.

23 Nella definizione di Károly Kerényi il mitologema è un elemento mitologico di base, che viene continuamente riplasmato e modificato ma che resta riconoscibile: Kerényi 1983, pp. 15 sgg.

24 Donà 2003, p. 405.

25 Walter 2005, pp. 186-199.

una guerra. Il terribile incontro con il belluino gigante del Mont Saint-Michel conferma il primo responso: figlio di Uther Pendragon, nome che significa *caput draconis* secondo Goffredo di Monmouth, Artù è dunque il drago, ma contemporaneamente – lo mostra pure la sua perplessità circa l'interpretazione giusta – è anche l'orso, il suo «doppio segreto», che «incarna le forze primigenie di una natura indomita, la continua minaccia della follia e della barbarie sessuale».<sup>26</sup>

4. L'episodio del sogno di Artù può servire inoltre a introdurre un ulteriore elemento, che consente pure di passare al tema della cultura delle *gentes*: si tratta della fiducia negli *omina* degli animali, nella loro capacità cioè di mostrare, in modo preternaturale, la strada, sia nello spazio fisico (verso un luogo, verso un personaggio che vive nascosto) sia nel tempo e verso il futuro.<sup>27</sup> Di questa fiducia già radicata nel mondo pagano diventano partecipi cristianizzati gli orsi, che intrattengono con santi uomini, in particolare nell'alto medioevo e nelle foreste continentali, relazioni indagate in questo volume da Anna Benvenuti.<sup>28</sup> Vi sono tuttavia altre testimonianze in cui gli orsi appaiono, con altri animali, indicare sì la strada verso il futuro ma per far conoscere al testimone una parabola dai tratti negativi. È il caso della visione che coinvolge i genitori di Clodoveo, Childerico e Basina, narrata nella *Cronaca* dello Pseudo-Fredegario (secolo VII). La prima notte di nozze, Basina invita Childerico ad astenersi dal coito e ad andare fuori del palazzo per riferirle che cosa vede. Childerico obbedisce e scorge aggirarsi leoni, unicorni e leopardi; Basina lo invita di nuovo a uscire e il re vede questa volta orsi e lupi; la terza volta si tratta di cani e di “bestie minori” che si dilanano tra loro. È poi Basina a interpretare la visione: ci nascerà – spiega al marito – un figlio forte come un leone, e i figli di lui saranno come leopardi e unicorni; i figli dei nipoti saranno forti e voraci come orsi e lupi; ma i loro discendenti saranno come cani rabbiosi che si azzannano, mentre i popoli si attaccheranno a vicenda e non avranno timore dei loro re. Raccontato questo, il cronista aggiunge: «concepit Basina et peperit filium nomen Chlodoveum. Haec fuit magnus et pugnator egregius, ad instar leonis fortissemus cyteris regibus».<sup>29</sup>

---

26 Ivi, pp. 129-132 per l'analisi dell'episodio (citazione a p. 129 sg.).

27 Fondamentale naturalmente Donà 2003, in particolare pp. 79-147.

28 Si veda anche Montanari 1988.

29 *Chronicarum Fredegarii*, l. III, c. 12, p. 97.

Come si vede ci troviamo qui di fronte a una teoria che, in forma profetica e attraverso l'epifania di diversi animali, disegna la decadenza della prima dinastia franca: la regalità merovingia vi appare come processo in divenire dal segno ineluttabilmente negativo. Che poi ciò sia narrato poco dopo la metà del VII secolo è stato spiegato attraverso il fatto che lo Pseudo-Fredegario scriveva nel periodo immediatamente successivo al primo, e fallito, tentativo di immissione di un Pipinide sul trono: non è un caso infatti che la *Cronaca* di Fredegario sia stata poi ripresa e continuata da esponenti della famiglia dei Pipinidi-Carolingi dopo il colpo di stato del 751.<sup>30</sup> Ma i dati interessanti sono pure altri. Emblema regale di vertice è il leone, al quale dal cronista è assimilato Clodoveo («ad instar leonis») e che è accompagnato nella visione da animali altrettanto esotici se non fantastici (leopardi e unicorni): il che non inficia la bellissima ricerca di Michel Pastoureau ma mostra come anche nell'alto medioevo, e in area "germanica", vi fosse spazio per modelli simbolici di regalità non riconducibili a un unico tipo, quello dell'orso quale re indiscusso delle selve e dell'orizzonte gerarchico mentale.<sup>31</sup> In secondo luogo è da rilevare che nella visione compare l'associazione tra orsi e lupi, animali che spesso viaggiano insieme nei dossier relativi al germanesimo primitivo in quanto "impersonati" dai *berserker*, i guerrieri dalla pelle d'orso, e dagli *ulfedhmar*, i guerrieri dalla veste di lupo, dei quali si parlerà tra poco: ma nell'episodio della *Cronaca* la presenza di orsi e lupi è, lo si può vedere, di grado zero, in quanto fase di passaggio tra il momento apicale della sovranità merovingia (quello del leone, dei leopardi e degli unicorni) e lo stadio degradato dell'istituzione regia e della convivenza sociale (quello dei cani e delle "bestie minori").

Sostanzialmente la stessa struttura della visione di Childerico e Basina si trova in un sogno profetico del duca Bernardo I di Sassonia (†1011) narrato da Adamo di Brema. Ma qui gli orsi e i cinghiali indicano invece il vertice del ciclo: «vidit enim per sompnium ex penetralibus suis egressos in ecclesias ursos aprosque, deinde cervos, ad ultimum lepores.

---

30 Wood 2003, p. 151; Gandino 2008, pp. 380-385.

31 Pastoureau 2008. In particolare si rimanda al capitolo *La consacrazione del leone*, pp. 161-187: «la Chiesa non decise all'improvviso, tra il 1150 e il 1200, di sostituire l'orso con il leone. Anzi, da parte dei religiosi, si trattò di un piano di lunga durata, cominciato già in età carolingia e portato avanti in parallelo alle altre tre strategie di cui abbiamo parlato nei capitoli precedenti: combattere l'orso, domarlo e demonizzarlo» (citazione a p. 162 sg.).

“Ursi, inquit, et apri erant parentes nostri, fortitudine sicut dentibus armati. Cervi sumus ego et frater, solis decori cornibus. Lepores autem sunt filii nostri modicae virtutis et timidi. De quibus metuo, ne impugnantes ecclesiam divinam incurrant ultionem”». <sup>32</sup> Per Bernardo, gli orsi e i cinghiali entrati in chiesa sono i suoi genitori, i cervi sono lo stesso Bernardo e il fratello, le lepri i loro figli: in ambiente sassone, e dunque in uno degli ambienti “germanici” per eccellenza, troviamo al primo livello orsi e cinghiali, spesso accoppiati invece nella mitologia celtica, mentre il sognatore non sembra per nulla accorgersi del carattere orgogliosamente ursino del proprio nome (*Behr* o *Bëro* o *Bern* “orso”, *hard* o *harti* “forte”, “valoroso”). E del resto è proprio in area teutonica che abbondano nomi “da orso” come Adalberone, Bruno, Brunone (oltre che Bernardo), spesso appannaggio di altissimi prelati, arcivescovi e vescovi in particolare: più che serbare il ricordo del significato originario del nome germanico, tali nomi segnano l’appartenenza a gruppi parentali che consideravano l’accesso ai vertici ecclesiastici una prerogativa di famiglia. <sup>33</sup> E infatti il nome dell’orso Brun che, nei diversi rami del *Roman de Renart*, è spesso un presule della corte del re-leone Noble, potrebbe anche essere «il ricordo deformato o l’immagine satirica di uno dei vescovi che si chiamavano Bruno» nell’entourage della dinastia imperiale degli Ottoni. <sup>34</sup>

Non era tuttavia sempre stato così. In questo senso va la testimonianza del chierico ariano che scriveva nei Balcani dopo il 440: «solent et barbarae gentes nomina filiis imponere ad devastationem respicientia bestiarum, ferarum vel rapacium volucrum, gloriosum putantes filios tales habere, ad bellum idoneos et insaniantes in sanguinem». <sup>35</sup> Ma si tratta di usi in ambienti militari, non diversi «from the use of prestigious Roman names in senatorial families, or the use of Graeco-Latin Christian names for sons destined for the church. The custom described here is only *barbarous*, from the Christian point of view, because the desired qualities are warlike». <sup>36</sup> Se l’uso di attribuire nomi di animali poteva dunque essere non strettamente etnico ma piuttosto funzionale alla carriera nell’esercito in età tardoantica, abbiamo tuttavia tracce, nello stesso periodo, di prove

---

32 Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*, l. III, c. 42, p. 185.

33 Werner 1977, in particolare p. 30 sg. per l’uso dei nomi Bruno e Adalberone.

34 Pastoureau 2008, p. 200.

35 *Opus imperfectum in Matthaeum*, col. 626.

36 Amory 1997, p. 101.

cinetiche “di popolo” che coinvolgono pure gli orsi. È il caso della testimonianza di Ammiano Marcellino a proposito dei Taifali, una *gens* legata ai Goti o ai Sarmati che si sposta poi nella Gallia merovingia e le cui attestazioni scompaiono nella seconda metà del secolo VI: «ci risulta che questa stirpe dei Taifali è così infame che i loro giovanetti si accoppiano ai maschi con un patto di unione immenzionabile per consumare il fiore della loro età in sozze relazioni. Se poi qualcuno, ormai adulto, riesce a prendere da solo un cinghiale o uccide un grandissimo orso, si libera dall'infamia di questa turpe relazione». <sup>37</sup> Bernard Sergent ha visto in questo racconto relativo ai Taifali una delle prove circa l'esistenza di una relazione educativa particolare che, comune per i Greci, sarebbe stata praticata pure da Germani e Celti: un adulto insegna a un giovane le arti della caccia e della guerra ma pure l'esercizio della virilità attraverso rapporti sessuali; al termine dell'apprendimento e attraverso una prova difficile che costituisce il rito di passaggio (l'uccisione di un orso, ad esempio), il giovane muore simbolicamente per nascere uomo, entrare nel mondo degli adulti e prendere moglie. <sup>38</sup> È il tema dell'omosessualità iniziatica che Sergent, in decisa controtendenza rispetto a coloro per i quali «l'anti-indo-européanisme est un dogme», <sup>39</sup> vede come un'antica e condivisa istituzione del mondo indoeuropeo (non a caso il primo dei suoi studi aveva la prefazione di Georges Dumézil). Inutile dire che gli studi di Sergent hanno provocato un dibattito intenso: e se per la Grecia la sua ipotesi di una pederastia pedagogica si è dimostrata più che fondata, molte più perplessità ha suscitato l'idea di una condivisione indoeuropea della pratica, tenuto anche conto del fatto che non se ne hanno tracce presso popoli come Indiani, Iraniani, Romani. <sup>40</sup> Detto questo, proprio il tema delle società degli uomini a carattere iniziatico riconduce al nostro orso.

---

37 Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, l. XXXI, c. 9, 5: «Taifalorum gentem turpem obscenae vitae flagitiis ita accepimus mersam, ut apud eos nefandi concubitus foedere copulentur maribus puberes, aetatis viriditatem in eorum pollutis usibus consumpturi. Porro si qui iam adultus aprum exceperit solus vel interemerit ursum immanem, conlutione liberatur incesti».

38 I due studi di Sergent (Sergent 1984 e Id. 1986) si trovano riuniti in Id. 1996.

39 Ivi, p. 629.

40 Si veda in proposito la serrata recensione a Sergent 1986 in Cantarella 1987.

5. Nella *Ynglinga saga*, scritta dall'islandese Snorri Sturluson verso il 1220-1230, così entrano in scena i *berserkr*, i guerrieri "pelle d'orso":<sup>41</sup> «Odhinn aveva il potere di rendere i suoi nemici ciechi e sordi nella battaglia, o come paralizzati dalla paura, e le loro armi non tagliavano meglio che dei bastoni. In compenso, i suoi uomini andavano senza corazza, selvaggi come lupi o cani. Mordevano i loro scudi ed erano forti come orsi o tori. Uccidevano gli uomini e né il fuoco né l'acciaio potevano nulla contro di loro. Questo si chiamava *berserksgangr* [furore del *berserkr*]». <sup>42</sup> Siamo all'inizio della *Saga degli Ynglingar* (cap. 6), che ha appena narrato di come a est del Don e nella zona del mar Nero vivesse in una città un capo di nome Odino, che presiedeva ai sacrifici e aveva vinto il popolo dei Vani, e di come poi Odino fosse migrato verso nord, insieme con il suo popolo degli Asi, al tempo in cui «gli imperatori di Roma facevano delle campagne lontano per il mondo e sottomettevano tutti i popoli»<sup>43</sup> (cap. 5). Il quadro evemeristico (Odino come uomo, pur dotato di poteri particolari) e storicizzante (all'origine della dinastia degli Ynglingar la storia di una migrazione realmente avvenuta) ha a lungo diviso gli interpreti. Da una parte si collocano coloro che ritengono appunto la saga il racconto mitizzato di uno spostamento di *gentes* dalla zona del Mar Nero alla Scandinavia, con il popolo migrante degli Asi (perché venivano dall'Asia, spiegava Snorri Sturluson) e quello sconfitto dei Vani che possono significare sia popolazioni in conflitto, sia sistemi religiosi concorrenti: da questo punto di vista i Vani, dèi della fecondità e del piacere, sarebbero stati oggetto di culto da parte degli autoctoni scandinavi, soprattutto agricoltori; gli Asi, dèi della guerra e del diritto, del mantenimento dell'ordine gerarchico, della magia, sarebbero stati oggetto di culto da parte degli aggressivi invasori. Il secondo filone interpretativo, che rifiuta l'idea di un sostrato vanico e di un adstrato asico, ha il suo massimo esponente in Georges Dumézil. Questi, come noto, ha visto in Asi e Vani la traduzione religiosa, e germanica, di due delle tre funzioni

---

41 Due sono le etimologie possibili del nome, l'una derivante da *\*ber-* ("orso") e dal sostantivo *serkr* ("camicia"), l'altra dall'aggettivo *berr* ("nudo") e da *serkr* ("camicia") che rinvierebbe a combattenti *nudis corporibus*, secondo l'espressione di Tacito. Pur non essendo del tutto incompatibili (il *berserkr* poteva essere seminudo ma con qualche ornamento animalesco), la prima etimologia risulta confermata e adeguatamente spiegata da Samson 2011, pp. 24 sg., 61-91.

42 Cito da Dumézil 1974, p. 56.

43 Ivi, p. 24.

di una struttura unitaria indoeuropea che rinvia a un sistema sociale organizzato sulla base della tripartizione: funzione del sacro e della sovranità, funzione guerriera, funzione della produzione e della riproduzione (Odino e gli Asi coprirebbero le prime due funzioni, con una decisa accentuazione della seconda; i Vani la terza).

Ho ricordato, schematizzando molto, i termini del problema di fondo in quanto il tema dei *berserkir* vi si inserisce a pieno titolo. Cerchiamo allora di dipanarne i problematici contorni. Rispetto ai *berserkir*, ci troviamo in una situazione per certi versi analoga a quella già riscontrata per le narrazioni su Artù: attestazioni tarde, da collegare retrospettivamente, in quanto possibili antecedenti, con un dossier sgranato su un arco di tempo lunghissimo e di diverso contenuto (Tacito che narra dei Catti tra i quali agisce un gruppo di guerrieri contrassegnati da un anello di ferro al collo; sempre Tacito che descrive gli *Harii* che combattono nottetempo dipinti di nero come un *feralis exercitus*; Paolo Diacono che parla dei «cinocefali», guerrieri longobardi che indossavano teste di cane per impaurire gli avversari).<sup>44</sup> Non solo. Quando il *berserkir* compare nelle fonti, la sua è una presenza connotata negativamente in quanto «sinonimo di guerriero, magari di guerriero-fuorilegge o di persona pericolosa, soggetta a crisi di furore»;<sup>45</sup> in un nord in via di cristianizzazione e nel momento in cui si ridisegnavano i confini tra *religio licita* e superstizione diabolica, l'*interpretatio Christiana* del mondo ascriveva gli inquietanti *berserkir* ai territori del diabolico. Proprio per il suo carattere misterioso non stupisce comunque che il tema sia stato oggetto di attenzione fin dall'Illuminismo<sup>46</sup> quando, in particolare, si incominciò a teorizzare l'assunzione volontaria, da parte di quanti erano detti *berserkir*, di sostanze psicotrope (il fungo *Amanita muscaria*) per entrare in uno stato di frenesia prossima alla trance; pur sostanzialmente rifiutata, tale ipotesi apriva all'approfondimento del problema attraverso il motivo della metamorfosi animalesca, reale o psicologica, che avvicinava i *berserkir* ai licantropi.

È tuttavia soltanto nel 1927 che la questione entrava in una fase del tutto nuova: in quell'anno Lily Weiser, etnologa viennese, innestava il tema dei *berserkir* in quello più generale delle "società maschili" (*Män-*

---

44 Cardini 1981, pp. 80-86.

45 Ivi, p. 78.

46 Ricostruisce le fasi del dibattito attraverso i secoli Samson 2011, pp. 37-59.

*nerbünde*) e delle “classi di età” (*Altersklassen*).<sup>47</sup> Le testimonianze di Tacito sui Catti, di Ammiano Marcellino sui Taifali, di Paolo Diacono sui Cinocefali, di Snorri e delle saghe sui *berserkir* rinviavano tutte alle antichità germaniche: attestavano cioè l’esistenza di gruppi chiusi di guerrieri ai quali i giovani accedevano attraverso rituali di iniziazione che li rendevano uomini e che compensavano in tal modo l’aggressività di una classe di età nei confronti dell’altra. In particolare i *berserkir*, «presentati ad un tempo come esseri umani, sia pure capaci di prodezze straordinarie [...], e come entità mitiche, in grado di assumere spoglie animalesche»,<sup>48</sup> rappresentavano “l’esercito dei morti” (*Totenheer*) «e di questa duplice identità gli autori delle saghe erano perfettamente consapevoli». <sup>49</sup> Le conclusioni della Weiser erano poi fatte proprie e rese radicali da Otto Höfler che nel 1934 pubblicava *Kultische Geheimbünde der Germanen*.<sup>50</sup> In questa opera il dossier eterogeneo era ricondotto a un nucleo forte, al centro della vita dei Germani: associazioni maschili e segrete di guerrieri praticavano un culto della morte eroico-demonico; attraverso travestimenti animali e rituali volti a raggiungere stati alterati di coscienza essi entravano in contatto con gli antenati defunti e ne traevano energia e potere; in quel momento, e al seguito di Odino «dio dei morti, dei guerrieri, dei re e dello stato»,<sup>51</sup> “diventavano” il suo esercito di morti-viventi.

Gli orientamenti filonazisti di Höfler e il tema storiografico della persistenza del germanesimo attraverso i millenni<sup>52</sup> si saldavano così in un’idea elitaria, esoterica e costituzionalmente violenta dei caratteri originari, ma si scontravano per altro verso con due fatti tra loro connessi: l’epurazione sanguinosa avvenuta nello stesso 1934 ai danni delle SA e la virata impressa dal regime verso un’immagine rurale del mondo primigenio dei Germani, «che vivevano tra focolare e altare una vita felice e moralmente pura». <sup>53</sup> Un mondo sereno, quello delle saghe, «infranto e sconvolto dalla religione di Odino e del Walhalla dell’età dei Vichinghi» che si imponeva «col suo spirito demonico-distruttivo e individualistico-aristocratico. La

---

47 Weiser 1927.

48 Ginzburg 1984 (citazione a p. 868).

49 Ivi, p. 868.

50 Höfler 1934.

51 Ginzburg 1984, p. 870.

52 Su questo vedi Tabacco 1993, p. 15 sgg.

53 D’Onofrio 1997, p. 251.

lotta tra queste due opposte forze spirituali [...] avrebbe dato inizio alla progressiva decadenza del mondo germanico, cui l'estraneo Cristianesimo avrebbe inflitto un ultimo colpo rovinoso».<sup>54</sup> Per questi motivi «il libro di Höfler era uscito leggermente fuori tempo»<sup>55</sup> ma, come dimostrato da Carlo Ginzburg, influenzò profondamente Dumézil e la prima versione del suo studio sugli dèi dei Germani (*Mythes et dieux des Germains*, 1939) dove i *berserkir*, nel segno di una continuità germanica irresistibile perché profonda, spontanea e naturale,<sup>56</sup> continuavano a vivere nelle SA: «les *berserkir*, en effet, sont les 'jeunes'; ils assument dans la vie des sociétés germaniques cette fonction de fantasia, de tumulte et de violence qui n'est pas moins nécessaire à l'équilibre collectif que la fonction conservatrice [...]. Les considérations qui précèdent expliquent peut-être en partie certains phénomènes sociaux, parmi les plus récents, de l'Allemagne: le développement, le succès des corps paramilitaires, la *dura virtus* et les droits des Sections d'Assaut, les formes particulières de police qu'à parfois été tenté d'exercer une jeunesse en uniforme».<sup>57</sup> Vent'anni dopo Dumézil rielaborava poi quella sua prima opera (*Les dieux des Germains*, 1959), dalla quale faceva scomparire l'elemento della «continuità inconsapevole tra miti germanici e aspetti della Germania nazista», sottolineando invece la «continuità cosciente di quella che ha finito col chiamare "ideologia" indoeuropea delle tre funzioni».<sup>58</sup>

In tutti questi passaggi certo non meramente storiografici erano tuttavia andate perse a proposito dei guerrieri-belva delle suggestioni che aveva invece introdotto Lily Weiser. Seguiamo ancora Ginzburg: «in primo luogo, la Weiser aveva accostato l'estasi degli sciamani eurasiatici alla scatenata frenesia guerriera (*Raserei*) dei *berserkir*. In secondo luogo,

---

54 Ivi, p. 252.

55 Ginzburg 1984, p. 872.

56 «La propagande 'neo-païenne' dans l'Allemagne nouvelle est certes un phénomène intéressant pour l'historien des religions: mais elle est volontaire, à quelque degré artificielle. Beaucoup plus intéressant [...] est le *mouvement spontané* par lequel les chefs et la masse allemande, après avoir éliminé les architectures étrangères, ont coulé *naturellement* leur action et leur réactions dans des moules sociaux et mystiques dont ils ne savaient pas toujours la conformité avec les plus anciennes organisations, les plus anciennes mythologies des Germains»: citato in Ginzburg 1984, p. 860 (corsivi miei).

57 Citato ivi, p. 860 sg.

58 «Anche questa tacita revisione autocritica su un punto teoricamente centrale indica che dopo *Mythes et dieux des Germains* Dumézil ha voltato pagina»: ivi, p. 877.

aveva segnalato la presenza di divinità femminili alla testa della “caccia selvaggia”, interrogandosi sul rapporto tra la germanica Perchta e la mediterranea Artemide. Al primo punto andava fatta risalire verosimilmente l’ipotesi cautamente avanzata che il complesso mitico-rurale analizzato avesse radici non solo indoeuropee ma addirittura pre-indoeuropee. Al secondo punto gli accenni alle connessioni con i temi della fertilità. Dietro le associazioni guerriere germaniche s’intravedeva qualcosa di più vasto e complicato non specificamente guerriero né specificamente germanico». <sup>59</sup> Sappiamo che Ginzburg ha poi recuperato e sviluppato quelle lontane suggestioni di Weiser: anche solo la storia del vecchio lupo-mannaro della Livonia che, interrogato dai giudici, affermava di trasformarsi per combattere, pure con donne, contro diavoli e stregoni e favorire così raccolti abbondanti – una storia che già aveva imbarazzato Höfler – scompagina l’idea dell’esistenza di un insieme mitico-rituale germanico votato esclusivamente alla guerra e alla morte. <sup>60</sup>

Avere per sommi capi ricostruito le movenze soprattutto storiografiche del tema *berserkir* mostra che la questione è tutt’altro che chiusa. Ma in qualche modo si può concludere qui il nostro viaggio: Carlo Donà ha scritto che «l’altro mondo non è un posto, ma la negazione mitica delle nostre coordinate spazio-temporali [...]. Ciò vuol dire che l’altro mondo può trovarsi addirittura nel bel mezzo del mondo degli uomini, differenziandosi da esso solo per la sua qualità ontologica». <sup>61</sup> Gli orsi e le orse che abbiamo incontrato sono stati, ontologicamente e nello stesso tempo, vicini e lontani rispetto a uomini e donne e hanno rappresentato a volte un modo per “passare” nell’altro mondo o per avere rapporti con esso: forse anche per questo conservano ancora qualche eco di antiche tonalità affettive.

---

59 Ivi, p. 869 sg.

60 Su ciò si veda in particolare il capitolo *Combattere in estasi* in Ginzburg 1989, pp. 130-160.

61 Donà 2003, p. 174.

# L'ORSO NELLE TRADIZIONI SCIAMANICHE: SIBERIA E GIAPPONE

**Maria Gloria Roselli**

Università di Firenze

## **Abstract**

Among the peoples of the Arctic and Sub-Arctic areas, who live their lives in close and intimate relationship with the surrounding natural environment, the spirits of some animals are considered sacred. Among them we find the bear, which represents strength, courage, and loyalty. The bear is feared, but also worshipped, hunted and killed at the same time, and special rituals are dedicated to him, so as to obtain his benevolence. In the same cultures, the presence of shamanic rites is

very frequent as well. Both phenomena are related to the search for equilibrium of resources, that such a hostile environment only dispenses to the men who prove to deserve them. This article describes the bear cult in the cultures of some areas of Siberia, Scandinavian Europe and north of Japan (Hokkaido Island), told by the writings of Stephen Sommier and Fosco Maraini, and the objects they donated at the Museum of Anthropology, University of Florence.

## **1. Premessa**

Sciamanesimo e culto dell'orso, sebbene siano fenomeni non necessariamente correlati tra loro, sono frequentemente associati nelle manifestazioni rituali dei popoli artici e subartici. La ragione è da ricercarsi principalmente nella comune visione del mondo degli abitanti del "grande nord", nella loro concezione della natura, del cosmo, dei cicli stagionali e delle forze che ne regolano gli equilibri. In questo senso i riti sciamanici e le cerimonie in onore dell'orso possono essere considerati come il risultato di conoscenze stratificate nel corso dei secoli, che riassumono la filosofia di sistemi tradizionali basati sulla necessità di individuare strategie di sopravvivenza in ambienti sfavorevoli dal punto di vista delle risorse. Le piccole comunità stanziate lungo i fiumi del nord siberiano, ad esempio, da sempre hanno dovuto fronteggiare le ostilità del clima, finendo per organizzare un sistema di vita spirituale compenetrato con la natura. Le risorse da sfruttare, in questa ottica, sarebbero considerate

KEYWORDS: Bear / Ainu / Fosco Maraini / Hokkaido / Iyomande / Siberia

un dono che le comunità devono meritare, attraverso l'applicazione di regole "ecologiche", unitamente alle preghiere, ai sacrifici, alle offerte alle divinità. Il verificarsi di eventi naturali catastrofici è spesso interpretato come la reazione al comportamento scorretto di alcuni membri o dell'intera comunità. La cosmogonia dei popoli del nord, seppure con inevitabili differenze tra i vari gruppi, è generalmente composta da un dio supremo che però ha scarsissime responsabilità operative sulla vita degli uomini, delegate generalmente alle divinità, o spiriti, della natura. Sono sacre le forze naturali, le montagne, i fiumi, la neve, gli animali, i cui spiriti protettori vengono divinizzati per ottenerne la benevolenza. Si tratta di un sistema spirituale piuttosto complesso, che prevede la presenza di gerarchie divine e figure umane in grado di intermediare tra gli uomini e le divinità. Tra queste, lo sciamano è certamente la più importante. Definire lo sciamano è particolarmente complicato, tanto da essere oggetto costante di ricerche etnologiche mondiali. Più facile è descriverne alcune caratteristiche psicologiche e determinarne il ruolo dentro le comunità.

Lo sciamano è, in primo luogo, il detentore e conoscitore delle tradizioni spirituali del suo popolo, nonché il conservatore delle memorie orali, che gli consentono di intervenire presso i membri della comunità che a lui si rivolgono, grazie al prestigio della saggezza, riconosciuto collettivamente. Dal punto di vista sociale il suo potere è indiscusso, anche se la sua posizione gerarchica non è generalmente differente dagli altri componenti della comunità. Il complesso delle conoscenze dello sciamano include la possibilità di individuare rimedi contro le malattie o, più efficacemente, contro i disturbi psicologici, con l'aiuto di erbe e prodotti naturali. Il suo ruolo, tuttavia, diventa ancora più indispensabile quando c'è la necessità di interpellare gli spiriti o, più in generale, comunicare con le divinità. Attraverso la speciale capacità di cadere in *trance* lo sciamano subisce un'alterazione della coscienza, grazie alla quale entra in contatto con gli spiriti. Le preghiere della comunità raggiungono l'interlocutore soprannaturale grazie alla sua intermediazione.

Una considerazione speciale spetta alla scelta con cui la comunità riconosce una figura tanto singolare, dotata di carisma e poteri non comuni. Uomini e donne diventano sciamani quando dimostrano di possedere caratteristiche uniche e inequivocabili, a volte si tratta di persone la cui originalità è causata da disturbi fisici o psicologici. In ogni caso lo sciamano deve possedere le qualità necessarie al suo ruolo, e dimostrare di poterle applicare in caso di necessità. In passato era comune diventare sciamani

per parentela con altri sciamani, forse per una facilitata possibilità di trasmissione dei saperi e forse per la presenza di particolarità genetiche tramandate. La persona scelta, una volta individuate le sue potenzialità, ha bisogno di un apprendistato e di continuo esercizio spirituale. Lo sciamano costruisce da solo il corredo che gli è indispensabile per la comunicazione con le divinità. Il tamburo sembra essere il principale strumento, costruito e assemblato con sacralità. Il suono della percussione, ripetuto e ossessivo, aiuta lo sciamano a entrare nella *trance*, a completare il viaggio nel mondo delle divinità, che spesso si trasforma in un'esperienza dolorosa e pericolosa per la salute fisica e mentale dello stesso soggetto.

L'elemento determinante della spiritualità dei popoli artici è, quindi, il rapporto tra natura e cultura in costante arricchimento reciproco. Dal punto di vista delle attività di sussistenza, il suolo che per gran parte dell'anno è coperto di neve e di gelo costringe l'uomo a provvedere alle proprie necessità soprattutto attraverso la caccia, la pesca e l'allevamento di animali. Al pari degli uomini, anche gli animali e le piante posseggono un'anima secondo molti di questi popoli, e perfino gli elementi immobili, come le rocce e la terra, ne sarebbero provvisti. Conseguentemente, gli spiriti che ne sono protettori vengono considerati sacri. Quanto agli animali, l'adorazione è tanto più forte quanto più l'animale è dotato di qualità mitiche, come il coraggio, la lealtà, la resistenza fisica, e perfino la ferocia. L'orso possiede in pieno tutte le qualità. La sua forza è proverbiale, la resistenza al clima perfetta, come pure l'abilità a cacciare. È predatore assoluto, visto che, a parte l'uomo, non esiste specie animale in grado di sconfiggerlo. Numerosi racconti e leggende popolari raccontano che, incontrando un orso nel bosco, si deve guardarlo dritto negli occhi per sperare che rinunci ad attaccare. Se gli giriamo le spalle per scappare, lui correrà dietro per uccidere. Questo animale, così amato dai popoli di tutto il mondo, che ogni primavera si sveglia dal letargo invernale, simboleggia la rinascita continua della natura. Il rispetto profondo verso l'orso non costituisce però un tabù di caccia. Al contrario, ucciderlo significa procurare alla comunità cibo, pellicce, grasso, sangue. Gruppi di cacciatori a volte lo fanno per difendere il bestiame dai suoi attacchi. La sua morte, tuttavia, deve essere celebrata con onori e rispetto, per non irritarlo e spingerlo alla vendetta.

Cerimonie di uccisione rituale dell'orso si riscontrano in molte società, ma ci occuperemo principalmente di quelle siberiane e lapponi, con una digressione per analizzare una singolare cerimonia esclusiva degli Ainu di Hokkaido. Per fare questo sono state studiate alcune collezioni conservate nel Museo di Antropologia e Etnologia dell'Università di Firenze.

Una raccolta di oggetti siberiani proviene da un viaggio che nel 1880 il botanico fiorentino Stephen Sommier<sup>1</sup> intraprese, in estate, lungo il corso del fiume Ob, fino alla sua foce. Anche le testimonianze di mitologia finnica e della vita spirituale dei Lapponi (i moderni Sami) sono dello stesso Sommier, che si recò in Norvegia, Svezia e Finlandia due volte, nell'estate del 1879 e in pieno inverno del 1885. Le collezioni di Sommier sono state rivisitate nell'ambito di un progetto di collaborazione messo in piedi negli anni 2000 dal Museo fiorentino con il professor Juha Pentikainen, docente di Etnografia nordica all'Università della Lapponia di Rovaniemi, per anni studioso di Religioni comparate all'Università di Helsinki e ricercatore sul campo del fenomeno sciamanico in Siberia.<sup>2</sup>

Gli Ainu di Hokkaido, Giappone, sono un popolo misterioso e misconosciuto, culturalmente affine ai popoli siberiani, studiato dall'etnologo Fosco Maraini<sup>3</sup> a partire dal 1939, anno in cui raccolse una straordinaria collezione di oggetti, donata poco più tardi al museo fiorentino. Attualmente il popolo Ainu è praticamente estinto e dunque la sua cultura può essere ricostruita solamente attraverso le testimonianze di studiosi operanti fino alla metà del XX secolo. Lo sciamanesimo, in questo caso, pare fosse strettamente connesso con la guarigione dalle malattie. Lo sciamano, o la sciamana, attraverso la *trance* riusciva a identificare lo spirito che si era impossessato del malato, che veniva cacciato attraverso formule e riti magici spettacolari. Sebbene non esistesse una parola per indicare lo sciamano, il termine *e-shaman-ki*, derivante indubbiamente dalla stessa radice di quello usato nell'Artico, era usato per l'atto di "sciamanizzare".

In tutti i casi presi in considerazione la relazione fra culto dell'orso e pratiche sciamanico-religiose si è rivelata molto forte, con differenze

---

1 Stephen Sommier (Firenze, 1848 – Firenze, 1922), botanico e naturalista, fu allievo di Filippo Parlatore e Odoardo Beccari. Divenne amico di Paolo Mantegazza, fondatore del Museo di Antropologia fiorentino, e si appassionò all'antropologia e all'etnologia. Viaggiò molto e raccolse reperti naturalistici e oggetti della vita dei popoli che visitava, donati a Istituti e Musei a Firenze.

2 La collaborazione con il prof. Pentikainen ha portato alla realizzazione, nel 2007, di una mostra al Museo di Antropologia di Firenze, dal titolo "Orsi e Sciamani". Nell'occasione è stato pubblicato un catalogo che contiene alcuni saggi di studiosi della materia: Roselli 2007.

3 Fosco Maraini (Firenze, 15 novembre 1912 – Firenze, 8 giugno 2004) è stato docente di Lingua e letteratura giapponese all'Università di Firenze. Laureato in scienze naturali, viaggiò moltissimo, soprattutto in Oriente, affermandosi come scrittore, fotografo, etnografo, poeta.

squisitamente formali, che non alterano l'apparato concettuale che circonda il significato delle manifestazioni rituali. La conoscenza di pratiche tradizionali di questi popoli, ricostruita attraverso i racconti di viaggiatori del passato, rivela una sorprendente convergenza con le esperienze di missioni di studio recenti. Sebbene le testimonianze presenti in Museo risalgano a molti anni fa, oltre cento per la Siberia, i risultati della ricerca hanno portato alla conclusione che pochissimo è cambiato per ciò che riguarda la costruzione di oggetti e strumenti per il rito sciamanico, la realizzazione di sculture delle divinità, i culti di adorazione dell'orso, ancora saldamente radicati nel grande nord.

Lo studio di pratiche religiose ancora così integre richiede competenze multidisciplinari da associare alle tradizionali scienze antropologiche, etnologiche e linguistiche coinvolgendo, attraverso filoni di ricerca ancora inesplorati, ampi settori in espansione della sociologia, della medicina, della botanica terapeutica, della musicologia e persino della psicologia e psichiatria.

## **2. Culto dell'orso in Siberia e in Scandinavia**

Stephen Sommier è stato forse il viaggiatore italiano che ha subito maggiormente il fascino dei paesi nordici. Nato a Firenze nel 1848, si occupò principalmente di studi botanici, e si avvicinò alle scienze antropologiche frequentando le istituzioni create da Paolo Mantegazza (Cattedra di Antropologia, Museo di Antropologia e Società Italiana di Antropologia e Etnologia) (Fig. 1). Nel 1879 accompagnò in Norvegia l'amico Man-



Fig. 1. Stephen Sommier (Firenze, 1848 – Firenze, 1922)

tegazza, che voleva «studiare i Lapponi»;<sup>4</sup> l'anno successivo, ancora in estate, si recò nella Siberia occidentale<sup>5</sup> e nel 1885 si avventurò, con un coraggio che rasentava l'incoscienza, tra i ghiacci polari, per veder spuntare il primo sole dell'inverno a Capo Nord, insieme all'amico fiorentino Giovanni Cosimo Cini.<sup>6</sup> Sommier, pur non essendo un vero etnologo, poteva contare su una solida formazione naturalistica, grazie alla quale raccolse con metodo una serie di testimonianze, documenti e oggetti di assoluto valore scientifico. Nel suo viaggio in Siberia, durante il quale visitò i villaggi lungo il corso del fiume Ob fino allo sbocco nell'Artico, ebbe modo di assistere a varie manifestazioni di culto. Venne in contatto con i popoli Samoiedi e Ostiacchi (Khanty). Si dimostrò in grado di interpretare le culture uralo-altaiche alla luce delle conoscenze bibliografiche sulle quali si era preventivamente documentato. Soprattutto i testi di Matthias Alexander Castrèn, studioso finlandese considerato un pioniere degli studi etnografici e linguistici sui popoli uralici, gli fornirono le numerose chiavi di lettura per la sua ricerca sul campo. Le indagini di Sommier si rivolsero principalmente alle manifestazioni del culto sciamanico e dei culti dedicati agli spiriti naturali. La Siberia, d'altra parte, è considerata universalmente la patria natale dello sciamanesimo. La parola *sama:n* nel linguaggio dei Tungusi (Siberia centrale) indica la persona con capacità di sviluppare comportamenti parossistici e frenetici durante i riti di comunicazione con le divinità. Sebbene ciascun popolo interpreti lo sciamanesimo in modo personalizzato, le basi spirituali sono comuni in tutta la sterminata regione artica.<sup>7</sup> Lo sciamano è l'uomo che, attraverso un "viaggio" tra i due mondi, è in grado di stabilire una comunicazione con gli spiriti. Sommier osservò come, nelle società sciamaniche, il culto dell'orso fosse fortissimo. Nei paesi circumpolari l'orso, considerato sacro, è oggetto di svariati culti a lui dedicati che, al pari dello sciamanesimo, presentano una sostanziale analogia nei diversi popoli.<sup>8</sup> I riti più articolati sono quelli dell'uccisione del pur sacro animale, che fornisce carne pregiata, considerata perfino potente rimedio medicinale.

---

4 Mantegazza-Sommier 1880 e Mantegazza 1881.

5 Sommier 1885.

6 Sommier 1887.

7 Pentikainen-Simoncsics 2005.

8 Tolley 2006.

Caratteristica comune dei riti di uccisione dell'orso è il linguaggio usato durante la cerimonia. Nessuno dei popoli siberiani, e neppure nel grande nord scandinavo, si rivolge all'orso chiamandolo per nome. Come per una potente divinità, da una parte il rispetto verso l'animale impedisce all'indegno uomo di nominarlo, dall'altra questa proibizione ha origini scaramantiche contro l'irritabilità dell'orso offeso da parole inappropriate. Gli Ostiacchi preferiscono rivolgersi a lui con appellativi come "vagabondo dei boschi", "grande vecchio", "nonno in pelliccia", "zio", "nonno", "animale sacro, buono, bello", "antenato", "colui che dorme d'inverno", "colui che tutto ascolta", al pari di quelli usati in Finlandia e Svezia come "zampa di miele", "vecchio dalle unghie". In Finlandia sono state raccolte centinaia di allusioni e perifrasi dedicate all'orso, talvolta fantasiose, come "dondolante", "antico oro", "cereale di Dio", "re dorato del bosco", "pelo di soldi".<sup>9</sup> La superstizione impedisce perfino di sussurrare la parola "orso" prima della caccia o della sua uccisione rituale, perché l'animale, provvisto di un udito soprannaturale, potrebbe offendersi e vendicarsi. È importante che gli orsi uccisi siano in pace con la comunità. L'orso, non nominato direttamente e dunque non insospettito, si disporrebbe pacificamente ad ascoltare le parole degli uomini. Secondo i racconti di Sommier i cacciatori scaricavano la colpa della sua morte su altri, di frequente sui Russi, oppure tentavano di convincerlo della casualità della sua morte, dovuta a un incidente o a una caduta per imperizia. In alcuni casi si limitavano a ringraziarlo per essersi consegnato spontaneamente.

L'uccisione era seguita da una sorta di rito funebre mirato a dimostrare il rispetto degli uomini verso lo spirito dell'orso. La spartizione del cibo avveniva in accordo con la gerarchia sociale dei commensali. Un tabù imponeva di mangiare esclusivamente la carne dell'animale e di accumularne le ossa con molta attenzione. Racconta Sommier: «quando gli Ostiacchi hanno ucciso un orso, essi passano la notte ballando intorno alla vittima balli speciali, in cui rappresentano gli episodi della caccia, uno degli uomini facendo la parte dell'orso ed imitandone i movimenti».<sup>10</sup> Racconta ancora che, in alcune comunità, il cibo non veniva mangiato solo perché i Russi, che in quel periodo esercitavano il controllo politico su quelle zone, avevano mostrato il loro «orrore superstizioso» per quella carne, se non proibito espressamente l'usanza. In generale la carne dell'orso era invece considerata un cibo prelibato dal forte potere tau-

---

9 Si vedano Pentikainen 2007a e Pastoureau 2008, pp. 52-55.

10 Sommier 1885, p. 167.

maturgico. Lo scheletro dell'orso veniva ricostruito per intero, in modo da risorgere, dopo il dovuto riposo, a una nuova vita, originata dalle sue stesse ossa. Questa "riconciliazione" dell'uomo con l'orso tramite la restituzione delle ossa aveva anche lo scopo di rendere benevolo l'animale nel concedere altre prede alla successiva stagione di caccia.

Davanti alla testa dell'orso ucciso, secondo Ahlqvist,<sup>11</sup> Russi e Voguli (etnia Mansi) stipulavano patti di lealtà reciproca, dando un morso al muso dell'animale e impegnandosi così al rispetto del patto, pena la vendetta dell'orso.<sup>12</sup> Anche i Russi, dunque, impositori del cristianesimo e persecutori dei riti pagani, sembra che rispettassero questo rito.

Nei luoghi di culto degli Ostiacchi visitati da Sommier, erano numerosi gli oggetti sparsi nel terreno dedicati all'orso e alla sua caccia. I riti sciamanici avvenivano in luoghi sacri, solitamente in "boschi sacri", piccole radure in mezzo al bosco dove un albero, scelto con cura, fungeva da centro del sacro. Presso l'albero (o a volte un gruppo di 7 alberi, poiché 7 è il numero della sacralità presso Ostiacchi e Samoiedi), lo sciamano officiava il suo rito, alla presenza di membri della comunità che offrivano oggetti alle divinità. Fra questi, molto frequentemente c'era lo speciale arco per la caccia all'orso, molto grande, di legno duro. Un paio di archi furono raccolti dal terreno sacro da Sommier e sono attualmente esposti in Museo.

L'uccisione dell'orso è seguita da un ballo collettivo e una grande festa partecipata dalla comunità, che accompagna il viaggio dell'animale verso i propri antenati.

Sommier si procurò in Siberia due maschere di corteccia di betulla, che sono tutt'oggi esposte nelle sale del museo antropologico, così descritte mentre racconta di averle viste indossate dagli Ostiacchi di Beresov durante una festa dedicata all'orso: «Le maschere rozzissime erano fatte di scorza di betulla con i buchi per gli occhi e la bocca; un pezzo di scorza piegato e cucito nel mezzo figurava il naso» (Fig. 2).

Vale la pena di citare la descrizione che fece lo stesso Sommier della pantomina dell'orso:

Un uomo si stese per terra, figurando l'orso morto e sepolto. Un altro uomo, colla testa ravvolta in un fazzoletto, arrivò, saltando sempre nello stesso modo goffo, e cominciò a girare intorno all'orso morto. Questo secondo ballerino doveva rappresentare la moglie dell'orso.

---

11 Ahlqvist 1883.

12 Sommier 1885, p. 218.

Dopo aver girato carponi, saltando e fiutando per un pezzo, quello che faceva da orsa finse di scavare la terra e di dissotterrare suo marito, poi cominciò a tirarlo per i piedi e per la testa cercando di svegliarlo. Ma il sonno dell'orso era profondo e l'orsa grugniva per mostrare la sua disperazione. Finalmente però, a furia di tirarlo in qua e in là, resuscitò il morto, ed orso ed orsa ricongiunti seguitarono a ballare insieme<sup>13</sup>. (Fig. 3)



Fig. 2. Cat. 2709, 2710. Maschere in scorza di betulla, usate durante il ballo dedicato all'orso, degli Ostiacchi, Beriosof, Siberia occidentale. Raccolta S. Sommier, 1880. Museo di Antropologia, Università di Firenze.



Fig. 3. Pantomima dedicata all'orso. Da Ahlqvist 1883.

---

13 Sommier 1885, p. 217.

In una lettera che Sommier scrisse a Paolo Mantegazza da San Pietroburgo il 27 maggio 1880, conservata nell'archivio del Museo di Antropologia di Firenze, egli descrive una visita al Museo di Antropologia della città russa:

«Le collezioni etnografiche sono molto ricche di cose boreali. In realtà per Ostiacchi e Samoiedi anche cose inanimate come oggetti, manufatti, pietre, piante e alberi avrebbero l'anima. Un animale, anche se ucciso per ricavarne cibo, pelli, grasso, costituiva sempre oggetto di profondo rispetto, al fine di non irritare la sua anima vendicatrice. Mi hanno specialmente interessato gli utensili di alcuni popoli adoprati per cuocere e mangiare l'orso (il vecchio nonno) con incisioni rappresentanti tutte le fasi della caccia. Tutti quei popoli nordici hanno lo stesso culto per l'orso».<sup>14</sup>

Anche tra i contadini finlandesi del Nord è tradizione dedicare balli all'orso, i cui goffi movimenti sono riprodotti dai danzatori. Giuseppe Acerbi descrisse una danza dedicata all'orso come un faticosissimo esercizio fisico dove il danzatore mimava l'animale a quattro zampe:

Un paysan appuie ses mains par terre, et en même temps il se supporte sur ses jambes, de manière à tenir son corps dans une position horizontale, comme l'ours ou tout autre animal qui marche à quatre pattes. Restant continuellement dans la même attitude, il commence à danser, et par ses sauts et cabrioles, il s'étudie à conserver ses temps avec la musique...

...L'exécution de cette danse est tellement fatigante, qu'il est bien difficile au paysan de continuer ainsi pendant trois ou quatre minutes, sans être inondé de sueur.<sup>15</sup>

Nel Kalevala, il poema nazionale finlandese, nel 46° runo<sup>16</sup> l'eroe principale Väinämöinen uccide un orso. Anche in questo caso l'animale è oggetto di allusioni e perifrasi quando è Väinämöinen a parlare.

55 che fortuna mi sorrida,  
che del bosco il bello io uccida!

---

14 Firenze, Museo di Antropologia, Archivio cartaceo, n. 4613.

15 Acerbi 1804, II, p. 203.

16 *Kalevala*, pp. 290-294.



Fig. 4. *De raptu puellæ, & generatione Ulfonis, astutissimi ac fortissimo viri.* Da Olaus Magnus, *De gentibus septentrionalibus*.

E continua l'eroe, mentre si rivolge all'orso pregandolo di rendergli facile il compito di cacciatore:

63 Orso mio, del bosco mela,  
ch'hai di miel la zampa, tondo!  
Quando senti che mi accosto,  
che l'altero si avvicina,  
cela l'unghie dentro al pelo,  
dentro le gengive i denti,  
che non vengano a toccarmi,  
non si muovano nemmeno!

L'eroe uccide l'orso ma, anche in questo caso, gli si rivolge, nel tentativo di discolarsi, con le parole: «(108) Orsacchiotto, mio diletto, / bello mio, zampa di miele! / non io in terra t'ho buttato: / ma tu stesso scivolato».

L'orso ucciso, se accompagnato dagli onori che si devono verso il più sacro degli animali, può tornare nel bosco, pacificato. Il cranio dell'orso in alcuni casi veniva appeso ai rami di un albero sacro, scelto tra gli altri per la sua bellezza o per la maestosità, per sancire il ritorno eterno nel regno dei boschi. Non è raro nella mitologia finnica imbattersi in miti che prevedono l'unione sessuale di un orso con una fanciulla, il cui significato è facilmente interpretabile come l'unione intima dell'animale sacro con la natura.

Nella *Historia de Gentibus Septentrionalibus* dello svedese Olaus Magnus (1555), considerato il primo testo di etnografia scandinava, si trovano descritte e illustrate alcune storie dedicate all'orso. Si tratta di racconti fantastici, dove, fra gli altri, si ritrova il matrimonio tra orso e fanciulla, con la nascita di un figlio, dai tratti umani ma dal sangue ursino<sup>17</sup> (Fig. 4).

---

17 Pentikainen 2007a.

Francesco Negri, che viaggiò nei paesi scandinavi per tre anni, dal 1663 al 1666, raccontò di aver assistito a un rito di guarigione di una ferita sanguinante da parte di una donna lappone (Sami), sussurrando formule magiche e applicando infine una vescica di lupo. Scrisse poi: «Dicono ancora, che essi con simili mezzi tramutano un uomo in orso, cioè lo fanno apparire orso; la qual fattucchieria terminata, ritorna il Lappone ad abitar, come prima, con la sua famiglia, dicendo egli stesso d'essere stato orso: e frattanto non era mai stato veduto da alcuno nella sua forma umana».<sup>18</sup>

Tra i Sami ritroviamo cerimonie per la caccia all'orso simili a quelle siberiane. Secondo i racconti di Sommier e Mantegazza, quando i cacciatori si accingevano a cacciare l'orso usavano un linguaggio speciale, comprensibile solo ai componenti il gruppo. L'orso era chiamato «nonno del monte» o «roso del monte». Tutte le operazioni della caccia avvenivano secondo una progressione cerimoniale. Dopo la morte dell'orso, nel caso di caccia fruttuosa, per tre notti ai cacciatori era vietato dormire con le mogli, a scopo purificatorio. Le donne potevano guardare il corpo dell'animale ucciso soltanto attraverso un anello d'ottone. La carne dell'animale veniva cotta a parte, senza sale, e alle donne era riservata la carne di speciali parti dell'animale. Il primo boccone era consumato attraverso l'anello d'ottone. Le parti non commestibili e le ossa venivano riunite a ricomporre lo scheletro nel luogo stesso dove era stato acceso il fuoco per la cottura delle carni. La pelle veniva distesa sopra alcuni rami e le donne, con gli occhi bendati, dovevano cercare di colpirla con un bastone. Al marito di colei che colpiva per prima la pelle spettava il diritto di uccidere l'orso alla prossima battuta di caccia. Solo allora le donne potevano togliersi le bende e finalmente guardare la pelle dell'orso.

Uno dei canti di ringraziamento del cacciatore per la cattura dell'orso recitava così:

Con tutta l'attenzione io sono andato cercando  
Sia lodato il mio Dio, Che ci hai dato l'orso senza difetti

Un altro canto celebrava la morte dell'orso:

Quando abbiamo tagliate le membra dell'orso,  
Grida il capo, grida il capo.

---

18 Negri 1883, p. 82.

Lo possiamo noi vincere,  
Cacciare o sbranarlo?  
Lo sparviero (l'uccisore dell'orso) dà  
Alla fine due o tre colpi;  
Non muori tu, o mio caro piccolo vecchio?<sup>19</sup>

Andate in fretta, o uomini,  
A quel colle col bosco.  
Le nostre cinghie, le nostre corregge,  
Fermiamo colle catene la fanciulla (l'orsa)  
In modo ch'io possa di nuovo andare ai monti e alle foreste.

Spesso l'orso morto era portato in processione verso una capanna appositamente costruita per l'occasione, dove veniva accolto e ricevuto con onore. Gli uomini che entravano nella capanna dovevano cambiarsi d'abito.

### 3. La cerimonia dello *Iyomande* tra gli Ainu di Hokkaido (Giappone)

#### Due parole sugli Ainu

Primi abitanti dell'Hokkaido, vengono descritti già nel I secolo d.C. col nome di Emishi. Nelle cronache di viaggiatori e gesuiti, dal XII al XIX secolo, li troviamo sotto il nome di Ezo, quando Hokkaido era denominata Isola di Yezo<sup>20</sup>. Tra i testimoni più importanti, il gesuita Girolamo de Angelis, siciliano, che per primo descrisse e tracciò la mappa dell'Isola di Yezo, oltre a delineare il primo quadro etnologico degli Ainu, pubblicato con il titolo *Relazione sul regno di Yezo* nel 1625, due anni dopo aver subito il martirio, in seguito alla repressione dei missionari. Si tratta ancora oggi di un testo fondamentale per gli studiosi della cultura ainu, tanto da essere stato tradotto negli anni Quaranta del Novecento in giapponese dal prof. Suzaemon Kodama, con l'aiuto, come vedremo, di Fosco Maraini. Il nome Ainu (che nella lingua nativa significa "uomo"), risale al 1869, quando i giapponesi diedero all'isola l'attuale nome di Hokkaido. L'origine incognita di questo popolo ha incuriosito nel tempo studiosi, etnologi, antropologi ma anche linguisti e, in tempi

---

19 Mantegazza 1881, p. 223.

20 Kodama 1970.

recenti, biologi molecolari. L'aspetto fisico degli Ainu, differente con tutta evidenza da quello giapponese, è stato a lungo argomento di discussione, con relative ipotesi sulle migrazioni alla base dello stanziamento. Alcune testimonianze di fine Ottocento li descrivono come «uomini pelosi», appellativo col quale furono caratterizzati universalmente per molto tempo, fino alle fantasie di scrittori che raccontavano di aver visto uomini con tanti peli da rendere invisibile la pelle. Più correttamente, il reverendo inglese John Batchelor,<sup>21</sup> che visse a lungo in Hokkaido a cavallo tra il XIX e il XX secolo, e profondo conoscitore del popolo ainu, parla di una pelosità discretamente abbondante, un colore della pelle piuttosto chiaro, corporatura robusta, mani e piedi grandi, labbra carnose, occhi scuri e capelli neri o castani. Le loro peculiarità fisiche sono state oggetto di studi per antropologi, alla ricerca di teorie che potessero individuare le loro origini. Accanto alle ipotesi che li credono migrati da est, quelle più accreditate propendono al contrario per una origine siberiana o mongolica. La colonizzazione sarebbe avvenuta per gradi, visto che tracce degli Ainu si ritrovano in Kamchatka, a Sakalin e nelle isole Curili. Il problema rimane aperto, e anche lo studio dei dati culturali non ha portato a conclusioni certe. La cerimonia dell'uccisione rituale dell'orso e la pratica di culti sciamanici, unita alla presenza di spiriti naturali, rievocano inevitabilmente le culture siberiane e perfino quelle dell'Europa del nord. Ma è anche vero che cultura e flussi migratori viaggiano a differenti velocità, con la diffusione culturale enormemente più rapida di quella fisica.

Tra i viaggiatori italiani, il fiorentino pittore Henry Savage Landor, che visitò Hokkaido nel 1882, realizzò numerosi e suggestivi ritratti ad acquerello, destinati alla pubblicazione: *Alone with the hairy Ainu*,<sup>22</sup> e ora conservati nel Museo di Antropologia di Firenze (Fig. 5).

Tra i tanti studiosi che si sono occupati di cultura e tradizioni Ainu, Fosco Maraini è stato uno dei più appassionati e colti. Sbarcato in

---

21 John Batchelor, (1854-1944), missionario della chiesa anglicana, era in Hokkaido dal 1879. La sua figura e la sua capacità empatica gli avevano permesso di conquistare autorevolezza e rispetto presso gli Ainu, oltre ad aver sviluppato una conoscenza profonda delle loro tradizioni e della loro cultura. La prerogativa delle testimonianze di Batchelor consiste nell'aver assistito a riti e feste in un momento in cui la cultura ainu era ancora pressoché integra, non ancora così stravolta dalla repressione giapponese. Batchelor inoltre scrisse libri e saggi sulle tradizioni ainu, dopo averne studiato i culti e la vita spirituale. Al tempo in cui Maraini lo conobbe era ultraottantenne, in procinto di far ritorno in Inghilterra, ma lucido abbastanza da fornire ricordi e interpretazioni.

22 Savage Landor 1893.

Giappone nel 1939 con un contratto di studio, fu destinato alla fredda Hokkaido, per fare ricerche sugli Ainu e lavorare all'Università di Sapporo con il professor Kodama, medico e antropologo. Aveva solo ventisei anni e quella lunga esperienza tra i ghiacci dell'antica Yezo formò le sue successive scelte di vita. Per la prima volta sperimentò sul campo l'etnologia, combinandola con l'altra sua passione, la fotografia, che gli consentì di realizzare uno studio sugli Ainu ricchissimo sotto il profilo della documentazione (Fig. 6). Il suo lavoro oggi è ancora più prezioso



Fig. 5. Cat. 32987. Acquerello raffigurante un anziano Ainu. Notare il *sapaumbe* (diadema) con la testa di orso scolpito. Raccolta H.S. Landor, 1883. Museo di Antropologia, Università di Firenze.



Fig. 6. Fosco Maraini (Firenze, 1912 – Firenze, 2004). Nella foto indossa il costume Ainu, a Hokkaido. Fototeca del Museo di Antropologia, Università di Firenze. Collezione Maraini.

perché gli Ainu sono praticamente estinti e poco o nulla delle tracce della loro cultura è sopravvissuto. I tentativi di distruzione culturale, messi in atto a più riprese dal governo giapponese, hanno finito per impoverire la memoria stessa dei nativi. Già nella prima metà dell'Ottocento, gli Ainu furono decimati dalle malattie e dalla fatica nelle fabbriche di pesce giapponesi nelle quali erano costretti a lavorare a ritmi feroci. Le donne, se incinte di uomini giapponesi, erano costrette ad abortire, e in ogni caso le loro condizioni fisiche difficilmente potevano sostenere una gravidanza. Con la restaurazione Meji (1868) le cose andarono meglio, anche se il governo giapponese seguì, seppur meno pesantemente, il processo di abbattimento culturale. Nel 1929 fu impedito loro di realizzare il tradizionale tatuaggio blu intorno alla bocca, che le donne negli anni praticavano e che era considerato concluso con il matrimonio; anni più tardi, con motivazioni animalistiche, gli fu impedito di uccidere l'orso durante la loro festa più importante. La seconda guerra mondiale diede il colpo di grazia: gli Ainu, sempre più poveri, spopolarono i villaggi, per inurbarsi nelle medie e grandi città in espansione in Hokkaido, facilitate dalle politiche nazionali di industrializzazione. L'assenza di una lingua scritta ne accelerò il deperimento culturale. Già al tempo della prima visita di Fosco Maraini nel 1939, i villaggi ainu erano pochi, poveri e isolati, e l'arrivo di giapponesi nell'isola aveva contribuito alla diluizione genetica a causa dei matrimoni misti. Ciononostante, Maraini fu forse l'ultimo studioso che studiò la comunità ainu ancora genuina nelle manifestazioni religiose e tradizionali.

### **Il rito dell'orso – *Iyomande***

La cerimonia dell'uccisione dell'orso era un tempo una delle manifestazioni più importanti e partecipate del popolo ainu, l'espressione esteriore del più grande atto di culto cerimoniale della intera comunità. Il rito, lungo e complesso, è costituito da diverse fasi, in ciascuna delle quali è possibile individuare significative componenti di sacralità. La cosmogonia ainu, in modo analogo a quanto detto per le culture siberiane, era caratterizzata dalla presenza di divinità naturali, come il dio delle montagne, dei fiumi, del mare. L'adorazione di idoli della natura deriva dalla consapevolezza di possedere strategie limitate contro la potenza degli eventi naturali. Hokkaido ha un clima rigidissimo e un'estate molto breve, e ci sono vulcani ancora parzialmente attivi. Gli idoli naturali avevano, per gli Ainu, il potere di influenzare gli eventi, di placare i conflitti con gli uomini, di concedere benevolenza e condizioni idonee alla sopravvivenza della comunità.

L'incarnazione delle divinità della natura avveniva, per gli Ainu, attraverso le forme di un animale, eletto a simbolo totemico. Il dio della montagna, responsabile anche dei venti, delle tempeste, delle piogge, della neve, delle sorgenti, era *Kim-un-Kamui*, personificato dall'orso. Gli orsi stessi erano generalmente chiamati *Kim-um-Kamui*, che significa "creature superiori che abitano tra i monti" (*Kim*= montagna, *um*= abitante, *Kamui*= creatura superiore, spirito, divinità).<sup>23</sup> Nella vita spirituale degli Ainu l'orso aveva dunque una posizione preminente, perché rappresentava il *ramat* del dio della montagna, vale a dire l'anima, il cuore, il principio energetico del mondo, la forza in grado di muovere le cose. Secondo gli Ainu tutto ciò che vive e che serve agli uomini ha un *ramat*, mentre non c'è *ramat* negli organismi morti e decomposti, o negli oggetti rotti e inservibili. Stando all'analisi di Neil Munro:<sup>24</sup> «Quando le cose, come gli uomini, gli animali, gli alberi, e le piante vive, muoiono, il *Ramat* li lascia e va altrove, ma non muore». <sup>25</sup> L'orso, animale dalla forza spaventosa, coraggioso, possente, era la manifestazione della presenza divina, e come tale era rispettato dalla comunità. *Rep-un-Kamui*, divinità del mare, si manifestava attraverso l'orca, altro animale dalle qualità terrifiche, mentre gli spiriti d'aria erano personificati da alcune specie di uccelli. Sorvolando sulla complessa cosmogonia delle divinità degli Ainu, è importante analizzare il significato rituale e simbolico del rito dello *Iyomande*, riassuntivo, nella sostanza, del cuore della loro spiritualità. La parola *Iyomande* significa, alla lettera, 'invio'. Il piccolo orso ucciso, in questa ottica, si trasformava in messaggero delle preghiere degli uomini verso il dio della montagna, nella quale risiederebbero gli antenati dell'orso, e la sua morte rappresentava solo il mezzo per rendere possibile il viaggio la cui destinazione era il ricongiungimento con gli spiriti ancestrali. Il significato dell'invio è profondamente diverso da quello di sacrificio, poiché non si tratta di un omaggio offerto alle divinità per con-

---

23 «The superior creatures which dwell among the mountains», secondo l'interpretazione di John Batchelor, (Batchelor 1932, p. 37).

24 Gordon Munro (1863-1942) era un medico che aveva esercitato la professione a Tokio e in altre città giapponesi. Dopo essersi dedicato allo studio dell'archeologia, si era stabilito nel villaggio ainu di Nibutani, a Hokkaido, insieme alla moglie giapponese. Il suo amore per gli Ainu lo portava a prestare loro assistenza medica, anche gratuitamente. Avvertiva la imminente scomparsa della cultura ainu e intendeva studiarne gli aspetti culturali prima della sua estinzione. Le sue ricerche portarono alla pubblicazione di articoli e soprattutto di *Ainu Creed and Cult*, pubblicato dopo la sua morte.

25 Munro 1963, pp. 7-15.

quistarne la benevolenza o per ottenere benefici a breve termine. L'invio prescinde dalla uccisione e dalla morte dell'orso. L'animale cambierebbe semplicemente il suo stato funzionale, trasformandosi in portatore di messaggi alla divinità. Dopo la visita agli antenati orsi, lo spirito sarebbe pronto a rientrare sulla terra per un nuovo invio. La carne dell'orso veniva spartita secondo regole rituali e mangiata al fine di ottenere i poteri e le speciali virtù. Il sangue bevuto era considerato efficace contro le malattie. Cibarsi dell'orso significava molto di più che consumare un pasto, era un momento sacro di comunione e interconnessione tra i membri della comunità e gli spiriti. Citando Fosco Maraini: «Lo spirito dell'orso osserva il proprio corpo mentre è suddiviso in parti eque e, fintanto che gli uomini lo onorano con i dovuti modi, è qualcosa che rientra nella normalità. Godere del massimo rispetto ed essere oggetto di culto fa sì che l'orso ritorni più volentieri più volte, nel succedersi delle generazioni, per offrire la propria carcassa a beneficio degli esseri umani».<sup>26</sup>

Prima di analizzare le varie fasi della cerimonia, è necessario ricordare che gli oggetti e gli strumenti, le fotografie e i documenti originali sullo *Iyomande* e sulla vita quotidiana e spirituale degli Ainu, si devono alle ricerche e alla generosità di Fosco Maraini, che per tutta la sua vita raccolse materiale e investigò su ciò che rimaneva di questa antica cultura. Il primo soggiorno tra gli Ainu risale al 1939, ai tempi della sua collaborazione alla Università di Sapporo. Lavorò a stretto contatto con il prof. Kodama che, seppure specializzato in indagini anatomiche e osteometriche, era affascinato anche dalla cultura del misterioso «popolo bianco». L'arrivo di un italiano curioso, colto e poliglotta come Fosco Maraini fu per Kodama una preziosissima occasione per tradurre in giapponese la *Relazione dal Regno di Ezo* del gesuita Gerolamo de Angelis. Anche se la cultura ainu era già fortemente minacciata, Maraini ebbe la fortuna di incontrare il reverendo Batchelor e il dottor Neil Gordon Munro, forse gli ultimi studiosi occidentali in grado di portare testimonianze sulla vita di questo popolo.

Nei due anni in cui Maraini visse a Hokkaido, visitò molti villaggi ainu, come Nibutani, Penakore, Nukibetsu, Bihoro e Kitami. Fu proprio in quel periodo che, visitando i villaggi e le capanne ainu, Maraini riuscì a mettere insieme la preziosissima collezione di circa 450 oggetti che riuscì fortunatamente a portare in Italia, dopo la fine della guerra. Con l'armistizio dell'8 settembre, Maraini si trovò nella triste condizione di nemico in terri-

---

26 Maraini 2012, p. 49.

torio giapponese e internato in un campo di concentramento, insieme alla moglie e alle tre figlie piccole. Prima dell'arresto, su consiglio dell'amico Jean Paul Leclerc, depositò tutto il materiale raccolto, oggetti, libri e riviste, nelle cantine dell'Istituto Francese di Cultura.<sup>27</sup> Erano una trentina di casse in legno, come Maraini racconta: «come usavano allora a Kyoto per la brace», che rimasero intatte e ignorate fino alla fine della guerra, mentre fuori «il mondo venne rovesciato in Oriente e in Occidente».<sup>28</sup> Nell'ottobre 1945 Maraini recuperò le casse contenenti il materiale raccolto e le spedì in Italia: qualche anno dopo ne fece dono al Museo di Antropologia di Firenze. Tornò nuovamente in Hokkaido nel 1953-54 e ancora una volta nel 1971, con lo scopo di produrre filmati che ritraessero lo *Iyomande*. La cerimonia non era celebrata da tempo; già nel '39 gli Ainu avevano abbandonato il rito, pur continuando a produrre oggetti sacri raffiguranti l'orso. Le ultime testimonianze oculari erano quelle riportate dal reverendo Batchelor.<sup>29</sup> Il filmato che Maraini girò nel 1955, dopo aver convinto gli Ainu del piccolo villaggio di Kotan, nel sud dell'isola, pare essere discretamente attendibile.<sup>30</sup> Gli anziani ricordavano le fasi e le formule del rito, gli oggetti e gli strumenti da usare erano ancora disponibili, così come autentiche erano le tecniche di lavorazione artigianale. Nel 1971 le cose erano irreversibilmente cambiate, tanto da far desistere Maraini dal suo progetto di documentario. Tutto era perso e, soprattutto, la festa non faceva ormai più parte della vita spirituale di quello che rimaneva del popolo ainu.

### Lo *Iyomande*, la festa dell'orso. Kotan, 1954

Vale la pena di seguire il rito attraverso gli appunti di Fosco Maraini.<sup>31</sup> Raccontando le varie fasi della festa, verranno riportate alcune delle sue frasi di commento. Il rito si svolse nel piccolo villaggio di Kotan, sulle rive del lago Kuccharo, gelato nel marzo 1955. Il villaggio contava circa 60 persone, per la maggior parte Ainu.

---

27 Roselli 2012.

28 Maraini 1999, p. 562.

29 Batchelor 1932, pp. 37-44.

30 Roselli 2007a.

31 Negli anni Novanta il Museo di Antropologia ha acquistato l'intera biblioteca di Fosco Maraini relativa al materiale sugli Ainu. In quella occasione egli donò tre suoi album personali, dove aveva appuntato scrupolosamente le notizie e gli avvenimenti dello *Iyomande*, corredati dall'applicazione di sue fotografie dell'evento.

### 1° giorno

Furono invitati gli abitanti dei villaggi vicini che, dopo un'iniziale tubanza, parteciparono con entusiasmo, abbigliati con i loro migliori *attush*, abiti tradizionali simili ai kimono giapponesi ma ricamati a motivi geometrici. Un tempo erano confezionati con la corteccia dell'olmo che, immersa in acqua calda per una decina di giorni e masticata per ridurla in fibre, era pronta per la tessitura. I più giovani indossavano *attush* di cotone. Mentre arrivavano gli ospiti, le donne fin dal mattino prepararono la farina per il cibo, pestando le granaglie dentro un grande mortaio, e dandosi il ritmo con canti (Fig. 7). Dopo aver finito, cominciarono a danzare e cantare intorno alla gabbia dove era rinchiuso un piccolo orso (Fig. 8). Nel frattempo, all'interno della capanna del capo-villaggio, l'*Ekashi* (= anziano) preparava gli *inau* cerimoniali. Gli *inau* sono dei bastoni, di lunghezza fino oltre il metro, che personificano messaggeri, portatori di preghiere alle divinità. Erano fabbricati con il legno di salice, albero sacro (Fig. 9). Appesi a una estremità c'erano dei trucioli piallati, detti *kike*. Gli *inau*, in un secondo momento, venivano portati fuori e conficcati nel terreno lungo il lato est della casa, a formare una palizzata, detta *nusa* che, come vedremo ha un ruolo importante nel rito.



Fig. 7. Donne Ainu che pestano le granaglie. Fototeca del Museo di Antropologia, Università di Firenze. Collezione Maraini, 1955.



Fig. 8. Canti e danze intorno alla gabbia dell'orso. Fototeca del Museo di Antropologia, Università di Firenze. Collezione Maraini, 1955.



Fig. 9. Gli *Ekashi*, intorno al focolare, preparano gli *inau* per la cerimonia. Fototeca del Museo di Antropologia, Università di Firenze. Collezione Maraini, 1955.

Gli *Ekashi*, al centro della capanna, dove si trovava il focolare, offri-  
rono alcune gocce di *kamui-ashkoro*,<sup>32</sup> una birra di miglio fermentato,  
alla dea del focolare, protettrice della casa e della serenità. Le donne in-  
tanto si riunirono intorno alla gabbia dell'orso per cantare e pregare il  
“piccolo dio”, che presto farà da messaggero tra gli Ainu e gli dei.



Fig. 10. Passeggiata cerimoniale dell'orso trattenuto da due giovani Ainu. Foto-  
teca del Museo di Antropologia, Università di Firenze. Collezione Maraini, 1955

## 2° giorno

All'alba tutti i presenti si riunirono intorno alla gabbia dell'orso per  
pregare, cantare e danzare. Nella tarda mattinata, due giovani salirono  
sopra la gabbia, intonando un canto mentre legavano il cucciolo d'orso  
per estrarlo dalla gabbia.

L'orso, una volta tirato fuori, era assicurato con due corde lunghe, che  
non gli impedivano i movimenti, tenute dai due giovani (Fig. 10). Co-  
minciò così l'*ipashte*, la “passeggiata” dell'orso lungo tutto il villaggio,  
guidato dagli uomini. A questo punto avvenne uno dei momenti sim-  
bolici solenni: gli *ekashi* mimarono la caccia, tirando con l'arco delle

---

32 Batchelor individua il *Kamui ashkoro* come «ferment for the superior one» (Batchelor  
1932, p. 30).



Fig. 11. Omaggio dell'orso alla divinità *Kamui-Fuchi*. Fototeca del Museo di Antropologia, Università di Firenze. Collezione Maraini, 1955.

frecce senza punta, per non ferirlo. Le frecce (presenti tra gli oggetti della collezione del Museo antropologico di Firenze) sono scolpite e lavorate con disegni caratteristici. Durante la passeggiata, le donne seguitarono a cantare e battere le mani per il ballo. Annotò Maraini: «Erano tutti movimenti complessi di oltre un centinaio di persone, tutto però si è svolto con perfetta armonia, come un balletto; nel 1954 l'intero rituale era radicato nelle menti e nei cuori, si trattava ancora d'un grande evento corale della comunità degli Ainu».

Finita la lunga passeggiata, l'orso venne condotto a rendere omaggio alla dea del focolare (*Kamui Fuchi*), attraverso la finestra di levante (detta *rorum puyara*) del capo villaggio, mentre le donne seguitavano con i loro canti. (Fig. 11) A questo punto venne il momento dell'uccisione del cucciolo d'orso. Scrisse Maraini: «L'orso vien infine afferrato; due travi



Fig. 12. Uccisione dell'orso per strangolamento. Fototeca del Museo di Antropologia, Università di Firenze. Collezione Maraini, 1955.



Fig. 13. Uso degli *iku-bashui* per aspergere gocce di bevanda e sollevare i baffi per bere. Da Maraini 1942.

pressate dagli uomini sul collo lo soffocano in brevissimo tempo [...] La prima parte dello *Iyomande* è conclusa» (Fig. 12).

Il corpo dell'orso fu portato, con molta cura e rispetto, davanti al *nusa* (la staccionata descritta in precedenza), dove gli vennero fatte offerte di cibo prelibato e omaggi di oggetti, diversi a seconda del sesso dell'orso. Nel 1955 era maschio, dunque gli furono offerte spade, frecce, farette. Nel frattempo gli *ekashi* intonarono delle lunghissime preghiere a voce bassa e tremolante, con solennità. Con le parole di Maraini: «I quattro *ekashi*, Yamaya Yaruzo, Yanaka Torizo, Kikuchi Ginnosuke e Maeda Santaro, si prepararono a recitare le orazioni in Ainu antico, con le quali ci si rivolge all'orso pregandolo di portare buone notizie degli Ainu ai suoi antenati, gli dèi delle montagne e delle selve, e di tornare presto di nuovo per un altro *Iyomande*».

Tra gli omaggi all'orso morto, anche alcune gocce di bevanda sacra (*kamui ashkoro* o *sakè*). Durante le cerimonie la bevanda era versata all'interno di una tazza laccata (*tuki*) e alcune gocce erano asperse

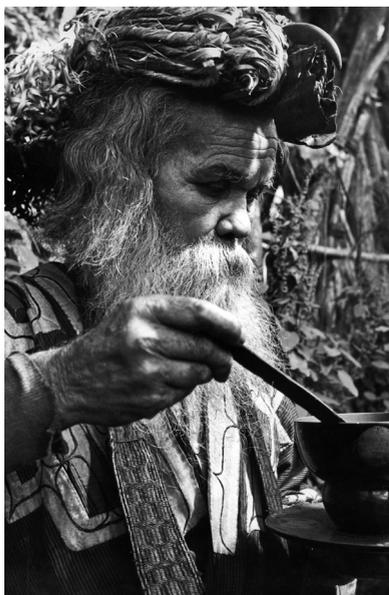


Fig. 14. *Ekashi* che asperge gocce di bevanda sacra con l'*iku-bashui*. Fototeca del Museo di Antropologia, Università di Firenze. Collezione Maraini, 1955.



Fig. 15. Cat. 32028. *Iku-bashui* con la testa d'orso in rilievo. Raccolta Maraini 1939-40. Museo di Antropologia, Università di Firenze (foto S. Bambi).

usando la punta di speciali bacchette, gli *iku-bashui* (Fig. 13). Si tratta di bacchette di legno, larghe pochi centimetri e lunghe una trentina, con la faccia superiore decorata e incisa, con simboli sacri (Fig. 14). Letteralmente *iku-bashui* significa stecca-bere,<sup>33</sup> ed effettivamente queste bacchette venivano usate, durante i riti sacri, per tenere sollevati i baffi degli *ekashi* nell'atto di bere bevande fermentate. Tuttavia, secondo Maraini, questa non sarebbe la loro funzione principale. Le stecche, infatti, oltre a trasmettere alle divinità l'essenza della bevanda offerta, si trasformano in messaggeri tra gli uomini e gli dèi.<sup>34</sup> Gli *iku-bashui* erano intagliati dagli uomini, durante il lungo inverno, davanti al focolare, luogo sacro al centro della casa. Le rappresentazioni simboliche che si trovano incise sulla faccia superiore degli *iku-bashui* sono spesso il risultato di una stilizzazione, portata all'estremo, di figure degli animali totemici. L'orso è rappresentato come figura scolpita o col simbolo della croce di S. Andrea, stilizzazione della pelle dell'orso scuoiato durante lo *Iyomande*, visto dall'alto. Un altro modo di rappresentarlo è un intaglio più o meno triangolare che riproduce la testa vista da sopra (Fig. 15).

33 John Batchelor lo traduce come «moustaches-lifter», «alzabaffi»: Batchelor 1905, p. 172.

34 Maraini 1942, p. 14.

Il piccolo orso, una volta ricevuti omaggi e preghiere, venne scuoiato e sezionato. Il sangue raccolto in una tazza laccata fu bevuto dagli anziani, a sancire il momento di intima comunione con gli spiriti della montagna e delle foreste (figg. 16, 17, 18). Il sangue dell'orso era considerato inoltre un potentissimo medicinale, in grado di curare malattie gravi. Le carni dell'orso, a pezzi, furono poste su dei vassoi e portate nella casa del capovillaggio, facendole passare attraverso la sacra finestra. La casa in realtà, come tutte nel villaggio, era una capanna costruita in fibre vegetali, con il tetto di fibre aggettanti.



Fig. 16. L'orso viene scuoiato. Fototeca del Museo di Antropologia, Università di Firenze. Collezione Maraini, 1955.

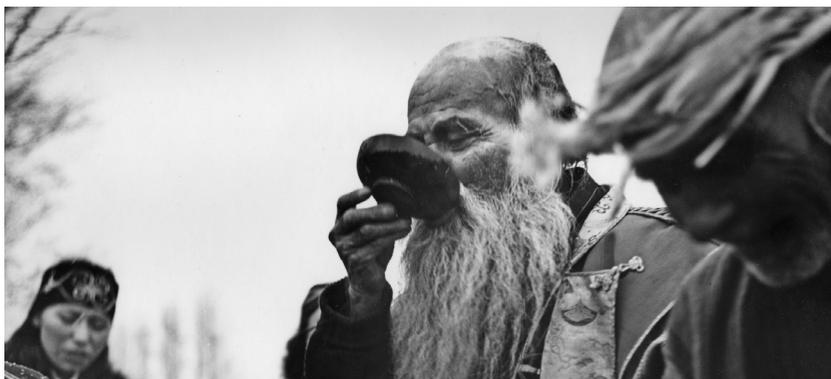


Fig. 17. *L'ekashi* beve il sangue dell'orso. Fototeca del Museo di Antropologia, Università di Firenze. Collezione Maraini, 1955.



Fig. 18. Taglio della carne dell'orso. Fototeca del Museo di Antropologia, Università di Firenze. Collezione Maraini, 1955.

Nel frattempo scese la notte e gli Ainu accesero un fuoco, intorno al quale continuarono a pregare l'orso, a danzare, a intonare canti. Poi tutti quanti si trasferirono nella casa dell'*ekashi* capo, dove la festa, con canti, balli, bevute, seguì fino all'alba (figg. 19, 20, 21).

3° giorno

L'ultimo giorno dello *Iyomande* era dedicato ai giochi (tra cui il tiro alla fune), ai corteggiamenti fra giovani, alle danze e al divertimento in generale. Le donne continuavano a danzare, di tanto in tanto, intorno alla gabbia, ormai vuota, dell'orso. Alla sera lo *Iyomande* era definitivamente terminato, e gli Ainu degli altri villaggi si incamminarono verso casa.



Fig. 19. Omaggi all'orso. Fototeca del Museo di Antropologia, Università di Firenze. Collezione Maraini, 1955.

Quando, nel 1971, Fosco Maraini provò a organizzare lo *Iyomande*, la cerimonia fu poco più che una recita. Inoltre, secondo la legge in vigore, l'orso non poteva essere ucciso, tanto che fu fatto arrivare, con un furgone, un cucciolo dallo zoo e al termine del rito fu riportato indietro. In quella occasione, tuttavia, Maraini incontrò nuovamente uno degli *ekashi* che furono protagonisti dello *Iyomande* del 1954 che, riconoscendolo, gli offrì un bocconcino di polpastrello d'orso, come segno del più gradito e rispettoso benvenuto. Nel mondo simbolico dell'anziano, dunque, l'orso era ancora protagonista della sua vita spirituale. Oggi in Hokkaido non si uccidono più i piccoli orsi per l'invio verso il dio della montagna, se ne sfrutta solo l'immagine, frequentemente presente nei manufatti artigianali, da vendere ai turisti (Fig. 22).



Fig. 20. Canti e preghiere dedicati all'orso. Fototeca del Museo di Antropologia, Università di Firenze. Collezione Maraini, 1955.



Fig. 21. Uomini e donne Ainu festeggiano la fine dello *Iyomande*. Fototeca del Museo di Antropologia, Università di Firenze. Collezione Maraini, 1955.



Fig. 22. Cat. 31850-31851. Piccoli orsi intagliati nel legno, degli Ainu, Hokkaido. Raccolta Maraini. Museo di Antropologia, Università di Firenze (foto S. Bambi).

# L'ORSO NEL FOLKLORE

Marina Montesano

Università di Messina

## Abstract

In the light of the recent study of Michel Pastoureau *L'Ours. Histoire d'un roi déchu*, which assembles sources from ancient up to contemporary times, I have tried to understand the way European folklore have dealt with the symbol of the bear, discovering

that, as for many symbols, there is not a simple or unique way to read it. Many traditions we are brought to think as ancient, seem so be quite recent. And sometimes a story can bear many meanings, depending on the audience that hear it or read it.

Il titolo scelto per questa relazione offre un'idea molto generica di quello che potrà essere il suo contenuto. La definizione di folklore è infatti problematica e, se è ovvio che non può essere discussa approfonditamente in questa sede, quantomeno ci pare necessario fornire qualche chiarimento a proposito. Se è assodato che le fonti narrative – quali fiabe o *exempla* – che prendiamo in considerazione per il nostro tema, contengono miti e credenze orali opportunamente modificate dagli autori, allo stesso modo, molte di quelle che chiamiamo con leggerezza “tradizioni” sono spesso a loro volta il frutto di un passaggio inverso, cioè dalla scrittura all'oralità. Un paio di esempi inerenti il campo della magia cosiddetta “popolare” possono aiutare a illustrare quanto andiamo dicendo. Charles S.F. Burnett ha dimostrato nel suo *Arabic Divinatory Texts and Celtic Folklore*<sup>1</sup> come la scapulomanzia che si incontra in alcuni contesti europei occidentali non appartiene alle tradizioni locali, quanto piuttosto a quelle asiatiche e arabe, ed è approdata in Europa solo per il tramite colto della cultura araba. Ancora: in Russia il *Trepetnik*, il “Libro dei Tremori”, è un manuale che insegna una forma di mantica nella quale le predizioni sono fatte in base a pruriti, sensazioni e movimenti involontari del corpo – la palmomanzia; vaticini assemblati dai compilatori come se fossero frutto di indagini sul campo, raccolte direttamente da testimoni della tradizione orale, ma che a un'analisi più accurata si sono rivelati essere in realtà

1 Burnett 1983.

ampiamente basati su una tradizione testuale oggi molto frammentaria;<sup>2</sup> e dove una cosa non esclude un'altra: in Russia sono comunque giunti da Bisanzio, e lì forse dal mondo arabo, o da una *koiné* comune ai due, il che testimonia come la scrittura sia arrivata prima dell'oralità, influenzandola. Almeno per l'Occidente tardomedievale e moderno, del quale ci occuperemo prevalentemente, le leggende sull'orso sembrano dipendere da entrambi i livelli; è cioè difficile e forse in certi casi inutile cercar di dirimere cosa derivi da miti protostorici sull'orso, addirittura dall'ipotizzato e tanto discusso culto preistorico dell'orso, e cosa sia invece il frutto di accumulazioni storico-culturali successive, prive di una linea di continuità unica e diretta.

Entriamo quindi nel vivo della nostra analisi, cominciando dalla lingua. Michel Pastoureau dedica alcune pagine alle espressioni linguistiche e ai proverbi che hanno come protagonista l'orso.<sup>3</sup> Gliene sfugge una piuttosto interessante, forse perché presente solo in inglese e non in francese, e poi perché essa sembra non far riferimento esplicito all'orso: «To lick into shape», attestata a partire dal 1699,<sup>4</sup> ha il significato di raddrizzare le fortune di qualcuno, o di volgere al meglio le sorti di un'impresa nata male. La sua origine si ritrova nel bestiario dell'orso: i piccoli dell'orso nascerebbero amorfi, e solo le leccate della madre renderebbero loro la forma di orsetti. Plinio, che nel riportare la notizia si rifà ad Aristotele, è ripreso in età primo-medievale da Isidoro di Siviglia, che fa di questo dato l'elemento che definisce per eccellenza l'orso: il nome *ursus* deriverebbe infatti secondo lui dal fatto che la nascita avviene grazie alla bocca della madre che li lecca in quanto il piccolo è *orsus*, “appena cominciato”:

Ursus fertur dictus quod ore suo formet fetus, quasi orsus. Nam aiunt eos informes generare partus, et carnem quandam nasci quam mater lambendo in membra conponit. Unde est illud: Sic format lingua fetum cum protulit ursa. Sed hoc in maturitas partus facit: denique tricesimo die generat. Unde evenit ut praecipitata fecunditas informes

---

2 Ryan 1999, pp. 139-150.

3 Pastoureau 2008, pp. 272-275.

4 Burnet 1699, p. 339: «Men did not know how to mould and frame it; but at last it was licked into shape».

procreet. Ursorum caput invalidum; vis maxima in brachiis et lumbis; unde interdum erecti insistunt.<sup>5</sup>

Per Plinio la nascita di piccoli informi non era caratteristica solo dell'orso, ma riguardava anche leoni e volpi; per esempio i cuccioli di leone «informes minimasque carnes magnitudine mustellarum esse initio, semestres vix ingredi posse nec nisi bimestres moveri».<sup>6</sup> Possiamo dire che con il medioevo solo l'orso eredita questa caratteristica: nella tradizione dei bestiari il leone, ad esempio, dà vita ai piccoli attraverso il respiro, ma questi sono già formati, come mostrano molte miniature.

Secondo Plinio e i suoi seguaci la causa di questa condizione viene dalla prematurità del parto: appena un mese dopo il concepimento.<sup>7</sup> L'origine di tale idea ha una base di realtà, anche se evidentemente non se ne potevano conoscere le cause esatte. Oggi sappiamo che l'orsa ha una gestazione complessa, discontinua: l'ovulo fecondato si impianta nell'utero solo dopo qualche mese, quindi lo sviluppo embrionale, anche se cominciato al momento dell'accoppiamento, non procede in modo continuo, ma viene detto impianto differito. Inoltre, una parte della gestazione avviene durante il letargo; ne risulta che il periodo di effettivo sviluppo del feto, a fronte di una gestazione di circa otto mesi, si ha in un tempo relativamente molto breve, ossia meno di tre mesi. Gli orsetti che nascono, in numero di due-tre al massimo (fino a cinque secondo Plinio e i suoi seguaci), raggiungono a stento i 400 grammi di peso; molto poco rispetto ai 90 kg circa di un orso bruno italico di genere femminile, ai 130 di un maschio.

Al di là delle ragioni naturali che potevano aver generato tale credenza, bisogna chiedersi quale fosse l'interpretazione trasmessa dai bestiari, come per esempio quello di Aberdeen, che così ne parla:

Ursus fertur dictus quod ore suo formet fetus quasi orsus. Nam aiunt eos in formes generare partus et carnem quandam nasci. Quod mater lambendo in membra componit. Sed hoc in maturitas facit partus. Denique tricesimo die generat, unde evenit ut precipitata fecunditas informis procreatur. Ursorum caput invalidum, vis maxima in brachiis et lumbis, unde interdum erecti insistunt. Etiam medendi industriam non

---

5 Isidorus, *Origines*, XII, 1, 41-57; si veda anche ivi, XII, 2, 22 nell'edizione a cura di J. André, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

6 Plinius, *Naturalis historia*, VIII, 45. Per l'orso vedi X, 83.

7 Ivi, VIII.

pretermittunt. Siquidem gravi affecti corde [A: caede] et sauciati vulneribus mederi sibi sciunt. Herbe cui nomen est flomus, ut greci appellant, ulcera subicientes sua, ut solo curentur a tactu. Ursu erger formicas devorat. Numidi ursi ceteris prestant dum taxat villis profundioribus. Nam genitura par est, quoquo loco genuerint. Coeunt non itidem quo quadrupedes alie, sed apti amplexibus mutuis velud humanis coniugationibus copulantur. Desiderium veneris hyems suscitatur. Secreti honore verentur, mares gravidas, et in isdem licet foveis partius tamen per scrobes se cubationibus dividuntur. Lucine illis properativum tempus est. Quippe uterum tricesimus dies liberat. Unde evenit ut precipitata fecunditas informes creat partus. Carnes paxillulas edunt, quibus color candidus, oculi nulli. Has lambendo sensum [PL: sensim] figurant et interdum ad pectoratas fovent, ut assiduo incubitu calefacte, animalalem trahent spiritum. Interea cibus nullus sane diebus primis xiiii, mares in sompnum ita concidunt ut nec vulneribus excitari queant, enixeque ternis latent mensibus. Mox egressa in diem liberum, tantam paciuntur [patiuntur] insolentiam lucis, ut putes obsitas cecitate. Insidiantur alvearibus apum, maxime favos appetunt. Nec avidius aliquid quam mella captant. Cum gustaverint mandragore mala, moriuntur. Sed eunt obviam ne malum in perniciem convalescat, et formicas devorant, ad recuperandam sanitatem. Si quando tauros adoriuntur, sciunt quibus potissimum partibus minorantur, nec aliud quam cornua, aut nares percunt. Nares ut acrior dolor sit in [loco] teneriore.<sup>8</sup>

Il carattere polisemico dei simboli si rivela qui in tutta la sua pienezza; secondo alcuni autori il gesto dell'orsa sarebbe dovuto alla natura lussuriosa dell'animale, che vuole svezzare in fretta i cuccioli per poter tornare ad accoppiarsi con il maschio; altrove si legge che il gesto si spiega invece con il peculiare senso di attaccamento materno dall'orsa che si estende fino a farne simbolo di resurrezione (al pari del leone) o di conversione – la trasformazione che avviene per il cristiano attraverso il battesimo. Sant'Ambrogio così ne promuove l'esemplarità: «Non miraris in fera tam pii oris officia, cuius naturam pietas exprimit? Ursa igitur partus suos ad suis effingit similitudinem, tu filios tuos instituere similes tui non potes?».<sup>9</sup>

La lussuria dell'orsa e, soprattutto, dell'orso, sono motivi ricorrenti nell'immaginario europeo, come ha ampiamente mostrato Mi-

---

8 Aberdeen University Library, Ms. 24, ff. 22r-23v (online <http://www.abdn.ac.uk/bestiary/translat/15v.hti>).

9 Ambrosius, *Hexameron*, IX, 4, 18.



Fig. 1. L'orso musicante. Qusayr Amra, Giordania (foto di M. Montesano).

chel Pastoureau: è un tema sul quale ritorneremo. Allo stesso tempo, lo storico francese unisce questo dato a quello della demonizzazione dell'orso nella cultura medievale e oltre.<sup>10</sup> Un dato invece, quest'ultimo, sul quale è opportuno soffermarsi subito perché ci pare che la scelta delle fonti sia in questo determinante: se ne prendiamo in considerazione alcune, emerge in effetti l'immagine di un orso temuto e demonizzato; se ne scegliamo altre, il bestiario simbolico presenta una visione ben diversa.

Prendiamo come emblema di questa polisemia dell'orso lo splendido bassorilievo della chiesa di Barfreston, nel Kent, datato al 1175: in un ricco bestiario scolpito, due formelle contengono rappresentazioni di orsi. Nella prima, al centro dell'immagine, l'orso suona l'arpa mentre un acrobata-contorsionista danza; nella seconda, subito in alto, due orsi sono uno di fronte all'altro e sembrano suonare degli strumenti o, più probabilmente, mangiano miele dai favi. Come interpretare le due immagini e in particolare la più celebre, quella dell'orso suonatore (che ha tuttavia un precedente lontano nello spazio e nel tempo: l'orso suonatore dello straordinario complesso omayyade di Qusayr Amra, oggi in Giordania; vedi Fig. 1)? Ricordiamo che nelle sculture di questo periodo molti suonatori di arpa sono animali: il caso più celebre e discusso è quello dell'asino. Tre sono le teorie prevalenti: l'orso che suona potrebbe essere segno della tendenza del tempo al grottesco, cioè a rappresentare la realtà al contrario: se Orfeo domina il mondo animale, ossia il regno delle passioni feriche e irrazionali, suonando la lira, l'animale che suona avrebbe il significato di una realtà rovesciata; altrimenti potrebbe trattarsi di una rappresen-

---

<sup>10</sup> Pastoureau 2008, pp. 133-160 e *passim*.

tazione demoniaca, dove l'arpista è figura del demonio, che nel caso del nostro orso induce a una danza peccaminosa; infine potrebbe essere una rappresentazione dell'ignoranza, di coloro che, potremmo dire, sono troppo bestie per comprendere la parola di Dio anche quando l'ascoltano.<sup>11</sup> Spesso quest'ultima soluzione è applicata al caso dell'asino con l'arpa. Non abbiamo spiegazioni alternative da proporre. Ci chiediamo solo se la scelta debba per forza essere univoca, o se invece una raffigurazione del genere non fosse fatta per lasciare aperta l'interpretazione proprio fra coloro che in tempi coevi o anche successivi l'avessero guardata. È il grande tema della fruizione delle opere e degli oggetti:<sup>12</sup> meno questi sono chiaramente definiti, più il lettore/spettatore è invitato a trarre le proprie conclusioni in base alla sua cultura, alla sua formazione, alle sue inclinazioni, al suo gusto.

Per quanto concerne il legame tra orso e diavolo non si può evitare il tema della caccia alle streghe. Michel Pastoureau cita il processo contro una donna, Perrissone Gappit, svoltosi nella diocesi di Losanna nel 1464, durante il quale si racconta che il diavolo sarebbe apparso all'imputata e presunta strega sotto forma di orso;<sup>13</sup> a questo possiamo aggiungere un passo del *Formicarius*, trattato sulla stregoneria composto dal domenicano tedesco Johannes Nider negli anni Trenta del Quattrocento, nel quale l'orso è comparato ai maléfici che nuociono agli uomini prendendo i loro beni, aggredendo i loro corpi, perdendone l'anima.<sup>14</sup> Ma molti animali sono più diffusamente associati al demonio nella tradizione stregonica: gatti e lupi, per non parlare dei caproni.

Altrettanto difficile da interpretare univocamente la figura dell'orso con il miele. In un'immagine tratta da un manoscritto del 1440 circa contenente un trattato sul *Fiore di virtù*, l'orso, il miele e le api sono presi ad esempio per mostrare la pericolosità dell'ira. Com'è spiegato dal testo, l'orso vorrebbe il miele, ma è distratto e innervosito da un'ape che cerca di catturare, poi da un'altra, poi da un'altra ancora e così via finché non perde di vista l'obiettivo primario: il miele. In un *exemplum* proposto dal predicatore quattrocentesco Filippo da Ferrara l'orso che mangia il miele durante un banchetto assume però la valenza opposta: non riesce

---

11 Van Schaik 2005.

12 Per un'introduzione al concetto si veda Chartier 1989.

13 Pastoureau 2008, pp. 259-261; ma vedi nel dettaglio Modestin 1999.

14 Jean Nider, *Formicarius*, in Ostorero *et al.* 1999, pp. 185-189.

a smettere di ingozzarsi anche se gli altri commensali, anch'essi animali, lo tirano per la coda al fine di farlo smettere. Così fanno i martiri, conclude Filippo, che preferiscono perdere la vita piuttosto che separarsi dalla dolcezza di Dio.<sup>15</sup> Un finale curioso, quello dell'*exemplum* esposto dal predicatore ferrarese, probabilmente perché egli distorce in positivo una caratteristica negativa che spesso viene attribuita all'orso: quella di essere forte ma stupido, oltre che ingordo; nel XIII secolo Bartolomeo Anglico scrive che l'orso si può cacciare con un sistema di pesi collegati al miele che vorrebbe procurarsi; quando prende il miele il peso gli casca sulla testa, ma l'animale continua a ripetere l'azione, sempre più adirato, finché non muore;<sup>16</sup> allo stesso modo, nel *Roman de Renart* si ricorda l'orso Brun giocato dalla furba volpe. Nel *Fiore di virtù*, per tornare ai due *exempla*, l'ottusità è presa come esempio di iracundia; nel secondo, invece, sembra quasi diventare motivo di virtù – al punto dal parlarne in relazione ai martiri. Anche qui, polisemia del simbolo animale.

Al pari di altri animali, nella tradizione medievale e moderna l'orso può rivestire una valenza magica: la maggior parte degli usi magici a lui correlati è attestata dove gli orsi sono più numerosi. Per quanto riguarda il nostro medioevo, abbiamo la testimonianza di Ildegarda di Bingen nei *Physica* che scrive di come impacchi di grasso d'orso (elemento sul quale si era già dilungato Plinio) mischiati con cenere ottenuta bruciando chicchi di grano o segale possano servire a impedire la caduta dei capelli negli uomini: una pomata che potrebbe far pensare a una cura medica piuttosto che magica; al contrario della successiva: la pelle che si trova tra le orecchie dell'orso, trattata in modo da eliminare il grasso (onde evitare che questo contatto ecciti chi la usa: per ragioni che diremo a breve) e posata sul petto aiuta paurosi, timidi e ansiosi a uscire dalla loro condizione: una caso di magia simpatica che passa il coraggio dall'orso all'uomo:

Ursus calorem fere habet ut homo, ita quod interdum frigidus. Etiam cum calidus est, altam vocem habet et blandus est. Sed cum frigidus est, suppressam vocem tenet, et iracundus est, quia in libidine blandos mores habet nec facilliter irascitur; qui autem a libidine continentibus existunt, iracundi sunt. Nam cum Deus hominem crearet, eum fecit in compaginibus et in divisionibus et in cursu

---

15 Vecchio 1998.

16 Steele 1893-1905. Greetham 1980; Seymour, 1992; Lidaka 1997.

venarum ac in omnibus itineribus, quae anima in corpore habet. Sed prius volucres et pisces et animalia fecerat, quae omnia nichil operata sunt antequam homo operaretur. Sed exspectabant, quod opus homo primum inciperet. Et postquam homo pomum comedit, et in angustia sudavit, sanguis ejus in naturam hominis ut nunc est versus est atque omnia caetera animalia in naturas suas versa sunt. Et ideo ursus dilectionem ad libidinem cum dilectione. Cum autem homo in libidine aut in lascivia est, quemadmodum non est, ursus eum fere per dimidium miliare odoratur, et ad eum curreret si posset, ursus scilicet ad mulierem et ursa ad virum, et cum illis in coitu commiscerentur. Quod si homo tunc ad rationabilitatem tenderet, et si non secundum irrationabile pecus faceret, ursus aut ursa ipsum hominem dilacerarent. Sed cum ursa concipit, ita impatiens in partum est, quod etiam per impatientiam abortit, antequam catuli in ipsa ad maturitatem perveniant. Sed tamen vitalem aerem in matre accipiunt, sed se in ipsa non movent. Et cum parit, illud quod effundit velut caro est nec movetur, quamvis vitalem aerem in se habeat, sed tamen omnia liniamenta formae suae habet. Et mater, hoc videns, inde dolet, et illud lambit, ac omnia liniamenta illa lingua sua fundit, dum omnia membra a se dividuntur, et super illud se extendit et fovet, et de calore ejus infra sex aut quinque dies in tam magnum catulum crescit quod surgere potest; et iterum ab eis non recedit vel si interim a venatoribus agitur, unguibus suis illud deportat, et tribus pedibus currit antequam ibi dimittit, dum adhuc immatura sunt. Et caro ursi ad comedendum homini bona non est, quia si comeditur, hominem ita ad libidinem incendit, velut aqua homini sitim e contrario exstinguit. Quod etiam et porcina caro et aliorum quorundam animalium simili modo facit, sed non tantum, quantum caro ursi, et hominem in libidinem velut rotam volvi faciunt, sed eum alio modo immundum reddunt. Sed pecora, quae ruminant in libidine cito non quiescunt. [Cum adolescenti homini primum crines cadere incipiunt, de arvina ursi, et modicum favillarum de triticeo aut siligineo stramine factarum commisceat, et cum ista totum caput suum intingat, et ibi praecipue ubi crines effluere incipiunt. Postea diu se absteineat ne caput suum ab ista unctione lavet. Et sic saepe faciat, et crines ejus qui nondum ceciderunt, per istam unctionem ita humectantur et confortantur quod per longa tempora non cadent add. ed.].<sup>17</sup>

---

17 Hildegardis *Subtilitatum*, coll. 1316-1317. Si veda anche Kitchell-Resnick 1998.

Nella tradizione russa moderna troviamo attestazioni numerose e interessanti sugli usi magici: la zampa soprattutto,<sup>18</sup> talvolta la pelle dell'orso possono essere usate a scopo malefico; per esempio per gettare il malocchio sugli sposi; la zampa sarebbe talmente potente da interrompere cortei nuziali; mai, infatti, i cavalli accetterebbero di passarvi sopra. Ma i medesimi elementi possono essere usati in positivo: la testa d'orso seppellita in un campo porta a un incremento delle messi; la sua zampa può essere un talismano potente. Un orso condotto in una casa porta fortuna; orsi maschi e femmine vengono associati nel nome a sposo e sposa, chiamati orso e orsa come presagio di buona fortuna; una donna incinta che dà pane, miele o altro cibo a un orso, dalla reazione – un ruggito o un suono più sommesso – può conoscere il genere del nascituro.<sup>19</sup>

Abbiamo già accennato a uno dei temi centrali per questa relazione, spesso richiamato dallo stesso Pastoureau: quello della presunta lussuria dell'orso, che si collega alla sua vicinanza al genere umano.<sup>20</sup> Scrive ancora Ildegarda di Bingen che l'orso ha quasi lo stesso calore dell'uomo, anzi curiosamente la badessa renana lo collega a un racconto sulla creazione: Dio avrebbe fatto il mondo con tutte le sue creature, ma queste aspettavano la prima mossa dell'uomo per prendere vita; quando l'uomo ha mangiato la mela (il serpente evidentemente non conta, essendo una personificazione del demonio) ed è stato cacciato dall'Eden, solo allora il suo sangue ha cominciato a scorrere secondo la natura umana e tutti gli animali hanno assunto la propria. A questo punto, anche se non è chiaro il perché, l'orso avrebbe scelto una natura lussuriosa, a tal punto che il consumarne le carni renderebbe, per una sorta di magia simpatica, gli uomini e le donne concupiscenti; una lussuria che induce l'orso ad avvertire la presenza umana nel raggio di mezzo miglio e a cercare l'accoppiamento: bestiale sì, ma esclusivamente eterosessuale. Se uomini e donne, mantenendo la loro ragione, si negano, l'orso li farà a pezzi.

Possono essere feconde queste unioni? Ildegarda non lo dice, ma dalle fiabe giunge una risposta affermativa. Pensiamo a quella nota come *Jean de l'Ours*, che conosce infinite varianti, essendo una delle fiabe (almeno nei suoi caratteri basici) più diffuse al mondo.<sup>21</sup> La creatura frutto della

---

18 Sull'importanza della zampa vedi Mathieu 1984.

19 Ryan 1999, *passim*.

20 Pastoureau 2008, *passim*.

21 È il motivo della classificazione Aarne-Thompson 301B.

violenza di un'orso su una donna tenuta prigioniera, crescendo uccide il padre o comunque fugge con la madre e cerca di vivere una vita normale, ma la sua natura ursina emergerà spingendola a tornare nel regno del padre o a trovare la morte; in altri casi Jean non è proprio un uomo selvatico, quanto piuttosto dotato di forza straordinaria; corre avventure differenti che lo condurranno a un finale più lieto: un felice matrimonio con una principessa liberata da entità malefiche.

La scabrosità del tema poteva portare a versioni tabuizzate di tale storia: per esempio nella tradizione russa troviamo fiabe in cui si parla di bambine semplicemente rapite da orsi e che grazie alla superiore furberia degli umani riescono a ritrovare la libertà. Al contrario, versioni ben più esplicite potevano esser raccontate come vere: ai primi del Seicento, per esempio, la vicenda della piccola Antoniette Culet, rapita, tenuta in una grotta e stuprata da un orso, viene documentata per iscritto, ricca di dettagli e narrata come assolutamente veridica.<sup>22</sup> D'altra parte, il ritrovamento di tanto in tanto di bambini selvaggi, piccoli abbandonati e allevati da mammiferi – lupi, generalmente – che tanto ecciterà l'interesse dei comportamentisti a cavallo tra Ottocento e Novecento, poteva dare adito a sospetti e confermare certe credenze. Ricordiamo che la letteratura scientifica e parascientifica del Settecento ammetteva la presenza di uomini selvatici come sorta di specie a parte: nel *Systema Naturae* del 1735 Linneo li classificava nella specie dell'*Homo ferus*; e Jean-Jacques Rousseau ne parla nel 1754 all'interno del suo *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza degli uomini*. L'orso, per la tradizionale somiglianza con l'uomo che gli veniva attribuita, si candidava facilmente al ruolo di metà ferina. Non è casuale che proprio egli rappresenti nella psicanalisi junghiana l'indistinto, l'animalesco alla stato puro.

Altre fiabe che richiamano la tradizione di uomini-orsi sono quelle che hanno per protagonisti dei *berserker*<sup>23</sup> – o qualcosa che li richiama: per esempio *Pelle d'Orso*, fiaba raccolta dai fratelli Grimm (ma se ne conoscono varianti fra cui una siciliana e una emiliana, manipolata da Calvino nelle sue *Fiabe italiane*), in cui un ex soldato impoverito, i cui parenti sono tutti morti, stipula un patto con il diavolo; per sette anni eviterà di radersi, tagliarsi le unghie e lavarsi, mentre dovrà indossare gli stessi vestiti e dormire avvolto in una pelle d'orso: vivere dunque in una condizione di regressione alla ferinità; nelle tasche del cappotto,

---

22 Joisten 1980, pp. 121-124.

23 Per i quali rinviamo al recente Samson 2011.

tuttavia, potrà sempre trovare denari illimitati; mentre vive in quella condizione incontra un vecchio che si lamenta perché ha perso tutto e non sa come mantenere le tre figlie; Pelle d'orso trae dalla tasca una sacca d'oro e gliela dona; il vecchio commosso gli promette una delle figlie in sposa. Le due sorelle più grandi, comprensibilmente, dicono che farebbero qualunque cosa tranne che sposare un uomo dall'aspetto d'orso, mentre la più piccola accetta. Pelle d'orso però riparte e fa ritorno solo alla fine dei sette anni, ripulito e ricchissimo. Visita le tre sorelle, si fa riconoscere e sposa la promessa, mentre le due maggiori per scorno si suicidano: il diavolo avrà due anime al posto di quella di Pelle d'orso. In questo caso la pelle d'orso è simbolo di ferinità, ma non ha una valenza particolarmente negativa; lo stesso patto con il diavolo non viene sanzionato, ma anzi premiato.<sup>24</sup>

Possiamo anche ricordare la fiaba norvegese dei tre principi russi, vestiti con una pelle d'orso, che si trovano in una caverna visitata da una fanciulla, che vi entra ignara e comincia ad armeggiare con le loro cose fino a quando non viene scoperta. È una fiaba che ne rammenta un'altra, per noi più celebre: *Riccioli d'Oro*, che nella versione più nota e recente ha elementi in comune con Biancaneve. Una bambina entra nella casa di tre orsi: uno piccolo, uno medio, uno grande, mentre questi sono fuori; tocca le loro cose, si siede su una delle loro sedie, si addormenta in uno dei letti; al pari dei nani di Biancaneve, quando gli orsi rientrano in casa notano piccoli cambiamenti e scoprono così l'intrusa. In realtà, la fiaba di *Riccioli d'Oro* è una mutazione tarda rispetto a una versione precedente nella quale un'orrida vecchia, non una bella fanciulla, entra nella dimora dei tre orsi e la profana per esserne cacciata; che a sua volta non è forse un originale, ma potrebbe provenire da un'incomprensione linguistica di *Scrapefoot*: favola nella quale è una volpe a entrare nella casa dei tre orsi per esserne poi cacciata: il pasticcio potrebbe esser nato dalla confusione sul termine *vixen*, che sta sia per volpe di genere femminile, sia per donna dal carattere querulo e lascivo.<sup>25</sup>

Più che di residui folklorici di mitici orsi preistorici, è quindi opportuno parlare anche in questo caso di reinvenzioni che attingono piuttosto liberamente a una o più tradizioni. E in tema di tradizioni, non possiamo che rivolgerci ora ai riti e alle cerimonie che nel folklore europeo pongono l'orso quale animale cardine. In Europa diverse processioni carnascialesche

---

24 Aarne-Thompson 361.

25 Id. 171. Si veda anche Elms 1977.

sche sono conosciute come “feste dell’orso”; Pastoureau si sofferma soprattutto su quelle basche, nelle quali compare il motivo della ragazza rapita dall’orso, impersonato da un giovane che viene ricoperto di peli, inseguito, catturato, rasato in modo da passare o tornare dalla ferinità allo stato umano.<sup>26</sup> Si tratta di rituali complessi e di difficile decifrazione, anche perché le testimonianze raramente risultano antecedenti al XIX secolo. In questo periodo cominciano a essere attestate e quindi possiamo chiederci se si tratti di antichi rituali registrati in un momento nel quale cresce l’interesse per questo tipo di manifestazioni; o se invece l’interesse erudito non le abbia anche pesantemente modificate. Esaminiamo più da vicino uno dei casi più interessanti: quello della località pirenaica di Prats de Molló la Preste, dove la festa ha luogo tra il 26 febbraio e il 3 marzo; si tratta tuttavia di uno spostamento recente voluto al fine di far coincidere la festa con la settimana di vacanze scolastiche; prima si svolgeva il 2 febbraio, data che dovrebbe meglio coincidere con l’annuncio della fine dell’inverno e soprattutto con una tradizione leggendaria che ne fa il giorno del risveglio dell’orso dal letargo.

Tutto comincia all’esterno del villaggio, quando i prescelti per i diversi ruoli consumano un pasto comune a base di carne grigliata e vino. Poi coloro che impersoneranno gli orsi sono aiutati ad abbigliarsi da due o tre anziani accompagnati dai più giovani: rivestiti con lunghe tuniche di pelle di montone, un alto copricapo dello stesso materiale e un lungo bastone. Sul volto, le mani e le braccia vengono spalmati con un misto di grasso e olio che li rende scuri e ferini. Poi i cosiddetti “cacciatori” danno inizio alla scena centrale sparando alcune salve di fucile. Allora gli orsi fanno irruzione nel villaggio, inseguiti dai cacciatori, vagando e aggredendo gli spettatori; le ragazze in primo luogo, poi anche gli altri: tutti vengono sporcati di grasso. A loro volta, le ragazze del villaggio provocano gli orsi in una chiara metafora sessuale. A questo punto arrivano i cosiddetti “barbieri”, completamente vestiti e tinti di bianco, che, dopo alcuni scontri con gli orsi, li conducono incatenati e con accompagnamento musicale fino alla piazza centrale. Qui vengono messi a sedere o immobilizzati e *rasés à la hache*, brutalmente liberati della finta peluria, e virtualmente castrati. Infine ha luogo una danza che coinvolge tutti i protagonisti: orsi, barbieri e cacciatori.

Come detto, la cerimonia è attestata dal XIX secolo, sebbene localmente si dica che affonda le sue radici in remote cerimonie di fertilità;

---

26 Pastoureau 2008, pp. 259 sgg.

tuttavia i riferimenti che vengono proposti sono puramente letterari: si cita infatti la leggenda di Jean de l'Ours, particolarmente nota in area pirenaica, e una novella dello scrittore locale Carles Bosch de la Trinxeria, *Montalba*, scritta nel 1891.<sup>27</sup> La vicenda non è che l'assemblaggio di elementi diversi: una pastorella è aggredita da un orso e sviene; l'orso non è che il diavolo, quindi la rapisce e la nasconde in una grotta per sedurla e così perderla. Ma la ragazza è un'ottima cristiana e rivolge le sue preghiere alla Vergine di Notre Dame du Coral, santuario dei paraggi; nel sentire le preghiere l'orso è impotente e non può fare altro che emettere urla; le urla attirano i cacciatori che la liberano mentre la bestia è assente; l'orso-diavolo farà poi una brutta fine precipitando dalle rocce.

Nelle altre giornate di festa, a Prats de Molló si svolgono mascherate, ha luogo una piccola corrida giocosa con vacche, alla fine si uccide il Carnevale. Feste dell'orso che possano ricordare più o meno quelle di Prats de Molló si segnalano in diverse parti dell'area che va dal Piemonte alla Catalogna, investendo quindi soprattutto l'Arco alpino occidentale e i Pirenei: si potrebbe dire quindi in un contesto di ascendenza occitanica – sebbene se ne conoscano numerose eccezioni dislocate in un'area ben più ampia. In nessuno di questi luoghi, però, tali feste sono attestate con certezza prima dell'Ottocento e quindi il problema della storicizzazione si ripropone negli stessi termini. Per dire qualcosa in più a tale proposito volgiamo lo sguardo altrove. In diverse città e villaggi della Germania, per esempio, abbiamo la figura dello *Strohbär*, l'orso di paglia: uomini ricoperti di paglia in fogge differenti, a volte con maschere più o meno animalesche, a volte con copricapi a punta. Solo in certi casi la fisionomia da orso è chiara (ed è piuttosto da *Teddy bear* che da animale selvatico). Gli *Strohbären* appaiono nelle sfilate carnevalesche; più di rado per la Candelora (ossia il 2 febbraio) o la Vigilia di Natale. La prima menzione conosciuta riguarda il villaggio di Wurmlingen nel 1852; in quest'epoca gli orsi di paglia erano spesso accompagnati da altri mascherati o da musicanti e giravano per le case chiedendo regali – cibo, alcolici, denaro – che poi consumavano nelle taverne.<sup>28</sup> Qualcosa di simile è segnalato anche in Inghilterra: la festa dello *Straw Bear* o *Strawbower*, conosciuta in un'area del Fenland, tra Huntingdonshire e

---

27 Nella sua novella tuttavia i fatti avrebbero avuto luogo a Maçanet de Cabrenç, nella Catalogna del Sud, mentre localmente se ne narra una versione identica ambientata a Prats de Molló, nei pressi del colle du col d'Ares (a 13 km dal villaggio), ai piedi del monte Falgas, nella regiose selvaggia e rocciosa detta Vall de Quers: Bosch de la Trinxeria 1997.

28 Bausinger 1966.

Cambridgeshire. Il martedì dopo l'Epifania, un uomo o un ragazzo venivano coperti dalla testa ai piedi di paglia e condotti di casa in casa, danzando in cambio di soldi, cibo o birra. L'usanza fu proibita all'inizio del XX secolo in quanto messa in relazione con l'accattonaggio, ma è stata resuscitata nel 1980 dalla Whittlesea Society.<sup>29</sup>

Ora, il caso inglese per quanto ristretto è interessante sotto il profilo linguistico: *Straw Bear* e *Strawbower*, infatti, sono assonanti, ma non hanno lo stesso significato. *Bower* può voler dire due cose – e nessuna delle due ha a che vedere con l'orso. Se deriva dall'*Old English*: *būr*, può significare cesta o grosso nido – e dunque avremmo “cesta di paglia”; se deriva dal *Middle English*: *boueer*, significa contadino, come nel tedesco *Bauer*: e quindi avremmo “contadino di paglia”. Il che ci riporta a considerare tutto l'abbigliamento degli uomini-orso di queste differenti feste. Il volto impiasticciato o coperto, la pelle animale (non d'orso: animali peraltro estinti o in via di estinzione nelle regioni in cui si celebrano già nell'Ottocento) o la paglia, il bastone, rinviano molto più alla figura mitica dell'Uomo selvatico, noto attraverso la tradizione tanto letteraria quanto iconografica medievale (pensiamo al *Green Man* e al *Green Knight*).<sup>30</sup> La cesta di paglia, invece, non può che richiamare la testimonianza di Cesare a proposito dei Galli, che erano soliti uccidere ritualmente i colpevoli di vari delitti bruciandoli all'interno di grandi gabbie di vimini a forma umana:

Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus, atque ob eam causam qui sunt adfecti gravioribus morbis quique in proeliis periculisque versantur aut pro victimis homines immolant aut se immolatuos vovent, administrisque ad ea sacrificia druidibus utuntur, quod, pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse deorum immortalium numen placari arbitrantur, publiceque eiusdem generis habent instituta sacrificia. Alii immani magnitudine simulacra habent, quorum contexta viminibus membra vivis hominibus complent; quibus succensis, circumventi flamma examinantur homines. Supplicia eorum qui in furto aut in latrocinio aut aliqua noxia sint comprehensi, gratiora dis immortalibus esse arbitrantur; sed cum eius generis copia deficit, etiam ad innocentium supplicia descendunt.<sup>31</sup>

---

29 <http://www.strawbear.org.uk/>.

30 Si veda per esempio *Sir Gawain*. Per una sintesi sul tema, Centini 1989.

31 Cesare, *De bello gallico*, VI, 16.

Peraltro, la caccia (e talvolta la morte rituale fra le fiamme) dell'Uomo selvatico, coperto di paglia, come momento centrale del carnevale europeo è ampiamente descritta da James Frazer nel *Ramo d'Oro*. Dove invece un carnevale con la caccia all'orso non è attestato.<sup>32</sup>

Facciamo dunque il punto della situazione: nell'età antica, il periodo critico della fine dell'inverno era salutato come sappiamo da rituali di tipo pastorale. I *Lupercalia* romani, per esempio, o l'*Inbolc* gaelico; cerimonie legate al risveglio del mondo animale, all'idea di rigenerazione, al rapporto tra ferinità e umanità. L'*Inbolc*, che viene spesso tradotto con "festa delle lustrazioni", significa letteralmente 'nel ventre' e si legava invece alla gravidanza delle pecore. In tempi moderni, la leggenda dell'orso che il 2 febbraio è stanato o esce dalla tana, viene trasposta nella ben documentata tradizione statunitense e canadese del Groudhog Day, il "giorno della marmotta", che si celebra lo stesso giorno e sempre a partire dall'Ottocento. Al piccolo mammifero viene applicata la credenza che riguarda in Europa il suo parente più grande: si deve osservare il rifugio di una marmotta perché, se questa emerge e non riesce a vedere la sua ombra in quanto il tempo è nuvoloso, l'inverno finirà presto; se invece vede la sua ombra perché è una bella giornata, si spaventa e torna di corsa nella sua tana, così che l'inverno continuerà per altre sei settimane. La prima registrazione scritta di questa festività è del 1841 e viene collegata a una simile tradizione germanica – cosa della quale peraltro non si ha alcuna notizia e che possiamo reputare del tutto immaginaria.

Abbiamo detto come dall'età moderna, in quel periodo dell'anno, si svolgono cerimonie che vedono sfilare con modalità differenti uomini-bestia: in certi casi orsi, altrove più simili a bovini. Pensiamo anche alla sfilata dei Mamuthones sardi (cerimonia complessa e di difficile decifrazione sulla quale certo non ci soffermeremo in questa sede perché se non altro di orsi non si tratta, anche se c'è chi ha ipotizzato altrimenti) o ai Kukari bulgari. In che rapporti sono questi rituali con i travestimenti animaleschi che vengono denunciati dai chierici altomedievali quali residui di paganesimo? Tra IV e V secolo, per esempio, Massimo da Torino tacciava di falsità e follie i travestimenti di uomini, creature di Dio, che assumono l'aspetto di capre, fiere o esseri mostruosi.<sup>33</sup>

Ma il carnevale di età moderna mantiene gli stessi caratteri? Molte sono le testimonianze che sembrano dirci il contrario: come nei carne-

---

32 Frazer 1911, IV, pp. 220-233.

33 Maximus Taurinensis, *Sermones*, XXX-XXXI, pp. 116-123.

vali italici rinascimentali, per esempio quelli medicei studiati da Giovanni Ciappelli, dove forti sono le reminiscenze classiche colte.<sup>34</sup> Nel carnevale di Romans, noto grazie ai violenti disordini che vi scoppiarono nel 1580 e al libro di Le Roy Ladurie che li ha studiati, le testimonianze processuali mostrano la presenza di un'inversione dei costumi canonici che fa da contraltare alla divisione fra compagnie di ricchi e di poveri, ognuna contrassegnata con simboli animali densi di rimandi alla sessualità e alla condizione sociale.<sup>35</sup> Un'inversione rabelaisiana, verrebbe da dire: ricordando però che lo stesso Bachtin metteva in guardia dal sottovalutare le reminiscenze classiche, *Saturnalia* in testa, delle quali Rabelais era imbevuto grazie alle sue letture; e d'altra parte, concludeva l'avveduto folklorista russo, non erano imbevute di riproposizioni classiche rinverdate dal Rinascimento le stesse tradizioni "popolari"?<sup>36</sup>

In conclusione, alla luce di tutto questo, sorge il dubbio che la presenza dell'orso in queste cerimonie non sia sempre un portato della sua antica centralità nella cultura europea, quanto invece una introduzione relativamente recente, diciamo sul modello di *Riccioli d'Oro*, che in qualche caso ha esautorato tradizioni precedenti: sostituendosi per esempio al più attestato Uomo selvatico; magari modellandosi sulle squallide esibizioni di circhi ambulanti nelle quali poveri orsi in cattività erano trascinati. L'orso nel folklore, al pari del concetto stesso di folklore, andrebbe ripensato insomma per quanto possibile alla luce della discontinuità, non soltanto dell'antichità e della continuità. Paradigma di ferinità, ma tanto simile all'uomo; furbo o stupido a seconda dei contesti; demoniaco a tratti, ma esempio positivo in altri: al pari di molti simboli, con quelli animali in testa, la valenza dell'orso si decifra meglio, crediamo, alla luce della sua polisemia.

---

34 Ciappelli 1997.

35 Le Roy Ladurie 1996.

36 Bachtin 1979, p. 218.

# CACCIARE L'ORSO NELLE FORESTE MEDIEVALI (ovvero, degli incerti confini tra umano e non umano)

Paolo Galloni

Università di Pavia

## Abstract

In early and high middle ages, hunting the bear was not an ordinary matter but a meaningful practice compelling man to face the problem of the border between human and animal nature. Bear was conceptualized not just as beast but as a superhuman creature, often a model for war-

riors; bears were sometimes even ancestors of powerful and strong men, as Svein Estridsson of Denmark and Siward of Northumbria. The bear's humanization was a problematic issue suggesting that the borders of human nature were not perfectly separated at least until XII century.

Il libro che alcuni anni fa Michel Pastoureau ha dedicato all'orso si apre con una 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.<sup>1</sup> 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 deplorevoli pratiche dei Sassoni, tra le quali inserì il bere sangue di orso e indossarne le pelli prima di un combattimento.<sup>2</sup> L'informazione, come vedremo, è confermata da Sassone Grammatico alla fine del secolo XII, che la tratta, però, non più come pratica attuale, bensì come memoria del passato.

Il nostro sguardo distante tende sovente a esasperare (anacronisticamente) 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

1 Pastoureau 2007, p. 11.

2 Ivi, pp. 12-13

condiviso in un passato nemmeno troppo lontano tradizioni riconducibili alla comune estrazione germanica e centro-europea – 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 della Sassonia è verosimilmente proprio perché erano ancora in grado di *non fraintendere* le costellazioni di credenze – religiose, ecologiche e forse, come vedremo, perfino 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)?

Più avanti, porrò altre domande apparentemente paradossali (d'altra parte, credo che senza la capacità di confrontarsi con l'esperienza del paradossale la comprensione del passato, già ardua, diventi impossibile). Per questo è il caso di spendere qualche riga di avvertenza.

Questo lavoro è 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) rappresenti il principale punto di contatto e di comunicazione tra presente e passato.<sup>3</sup>

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).

## 1. 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.

---

3 Galloni 2011a; Id. 2011b; Id. 2013.

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.<sup>4</sup> Ora, gli orsi sono tra i pochi animali non umani, e non primati (peraltro i primati sono poco conosciuti nell'alto medioevo), che possono assumere la postura eretta e che usano le zampe anteriori per raccogliere frutta e miele; si aggiunga che il loro muso è perlomeno familiare 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).<sup>5</sup> 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).<sup>6</sup>

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 orso<sup>7</sup> 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.

---

4 Rodella 2007, pp. 325-350, pp. 327-328, 332-333 (ringrazio Davide Ermacora per la segnalazione); Steel 2011, pp. 44-50.

5 Brunner 2010, p. 9.

6 Gaston Phébus, *Livre de la chasse*, fol. 27; Thomas *et al.* 1998, pp. 25-26.

7 Pastoureau 2007, pp. 87-119; Rodella 2007.

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 manca 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.<sup>8</sup> Si trattava solo (solo?) di narrazioni che 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 assumerebbe caratteri significativamente diversi.

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 qualità esaltate nei nobili guerrieri altomedievali, spesso positivamente paragonati a un orso, come re Berengario in un passo della *Vita* di Matilde di Canossa scritta da Donizone.<sup>9</sup>

(Proviamo, allora, tra parentesi, a domandarci: cosa deve aver pensato, e provato, re 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, tatto, gusto, udito, paura, fame, dolore.

---

8 La *Vita Waldevi* ricostruisce così la discendenza: «Tradunt traditiones antiquorum quod vir quidam nobilis, quem Dominus permisit, contra solitum ordinem humane propaginis, ex quondam albo urso patre, muliere generosa matre procreari», dalla stirpe discesero Siward e Waltheow (Waldevius) (Michel 1836, pp. 104-105). A Siward dedica diversi passaggi Fletcher 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*.

9 Andreolli 1988, pp. 35-54; Galloni 1993, p. 37.

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,<sup>10</sup> 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 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 – generalizzando inoltre 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 Europa 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».<sup>11</sup> 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»<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> Lo

---

10 Sulle complicazioni inerenti alla costruzione di questa superiorità si veda ora Steel 2011, un libro ricco con il quale non mi trovo necessariamente sempre d'accordo, ma utilissimo e pieno di idee stimolanti.

11 Sahlins 2010, p. 43.

12 Pasqualotto 2011, pp. 52-57.

13 Sahlins 2010, pp. 103-106, che si rifà ai lavori di Philippe Descola.

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». <sup>14</sup> 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) racconti che narrano dell'amore tra un cacciatore e una figura femminile più o meno apertamente identificabile con la Signora degli animali. <sup>15</sup>

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 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: incontriamo animali in grado di comunicare umanamente; animali che sono in realtà umani trasformati; animali che sono antenati; <sup>16</sup> oggetti personali e personalizzati che portano nomi di persona e sui quali si usava giurare; per non parlare, infine, 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; <sup>17</sup> a maggiore ragione dobbiamo pensare

---

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

15 Galloni 2007, pp. 175-187.

16 Molti esempi che interpreterei in questo senso sono forniti da Alexander 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 Walker Bynum 2001.

che la permeabilità dei confini tra umano e non umano fosse avvertita come un'eventualità realmente possibile, soprattutto nelle fasce non alfabetizzate della popolazione, in cui la narratività orale plasmava quelle strutture dell'immaginario che, a loro volta, orientavano la comprensione del mondo.<sup>18</sup> Altri racconti permettono di verificare la persistenza di un nesso obliquo, ma consapevole tra caccia, amore e metamorfosi.<sup>19</sup>

(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* nell'armamentario metodologico degli storici.

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).<sup>20</sup>

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.<sup>21</sup> 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-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 l'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,<sup>22</sup> 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

---

18 Galloni 2011a; Id. 2011b.

19 Galloni 1993, pp. 28-35.

20 Pagine illuminanti, a questo proposito, in Walker Bynum 2001, pp. 72-75.

21 Walter 2002, pp. 82-85; Benozzo 2007, pp. 146-147.

22 Ivi, pp. 146-147, 150-151.

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 tardo-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?<sup>23</sup> 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, memorie non più atualizzabili a causa del cambio di paradigma introdotto dal cristianesimo? Nel secondo caso dovremmo pensare a un parziale recupero delle motivazioni caroline 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 atualizzabile 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 sudditi andava valorizzando in chiave identitaria. Un passato, va infine sottolineato, 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.

---

23 Steel 2011, pp. 62-63.

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 ormai sostenuto da filosofi e teologi.

## 2. 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,<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup>

Nell'immaginario altomedievale prevale ancora una concettualizzazione dell'orso come predatore e speculare 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;<sup>26</sup> 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».<sup>27</sup> 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, secondo la *Vita* scritta da Giona di Bobbio, soggiornò in una grotta gentilmente ce-

---

24 Andreolli 1988, pp. 38-40; si veda anche il contributo di Cherubini in questo volume.

25 Ivi, pp. 42-43.

26 Montanari 1988, pp. 59-60; si veda anche il contributo di Benvenuti in questo volume.

27 Ivi, pp. 61-62.

dutagli da un orso, dove veniva regolarmente servito dagli animali della foresta.<sup>28</sup>

Ci si potrebbe fermare alla constatazione che sia cacciare sia ammansire una fiera non sono altro che procedure di dominio, per quanto alternative.<sup>29</sup> 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, aggiornata, 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,<sup>30</sup> 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 abitatori 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, circolatoria?

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.<sup>31</sup>

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

---

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

29 Utili le riflessioni di Steel 2011, pp. 33-44.

30 Sulla dialettica conflittuale di queste due modalità di rapporto con il mondo animale rimando a Galloni 1993, pp. 107-125.

31 Ivi, pp. 5, 43, 70.

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 mutilazione – 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».<sup>32</sup>

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 anche 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».<sup>33</sup>

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*, Carlo-magno sogna in quattro occasioni: sempre sogna animali e sempre l'orso

---

32 D'Angelo 1998, p. 95 (vv. 489-495).

33 Ivi, p. 105 (vv. 620-627).

è al principio della lista.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> Nella *Canzone dei Nibelunghi* è ancora nei Vosgi che il re Gunther caccia orsi e cinghiali.

Si potrebbe avanzare l'ipotesi che nel racconto della caccia all'uomo-orso Walther, il *Waltharius* ricostruisca un'immagine di un passato relativamente lontano al tempo della redazione, vale a dire l'epoca di Attila, modellandola 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 un certo grado di *attualizzazione* delle contraddittorie implicazioni politiche del racconto.

La narrazione della caccia all'umano "ursinizzato", altra faccia dell'orso umanizzato, mentre coinvolgeva il pubblico narrando una storia emozionante, faceva 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 altro esempio 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 là dove Ermoldo enfatizza sia l'ardimento temerario di Lotario, all'epoca già associato al

---

34 Pastoureau 2007, p. 171.

35 Galloni 2000.

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 fatto che il giovane Lotario avrebbe abbattuto non uno, ma molti orsi in uno scontro corpo a corpo (*percutit ursorum corpora multa manu*).<sup>36</sup> Il messaggio destinato ai contemporanei è chiaro e agevolmente interpretabile: il giovane era degno erede del padre e del nonno (Carlo-magno 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 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 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 non di 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.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> 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

---

36 Ermoldi Nigelli *Carmina*, p. 72.

37 Tolley 2009, p. 565.

38 Glosecki 1988; Id. 1989.

di riferire pratiche appartenenti non al presente, ma alla memoria 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». <sup>39</sup> 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 effettivamente essere consumata.

Ammiano Marcellino, nel secolo IV, riferisce inorridito che tra i Taifali i giovinetti erano costretti a 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, una particolare pratica iniziatica, di cui si conoscono altri esempi sia nel mondo antico sia nella moderna letteratura etnologica. <sup>40</sup> L'uccisione dell'animale feroce avente la funzione di suggellare un percorso iniziatico e il passaggio del giovane dalla pubertà anagrafica e sociale alla maggiore età compare di frequente anche nelle saghe scandinave, redatte attorno ai secoli XII-XIV. Uccidere la fiera significava, in una misura che oggi faticiamo a cogliere (ma che i popoli cacciatori non avrebbero difficoltà a capire), riconoscere che l'acquisizione di facoltà super umane presumeva la rischiosa e perturbante apertura alla dimensione pre-umana.

Nella *Saga di Viga-Glum Eyolf*, figlio di un capo islandese, 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 familiari. 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.

---

39 Saxo Grammaticus, *Gesta danorum*, II, VI, 11, p. 49; Pluskowski 2006, p. 113.

40 Galloni 1993, p. 50; Id. 2009, pp. 115-127.

Siamo 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, e 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 pregnanza del *fosteringe*. E la storia si ripete. Glum non viene inizialmente tenuto in nessuna considerazione. Durante il banchetto di Yule nella sala irrompono dodici *berserk* guidati dal truce Björn, 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.<sup>41</sup> 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 fiction 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 oggetto<sup>42</sup>), il che rafforza il sospetto che la possibilità della metamorfosi di un uomo nel suo doppio animale fosse ritenuta ancora plausibile nel tempo storico in cui vivevano i protagonisti.

### 3. 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,

---

41 Williams 2001, p. 204.

42 Galloni 2011a; Id. 2011b; Id. 2013.

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,<sup>43</sup> e dall'altro il sistema di costruzione e trasmissione 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.<sup>44</sup> 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 un guerriero che affronta in un corpo a corpo due orsi *extracta spada*.<sup>45</sup> 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.

---

43 Pluskowski 2007, pp. 32-51; Dalla Bernardina 2008, pp. 63-84.

44 Pastoureau 2007, fig. 7.

45 Ivi, fig. 5.

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.<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup> 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 avversario<sup>48</sup> (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 in cui sempre più prevale l'immagine di molesto predatore non umano.<sup>49</sup> 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 continua nel banchetto post-venatorio. Secondo la *Cronaca di*

---

46 Gaston Phébus, *Livre de la chasse*, fol. 93; Thomas *et. al.* 1988, pp. 56-57.

47 Blackmore 1972, fig. 19; Galloni 2000, fig. 31.

48 Pluskowski 2006, pp. 15, 140-141.

49 È una delle tesi centrali di Pastoureau 2007; si veda anche Andreolli 1988, p. 47.

*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.<sup>50</sup> 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 attestate fin dall'età del Ferro.<sup>51</sup> 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 (o super) umano. In questa prospettiva è significativo che il declino della reputazione dell'orso a partire dal XII secolo, ben descritto da Michel Pastoureaux, abbia coinvolto anche la dimensione alimentare.

Il prestigio dell'orso si allontana anche dalla tavola. Ciò non implica solo una mutazione del gusto, ma la presa di distanza dall'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*.<sup>52</sup> 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.

---

50 Andreolli 1988, p. 46.

51 Comunicazione personale di Aleksander Pluskowski (messaggio email del giorno 11/02/2011).

52 Andreolli 1988, pp. 46-47.

#### 4. 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 di Norvegia, Svezia e Finlandia, è archeologicamente documentata una tradizione di sepoltura di orsi che va dall'età del Ferro al secolo XIX. 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.<sup>53</sup> Va da sé che le sepolture di orsi presumono che l'animale sia stato "cacciato"; non solo: esse implicano, di nuovo, che la caccia sia stata tutt'altro che una caccia *normale*. 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 lapponese.<sup>54</sup> 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 avvenivano per mezzo di cerimonie di mediazione sciamanica in cui un animale, spesso proprio un orso, ricopriva il ruolo di messaggero.<sup>55</sup> Presso gli Ugrì dell'Ob l'orso svolgeva un ruolo importante 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 lo uccidono. Il corpo dell'animale viene riportato al

---

53 Broadbent 2004.

54 Äikäs *et al.* 2009.

55 Galloni 2007, pp. 43-47.

villaggio all'interno di una sorta di grande culla. Al suo arrivo si intonano 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.<sup>56</sup>

Il costume lapponico e finlandese era assai simile a quello sopra descritto. La partenza per la caccia all'orso era preceduta 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 seppellirle rispettando la loro posizione anatomica: un orso dallo scheletro incompleto non poteva rinascere.<sup>57</sup>

In ambito ugrofinnico la credenza nell'orso antenato è 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.<sup>58</sup>

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,<sup>59</sup> pur se documentata in forma ormai frammentaria. Notevole è inoltre il fatto che tra gli ugrofinni un orso che uccideva un uomo veniva 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

---

56 Tolley 2009, pp. 559-560.

57 Ivi, p. 562.

58 Ivi, p. 561.

59 Si vedano, ad esempio, Benozzo 2007 e Costa 2008.

lui “armato”.<sup>60</sup> 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.

## 5. 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 *hidbjorn*, un orso svegliato dal letargo, mentre nella citata *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 *venationes* aristocratiche, ma è in parte debitore verso lo schema iniziatico delle cacce narrative. Nel corso della tumultuosa battuta, il ragazzo 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 di motivi narrativi propri dei 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.<sup>61</sup> 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 super-umano, solo uomini superiori agli altri per stirpe, forza e co-

---

<sup>60</sup> Tolley 2009, p. 565.

<sup>61</sup> Galloni 2013, pp. 79-88.

raggio 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 di 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.<sup>62</sup> 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 fondo al precipizio.<sup>63</sup>

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 rammenta 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

---

62 *Racconto dei tempi passati*, p. 141; Galloni 1993, p. 5;

63 Lacroix 1876 (pos. 2470-2476 della versione digitalizzata, disponibile su Amazon e altre piattaforme).

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.

## 6. La dimensione percettiva della caccia

Le descrizioni delle cacce tramandate dalle fonti cronachistiche e letterarie 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 relative implicazioni cognitive.<sup>64</sup> 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.

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 descritte 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

---

64 Espandendo e approfondendo il percorso aperto da Fritz 2000, e Bettini 2008, ho abbozzato una personale riflessione in Galloni 2013, pp. 231-236.

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».<sup>65</sup>

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».<sup>66</sup>

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 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.

---

65 Gell 1995, p. 235.

66 Ivi, p. 238.

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». <sup>67</sup> L'accento 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. <sup>68</sup>

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 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 mitopo-

---

<sup>67</sup> *Sir Gawain*, pp. 93-94, 98 (vv. 1425-1454, 1581-1600: ovviamente il corsivo è mio).

<sup>68</sup> Waller 1993a; Id. 1993b; Id. 2000; Goldhahn 2002.

ietica 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.



# IL SANTO, IL *SALTUS* E L'ORSO

## La desacralizzazione cristiana della natura

Anna Benvenuti

Università di Firenze

### Abstract

The relationship between saints and animals, in particular the bear, has undergone remarkable changes during the Middle Ages: from an early peaceful coexistence between bears and hermits, a progressive “demonization” of the animal has been going, highlighting its feral nature and its

character of vice bearer, mainly the lust. Thus, the process of christianization has increasingly led to the exorcism of folklore elements concerning the animal and to the progressive affirmation of its inferiority and subordination to man. The evolution of hagiographic literature clearly shows this process.

Re degli animali [...] attributo di capi e guerrieri, simbolo di violenza e potenza sessuale estreme, parente o presunto antenato dell'uomo, oggetto di venerazione e di cerimonie pagane in tutta l'Europa settentrionale, amante di fanciulle e giovani donne con cui si riteneva si accoppiasse, l'orso non poteva che terrorizzare la Chiesa cristiana altomedievale [...] Ben presto [essa] scese [...] in guerra contro quella creatura [...] Per condurla a buon fine, uomini di chiesa e teologi fecero ricorso a diversi mezzi, sequenziali o simultanei. Il primo consistette nell'eliminare fisicamente l'orso, organizzando battute di caccia e distruzioni massicce, soprattutto nei paesi germanici. Nello stesso tempo, fu impiegata anche una seconda strategia: presentare l'orso come un animale sottomesso, domato, quasi “addomesticato” (nel senso medievale del termine). Per la seconda opzione, a partire dal VII e dall'VIII secolo, si usò l'agiografia.

Così Michel Pastoureau introduce il IV capitolo della sua monografia sull'orso,<sup>1</sup> anticipando quanto la letteratura agiografica, nella narrazione medievale della signoria dei santi sul mondo animale,<sup>2</sup> avrebbe

1 Pastoureau 2008; si vedano anche Id. 2000; Id. 2002 e Id. 2012; sul ruolo dell'orso nella mitologia zoologica germanica e orientale Cardini s.d.

2 Anti 1998; Scheidegger 2000; Geruzzi 2010.

contribuito alla detronizzazione del primitivo re delle foreste europee e alla “esaugurazione” cristiana di un culto preistorico.<sup>3</sup>

Il rinvio alla topica agiografica era inevitabile, sia per l'importanza delle esemplificazioni da essa apportate alla percezione che l'età di mezzo ebbe dell'ambiente selvatico e del mondo ferino,<sup>4</sup> sia per l'attenzione specifica che la storiografia aveva dedicato al rapporto tra orsi e uomini di Dio.<sup>5</sup> Doveroso è qui richiamare, infatti, anche per sommi capi questa tradizione, dalla quale non sarà possibile prescindere, a cominciare dalle fondanti riflessioni sulle testimonianze agiografiche presentate dal compianto amico Pierre Boglioni a Spoleto, nell'ormai lontano 1983, durante i lavori della settimana di studi dedicata all'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo.<sup>6</sup> Spunti che in qualche modo già Arno Borst<sup>7</sup> aveva anticipato nel 1973 – prendendo ad esempio il notissimo caso dell'orso pastore di san Fiorenzo, di gregoriana memoria<sup>8</sup> – per esemplificare il nesso “culturale” tra uomo e ambiente nel mondo medievale; questo tema specifico, quello del rapporto tra santi e orsi quale metafora del più vasto campo semantico dell'antropizzazione dei territori incolti e della messa a coltura sarebbe stato ripreso e compiutamente sviluppato da Massimo

---

3 Sul dibattito relativo all'effettiva esistenza di un culto dell'orso nel paleolitico medio si veda Pacher 2002.

4 Importanti letture di “contesto” per il rapporto uomo/ambiente/animali restano, accanto agli studi di Pierre Boglioni (vedi *infra*, nota 6), Fumagalli 1994 e Ortalli 1997; si vedano anche le Settimane Spoleto 1985, nel quale si segnala Arcamone 1985; Salisbury 1994, pp. 4, 9, 39, 43, 68, 76, 79-80, 83-86, 110, 113, 121, 133, 139, 141, 150, 158, 160, 165, 169, 172; Jones-Davies 1990 e, più recentemente, i due volumi della rivista *Micrologus* (Sismel, Edizioni del Galluzzo) dedicati a *Il mondo animale* nel 2000; sulla specificità della rappresentazione medievale dell'orso, oltre ai già richiamati studi di Pastoureau (nota 1), si veda Andreolli 1988; Beck 1994; Lajoux 1996, pp. 59-69; Massola 2013; Franchini 2013; per gli aspetti etno-antropologici Praneuf 1989, pp. 125-140; Bobbé 2002; Pentikäinen 2007b; Maudhuy 2012; per la tradizione letteraria Benozzo 2010, pp. 171-180; utili anche saggi divulgativi come Cardini 1986 e Cardini s.d.; Corvino 2007.

5 Boglioni 1985; Ferguson O'Meara 1985; Scheidegger 2000; Tomea 2005; Golinelli 2006; Regeat 2012; Massola 2013, nota 1; .

6 Boglioni 1985 e Id. 1999; si veda anche Golinelli 2012.

7 Borst 1973 (1988), pp. 215-219; ma in precedenza anche Graus 1965, pp. 237-238. In genere, sul tema del rapporto dei santi con lo spazio, Orselli 2003.

8 Gregorii Magni, *Dialogi*, III, XV, pp. 170-171.

Montanari, nell'ancor fondamentale saggio dedicato a *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto medioevo*.<sup>9</sup>

Partendo dalla letteratura martiriale tardoantica, nella quale l'orso incarna la cieca brutalità belluina delle fiere circensi resa prodigiosamente mansueta dal potere apotropaico del santo, Montanari ne suggerisce la sostanziale estraneità rispetto alla quotidianità romana, il suo attenersi all'alterità del *saltus*:<sup>10</sup> l'incolto boscoso inabitato dove aleggia selvaggia la ferinità naturale, violata solo dall'avventura iniziatica della caccia. Figura di un immaginario venatorio superstite solo nello sfarzo musivo di ville di campagna tardo-romane,<sup>11</sup> l'orso è feroce come la natura che rappresenta e che domina con il suo forsennato furore, antitetico rispetto all'ordine sociale e alle sue esigenze culturali. Parente selvatico dell'uomo,<sup>12</sup> cui somiglia per comportamento e atteggiamenti, esso ne è comunque un "rovescio" e come tale è incastonato nell'"altrove" naturale della foresta inviolata: spazio del quale il mondo classico rispetta la numinosa estraneità preservandola da forme stabili di antropizzazione.

A partire dall'alto medioevo, e in particolare nella stagione letteraria della "itineranza agiografica" irlandese nel continente europeo,<sup>13</sup> la separazione concettuale tra lo spazio antropico e quello naturale (l'umano e il "non" umano)<sup>14</sup> venne progressivamente meno, complici lo spopolamento e la crisi del sistema urbano, consentendo una condivisione ambientale del selvatico che rese familiare, anche se non facile, il rapporto tra uomini e orsi. Gregorio Magno e Gregorio di Tours offrono una vasta casistica esemplare dell'attrazione spirituale esercitata dalla foresta incontaminata su uomini alla ricerca "estrema" di Dio:<sup>15</sup> eremiti bonificatori alla cui

---

9 Montanari 1988.

10 È nota la marginalità, la sostanziale estraneità del *saltus* – il bosco, l'incolto, la natura selvaggia – rispetto al sistema produttivo e alle coordinate culturali della romanità: Montanari 1988, p. 58; Gregoire 1990; Cavaciocchi 1996; Arcamone 2002; Delort-Walter 2002.

11 Si veda ad esempio il ricorrente motivo decorativo del muso di orso nei mosaici pavimentali della Villa del Casale di Piazza Armerina: Poligrafico dello Stato 2007.

12 Delaby 1980; Cardini 1986; Bobbé 2002. Sul rapporto tra orso e uomo selvaggio Bernheimer 1979.

13 Per l'area italiana si veda ad esempio Tomea 2001.

14 Per queste due categorie culturali si veda, in questo stesso volume, P. Galloni, *Cacciare l'orso nelle foreste medievali*.

15 Gregoire 1990.

santa itineranza corrispondono le fasi iniziali di un nuovo monachesimo, i quali ebbero con gli animali in genere, e con questi plantigradi in particolare, un rapporto frequente e non necessariamente ostile, una familiarità talora amichevole e quasi affettuosa, come sottolinea Montanari.<sup>16</sup>

In questo periodo la narrazione agiografica rappresenta, dunque, uomini che vivono come orsi e orsi che vivono come uomini,<sup>17</sup> in una convivenza pacifica che, seppur caratterizzata, nell'intenzione degli agiografi, dall'intento teologico di dimostrare la sovranaturale potestà dei santi sulla natura nel quadro del primato provvidenziale dell'uomo sul creato,<sup>18</sup> esprime tuttavia una "normalità" ambientale nella quale potevano ancora essere presenti i sedimenti arcaici ereditati dall'ucronico passato preistorico nel quale Pastoureau incastona il primato sacrale dell'orso: sedimenti che carsicamente sarebbero trasmigrati nelle consuetudini celto-germaniche e principalmente nei riti di iniziazione guerriera

---

16 È fin troppo facile osservare che questo tipo di convivenza e rispetto appare documentato in episodi che hanno come protagonisti figure di eremiti, di persone, cioè, che hanno scelto di vivere nella solitudine dei boschi e che inevitabilmente hanno instaurato con questa realtà ambientale un rapporto di particolare intimità. L'uomo che ha scelto di abitare come l'orso e di mangiare come l'orso è in effetti una figura eccezionale rispetto alla norma sociale. Ma, in primo luogo, abitare e mangiare come l'orso non significa necessariamente abitare e mangiare con lui. Nulla costringe l'imitazione a farsi convivenza; nulla esclude, a priori, un conflitto e un'esclusione. Il messaggio della convivenza non è dunque scontato; è un messaggio originale e importante. In secondo luogo, la figura sociale dell'eremita non è affatto isolata dal contesto storico del tempo: direi, anzi, che si tratta dell'emergenza di una situazione comune; della traduzione, in termini di ascetismo religioso, di quella realtà quotidiana di convivenza dell'uomo con la natura e con gli spazi incolti, che facevano parte – come abbiamo detto – dell'esperienza quotidiana della maggior parte delle persone: Montanari 1988, p. 62.

17 Interessante è a questo proposito la "ursificazione" penitenziale di sant'Orso per la quale si veda Tomea 2005.

18 La tradizione medievale sarebbe stata condizionata dalle opinioni di sant'Agostino circa la superiorità dell'uomo sugli animali, considerati creature imperfette e inferiori; anche la letteratura agiografica, e in particolare quella relativa ai santi anacoreti, perfezionò la rappresentazione demoniaca del mondo animale riservando all'orso una specificità che in parte si connetteva anche all'immaginario "epico" indotto dalle passioni dei martiri e dal loro iscriversi nel quadro dei giochi circensi (Ville 1960); il carattere "dominante" della rappresentazione ursina fu comunque definito dalla idea di una sua potenza sessuale e generativa che gli assicurò un ruolo di primo piano nei rituali stagionali volti ad assicurare la fertilità e in particolare nell'insieme semantico del carnevale; Gaignebet 1974.

delle popolazioni insediate nell'area europea della taiga.<sup>19</sup> Non a caso sulla obliterazione di questo sistema culturale si sarebbe concentrata l'azione missionaria della Chiesa, come bene evidenzia lo sforzo compiuto da san Bonifacio tra i Sassoni per sradicare nei loro costumi le tecniche rituali con cui i guerrieri mutuavano dall'orso, indossandone il manto, bevendone il sangue e mangiandone le carni, il "furor" selvaggio necessario alla battaglia.<sup>20</sup> La trasformazione dei *berserkir* ricoperti di pelli d'orso o di lupo in cavalieri cristiani impose una metamorfosi semantica al mondo animale che aveva incarnato la ferocia e la forza primigenie: metamorfosi inscritta in un più vasto progetto di esaugurazione della numinosità naturale che penetrò in profondità lo spazio selvaggio dei boschi negando la sacralità arcaica di alberi e sorgive e imponendole un violento processo di cristianizzazione (vero genocidio culturale, come nel caso delle campagne militari di Carlo Magno nelle terre dei Sassoni che si accompagnarono anche allo sterminio di orsi)<sup>21</sup> dal quale sarebbero sopravvissute solo concrezioni leggendarie<sup>22</sup> o lacerti folklorici.<sup>23</sup>

Valgano come esempi di queste persistenze i travestimenti ursini previsti in molte liturgie carnevalesche nelle quali, attraverso il rovesciamento speculare della realtà, si riportava l'uomo alla sua condizione originaria, consentendo la liberazione delle energie primigenie indispensabili alla vita: prime tra tutte quelle sessuali che determinavano le condizioni della fertilità.<sup>24</sup> Vittime del progressivo tentativo di obliterare queste ritualità, gli

---

19 Przulski 1940; Sighinolfi 2004; sul tema delle iniziazioni guerriere restano ancora indispensabili gli studi contenuti in Eliade 2012; si veda anche Cardini 1988; Centini 2006; sul contesto religioso di queste ritualità guerriere Boyer 1987 e Id. 1992.

20 Tangl 1916.

21 Pastoureau 2008, p. 11.

22 Ad esempio la rappresentazione dell'orso come antenato mitico, a sua volta associata a leggende di fondazione dinastica che chiamavano in causa rapporti sessuali tra orsi e fanciulle all'origine di genealogie nobiliari, sarebbe sopravvissuta fino al pieno medioevo, specialmente nei casi in cui il termine "orso" veniva richiamato dall'onomastica familiare: per l'Italia si veda ad es. Allegrezza 1998, p. 132-143; analogo procedimento avrebbe portato a rappresentare l'orso quale elemento "parlante" nell'araldica: Pastoureau 1982. Si veda anche Paravicini Bagliani 2016, pp. 249-263 e relative note alle pp. 265-269.

23 Grimm 1876, II in particolare pp. 556-558.

24 Gaignebet 1974; Pastoureau 2008, p. 91; in molte aree dell'Europa orientale sono sopravvissute tradizioni folkloriche ursine finalizzate a favorire il ritorno della primavera e la crescita del grano: prevalentemente durante i giorni del Carnevale, o della Domenica delle Palme (ma anche al termine della vendemmia), effigi di orsi in paglia (o uomini

orsi, che con il loro ciclo biologico emblemizzavano il rinascere della vita vegetale e animale alla fine dell'inverno,<sup>25</sup> furono demonizzati assieme alle tante tradizioni pagane che ritualizzavano le transizioni stagionali.<sup>26</sup>

Nella rappresentazione del rapporto tra uomini e orsi, prescindendo dalle insondabili profondità di un sedimento culturale – preistorico o meno – affiorante nei secoli di mezzo (a loro volta caratterizzati dalla specificità della memoria cristiana e dalle sue forme narrative), la “pericolosità” di queste sopravvivenze estranee al cristianesimo fu percepita sempre più chiaramente dalla Chiesa che andava definendo in maniera antagonista, assieme alla propria identità teologico-dogmatica, il vasto campo semantico della “alterità” religiosa.

Se di una qualche periodizzazione in questo processo di delegittimazione è legittimo parlare, l'età carolingia sembra costituirne una “cerniera”, il momento nel quale il ruolo e l'autorappresentazione della struttura ecclesiastica si precisarono sia a livello urbano che rurale, introducendo anche un significativo rinnovamento nella rappresentazione della santità. La rinascenza dei secoli VIII e IX avrebbe così segnato, come sottolinea Montanari, anche una svolta nella percezione e nell'uso umano dell'ambiente forestale, modificando il significato profondo della “topica” relazione tra santi e orsi: «Questo genere di rapporto [...] improntato al principio della convivenza e talora all'affetto, è tipico della letteratura agiografica dei secoli VI-VII»;<sup>27</sup> alla stagione eremitica dei santi irlandesi pellegrini che nelle profondità celtiche dell'Europa avevano serenamente convissuto coi “fratelli” orsi, doveva subentrare quella dei monaci bonificatori, portatori di un'istanza di antropizzazione degli spazi naturali che avrebbe fatto percepire come negativa e pericolosa l'alterità ferina dell'inabitato e del selvaggio:

---

travestiti da orso con lo stesso materiale) partecipano a riti propiziatori per la fortuna dei raccolti: Praneuf 1989, p. 163; la folklorizzazione dell'orso è ancora molto vivace nell'area pirenaica dove a Carnevale o nei primi giorni di febbraio, al risveglio dal letargo, sono messe in scena cacce rituali nelle quali un uomo camuffato da orso in calore si aggira furioso per le strade a caccia di donne fin tanto che non viene catturato e ritualmente ucciso: Gastou 1987, pp. 104, 142, 144.

25 Secondo Arnold Van Gennep l'orso è un “signore” delle periodizzazioni del tempo, regolatore del ciclo giorno-notte ma anche di quello, assai più significativo, delle stagioni. Van Gennep 1935-1947, pp. 908-917; Praneuf 1989, pp. 57-63; Walter 2005, p. 107; recentemente Angus 2015.

26 Massola 2013, note 46-51.

27 Montanari 1988, p. 63

generalmente – precisa Montanari – non si tratta più dell'uomo *nel* bosco (l'eremita, come “punta di diamante” di una società a stretto contatto con la natura vergine) ma dell'uomo *fuori* del bosco. In un contesto economico e culturale che va orientandosi (e sempre più decisamente si orienterà) verso l'agricoltura e la domesticazione degli animali, la figura e il ruolo narrativo dell'orso, immagine della selvatichezza, cambiano. L'incontro dell'orso con l'uomo non avviene più all'interno del bosco, ma fuori di esso, generalmente ai suoi margini. L'uomo (nelle nostre fonti, il santo) non cerca, ma subisce quell'incontro, lo vive come una minaccia proveniente dall'esterno; come un avvenimento occasionale rispetto alle attività che sta svolgendo fuori del bosco. La situazione è dunque strutturalmente diversa da quella più tipica dei secoli precedenti, quando l'uomo (l'eremita) condivideva con l'animale ambiente e risorse.<sup>28</sup>

In questa mutazione il rapporto tra santi e orsi cessa di essere in qualche modo paritario, fondato sul reciproco riconoscimento e sulla possibile convivenza – ma diventa un *Tierkampf*, una lotta con la bestia al termine della quale essa ha perduto non solo libertà e dignità (trasformata in “serva” e non più sentita come compagna), ma anche quella ferina aggressività sessuale che, indispensabile nei mimetismi simpatetici del rito, imbarazzava l'algida castità degli uomini di Dio. La casistica di questo “asservimento” dell'orso all'imperiosa signoria dei santi è assai vasta: nella maggior parte dei casi rappresentati dagli agiografi l'animale, dopo aver aggredito e ucciso le bestie da soma o da traino impiegate dal santo nei suoi spostamenti, è obbligato a sostituirle fino a quando, scontata la “pena”, gli viene concesso di rientrare nel ferino disordine dell'incolto.<sup>29</sup>

Queste immagini di orsi pastori o ortolani, aggiogati a carri o trasformati in cavalcature, devitalizzati da ogni ricordo di ferocia iniziatica o mimesi belluina, privi del fascino alieno del bosco profondo e disabitato, sono icona, secondo Massimo Montanari, di un nuovo atteggiamento culturale nei confronti dell'ambiente: «All'avanzamento dell'economia agricola corrisponde, sul piano mentale, un'immagine sempre più ne-

---

28 Ivi, p. 64.

29 Un orso, colpevole di aver sbranato i buoi che portavano il carro di sant'Ayrei e da questo costretto a sostituirli, poté far ritorno nel bosco una volta eseguito l'incarico; al momento della morte del santo, però, tornò per partecipare alle sue esequie e trainare il carro delle sue spoglie mortali fino al luogo della sepoltura: Pastoureau 2008, p. 432.

gativa del bosco: buono non più per se stesso, ma per essere – come l’orso – trasformato. Cioè distrutto nel suo aspetto originario. Messo a coltura».<sup>30</sup>

Con il crescere della domanda agricola l’incolto e il selvatico, il palustre come il boschivo, sarebbero via via arretrati, divenendo sfondo periferico per la vita quotidiana come per l’immaginazione. In questa progressiva marginalizzazione sarebbero restate latenti le diffidenze arcaiche che da sempre si erano coagulate nei luoghi non tutelati dall’insieme dei riti fondativi con i quali lo spazio antropizzato veniva difeso rispetto a quello “selvatico” dove dominava, immanente, l’alterità numinosa della natura. In questo senso il *saltus* e in genere l’inabitato restavano il contesto simbolico per eccellenza dell’iniziazione e delle prove che ad essa si accompagnavano.<sup>31</sup> La funzione “panica” del bosco quale ambito spaziale privilegiato per l’invasamento numinoso – come già nel mondo classico la *mania* sacra guidata dal caprino Pan, signore di boschi e di pascoli<sup>32</sup> – trova riscontro in una vastissima casistica aneddotica trasmessa dalla letteratura romanza cui avrebbe largamente attinto anche la tradizione agiografica. Il bosco tornava a essere un luogo dell’altrove, area liminale di “scambio”<sup>33</sup> non solo nelle relazioni tra mondo e sovramondo ma anche in quelle tra tempo e sovratempo, spazio “mentale” deputato a ospitare quei dislivelli cronici che periodicamente si riteneva rendessero comunicanti il regno dei vivi con quello dei morti.<sup>34</sup>

Sfondo di liturgie infernali, come nella novella di Nastagio degli Onesti ambientata dal Boccaccio nelle soleggiate pinete del Ravennate,<sup>35</sup> o nell’improvviso affiorare di fucine demoniache nei placidi recessi boscosi del Mugello, come il Villani vuole sia accaduto al “gran barone Ugo di

---

30 Montanari 2008, pp. 66.

31 L’iniziazione dei giovani alla condizione di guerrieri poteva comportare, come attesta Ammiano Marcellino per i Goti, un combattimento a mani nude con orsi: Ammianus Marcellinus, *Res gestae* liber XXXI, 31, 9, 5; Saxo Grammaticus, *Gesta danorum*, X, XV; Olrik 1910; Stitt 1992; Pastoureau 2008, pp. 59-60 e 115-119.

32 Caillois 1988.

33 Non a caso è nel bosco che avviene anche la “restituzione” dei bambini scambiati dal diavolo: Schmitt 1979, p. 106; Doulet 2003; Castellana 2014.

34 Lecouteaux 1986; Id. 1988; Bouet 1994; Schmitt 1995; Walter 1997; Lecco 2001; Montesano 2011.

35 Boccaccio, *Decameron*, Giornata V, novella VIII; Montesano 2000.

Toscana”,<sup>36</sup> questa selva, divenuta “oscura” metafora dell’aldilà, segna il confine tra la realtà ordinaria e ciò che attiene allo straordinario, l’eccezionale epifanico, il magico.<sup>37</sup>

Prossime ai luoghi del vivere quotidiano e a un tempo ad essi aliene, in queste foreste incantate che lambiscono il paesaggio reale innervandolo di inquietanti possibilità cratofaniche e rendendolo teatro di avventure e di sogni cortesi,<sup>38</sup> l’orso, non più “spalla” di instancabili eremiti e neppure pastore o “converso” di monaci bonificatori, era destinato a evolversi, *malgré soi*, in animale da *féerie*,<sup>39</sup> affrontando il lungo viaggio folklorico che lo avrebbe trasformato nel morbido *Teddy bear*.<sup>40</sup>

Divenuto nel tardo medioevo un «normale interlocutore dell’uomo nella sua lotta per la sopravvivenza e la convivenza con la natura»,<sup>41</sup> l’orso avrebbe perso quell’arcaica aura di sacralità totemica che, se non dalla preistoria, certamente lo accompagnava da epoche remote.

A rendere efficace questa progressiva desacralizzazione avevano concorso tutta una serie di azioni culturali, dalle battute di caccia di sterminio dell’età carolingia alla catechesi promossa dalla Chiesa e culminata nello sradicamento del sistema folklorico che legava l’immagine dell’orso alla percezione del tempo stagionale e alla mantica metereologica. Come evidenzia lo stesso Pastoureau, già a partire dal V secolo molti vescovi della Gallia tentarono di sovrascrivere all’insieme dei riti e delle credenze che ruotavano attorno alla figura del “re della foresta” il culto del “megalo evangelizzatore” Martino. Nuovo “orso”, il santo che già nel nome lo evocava – con la radice \**art* (o anche \**rktos*)<sup>42</sup> comune a molte lingue europee e già presente nel mondo classico<sup>43</sup> – ne avrebbe compiutamente

---

36 Villani, *Cronica*, V, ii, pp. 27-49; Calamai 2001.

37 Le Goff 2007.

38 Benvenuti 2014.

39 Walter 2005; Issartel 2010.

40 Bournaud 1996.

41 Franchini 2013, p. 36.

42 Walter 2005, p. 74.

43 Radice presente anche nel nome della “lucente” Artemide, «Signora degli animali» (come la vuole Homerus, *Iliades*, libro XXI, v. 470), al cui servizio, nel santuario di Braurone, erano votate le *arktoi*, “orsette”: si veda in questo stesso volume il saggio di Diana Guarisco; Bevan 1987. Alla medesima radice rinvia anche il nome della celtica Artio, dea elvetica della caccia, il cui simulacro è appunto un’orsa. Deyts 1992, p. 48; Green 1992, pp. 217-218.

incarnato anche l'*omen* nella narrazione agiografica, che lo rappresentò nell'atto di domarlo: uno tra i più noti episodi della sua leggenda agiografica voleva infatti che, in viaggio verso Roma, il santo avesse costretto un orso a portare i bagagli di san Massimino al posto dell'asino che la belva aveva divorato.

Non a caso anche la sua festa, l'11 novembre, si sarebbe sovrapposta alle cerimonie tradizionali che si accompagnavano all'inizio di una stagione invernale la cui durata coincideva, nella percezione popolare del tempo, ai mesi in cui l'orso andava in letargo. In questo periodo, documenta Pastoureau, la Chiesa concentrò la celebrazione liturgica di un numero rilevante di santi tutti caratterizzati da rapporti privilegiati con orsi:

Non soltanto tutti i santi di cui abbiamo parlato, ma anche molti santi locali il cui culto o il cui ricordo restava limitato a una diocesi o addirittura a qualche parrocchia. Citiamo per esempio, nell'ordine del calendario, da settembre a febbraio, le feste di alcuni piccoli o grandi santi "ursini": Remaclo (3 settembre), Magno (6 settembre), Corbiniano (8 settembre), Eufemia (16 settembre), Lamberto (17 settembre), Riccarda (18 settembre), Fiorenzo (22 settembre), Teda (23 settembre), Gisleno (9 ottobre), Gallo (16 ottobre), Martino (11 novembre), Colombano (23 novembre), Eligio (1 dicembre), Columba (31 dicembre), Vincenziano (2 gennaio), Romedio (15 gennaio), Valerio (29 gennaio), Biagio (3 febbraio), Aventino (4 febbraio), Amando e Vedasto (6 febbraio), Valentino (14 febbraio).<sup>44</sup>

Accanto ad essi furono promossi in maniera sempre più pervasiva anche i culti di quei santi che recavano nel loro nome un riferimento diretto o indiretto all'orso,<sup>45</sup> in una composita sovrascrittura semantica che sarebbe culminata nella esaugurazione del sistema celebrativo che associava il risveglio dell'animale al 2 febbraio, quando il novilunio da cui si avviava anche il computo del tempo pasquale apriva la stagione dei riti simpatetici con cui si "sosteneva" la rinascita primaverile e il riemergere della vita ve-

---

44 Pastoureau 2008, p. 125.

45 Tra gli altri Pastoureau (ivi, pp. 125-126) ricorda sant'Orso di Soleure, soldato della legione tebana, compagno di Maurizio, che si festeggiava il 30 settembre; sant'Urcissino di Merano, il 2 ottobre; sant'Ursino, primo vescovo di Bourges, il 9 novembre; san Ursicino, evangelizzatore del Friuli, l'11 dicembre; sant'Urcissino, leggendario vescovo di Ravenna, il 13 dicembre; sant'Ursanno, discepolo di Colombano, il 28 dicembre; sant'Ursmaro, il 30 gennaio e infine forse il più noto, sant'Orso di Aosta, l'11 febbraio.

getale dopo la pausa “ctonia” e ipogea dell’inverno. Le abitudini biologiche dell’orso, figura dell’uomo primordiale e suo alter ego selvatico, costituivano tradizionalmente, come già si diceva, degli indicatori temporali per una periodizzazione stagionale nella quale si inscriveva non solo il tempo reale delle semine e dei raccolti, ma anche quello metaforico del ciclo della vita, con la sua circolarità dal “sotto” della terra, ove giacevano i morti e le sementi, al “sopra”, dove ci si attendeva e si sperava la rinascita della vita vegetativa: il risveglio dell’orso dal suo rifugio sotterraneo si manifestava in maniera eclatante, con l’esplosione fragorosa del peto con cui liberava non solo il suo intestino dal tappo che lo aveva occluso durante il letargo ma anche le anime dei defunti imprigionate nel sottosuolo, indirizzandole verso la luna, all’inizio del loro viaggio nell’aldilà.<sup>46</sup> Rinato dopo la pausa invernale l’orso affamato e in preda a una incontenibile frenesia sessuale, come avrebbero “mimato” le tante ripetizioni rituali trasmesse dalla tradizione folklorica,<sup>47</sup> riapriva la stagione della vita e della luce.

L’urgenza esaugurale della Chiesa medievale di riformulare in chiave cristiana l’insieme di queste credenze e delle cerimonialità che ad esse erano associate si concentrò dunque sul 2 di febbraio, data mediana tra il solstizio d’inverno e l’equinozio di primavera che già i celti avevano festeggiato con il nome di Imbolc<sup>48</sup> e che divenne il nucleo principale di un triduo di liturgie luminose costituito, oltre che dalla Candelora, dalle feste di santa Brigida di Kildare<sup>49</sup> (1 febbraio) e di san Biagio di Sebaste<sup>50</sup> (3 febbraio).

---

46 Secondo Gaignebet 1974, a tutti gli animali caratterizzati dal letargo invernale sono attribuiti caratteri psicopompi; sul tema si veda Donà 2003; questa funzione rinvierebbe ai caratteri sciamanici nei quali è stato talvolta iscritto anche il “culto” dell’orso (Eliade 1988, ma si vedano anche le riserve relative: Ambasciano 2014).

47 Questa frenesia riproduttiva avrebbe trovato la sua più efficace espressione nell’idea che le femmine orso abbandonassero i cuccioli partoriti nell’inverno e non ancora perfettamente formati per poter tornare ad accoppiarsi. Solo leccandoli successivamente esse avrebbero dato loro forma compiuta: Beck 1994, pp. 170-174; Klein 1994. Nelle tradizioni festive associate ai primi giorni di febbraio rientravano anche i rapimenti rituali di fanciulle da parte di orsi.

48 Markale 1991.

49 La cristiana santa Brigida, la cui tradizione agiografica è riconducibile a oscure narrazioni orali, è un ologramma della celtica Brighid, uno dei molti nomi in cui si esprime il culto della dea madre cui erano riservati riti “vestalici” di luce e di fuoco: Brown 2011.

50 Anche i riti che si svolgevano nella festa del vescovo di Sebaste si caratterizzavano per l’uso di riferimenti luminosi. Il tratteggio agiografico ne aveva esaltato la signoria sugli

La straordinaria densità semantica dei primi giorni di febbraio aveva, del resto, profondi riscontri anche nel mondo romano, dove la transizione tra vecchio e nuovo anno – che appunto avveniva in febbraio, essendo marzo il primo mese<sup>51</sup> – prevedeva quei riti espiatori e propiziatori – le Februe ricordate da Ovidio, nei *Fasti*<sup>52</sup> – culminanti nei Lupercali, celebrati il 14, il giorno successivo alle Idi, quando si portavano processionalmente fiaccole accese in onore di Cerere. Com'è noto al tempo di papa Gelasio I essi, ancora in uso, furono aboliti e sostituiti con la semanticamente sinottica festa della Purificazione di Maria, la quale “migrerà” al 2 di febbraio nel VI secolo, in epoca giustiniana. L'adeguamento cristiano del *circulum anni* alle ritualità associate al ritmo astronomico equinozio-solstiziale aveva determinato anche tutta una serie di “cornici temporali” nelle quali inscrivere i principali eventi calendariali: sottoinsieme, di solito costituiti da periodi di circa 40 giorni, che ebbero importanti ricadute nella percezione del tempo e nel suo uso. Una di queste “quarantine” comprendeva il periodo intercorrente tra il 25 dicembre e il 2 febbraio ed era successiva a un'altra, la più nota “quaresima di san Martino” (antenata liturgica dell'Avvento), che cominciava l'11 novembre con la festa del santo “esaugurale” dell'orso e si concludeva a Natale.

L'intero periodo letargico dell'orso, il “nocciolo duro” dell'inverno e la “resurrezione” dell'animale al 2 di febbraio, veniva così incastonato tra due importanti microcicli liturgici<sup>53</sup> nei quali si concentravano tutte le ansie e le contromisure rituali che convergevano sul *tempus terribile* del solstizio.<sup>54</sup>

La concentrazione di cerimonialità legate alla fertilità e al ritorno dei morti in questo periodo “araldizzato” dall'orso richiese contromisure altrettanto pervasive da parte della Chiesa, la quale non disdegnò di mutuare dalla società cui era rivolta la sua pastorale registri comunicativi condivisi e comprensibili: così, rispetto alla gestualità licenziosa che costituiva un ingrediente fondamentale delle feste di transizione stagionale – e che avevano trovato nell'immagine ursina

---

animali selvatici, ma il suo principale tratto culturale faceva riferimento alla taumaturgia. Invocato contro le malattie della gola, si usava incrociare candele accese sul collo dei malati al fine di propiziarne la guarigione.

51 Brelich 2015.

52 Ovidius, *Fasti*, II, 19-24, 31-32 sgg.

53 Righetti 1969, pp. 48-64.

54 Benvenuti 1993; Ead. 2000; Ead. 2011.

una metafora ricorrente – essa non esprime particolari riserve sessuofobiche, preferendo risemantizzarle adattandole al modello cristologico, come bene dimostra l'uso di un “osceno cristiano” associato alle liturgie primaverili della Pasqua.<sup>55</sup>

Solo nei secoli bassi del medioevo si avviò un accurato programma di formazione allegorico-didascalica destinato a disciplinare le forme incontrollate e devianti della sessualità che venne sempre più apertamente orientata verso l'esclusivo scopo della procreazione.<sup>56</sup>

Lo sforzo per rimuovere da questo istinto fondamentale e “primordiale” ogni arcaica traccia di sacralità fu impegnativo: ad esempio ci volle del tempo per sradicare, assieme alla pratica penitenziale dell'*incubatio* notturna nelle chiese,<sup>57</sup> anche le licenze sessuali che ad essa si erano lungamente associate.<sup>58</sup> Nel frattempo, la “moralizzazione” didascalica e allegorica del mondo animale compiuta dalla cultura cristiana bassomedievale avrebbe completamente risemantizzato l'immagine dell'orso rendendolo “figura” di alcuni peccati capitali come l'ira, la gola, la falsità e, non ultima, la lussuria.<sup>59</sup> La lunghissima vicenda della desacralizzazione dell'orso non si sarebbe però fermata qui; altri suoi “difetti minori”, come la goffaggine e l'imbecillità, si sarebbero imposti nell'immaginario cristiano, preludio alla cancellazione totale della

---

55 Jacobelli, 1990; Minois 2004, pp. 123-315.

56 Emblematico è al riguardo il grande “manifesto” didascalico dell'Albero di Massa Marittima nel quale viene sviluppato in modalità monumentale il tema dell'albero del sesso: un tema iconografico tipico della decorazione dei cofanetti nuziali di tradizione germanica, nei quali si presenta su un lato una fanciulla ai piedi di un albero ricolmo di falli maschili, sull'altro un giovane uomo in analoga posizione sotto una pianta equivalente le cui foglie sono organi genitali femminili. La funzione educativa dell'immagine è quella della giusta destinazione della sessualità e il corretto impiego del seme maschile, che non deve essere disperso né in pratiche onanistiche né attraverso rapporti “contro natura”. Sull'interessante *unicum* dell'albero della fertilità di Massa Marittima si è tenuto, il 27 novembre 2014, un convegno dal titolo “Rappresentazioni oscene nel Medioevo italiano. L'Affresco della Fecondità a Massa Marittima” in cui si è tenuta la relazione di Anna Benvenuti e Simone Picchianti, “Il ‘buon governo’ della fertilità. Il disciplinamento dei costumi sessuali nel Medioevo”, in corso di stampa.

57 Leclercq 1926.

58 In generale sulla sessualità nel medioevo Cantarella 2000; Rossiaud 2012; Bartholeyns *et al.* 2015.

59 Pastoureau 2007, pp. 163, 167-170, 176-177, 238, 243. Per la gerarchia dei peccati e la loro rappresentazione si veda Casagrande-Vecchio 2000, in particolare per la lussuria pp. 172-178.

sua arcaica e numinosa pericolosità nell'universo buonista dei cartoons e delle fiabe animate. Con la fortuna filmica e televisiva di Misha e Masha, orsi e bambini, come nelle saghe dei popoli cacciatori siberiani, tornavano a parlarsi, anche se con altri linguaggi.

# MA COME SEI ORSO

## Motivi identitari personali e collettivi in araldica

Alessandro Savorelli

Scuola Normale Superiore di Pisa

### Abstract

A heraldic history of the bear, between history and legend, throughout Europe, taking as a point of departure Michel Pastoureau's book, devoted to the former king of the animals: from feudal families, to Russian principalities and city institutions. The symbolic story of

the Pistoia bear ("micco"), with his peculiar totemic and symbolic meaning, and with his curious recent graphic versions closes the review. The Pistoia bear is proof of the almost millenary presence of an iconic code which has become popular tradition.

Non è agevole, e anzi sarebbe temerario, discettare dell'orso in araldica dopo il magistrale libro di Michel Pastoureau, *L'orso: storia di un re decaduto*.<sup>1</sup> Pastoureau è lo studioso che ha contribuito in maniera decisiva a trasformare una disciplina come l'araldica, trascurata e soggetta a improvvisazioni o a chiusure tecnicistiche, in un vero e proprio oggetto storiografico. Si deve a lui e alla sua vastissima opera se la stessa parola "araldica" non evoca più un passatempo o un patetico rituale aristocratico, ma un frammento della semiologia generale, della teoria e storia della comunicazione visiva, della storia dell'iconografia e di quella delle "mentalità". Dell'araldica all'interno del volume di Pastoureau si discorre in alcune sezioni specifiche e in pagine che offrono tra l'altro una sintesi compendiosa ed efficace del fenomeno.<sup>2</sup> Ma in realtà l'argomento fa capolino in modo più o meno diretto in gran parte del libro, tanto gli aspetti simbolici, emblematici, antropologici e così via sono tra loro interconnessi.

L'araldica è nata dal bisogno universale (dai graffiti dei primitivi fino all'*advertising* contemporaneo) di farsi riconoscere attraverso un segno, e la si può definire *un sistema d'identificazione personale o collettivo ereditario, per mezzo di speciali segni e regole, sorto nell'Europa occidentale nel*

1 Pastoureau 2007.

2 Pastoureau 2008, pp. 168-175, 275-279, 235-247.

*XII secolo e praticato ininterrottamente sino ai nostri giorni*: definizione che contiene gli elementi distintivi rispetto agli altri sistemi d'identificazione noti. Tutte le civiltà antiche, anche extraeuropee (per esempio le popolazioni nomadi asiatiche e il Giappone) e i clan tribali di ogni continente hanno usato segni per identificare individui e gruppi: il sistema araldico europeo è eccezionale solo per l'articolazione delle sue regole, la continuità della trasmissione nel lungo periodo, la straordinaria diffusione nella società e la sua capacità di espansione – ancora oggi, sebbene in sfere sociali diverse, come lo sport e il commercio – nello spazio e nel tempo. L'origine dell'araldica si situa nella maturità del mondo feudale: la necessità del riconoscimento in guerra della cavalleria equipaggiata con armature pesanti ed elmi chiusi e la trasmissibilità dei feudi favorirono l'introduzione e poi l'ereditarietà di segni d'identificazione che sarebbero presto divenuti il marchio dei diritti di signoria. Dalla metà del XII secolo l'uso delle insegne araldiche, sfruttando le potenzialità di un versatile codice iconico in una società largamente analfabeta, si estese fuori del ceto aristocratico-militare dominante alle altre classi sociali. Sorse così anche un'*araldica delle città*: le città infatti assunsero una o più insegne che divennero simboli del patriottismo locale e dell'identità e autonomia urbana, esattamente come le mura, la torre civica, lo statuto e il santo patrono.<sup>3</sup>

I segni sugli stemmi non hanno in sé niente di misterioso, benché certa letteratura vi abbia ricamato sopra leggende e significati improbabili. Sono semplici segni geometrici e campi di colore variamente estesi e disposti (le vere e proprie *figure araldiche*), figure di piccolo taglio, reiterate, da sole o unite e ad altre figure (gigli, rosette, stelle, ecc.), e infine figure *comuni*: animali, piante, astri, oggetti, edifici, parti del corpo umano, ecc. Gli animali hanno un ruolo di rilievo, costituendo circa un terzo delle figure che compaiono sugli scudi: indubbiamente vi si possono scorgere significati simbolici che traggono origine da un immaginario archetipico comune a molte culture, giacché le metafore animalesche sono comuni non solo ai testi classici, ma alle Sacre Scritture, alla letteratura e alla cultura

---

3 Sull'araldica, si vedano almeno: Galbreath 1977; Neubecker 1980; Pinoteau *et al.* 1983; Pastoureau 1993; Popoff 2003; Pastoureau 2004; Id. 2010. Per la sfragistica, strettamente collegata all'araldica, si vedano: Bascapè 1969; Kittel 1970; Ricci 1985; Muzzi 1990. Tra i lessici, tralasciando quelli italiani, di modesta qualità, Oswald 1985. Della produzione italiana si vedano: Zug Tucci 1978, pp. 811-873; Bascapè-Del Piazzo 1983; Fumi Cambi Gado 1995, pp. 401-441; Massabò Ricci 1998; Savorelli 2013, pp. 287-313.

popolare. Gli animali sono i mediatori simbolici per eccellenza: sono usati ovunque per rappresentare concetti, idee politiche, culture, valori. L'animale è insieme l'altro da noi e il nostro simile, un *alter-ego*, una maschera. È l'essere più adatto a esprimere oltre a verità astratte, emozioni, credenze e la nostra concezione della vita. Persino nel mondo moderno, dove predomina un'immagine "scientifica" della natura, all'animale rimane unita un'insopprimibile valenza simbolica e psicologica.<sup>4</sup>

## 1. L'orso di famiglia

In origine anche gli animali araldici, come le altre figure, svolgono una semplice funzione di *segno* identificativo. Le specie raffigurate nell'araldica delle origini, fra XII e XIV secolo, sono relativamente poche (in seguito aumenteranno notevolmente con l'espansione geometrica degli stemmi) e variano semmai da un'area geografica all'altra.<sup>5</sup> Ovunque, statisticamente maggioritari, si trovano il leone e l'aquila: il primo non appartiene all'esperienza diretta dell'uomo europeo, ma trasmette significati simbolici universalmente riconosciuti («forza – rammenta Pastoureau – coraggio, fierezza, generosità, giustizia»)<sup>6</sup>. Questi due animali *sovrani* si trovano sul 20% degli stemmi: gli altri, tutti insieme, raggiungono solo il 5-6%. Tra gli animali vanno compresi anche i mostri e gli animali fantastici (draghi, liocorni, grifoni ecc.), parte dei quali erano creduti esistenti nel medioevo, come attestano i bestiari: questi ultimi, almeno i più antichi, non elencano più di cinquanta specie e l'araldica delle origini si attesta su una cifra simile. L'orso, più frequente nell'area germanica, sta molto sotto l'1%, non per l'ultima ragione, secondo Pastoureau, che quando l'araldica fece la sua comparsa, questo antico *re* degli animali era già stato soppiantato nell'immaginario collettivo dal leone. Una traccia dell'antica potenza dell'orso è da vedere tra l'altro, sempre secondo il nostro autore, nella sua persistenza come *cimiero* (ossia come figura non dentro lo scudo, ma portata sopra l'elmo), dunque come derivato di un "mascheramento" rituale del guerriero: l'affinità tra le maschere di foggia animalesca in uso presso molte culture primitive e il cimiero del cavaliere medievale è in effetti sorprendente.

---

4 Sui bestiari si vedano: G. Duchet Suchaux-Pastoureau 2003; Pastoureau 2012. Sull'antropologia del segno animale è da vedere l'ottimo Musée Guimet 1964.

5 Waldner 1992.

6 Pastoureau 2007, p. 172.

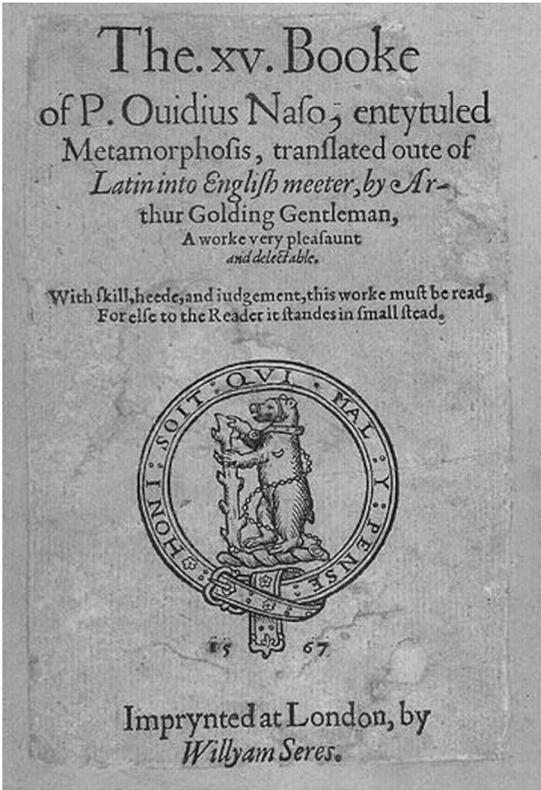


Fig. 1. L'impresa dei conti di Warwick: «the bear and the ragged staff».

Uno sguardo statistico agli stemmi delle famiglie toscane (ne sono censiti circa 8000, molti dei quali certamente abbastanza moderni) dà circa 40-50 stemmi recanti l'orso, e si tratta quasi sempre di stemmi *parlanti*, ossia dove la figura allude al nome del possessore: Orsacchi, Orsi, Orsini, Orsinotti, Orsucci, Orsolini, Orselli e così via.<sup>7</sup> Ma questo, come sottolinea Pastoureau, avviene ovunque: e talora in forme a prima vista non riconoscibili, come, crediamo, nel caso della famiglia portoghese dei Silveira, che ha per cimiero un orso, il quale allude al cognome verosimilmente in forma indiretta attraverso l'abitante per antonomasia della "selva".<sup>8</sup>

---

7 Marchi 1992 (ma vedi anche il sito web: <http://www.archiviodistato.firenze.it/ceramelipapiani2/index.php?page=Home>).

8 Godinho 1987, p. 28, fol. XIII.

Negli stemmi di famiglie l'orso ha dunque un ruolo limitato, anche se ci sono casi prestigiosi: Pastoureau ha raccontato – si tratta di un episodio davvero particolare per l'abbondanza di testimonianze – l'autentica passione ursina di Jean, duca di Berry, vissuto a cavallo del XV secolo. Ma ve ne sono altri: basti pensare agli Askanier, margravi del Brandeburgo e di Anhalt, ma anche duchi di Sassonia e di altre importanti terre tedesche, al cui capostipite Alberto l'Orso allude l'animale assunto tardivamente nell'araldica dinastica;<sup>9</sup> o ai conti di Warwick, in Inghilterra, che hanno introdotto una *impresa* fortunata, «the bear and the ragged staff», ossia un orso incatenato a un tronco, che viene fatta risalire a due mitici antenati, Arthal e Morvidus, e alle loro avventure (Fig. 1). Arthal ha la radice sassone del nome per orso e Morvidus è uno dei tanti eroi leggendari che deve la sua fama all'uccisione di un gigante, in questo caso con un tronco d'albero usato come clava.<sup>10</sup> L'immagine che decora decine di oggetti e materiali iconografici legati ai Warwick è diventata un simbolo identitario o un *brand* nella città omonima, ove lo si vede effigiato ovunque, in versioni pittoriche, commerciali e pubblicitarie. Nella tomba di Ambrose Dudley, 3° conte di Warwick (XVI s.) – e già in quella di Jean de Berry – l'orsetto incatenato giace mansueto, con tanto di guinzaglio e collare, ai piedi del cavaliere, come accade più spesso nell'arte funeraria medievale ai cani, simbolo prediletto di fedeltà.

In Italia non meno diffusa è l'immagine dell'orso degli Orsini, un altro caso *parlante*, ovviamente, anche se l'animale non è qui propriamente la loro figura araldica principale, ma il cimiero o talora il supporto dello scudo o l'*impresa*, variamente combinata con gli altri segni del potente clan romano (la rosa, in primo luogo), o con figure d'occasione: nel palazzo Orsini di Gravina, a Napoli, della prima metà del secolo XVI, i tondi del cortile recano l'orso che sorregge una clessidra, probabilmente un'allegoria – *tempus fugit* – o un *memento mori*.

Menzioneremo infine una tra le più curiose immagini araldiche dell'orso, quella del clan polacco Rawicz, che cammina portando in groppa una fanciulla. Anche attorno a questa singolare figura è sorta una spiegazione leggendaria, legata a una questione di successione: la ragazza raffigura una principessa che poté far rispettare i suoi diritti addomesticando e cavalcando il feroce animale inviatole dagli altri pretendenti allo scopo di ucci-

---

9 <http://www.val-anhalt.de/miszellen/wappenbaer.html>

10 Turnbull 1995, p. 160.

derla.<sup>11</sup> Non è impossibile che la figura adombri in realtà qualcosa di più, e cioè un risvolto erotico non infrequente nella letteratura e nella tradizione orale medievale sull'orso, cui Pastoureau dedica molte pagine.<sup>12</sup> Lo stesso probabilmente vale per un'altra celebre immagine che compare in uno dei più spettacolari stemmi medievali, il codice *Manesse* della Biblioteca universitaria di Heidelberg, contenente una raccolta di opere di *Minnesänger*. Il nobile Heinrich von Sax (1236-1289 ca.) vi è raffigurato (p. 59) mentre cammina sui merli di un palazzo, affiancato dal suo scudo e dal cimiero (una testa d'orso): nella porta del palazzo si scorge invece una dama in atto di accarezzare un cervo (Fig. 2).<sup>13</sup> Il contrasto tra i caratteri dei due animali sembra adombrare un risvolto galante, un po' come accade nella coppia opposizionale di figure orso/cigno largamente trattata da Pastoureau nel suo volume.<sup>14</sup> Cruenta invece, nello stesso manoscritto, è la scena di caccia di un non meglio identificato Hawart (Fig. 3),<sup>15</sup> in atto di assalire e ferire un orso con la lancia: l'orso è – ovviamente – la figura dello stemma e del cimiero. L'orso è così, insieme, trofeo, figura apotropaica e portatore di un valore morale primario come il coraggio. Le due immagini lo situano nel contesto mondano della *cortesía*, da un lato, e, dall'altro, dell'attività venatoria, lo svago che assorbiva gran parte del tempo del cavaliere medievale.

## 2. Il grande Nord

A mezza strada tra l'araldica dei ceti nobili e quelle della città, della quale tratteremo nel paragrafo successivo, si colloca l'orso del grande Nord europeo. Alludiamo alla sua presenza negli emblemi di alcuni principati russi e di alcune province dei paesi baltici e scandinavi. In Russia si tratta di un'araldica "di Stato" o "territoriale" recente, perché le sue testimonianze non risalgono oltre il XVI secolo: è possibile però che essa attinga a un'emblematica anteriore alla seconda metà del secolo XV, che segna il momento decisivo dell'unificazione delle terre russe sotto lo zar moscovita. Gli archeologi parlano di molte statuette primitive raffiguranti l'orso, rinvenute nei territori settentrionali, ma è difficile stabilire una correlazione diretta tra un ipotetico culto totemico, primitivo di questo animale e l'emblema-

---

11 Okolski 1643, p. 581.

12 Pastoureau 2008, pp. 78-96, 253-257, 262-267.

13 Große Heidelberger Liederhandschrift (Codex Manesse), p. 59v – CC-BY-SA 3.0.

14 Pastoureau 2008, pp. 237 sgg.

15 Große Heidelberger Liederhandschrift (Codex Manesse), p. 313r – CC-BY-SA 3.0.



Fig. 2. *Grosse Heidelberger Liederhandschrift* o *Codice Manesse*, c. 59v (Universitätsbibliothek Heidelberg; v.: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg848>; CC-BY-SA 3.0).



Fig. 3. *Grosse Heidelberger Liederhandschrift*, c. 313v (Universitätsbibliothek Heidelberg; v.: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg848>; CC-BY-SA 3.0).

tica araldica tardomedievale e moderna. È da notare che, diversamente da quanto accade in Occidente, nell'emblematica russa gli animali, orso compreso (in russo *medved*), non svolgono mai una funzione *parlante*. Le prime attestazioni delle insegne dei principati si trovano nell'iconografia dell'ultimo periodo del regno di Ivan il Terribile (non più tardi del 1578), e in particolare nel suo sigillo, che contiene gli stemmi dei principati e territori a lui soggetti, oltre a quello della Moscovia (San Giorgio), sovrapposto all'aquila bicipite. È un'araldica non dissimile, quanto alle figure, da quella occidentale, ma formatasi certamente più tardi. Il bestiario – e in particolare quello degli animali delle foreste – vi domina nettamente: lupo (Astrachan), lince (Pskov), scoiattolo (Jugoria), volpe (Perm), tigre (Bulgaria), cervo (Niznij Novgorod), drago (Kazan).<sup>16</sup> Accanto a questi animali, l'orso compare due volte, attribuito al principato di Twer (ma erro-

---

16 Köhne 1861.

neamente, in realtà si tratta di Smolensk) e a Novgorod. Le testimonianze successive, tra XVI e XVII secolo, fissano definitivamente la serie di questi emblemi animaleschi, con qualche cambiamento. Il principato di Smolensk abbandona l'orso per un istrice (curiosamente poggiato su un cannone, una sorta di metafora dell'artiglieria moderna), ma l'orso migrò probabilmente – anche se si sa poco sulla questione e le interpretazioni sembrano incerte – nell'emblematica del Ducato di Samogizia, una parte del Granducato di Lituania, attestato dal XV secolo. L'orso diviene invece l'animale araldico stabile di tre principati: Jaroslavl, Perm e Novgorod. Nei primi due l'orso porta un segno distintivo, un'ascia (Jaroslavl), mentre l'orso che cammina sulle quattro zampe (*passante*) di Perm (il più remoto principato russo a nord, presso gli Urali), reca sul dorso i Vangeli (la modificazione avvenne al tempo dello zar Aleksej Michajlovic, nel 1672). L'ascia risale come al solito a una leggenda, che racconta l'uccisione di un orso, che lo aveva assalito, da parte del fondatore della dinastia e della città omonima, Jaroslav il Saggio. Se, come vuole la tradizione, la leggenda simboleggia la vittoria sul paganesimo, entrambi questi stemmi hanno anche un risvolto religioso.

Più complessa la vicenda dello stemma di Novgorod – la “Grande Novgorod”, – che ha una storia diversa rispetto agli altri principati russi, essendo in origine una sorta di repubblica aristocratica, sottomessa poi da Ivan III, principe di Mosca, nel 1478. L'antica repubblica e grande emporio commerciale sul Baltico aveva per emblema un bastone di comando, appoggiato su un edificio, che simboleggiava l'autorità dei supremi magistrati. Nel sigillo di Ivan il Terribile, il bastone è interpretato come quello «del governatore della Grande Novgorod», dunque, chiaramente, di un magistrato zarista. Altre modifiche meno sostanziali avvennero in seguito, ma ciò che è più importante è l'aggiunta, sempre al tempo di Ivan, di due animali posti ai lati dei gradini, una lince e un orso. La lince era l'emblema della città-principato di Pskov, anch'essa retta da un governo repubblicano, in origine sottomessa a Novgorod dal 1348 e dotata di una sua parziale autonomia. Ma l'orso è un elemento del tutto nuovo, e fa supporre che lo zar lo interpretasse come un simbolo del suo potere e della sovranità moscovita. Più tardi, nel XVIII secolo, la lince scomparve e l'edificio fu trasformato in un trono (su cui sono poggiati uno scettro e una croce), sorretto da due orsi (Fig. 4).<sup>17</sup> Questa versione “monarchica” finisce così per trasformare del tutto l'antico simbolo re-

---

17 Speransov 1974, pp. 72-73.

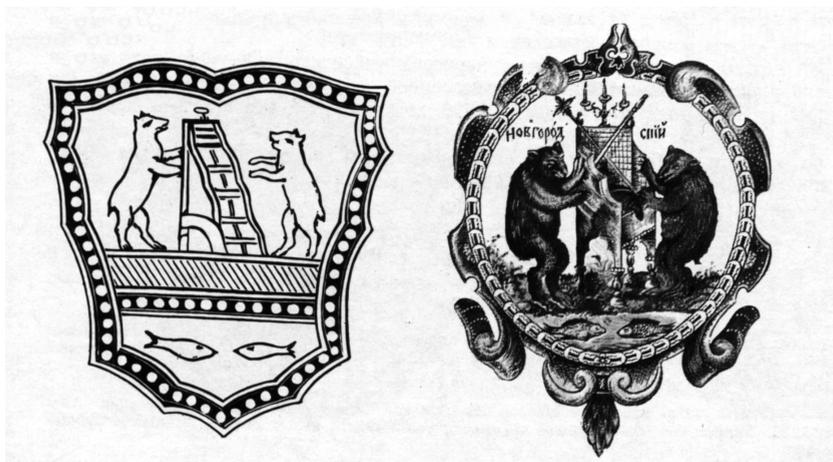


Fig. 4. Stemma del Principato di Novgorod (da N.N. Speransov, *Zemelnie gerbi Rossii. Coats of arms of russian principalities*, Moskva, 1974).

pubblicano. L'aquila bicipite era il principale e ufficiale emblema dello Stato zarista, ma si formò probabilmente allora un'allegoria della Russia *a latere*, ufficiosa, che si fissa definitivamente nell'Ottocento e che entra poi nel linguaggio e nella percezione comune, che parla appunto, ancora oggi, dell'“orso russo”, come metafora animalesca dello Stato, così come l'aquila rappresenta la Germania e il leone l'Inghilterra. Nella pubblicistica politica questi animali “nazionali” non mancano mai: persino in epoca sovietica, durante la seconda guerra mondiale, furono stampati manifesti o vignette con un orso che sopraffa un'aquila, simboleggiante la guerra vittoriosa contro la Germania nazista (Fig. 5).<sup>18</sup>



Fig. 5. Manifesto di propaganda sovietico della Seconda guerra mondiale.

---

18 L'orso araldico si ritrova anche nella simbologia moderna della California e della Groenlandia: ma è frequentissimo nei logo sportivi dei club statunitensi e canadesi di football e di hockey, a testimoniare delle numerose applicazioni moderne del bestiario araldico.

Se dalla Russia ci spostiamo verso ovest, nelle terre baltiche e scandinave, troviamo ancora una fauna araldica assai diffusa negli stemmi territoriali (e ancora fauna locale, come il cervo, l'alce e l'orso). La serie più antica è quella delle province svedesi: il regno di Svezia, che nel Cinquecento comprendeva anche la Finlandia, fu uno dei primi stati moderni a dotarsi di una araldica territoriale-amministrativa.<sup>19</sup> Proprio la Finlandia – e precisamente la “Finlandia Settentrionale” – usava nel 1560 come figura araldica l'orso. Pochi anni dopo con l'elevazione della Finlandia a granducato, all'interno dello Stato svedese, essa assunse come stemma un leone: l'orso non fu dunque promosso a emblema nazionale, ma rimase solo su base locale e fu in seguito trasmesso alla più ridotta provincia di Satakunta (regione costiera sul baltico, con capoluogo Pori). Un'ennesima sconfitta simbolica dell'ex-re della foresta – delle tante documentate da Pastoureau – a favore del più “nobile” (e a dir vero abusato) leone.

### 3. L'orso va in città

L'orso del Nord Europa ci ha introdotti a un'araldica non più familiare o nobiliare, ma pubblica. Ed è in una sfera dell'araldica pubblica, quella delle città e delle loro istituzioni, che l'orso, come gli altri animali, si presenta in una maggior varietà di modi e significati rispetto agli emblemi delle famiglie. Se consideriamo gli stemmi delle città e borghi medievali di grande e media importanza (circa 1300), quelli che recano figure di animali (non considerando quelli derivati da stemmi di signori e sovrani, dunque assunti dalla città stessa, ma non propri della sua simbologia specifica) sono circa 270. Molti altri se ne trovano ovviamente negli stemmi dei centri minori – comunità e castelli – anche se in genere la loro araldica è assai più recente.<sup>20</sup>

---

19 Si vedano Haikonen 1970; Tuukka Talvio 1999.

20 Abbiamo considerato le città di rango “privilegiato”, sottoposte direttamente a sovrani e a grandi principati, che comprendono centri urbani più rilevanti e uno strato medio/medio-alto di borghi e comunità dotate di una certa autonomia comunale. Alla fine del medioevo si può stimare che esistessero circa 10.000 località con statuto o diritti urbani (metà tra Impero germanico, Polonia, Ungheria e Scandinavia, metà nell'Europa occidentale e meridionale): solo una parte delle città ha fatto uso prima del 1500 di un vero e proprio apparato simbolico, ossia di un sigillo o di uno stemma; ad esse vanno aggiunte, in Italia, Provenza-Linguadoca, Spagna e Portogallo, una gran quantità di comunità minori dotate di stemmi e sigilli relativamente antichi. Gran parte dell'araldica comunale è mediamente un po' più tarda di quella gentilizia. In tutto siamo di fronte probabilmente

L'orso raggiunge l'1% sul totale degli stemmi civici – una stima dunque analoga a quella dell'araldica in generale – e il 5% circa di quelli con figure animali, perciò, in questo caso, leggermente più alta. Vale la pena vedere in dettaglio la distribuzione degli stemmi con figure animali nelle diverse aree, sintetizzata in questa tabella, limitatamente alle specie più rappresentate (superiori a una presenza):

	Italia (Centro-Nord / Dalmazia)	Italia (Sud)	Francia	Spagna, Portogallo	Inghilterra e Scozia	Germania, Prussia-Livonia, Svizzera, Boemia	Inghilterra, Scozia	Paesi Bassi	Ungheria, Polonia	Svezia, Norvegia, Danimarca	totale
leone	36	14	6	3		3		1	4	2	69
aquila	9	11	7	2	2	1	2	2	1	2	37
orso	3	1		1	1	6	1	1	2		13
drago	2	4	2	1		2					11
agnello		1	7		1	1	1			1	11
grifone	7		2			1					10
cervo	2	1	1	2	3		3		1		9
pesce	1	2	4		1	1	1				9
cavallo	2	3			1	1	1				7
capra	1			1	1	2	1		1		6
gallo	1	3	1			1					6
pecora-montone			4			2					6
corvo		1	1	2	1		1				5
liocorno		2	1			1			1		5
toro	1	2		1	1		1				5
cane		1		1		2					4
cinghiale		1	1		1	1	1				4
civetta	2	2									4
bue		2		1							3
cigno		1	1			1					3
delfino		1	2								3

a 5000 sigilli/stemmi antichi: l'araldica civica moderna ha segnato in ogni paese un incremento esponenziale di queste cifre. Per questi dati e per un'analisi del fenomeno si rinvia a Savorelli 2012; per una sintesi sull'araldica comunale si vedano anche: Louda 1972; Pastoureau 1993, pp. 47 sgg.; Favini-Savorelli 2006.

	Italia (Centro-Nord / Dalmazia)	Italia (Sud)	Francia	Spagna, Portogallo	Inghilterra e Scozia	Germania, Prussia-Livonia, Svizzera, Boemia	Inghilterra, Scozia	Paesi Bassi	Ungheria, Polonia	Svezia, Norvegia, Danimarca	totale
elefante		1			2		2				3
lupa	2	1									3
ape		1		1							2
cammello					1	1	1				2
colomba	2										2
falco	1		1								2
oca	1		1								2
pantera	2										2
vacca		1				1					2

Benché numericamente circoscritto – solo 13 casi – è notevole tuttavia il piazzamento dell'orso, che compare al terzo posto, pur se assai distanziato, subito dopo gli onnipresenti leone e aquila. Concorre in primo luogo a questo risultato l'area germanico-imperiale, con circa la metà delle occorrenze. Ecco gli stemmi cittadini che presentano l'orso (in *corsivo* sono indicate quelle città dove l'orso non compare come figura dello scudo, ma fa parte stabilmente dell'emblematica di una città, come cimiero o impresa):

	Italia Centro-Nord	Inghilterra	Germania	Svizzera	Boemia	Paesi Bassi	Spagna	Polonia
orso	Biella <i>Pistoia</i>	Berwick	Berlino Frisinga	Berna San Gallo Appenzell	Beroun	<i>Bruges</i>	Madrid	Chelm Przemysl

Il significato dell'orso nell'araldica comunale è vario. L'orso è *parlante* in quattro città (Berwick, Berlino, Berna, Beroun); in altre città si riferisce a leggende di tipo agiografico (San Gallo, Appenzell, Frisinga) o fa parte di una raffigurazione paesaggistica o ambientale (Biella, Chelm; ma anche Madrid e Berwick). Come abbiamo accennato sopra, non abbiamo preso in conside-

razione quelle città nel cui stemma l'animale riprende l'emblematica di un signore o di un principe e allude quindi alla soggezione a un sovrano: e tuttavia nel caso dell'orso bisogna almeno menzionare qualche città importante che rientra in questo tipo, come Warwick – della cui dinastia comitale abbiamo detto – e una decina di piccole città del principato di Anhalt che esibiscono l'orso degli Askanier.<sup>21</sup> Vale la pena citare anche il caso di una cittadina medievale della Boemia, Žebrák (Fig. 6), non compresa nella nostra lista perché centro storicamente secondario, che ha uno stemma assai curioso. Il leone del regno di Boemia si combina, nella parte anteriore del corpo, con l'orso delle insegna comunale: ne nasce una sorta di animale “doppio”, un “trapianto”, che genera una notevole invenzione grafica.<sup>22</sup>



Fig. 6. Stemma della città di Žebrák (Repubblica Ceca, da J. Čarek, *Mestské znaky v českých zemích*, Praha, 1985).

Pastoureau ha analizzato la vicenda delle tre città europee più importanti che usano l'orso come figura araldica, Berlino, Berna e Madrid, e alle sue osservazioni non c'è molto da aggiungere.<sup>23</sup> Berna e Berlino attestano la progressiva trasformazione di una semplice figura *parlante* (orso = *Bär*), che si trova in migliaia di stemmi sia gentilizi sia civici – forse un terzo del totale – in un segno di carattere *totemico*: col quale termine, beninteso, si vuol dire per traslato che la figura araldica assume le caratteristiche di un segno *identitario* della comunità molto intenso ed esibito in una vasta gamma di occasioni rituali, oggetti e raffigurazioni.<sup>24</sup> Questo processo è stato indubbiamente favorito dallo *status* delle due città: Berna, fu una delle tante città-stato medievali, la più grande a Nord delle Alpi, di fatto

---

21 Blaschke 1985.

22 Čarek 1985, s.v.

23 Pastoureau 2008, pp. 274 sgg.

24 Sullo stemma di Berlino Machatscheck 1987; quanto a Berna, nella vastissima produzione araldica svizzera, si veda almeno Mühlemann 1977, pp. 35-41.

sovrana, e con un ruolo di primo piano nella confederazione svizzera, fino a esserne la moderna capitale; Berlino, prima di diventare capitale della Germania, lo era stata del Brandeburgo e del Regno di Prussia. Queste circostanze hanno agito da amplificatori, ben al di là di quello che accade in un medio o piccolo centro, dell'immagine *totemica* della città: la moltiplicazione delle immagini dell'orso, prima a Berna, più recentemente a Berlino, ne ha fatto un *brand* – come si direbbe oggi – universalmente riconosciuto. Pastoureau ha giustamente ricordato le miniature della *Berner Chronik* di Diebold Schilling (XV s.), dove giostrano curiosi orsi-soldato antropomorfi, maschere dei cittadini: ma l'enfasi antropomorfa è addirittura spettacolare nella grande statuaria bernese del XVI-XVII secolo, con gli orsetti in parata della *Kindlifresserbrunnen* (Fontana dell'Orco) e con l'orso in armatura e tenuta araldica della *Zähringerbrunnen*: qui, associato a Berchtold V (capostipite dei conti di Zähringen e costruttore della città), raffigurato in sorprendenti fattezze ursine, l'animale si sovrappone a un classico "mito di fondazione" (Fig. 7). Si tratta del resto solo del principale totem animalesco di Berna, al quale si affiancano in bella vista, sulla via principale della città, le grandi statue policrome coi simboli delle corporazioni (*Gesellschaften, Zünften*).



Fig. 7. Berna, *Zähringerbrunnen*.

L'orso berlinese ha impiegato molto tempo a diventare un'immagine di grande impatto simbolico. Nelle prime raffigurazioni sui sigilli esso cammina, portando sul dorso l'aquila brandeburghese, cui è talvolta incatenato, dunque in posizione subalterna rispetto ai segni araldici del principe, analogamente a quanto accade nello stemma della cittadina di Bernau, non lontana da Berlino. L'*exploit* dell'orso come simbolo riconosciuto è moderna e legata in gran parte alla statuetta dorata del Festival internazionale del cinema.

Più complesse sono le vicende di Madrid e Bruges. L'orso madrilen si drizza contro il tronco di un albero, identificato col *madroño* (corbezolo): quest'ultimo è dunque il vero e proprio elemento *parlante*, mentre l'animale sembra un accessorio, che da un lato, come in qualche altro stemma europeo (per esempio quelli analoghi delle cittadine brandeburghesi di Bobersberg e Bernstein), è in atto di afferrare i frutti dell'albero, incarnando così il *topos* dell'orso-ghiottono; per un altro verso sembra alludere a un elemento del paesaggio silvestre, esattamente come negli stemmi di Biella, Chelm (Polonia orientale), Berwick-upon-Tweed (al confine tra Inghilterra e Scozia),<sup>25</sup> e di varie altre località minori, come, in Italia, Cerreto di Spoleto (Perugia) e Reggello (Firenze). Pastoureau suggerisce tuttavia una lettura più sottile, secondo la quale l'orso stesso sarebbe *parlante* per il concetto di "maschio" (nel castigliano antico: *madero*), ribadendo la metafora della virilità sottintesa a questo animale.<sup>26</sup> Ma per dovere di completezza si deve citare anche l'interpretazione, frutto di una escogitazione colta, secondo la quale non si tratterebbe di un orso, ma di un'orsa, allusiva alla costellazione del Carro, o dell'Orsa.<sup>27</sup> Secondo questa lettura l'orso sarebbe in origine l'autentico stemma della città e il *madroño* un'aggiunta tarda. Secondo José Antonio Álvarez y Baena (*Compendio histórico de las grandezas de España*, 1786), l'orso avrebbe inoltre portato le sette stelle della costellazione, che orlano oggi lo scudo della città. Sarebbe stato per primo Juan López de Hoyos, il preettore di Cervantes, a sostenere questa tesi, sulla base del presunto nome

---

25 L'orso (parlante, *bear*) appare già, incatenato a una quercia, in un elegante sigillo medievale, si vedano Pedrick 1904, p. 40, tav. xxxiv; Urquhart 1973, pp. 246-247. Non si tenga invece particolarmente conto di un articolo sullo stemma di Biella, del 1967 (riproposto su: [http://www.biellaclub.it/\\_cultura/libri\\_antichi/stemma\\_Biella/index.htm](http://www.biellaclub.it/_cultura/libri_antichi/stemma_Biella/index.htm)), pieno di generici luoghi comuni.

26 Pastoureau, 2008, p. 279.

27 Vedi: [http://es.wikipedia.org/wiki/Escudo\\_de\\_Madrid](http://es.wikipedia.org/wiki/Escudo_de_Madrid).

antico della città, “Carpetano” (al quale alluderebbe il “carro”).<sup>28</sup> Questo genere di elaborazioni letterarie è tipico della mentalità dei primi secoli dell’età moderna e fa parte probabilmente di quel processo di «invenzione della tradizione» descritto da Eric Hobsbawm e Hugh Trevor-Roper e delle «genealogie incredibili» di cui ha parlato Roberto Bizzocchi.<sup>29</sup>

Nell’araldica della città fiamminga di Bruges – una delle grandi metropoli industriali del medioevo – l’orso sembra sia entrato solo nel XVI secolo, come reggiscudo: la leggenda, un altro stereotipo mito di fondazione, vuole che Baldovino Braccio di Ferro, primo conte di Fiandra vissuto nel IX secolo, abbia incontrato un orso bianco nella landa dove sarebbe sorta la città (Fig. 8). L’orso compariva già nel XIV secolo nella Loggia dei Borghesi (*Poortersloge*), riuniti nella società dell’Orso Bianco (*De Witte Beer*): in una nicchia della loggia è situata la sua statua, che col tempo è divenuta una tradizionale *mascotte* popolare, col nome di “Beertje”: lo si considera «il primo cittadino», e, naturalmente, lo si usa nella simbologia della locale squadra di calcio.<sup>30</sup>

A Frisinga, in Baviera, e a San Gallo (e ad Appenzell, che ne deriva, in quanto originariamente suo possesso), l’orso araldico è invece di origine agiografica, e si ispira alle *vitae* di due santi, Corbiniano e Gallo. L’episodio che ne è all’origine è simile: i santi, assaliti da un orso, lo ammansiscono miracolosamente e lo costringono, nel primo caso a far da bestia da soma (Fig. 9), nel secondo a portare la legna all’eremita e fondatore dell’omonima abbazia, attorno alla quale è sorta poi la città svizzera.<sup>31</sup> Il risolto

---

28 «Tienen las armas de por orla siete estrellas en campo azul, por las que vemos junto al Norte, que llamamos en griego Bootes, y en nuestro castellano, por atajar cosas y fábulas, llaman el Carro, las cuales andan junto a la Ursa, y por ser las armas de Madrid osa, tomó las mismas estrellas que junto a la Ursa, como hemos dicho, andan, por razón de que como en tiempo de don Alfonso VI viniendo a ganar este reino de Toledo, el primer pueblo que ganaron fue Madrid, y para denotar que así como aquellas siete estrellas que andan alrededor del Norte son indicio de la revolución y del gobierno de las orbes celestiales, así Madrid como alcázar y casa real y primeramente ganado, había de ser pueblo de donde los hombres conociesen el gobierno que por la asistencia de los reyes y señores de estos reinos de Madrid había de salir, y también porque este nombre Carpetano, como abajo declaramos, quiere decir Carro, por eso tomó las siete estrellas que en el cielo llamamos Carro».

29 Hobsbawm 1983; Bizzocchi 1995.

30 Gevaert 1921, pp. 97-98; Vlaene-Awouters 2002, pp. 236-242.

31 Le leggende sono raccontate da Pastoureau 2008, pp. 114-116. Per gli stemmi relativi, si vedano Stadler 1965, *s.v.*; Mühlemann 1977, pp. 100-112: di Appenzell si conserva una straordinaria bandiera del XV secolo: *ivi*, p. 106.



Fig. 8. Orso reggiscudo di Bruges.



Fig. 9. Stemma della città di Frisinga (Freising), in Baviera.

edificante, con l'idea della vittoria delle fedi sulla natura peccaminosa e sul paganesimo, è evidente. L'orso di Frisinga è assurdo agli onori della cronaca recente per essere stato inserito nel proprio stemma da papa Benedetto XVI (Josef Ratzinger è stato arcivescovo della diocesi di Monaco e Frisinga).

L'incontro/scontro con l'orso, la grande belva delle foreste, è un *topos* della fiaba popolare, del resto proseguito anche nella letteratura moderna.<sup>32</sup> E si rammenterà che all'origine degli orsetti di *peluche*, degli infiniti *gadget* e giocattoli infantili e di celebri personaggi dei *comics*, sta l'episodio occorso al presidente americano Theodor Roosevelt nel 1902, che si rifiutò di sparare a un cucciolo d'orso durante una battuta di caccia, e da cui nacque il mito di *Teddy Bear*, cantato poi anche da Elvis Presley in un famoso *long playing*. Le antiche leg-

---

32 Si veda, a titolo d'esempio, Jarry 2005, pp. 50-51.



Fig. 10. Stemma della città di Staré Mesto pod Snežnikem (Repubblica Ceca, da J. Čarek, *Mestské znaky v českých zemích*, Praha, 1985).

boscaioli o minatori variamente associati alla figura dell'orso o addirittura in combattimento con lui, come nello stemma cinquecentesco della cittadina mineraria di Staré Mesto pod Snežnikem (Fig. 10)<sup>33</sup>.

Prima di passare a Pistoia, uno dei capitoli più importanti della saga araldica dell'orso, solo un brevissimo cenno agli stemmi di altri piccoli centri italiani che ne portano la figura. Sono quasi tutti *parlanti* (Orzivecchi, Orsogna, Orsara di Puglia, Tursi), e alcuni, soprattutto quelli toscani e umbri (Incisa Valdarno, Reggello, Montorsaio, Cerreto di Spoleto, Orsara, Collestatte), attestati in epoca medievale<sup>34</sup>. Non ci dilungheremo su di essi, salvo segnalare la bizzarria *naïf* dello stemma di Orzivecchi (Brescia), certo non antico, che porta l'immagine di un «vecchio orso» che cammina appoggiandosi al bastone.

---

33 Čarek 1985, s.v.

34 Per Incisa (che reca l'immagine di una zampa d'orso, trafitta da una freccia) e Reggello, si vedano Muzzi 1990, s.v.; Pagnini 1991, s.v.; per Montorsaio, Maspoli *et al.* 2003, pp. 33-66.

Vale la pena semmai ricordare un'altra particolarità delle città medievali italiane, ossia la fitta rete di corporazioni, *societates* sia civili che militari, organizzazioni di quartiere e di contrada comprese tra le loro istituzioni. Si conoscono insegne araldiche di molte decine di "società d'armi" o di Popolo, di quartieri e rioni, soprattutto nell'Italia centrale e in Toscana. La simbologia animalesca è la più rappresentata in questo tipo di emblemi (è sufficiente ricordare quelli, ben noti, delle contrade di Siena): il loro bestiario è abbastanza convenzionale, anche se, soprattutto negli esemplari più tardi, comincia ad apparire una fauna più esotica e rara. Gli orsi in verità non sono molti: è attestato quello della Compagnia o Rione di S. Martino a Mantova (s. XIV-XV), della compagnia di S. Cristoforo a Siena, e successivamente, ivi, della Contrada dell'Orso (poi soppressa), del Rione di Porta Susanna a Perugia, e infine della *Societas Ursi* del Quartiere di S. Maria di Prato (sulla quale dovremo ritornare tra breve).

Un'ultima curiosità: i comuni medievali erano soliti identificare le varie sezioni dei loro tribunali con nomi d'animali, le cui immagini contraddistinguevano anche gli edifici e i documenti relativi, (probabilmente per agevolare dal punto di vista ottico un pubblico generalmente illetterato). Questa prassi è ben documentata in diverse località del Nord e del Centro Italia: è così che a Como, Bologna, Novara, Padova e Treviso è attestato un «tribunale dell'orso». A Bologna, in particolare, questo tribunale si occupava di questioni fiscali, e recava sul sigillo un motto minaccioso per il contribuente: «Ursus in hoc disco te cogit solvere fisco». <sup>35</sup> Tra i simboli delle corporazioni l'orso non compare, ma ve n'è almeno uno, fuori d'Italia, e assai curioso: quello della corporazione dei fornai (ma anche dei chirurghi, detta "Zunft zur Luzern") della città imperiale di Strasburgo, del quale si ha notizia dal 1322, e che avanza – secondo l'iconografia più recente – tenendo una lanterna tra le zampe. <sup>36</sup>

#### 4. Da orso a "micco": il totem pistoiese

Considereremo per ultimo il caso di Pistoia, proprio perché l'aspetto totemico dell'orso, sul quale abbiamo più volte insistito, si presenta nella forma più pura e caratteristica. L'emblema pistoiese, diversamente da quello di altre città di cui abbiamo parlato, non *diventa* infatti un totem cittadino da un'origine obliqua, cioè da una figura che riveste signifi-

---

35 Si veda Ferrari 2012, pp. 303-304, 310, 313-314.

36 Vedi: <http://drapeaualsace.free.fr/zunftfahnen.htm>

cati emblematici o simbolici diversi (*parlante*, leggendaria, agiografica, ambientale ecc.), ma nasce come tale: cioè come un emblema *a latere* dell'insegna araldica cittadina vera e propria, ma con una sua funzione e presenza specifiche nell'iconografia locale<sup>37</sup>.

L'orso di Pistoia, o *micco* come viene popolarmente chiamato, non è che uno degli svariati e ben documentati *totem* delle città toscane: l'uso assolutamente particolare di un bestiario, che trova scarse analogie in altre regioni italiane. Si tratta di figure che, sotto forma di *impresa*, di allegoria o di supporto dello scudo, le città si scelgono come una sorta di araldica civica parallela alle più note – e ufficiali – figure dello stemma. E dunque il leone (o “Marzocco”) di Firenze, la lupa di Siena, la pantera di Lucca, l'orso di Pistoia, l'aquila e la lepre di Pisa. Qualche volta, in genere abbastanza tardi, queste figure entrano stabilmente come elemento della composizione araldica. Nel celebre mosaico del pavimento del duomo di Siena sono raffigurati tra gli altri (pur con qualche errore o variante apocrifa) gli animali simbolici di Firenze, Siena, Massa Marittima, Grosseto, Arezzo, Pisa, Lucca, Volterra e Pistoia, anche se quest'ultima, curiosamente è rappresentata – un *unicum* di difficile spiegazione, forse risultato di un rifacimento – non dall'orso, ma da un drago.<sup>38</sup> Non diversamente, le testimonianze letterarie, come i testi di Antonio Pucci, fiorentino, che, alludendo agli alleati di Firenze (Volterra, Pistoia, Arezzo) e alle sue tradizionali rivali (Pisa, Lucca, Siena, Perugia), disegna una mappa geopolitica della Toscana del Trecento, senza nominare le città, ma col semplice ausilio di metafore animalesche.<sup>39</sup> Lo stesso accade nei *Lamenti pisani*,<sup>40</sup> mentre i testi più completi – dove è citata anche Pistoia – sono quelli di Piero de' Faitinelli (1280-1349), dove gli animali identificano nell'ordine le città di Firenze, Arezzo, Pistoia («l'orsa si trastulla e fa gran festa»), Lucca, Pisa e un personaggio Castruccio Castracani («il *mastin*»):

---

37 Sull'araldica pistoiese il testo di riferimento è Mazzei 1907.

38 Santi 1982.

39 «Il veltro e l'orsa e 'l cavallo sfrenato / han fatto parentado col liono / la volpe, il toro, la lupa e 'l grifone / quale n'è alquanto e qual molto turbato...».

40 Ove compaiono Pisa (la «lepre marina»), Firenze («il lion d'ogni vicin nimico»), Arezzo (il «caval domato»), Perugia (il «grifone»), Lucca (la «pantera») e Siena (la «lupa»); vedi Varanini 1968, pp. 70, 72, 87, 92.

Mugghiando va il *leon* per la foresta:  
per allegressa egli ha 'l capo levato,  
ed ha seco il *caval*, ch' è disfrenato;  
con l'*orsa* si trastulla e fa gran festa.  
E la *pantera* del valor li presta,  
e parte ne li ha dato da l'un lato,  
per che 'l *mastin* di ciò l'ha comandato:  
e questo pure è cosa manifesta.  
Conviensi ormai la *lepre* di guardare;  
il *leone* e la *lupa* odi c'han fatto:  
tes'han le reti e vòglionla pigliare.

E ancora:

L'arguta lepre, con suo senno e forza,  
non teme lupa né 'l leon né l'orsa.<sup>41</sup>

Sull'origine dell'orso pistoiese (come peraltro su buona parte degli animali simbolici delle altre città toscane) non si sa molto: la congettura corrente è che si tratti di un'allusione alla "Montagna", alle sue selve (in particolare alla foresta dell'Orsigna) e alla sua fauna primitiva, anche se la sopravvivenza dell'orso a quell'epoca è questione controversa. Dal punto



Fig. 11. Pistoia, *San Giovanni Fuorcivitas*.

di vista iconografico è forse da prendere in considerazione il portale laterale della chiesa di San Giovanni Fuorcivitas: sull'architrave compaiono due gruppi in lotta, nella figurazione tipica del romanico: due leoni che atterrano una figura umana, a destra, e a sinistra un orso (Fig. 11). Che ci sia un rapporto tra quest'ultimo animale (inconsueto, per

---

41 Massèra 1920, pp. 192-193.

quanto io sappia, in raffigurazioni di questo genere) e il *totem* della città, è impossibile dirlo: ma non si può escludere che vi si possa rintracciarne un suggestivo archetipo, assai precoce tra l'altro dal punto di vista cronologico.

Che l'orso sia stato assunto a Pistoia come immagine emblematica già nel corso del Duecento – benché le testimonianze iconografiche principali (nei palazzi pubblici, sulla chiesa del Tau, in Piazza della Sala, ecc.) siano tutte posteriori, databili dal Trecento in poi – è possibile. Un elemento a favore di questa datazione è rintracciabile forse nell'iconografia araldica di Prato. Come abbiamo detto sopra, l'araldica delle compagnie militari e delle ripartizioni cittadine dei comuni toscani è assai antica. A Firenze se ne ha testimonianza almeno dal 1260, nel *Libro di Montaperti*; nelle altre città il fenomeno si è indubbiamente sviluppato a partire dalla formazione dei regimi "di Popolo", verso la fine del secolo XIII, ai quali risale la formazione dei relativi reparti armati e *societates*. A Prato le "Compagnie del Popolo" sono attestate almeno dal 1299 e coincidevano con i quartieri. Tra esse compare una "Societas Ursi", afferente alle Porte Fuia e Gualdimare del quartiere di Santa Maria, ovvero il quartiere occidentale da cui si diramano le strade che portano a Pistoia (e Pistoiese si chiamerà poi la porta della seconda cerchia di mura, del 1330)<sup>42</sup>. I rapporti politici di Prato con la vicina città nella cui diocesi era inclusa e che ne aveva rivendicato a lungo il dominio, sono ovviamente sempre stati di profonda ostilità, ma non è fuori luogo – anche se impossibile da dimostrare – che la scelta dell'orso come insegna del quartiere alluda al *totem* pistoiese, così come l'emblema del Quartiere di San Giovanni (il leone) potrebbe indicare Firenze.

In ogni caso, la tesi di Giovanni Mazzei, il paziente studioso dell'araldica pistoiese, che i due orsi fossero un'aggiunta databile al 1360 «in memoria della liberazione della città dall'assedio postovi da mons. Giovanni Visconti arcivescovo di Milano e capo, allora, dei ghibellini d'Italia», sembra poco fondata: certo è che, come dimostrano i versi del Faitinelli, l'emblema era già in uso ben prima. E ancor più dubbia è la precisazione che la fodera verde dei due «tabarretti» scaccati che vestono l'animale abbia un significato preciso politico: che cioè «mettendo il verde sotto alla scacchiera pistojese, si volle forse simboleggiare la vittoria di Pistoja guelfa contro i ghibellini assediati». Alla base di

---

42 Cerretelli 1992, pp. 113, nota 41, 117.

questa ricostruzione sta un assunto molto vago – ma all’epoca in cui scriveva il Mazzei ritenuto erroneamente una regola stabile – che cioè il verde indicasse «il colore distintivo dei ghibellini, come l’azzurro dei guelfi». <sup>43</sup> Una tesi insostenibile, almeno come criterio generale.

L’iconografia dell’orso a Pistoia evolve verso forme sempre più ricercate: all’inizio è solo il sostegno (di solito in coppia) dello scudo scaccato bianco e rosso della città; nel bel bassorilievo del Tau, l’emblematica civica pistoiese – scaccato e orsi reggiscudo – si completa con i *nicchi* di San Jacopo. Poi – dal Tre-Quattrocento – la fisionomia identitaria dell’immagine si arricchisce con mantelline e collari scaccati e l’orso funge talora anche da portabandiera. Non è però quello di Pistoia l’indomita fiera decaduta, presente in buona parte delle immagini araldiche di cui abbiamo parlato (per esempio Warwick, Askanier, Bruges, Berlino, San Gallo, ecc.), ove il collare, o addirittura la catena attaccata al collare stesso, ne fa un orso addomesticato dunque, vinto – icona della natura stessa domata – e forse, tristemente, già ombra della belva che era e prodromo invece alla sua esibizione sulle piazze, come fenomeno da fiera paesana e spauracchio. Un orso ridotto in soggezione, ammaestrato.

Abbiamo detto all’inizio che la capacità dell’araldica di resistere come sistema di segni è sorprendente: e quel sistema tanto più appare vitale, dopo 800 anni, quanto più è capace di adattarsi alle esigenze della modernità. Se n’era accorto precocemente Giambattista Vico, che non solo non aveva esitato a paragonare le insegne araldiche ai segni dipinti dei pellerossa («appunto come appo gli *Americani* servono i *geroglifici* per distinguere le famiglie»), ma aveva profetizzato che da linguaggio specifico dell’aristocrazia medievale, che le aveva inventate per significare «ragioni di signoria», si sarebbero conservate, col tramonto del feudalesimo, «presso i popoli liberi in adunanza» e «appresso i monarchi» onde «comunicare nelle guerre, nell’allianze e ne’ commerci. Con una impressionante vicinanza al linguaggio per noi corrente, aveva anticipato la tesi moderna che le figure araldiche, come ogni altro sistema di segni e di immagini, fossero essenzialmente *comunicazione*.

Il caso di Pistoia moderna è sotto questo profilo, esemplare. L’iconografia del *micco* è quella di vero e proprio araldo, con la sua livrea o appunto “tabarro”: elegantissime la statuetta reggiscudo sulla balaustra della scala del palazzo Comunale e la divertente versione in ferro

-----  
43 Mazzei 1907, p. 3.



Fig. 12. Pistoia. Manufatto in ferro all'angolo del Caffè Globo (prima metà del s. XX).



Fig. 13. M. Ghirardi, Stemma di Pistoia  
(<http://www.araldicacivica.it/comuni/comune/?id=2500>).

all'angolo del Caffè Globo (Fig. 12). Le rese grafiche tuttavia non sono sempre state così felici, anzi, col tempo, ne sono apparse di goffe, come il marchio attualmente usato dal Comune, ove – oltre modo dimagriti – i grandi plantigradi hanno piuttosto un aspetto da piccoli roditori (per fortuna oggi si tende a sostituirlo con quello, incomparabilmente migliore, disegnato da Massimo Ghirardi) (Fig. 13).<sup>44</sup>

E tuttavia, rivaleggiando con metropoli e città internazionali come Berlino, Berna e Madrid, Pistoia ha prodotto un'araldica dell'orso vivacemente attuale. Così l'orso realizzato da Michele Spera, usato per poco tempo e poi abbandonato, a dispetto dell'indubbia efficacia rispettosa delle tradizioni iconiche della città.<sup>45</sup> E ancor più nella linea grafica progettata da Andrea Rauch per l'Assessorato all'educazione, ove «la stessa scacchiera bianca e rossa (il segno araldico della città) che può diventare

---

44 Si veda <http://www.araldicacivica.it/stemmi/comuni/comune/?id=2500>

45 Rauch 2009a, pp. 202-202.



Figg. 14-15. A. Rauch, *Immaginando*. 1979-2009. Trent'anni per i bambini di Pistoia raccontati con il disegno, Pistoia, 2009.

mantellina, coperta, fodera di poltrona, tovaglia», genera «un continuo reiterarsi del gioco e dell'allusione» (Fig. 14).

Tra queste immagini ve n'è una particolarmente felice, che è servita a lungo da marchio dell'Assessorato, dove la mantellina scaccata diventa il celebre «oggetto transizionale», come dicono gli psicologi dell'infanzia, di una delle più famose e fortunate icone dei *comics* del Novecento: la coperta di Linus (Fig. 15).<sup>46</sup> Un'araldica contemporanea, dunque, dove il *totem* non esita, perseguendo lo scopo della comunicazione sociale, a trasformarsi in *mascotte*.

---

46 Rauch 2009b, pp. 11, 20-21.



## BIBLIOGRAFIA

- Acerbi 1804 = Giuseppe Acerbi, *Voyage au Cap-Nord par la Suede, la Finlande et la Laponie*, 3 voll., Paris, Levrault, Schoell et comp., 1804.
- Afanasjev 1953 = Aleksandr N. Afanasjev, *Antiche fiabe russe*, Torino, Einaudi, 1953.
- Agus 2015 = Caterina A. Agus, *Il tempo dell'orso, l'orso nel tempo: l'exemplus dell'arco alpino occidentale*, in *Uomini e orsi: morfologia del selvaggio*, a cura di Enrico Comba e Daniele Ormezzano, Torino, Accademia University Press, 2015, pp. 15-40.
- Ahlqvist 1883 = August Ahlqvist, *Unter wogulen und ostjaken*, Helsingfors, Acta Societatis scientiarum fennicae, 1883.
- Äikäs *et al.* 2009 = Tiina Äikäs *et alii*, *Sacred and Profane Livelihood: Animal Bones from Sieidi Sites in Northern Finland*, «Norwegian Archaeological Review», 42 (2009), pp. 109-122.
- Alexander 2008 = Dominic Alexander, *Saints and Animals in the Middle Ages*, Woodbridge, Boydell, 2008.
- Alford 1930 = Violet Alford, *The Springtime Bear in the Pyrenees*, «Folklore», 41, 3 (1930), pp. 266-279.
- Allegrezza 1998 = Franca Allegrezza, *Organizzazione del potere e dinamiche familiari. Gli Orsini dal Duecento agli inizi del Quattrocento*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1998.
- Ambasciano 2014 = Leonardo Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evoluzionismo, psicoanalisi, te(le)ologia*, Roma, Nuova cultura, 2014.
- Amory 1997 = Patrick Amory, *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- André 1967 = Jacques André, *Les noms des oiseaux en Latin*, Paris, Klincksieck, 1967.

- Andreolli 1988 = 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.
- Anti 1998 = Elisa Anti, *Santi e animali nell'Italia padana: secoli IV-XII*, Bologna, CLUEB, 1998.
- Arcamone 1985 = Maria Giovanna Arcamone, *Il mondo animale nell'onomastica dell'alto medioevo*, in *Settimane Spoleto 1985*, pp. 127-164.
- Arcamone 2002 = Maria Giovanna Arcamone, *Terminologia del bosco fra Romania e Germania*, in *Il bosco nella cultura europea tra realtà e immaginario*, a cura di Giulio Liebman Parrinello, Roma, Bulzoni, 2002, pp. 41-54.
- Aurell 2007 = Martin Aurell, *La légende du roi Arthur. 550-1250*, Paris, Perrin, 2007.
- Bachofen 1861 = Johann Jacob Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, Verlag von Kraiss & Hoffmann, 1861 (trad. it. *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrasia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Torino, Einaudi, 1988).
- Bachofen 1863 = Johann Jacob Bachofen, *Der Bær in den Religionen des Alterthums*, Basel, Ch. Meyri, 1863.
- Bachtin 1979 = Michail Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino, Einaudi, 1979.
- Barakat 1965 = Robert A. Barakat, *The Bear-Son Tale in Northern Mexico*, «The Journal of American Folklore», 78, 310 (1965), pp. 330-336.
- Bartholeyns et al. 2015 = Gil Bartholeyns, Pierre-Olivier Dittmar, Vincent Jolivet, *Immagine e trasgressione nel medioevo*, Roma, Arkeios, 2015.
- Bascapè 1969 = Giacomo Carlo Bascapè, *Sigillografia: il sigillo nella diplomatica, nel diritto, nella storia, nell'arte*, Milano, Giuffrè, 1969.
- Bascapè-Del Piazzo 1983 = Giacomo Carlo Bascapè, Marcello Del Piazzo, *Insegne e simboli. Araldica pubblica e privata medievale e moderna*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1983.
- Batchelor 1905 = John Batchelor, *An Ainu-English-Japanese dictionary*, 2. ed., Tokyo, Methodist Publishing House, 1905.
- Batchelor 1932 = John Batchelor, *The Ainu Bear Festival*, «The Transactions of The Asiatic Society of Japan», ser. 2, IX, 1932.
- Bausinger 1966 = *Dörfliche Fasnacht zwischen Neckar und Bodensee*, ed. Hermann Bausinger, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 1966.
- Beck 1994 = Corinne Beck, *Approches du traitement de l'animal chez les encyclopédistes du xiii<sup>e</sup> siècle. L'exemple de l'ours*, in *L'enciclopedismo medievale*, a cura di Michelangelo Picone, Ravenna, Longo, 1994, pp. 163-178.
- Benozzo 2007 = Francesco Benozzo, *La tradizione smarrita. Le origini non scritte delle letterature romanze*, Roma, Viella, 2007.
- Benozzo 2010 = Francesco Benozzo, *Orsi e cervi*, in *Animali della letteratura italiana*, a cura di Gian Mario Anselmi e Gino Ruoizzi, Roma, Carocci, 2010.

- Benvenuti 1993 = Anna Benvenuti, *Il culto degli Innocenti nell'Immaginario medievale*, in *Infanzie, Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'età moderna*, a cura di Ottavia Niccoli, Firenze, Ponte alle Grazie, 1993, pp. 113-143.
- Benvenuti 2000 = Anna Benvenuti, *I Magi costruttori del tempo*, in *Patrimonium in festa*, Viterbo, Ente Ottava Medievale di Orte, 2000, pp. 279-286.
- Benvenuti 2011 = Anna Benvenuti, *San Nicola nel calendario folklorico dell'anno*, in *Alle origini dell'Europa. Il culto di San Nicola tra Oriente e Occidente*, I. Italia-Francia, Atti del convegno, Bari 2-4 dicembre 2010, a cura di Gerardo Cioffari e Angela Larghezza, «Nicolaus. Studi Storici», XXII, 2011, pp. 257-267.
- Benvenuti 2014 = Anna Benvenuti, *Paesaggi e luoghi immaginari nel medioevo*, in *Abbazie e paesaggi medievali in Toscana*, a cura di Gabriele Corsani, Leonardo Rombai e Mariella Zoppi, Firenze, Firenze University Press, 2014, pp. 61-81.
- Bernheimer 1979 = Richard Bernheimer, *Wild men in the middle ages: a study in art, sentiment and demonology*, New York, Octagon Books, 1979.
- Bettini 1998 = Maurizio Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino, Einaudi 1998.
- Bettini 2008 = Maurizio Bettini, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino, Einaudi, 2008.
- Bevan 1987 = Elinor Bevan, *The goddess Artemis and the Dedication of Bears in Sanctuaries*, «The Annual of the British School of Athens», 82, 1987, pp. 17-21.
- Bizzocchi 1995 = Roberto Bizzocchi, *Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Blackmore 1972 = Howard Blackmore, *Hunting Weapons*, Mineola (NY), Dover Publishing, 1972.
- Blaschke 1985 = *Lexikon Städte und Wappen der Deutschen Demokratischen Republik*, herausgegeben von Karlheinz Blaschke et al., neubearbeitete u. erweiterte Ausgabe, Leipzig, Bibliographisches Institut, 1985.
- Bobbé 2002 = Sophie Bobbé, *L'ours et le loup: essai d'anthropologie symbolique*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2002.
- Boglioni 1985 = Pierre Boglioni, *Il santo e gli animali nell'alto medioevo*, in *Settimane Spoleto* 1985, II, pp. 935-1002.
- Boglioni 1999 = Pierre Boglioni, *Les animaux dans l'hagiographie monastique*, in *L'animal exemplaire au Moyen Âge, V-XV siècle*, textes rassemblés par Jacques Berlioz et Marie Anne Polo de Beaulieu, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999.
- Borst 1973 = Arno Borst, *Lebensformen in Mittelalter*, Frankfurt M-Berlin, Ullstein, 1973 (trad. it. *Forme di vita nel Medioevo*, Napoli, Guida, 1988).
- Bosch de la Trinxeria 1997 = Carles Bosch de la Trinxeria, *Montalba*, Girona, Brau Edicions, 1997.

- Bouet 1994 = Pierre Bouet, *La mesnie Hellequin dans l'Historia ecclesiastica d'Ordéric Vital*, in *Mélanges François Kerlouégan*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, pp. 61-78.
- Bournaud 1996 = Michel Bournaud, *Contes et légendes de l'ours*, Saint-Claude-de-Diray, Hesse, 1996.
- Boyer 1987 = Régis Boyer, *Le Christ des Barbares*, Paris, Éditions du Cerf, 1987 (trad. it. *Il Cristo dei Barbari*, Brescia, Morcelliana, 1992).
- Boyer 1992 = Régis Boyer, *Yggdrasill, la religion des anciens Scandinaves*, Paris, Payot, 1992.
- Brelich 1969 = Angelo Brelich, *Paidés e parthenoi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969.
- Brelich 2015 = Angelo Brelich, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, Roma, Editori Riuniti university press, 2015.
- Broadbent 2004 = Noel Broadbent, *Saami Prehistory, Identity and Rights in Sweden*, intervento al Northern Research Forum, Yellowknife, Canada, September 15-18, 2004, pubblicato online <<http://www.nrf.is/publications/the-resilient-north>>.
- Brown 2011 = Peter Brown, *La formazione dell'Europa cristiana: universalismo e diversità*, Roma-Bari, Laterza, 2011.
- Brunner 2010 = Bernd Brunner, *Uomini e orsi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010; ed. orig. 2004.
- Burkert 2002 = Walter Burkert, «Iniziazione»: *un concetto moderno e una terminologia antica*, in Gentili 2002 (ed.), pp. 13-27.
- Burnet 1699 = Gilbert Burnet, *An exposition of the thirty-nine articles of the Church of England*, London, R. Roberts for Ri. Chiswell, 1699.
- Burnett 1983 = Charles S. F. Burnett, *Arabic divinatory texts and Celtic folklore: a comment on the theory and practice of scapulimancy in Western Europe*, «Cambrian medieval Celtic studies», 6 (1983), pp. 31-42.
- Caillois 1988 = Roger Caillois, *I demoni meridiani*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988.
- Calamai 2001 = Andrea Calamai, *Ugo di Toscana: realtà e leggenda di un diplomatico alla fine del primo millennio*, Firenze, Semper, 2001.
- Cantarella 1987 = Eva Cantarella, *Iniziazione greca e cultura indoeuropea*, «Dialogues d'histoire ancienne», 13 (1987), pp. 365-375.
- Cantarella 2000 = Glauco Maria Cantarella, *Una sera dell'anno Mille: scene di medioevo*, Milano, Garzanti, 2000.
- Cardini 1981 = Franco Cardini, *Alle radici della cavalleria medievale*, Firenze, La Nuova Italia, 1981.
- Cardini 1986 = Franco Cardini, *L'orso*, «Abstracta», agosto\settembre 1986, pp. 54-59.
- Cardini 1988 = Franco Cardini, *Quell'antica festa crudele. Guerra e cultura della guerra dal Medioevo alla Rivoluzione francese*, Milano, Il Saggiatore, 1988.

- Cardini 2000 = Franco Cardini, *San Galgano e la spada nella roccia. San Galgano, la sua leggenda, il suo santuario. Con un testo inedito volgare del XIV secolo*, Siena, Cantagalli, 2000.
- Cardini s.d. = Franco Cardini, *Mostri, belve e animali nell'immaginario medievale, Orso*, pubblicato online <<http://www.mondimedievali.net/Immaginario/Cardini/orso.htm>>.
- Čarek 1985 = Jiri Čarek, *Mestské znaky v českých zemích*, Praha, Academia, 1985.
- Casagrande-Vecchio 2000 = Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000.
- Castellana 2014 = Riccardo Castellana, *Storie di figli cambiati. Fate, demoni e sostituzioni magiche tra folklore e letteratura*, Pisa, Pacini, 2014.
- Cavaciocchi 1996 = *L'uomo e la foresta: secoli XIII-XVIII*, a cura di Simonetta Cavaciocchi, Firenze, Le Monnier, 1996.
- Centini 1989 = Massimo Centini, *L'Uomo Selvatico*, Mondadori, Milano, 1989.
- Centini 2006 = Massimo Centini, *Le tradizioni nordiche, dei e culti del grande nord*, Xenia, Milano 2006.
- Cerretelli 1992 = Claudio Cerretelli, *Sui pittori di stemmi e scudicciuoli*, in *Leoni vermigli e candidi liocorni*, a cura di Alessandro Pasquini, Prato, Museo Civico, 1992 («Quaderni del Museo civico», 1), pp. 99-126.
- Chantraine 1968 = Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 2 voll., Paris, Klincksieck, 1968.
- Chartier 1989 = Roger Chartier, *Le monde comme représentation*, «Annales ESC», 44 fasc. 6 (1989), pp. 1505-1520.
- Cherubini 2009 = Laura Cherubini, *The Virgin, The Bear, The Upside-Down Strix: An Interpretation od Antoninus Liberalis* 21, «Arethusa», 42 (2009), pp. 77-97.
- Cherubini 2010 = Laura Cherubini, *Strix. La strega nella cultura romana*, Torino, Utet, 2010.
- Ciappelli 1997 = Giovanni Ciappelli, *Carnevale e Quaresima. Comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Rinascimento*, Roma, Storia e Letteratura, 1997.
- Comba 1996 = Enrico Comba, *Visioni dell'orso: ritualità e sciamanismo tra gli indiani delle pianure*, in *Bestie o dei? L'animale nel simbolismo religioso*, a cura di Alessandro Bongioanni, Enrico Comba, Torino, Ananke, 1996, pp. 23-44.
- Corvino 2000 = Claudio Corvino, *Ritualità e simbolismo dell'orso in Grecia e dintorni*, in *Antropologia e storia delle religioni. Saggi in onore di A. Di Nola*, a cura di Angelomichele De Spirito, Ireneo Bellotta, Roma, Newton & Compton, 2000, pp. 278-302.
- Corvino 2007 = Claudio Corvino, *L'orso*, «Medioevo», n. 8 (127), agosto 2007, pp. 95-121.
- Costa 2008 = Gabriele Costa, *La sirena di Archimede*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2008.

- D'Angelo 1998 = *Waltharius. Epica e saga tra Virgilio e i Nibelunghi*, a cura di Edoardo d'Angelo, Milano-Trento, Luni, 1998.
- D'Onofrio 1997 = Andrea D'Onofrio, *Ruralismo e storia nel Terzo Reich. Il caso «Odal»*, Napoli, Liguori, 1997.
- Dalla Bernardina 2008 = Sergio dalla Bernardina, *Voglia di immortalare. Polisemia del trofeo*, «Lares», 74 (2008), pp. 63-84.
- Delaby 1980 = *L'Ours, l'autre de l'homme*, éditée par Laurence Delaby, «Études mongoles et sibériennes», Cahier 11 (1980).
- Delort-Walter 2002 = Robert Delort, François Walter, *Storia dell'ambiente europeo*, Bari, Dedalo, 2002.
- Deyts 1992 = Simone Deyts, *Images des Dieux de la Gaule*, Paris, Editions Errance, 1992.
- Donà 2003 = Carlo Donà, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2003.
- Doulet 2003 = Jean-Michel Doulet, *Quand les démons enlevaient les enfants. Les changelins: étude d'une figure mythique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.
- Dowden 1989 = Ken Dowden, *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, London, Routledge, 1989.
- Duchet Suchaux-Pastoureau 2003 = Gaston Duchet Suchaux, Michel Pastoureau, *Le bestiaire médiéval. Dictionnaire historique et bibliographique*, Paris, Le Léopard d'Or, 2003.
- Dumézil 1974 = Georges Dumézil, *Gli dèi dei Germani. Saggio sulla formazione della religione scandinava*, Milano, Adelphi, 1974.
- Dumville 1977 = David Dumville, *Nennius and the Historia Brittonum*, «Studia Celtica», 10-11 (1975-1977), pp. 78-95.
- Echard 1998 = Siân Echard, *Arthurian Narrative in the Latin Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 («Cambridge Studies in Medieval Literature», 36).
- Edsman 1956 = Carl-Martin Edsman, *The Story of the Bear Wife in Northern Tradition*, «Ethnos», 21 (1956), pp. 38-56.
- Eliade 1988 = Mircea Eliade, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1988.
- Eliade 2012 = Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Éditions Gallimard, 2012.
- Elms 1977 = Alan C. Elms, «*The Three Bears*»: *Four Interpretations*, «The Journal of American Folklore», 90, fasc. 357 (1977), pp. 257-273.
- Fabre 1993 = Daniel Fabre, *L'ours, la vierge e le taureau*, «Ethnologie française», 23, 1 (1993), pp. 8-19.
- Favini-Savorelli 2006 = Vieri Favini, Alessandro Savorelli, *Segni di Toscana. Identità e territorio attraverso l'araldica dei comuni: storia e invenzione grafica (secoli XIII-XVII)*, Firenze, Le Lettere, 2006.

- Ferguson O'Meara 1985 = Carra Ferguson O'Meara, *Saint Columba and the Conversion of the Animals in Early Insular Art*, in *Settimane Spoleto* 1985, I, pp. 79-102.
- Ferrari 2002 = Gloria Ferrari, *Figures of Speech. Men and Maidens in Ancient Greece*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2002.
- Ferrari 2012 = Matteo Ferrari, *Les enseignes des tribunaux communaux dans l'Italie du nord (XIIIe-XIVe siècle). Héraldique et organisation de l'espace*, in *Estudos de Heráldica Medieval*, coordenação de Miguel Metelo de Seixas e Maria de Lurdes Rosa, Lisboa, IEM-CLEGH, 2012, pp. 297-314.
- Fletcher 2002 = Richard Fletcher, *Bloodfeud. Murder and Revenge in Anglo-Saxon England*, London, Penguin, 2002.
- Franchini 2013 = Roberto Franchini, *Il secolo dell'orso*, Milano, Bompiani, 2013.
- Frazer 1911 = James Frazer, *The Golden Bough*, London, Macmillan, 1911.
- Fritz 2000 = Jean-Marie Fritz, *Paysages sonores du Moyen-Age*, Paris, Champion, 2000.
- Frontisi-Ducroux 2003 = Françoise Frontisi-Ducroux, *L'homme-cerf et la femme araignée. Figures grecques de la métamorphose*, Paris, Gallimard, 2003.
- Fumagalli 1994 = Vito Fumagalli, *Paesaggi della paura. Vita e natura nel medioevo*, Bologna, Il Mulino 1994.
- Fumi Cambi Gado 1995 = Francesca Fumi Cambi Gado, *Stemmi ed emblemi nella decorazione degli edifici*, in *L'architettura civile in Toscana. Il Medioevo*, a cura di Amerigo Restucci, Siena, Monte dei Paschi, 1995, pp. 401-441.
- Gaignebet 1974 = Claude Gaignebet, *Le carnaval: Essais de mythologie populaire*, Paris, Payot, 1974.
- Galbreath 1977 = Donald Lindsay Galbreath, *Manuel du blason*, Lausanne, Spes, 1977.
- Galloni 1993 = Paolo Galloni, *Il cervo e il lupo. Caccia e cultura nobiliare nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- Galloni 2000 = 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 Baudoin Van den Abeele, Firenze, SISMELE, 2000 («Micrologus Library», 5), pp. 33-53.
- Galloni 2007 = Paolo Galloni, *Le ombre della preistoria. Metamorfosi storiche dei Signori degli animali*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2007.
- Galloni 2009 = Paolo Galloni, *Escursioni sciamaniche. II. Bere il sangue*, «Studi Celtici», 7 (2008-2009), pp. 115-127.
- Galloni 2011a = Paolo Galloni, *Cognitive Conceptualization of the Past. A Medieval Pseudo-History Case Study*, «Quaderni di semantica. An International Journal of Semantics and Iconomastics», 32 (2011), pp. 73-89.
- Galloni 2011b = Paolo Galloni, *Storia e scienze cognitive, prove tecniche di collaborazione: un'indagine cognitiva su alcuni aspetti del monachesimo celtico*, in *Pellegrinaggi e monachesimo celtico. Dall'Irlanda alle sponde del Mediterraneo*, Atti della giornata di studi, Genova, 14 ottobre 2010, a cura

- di Marina Montesano e Francesco Benozzo, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011, pp. 189-229.
- Galloni 2012a = Paolo Galloni, *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, 2012, pp. 471-493.
- Galloni 2012b = Paolo Galloni, *Il cavallo e il cavaliere compagni di caccia e di avventura. Osservazioni culturali e percettive*, in "Sonò alto un nitrito". Il cavallo nel mito e nella letteratura. Atti del VI Convegno Internazionale di studi, Volterra, 23-25 giugno 2011, a cura di Francesco Zambon e Silvia Cocco, Pisa, Pacini, 2012, pp. 191-208.
- Galloni 2013 = Paolo Galloni, *La memoria e la voce. Un'indagine cognitiva sul Medioevo*, Roma, Aracne, 2013.
- Gandino 2004 = Germana Gandino, *Cultura dotta e cultura folklorica a Vercelli nel secolo X*, in Eadem, *Contemplare l'ordine. Intellettuali e potenti dell'alto medioevo*, Napoli, Liguori, 2004, pp. 114-139.
- Gandino 2008 = Germana Gandino, *La storiografia, prima e dopo il 774*, in *774. Ipotesi su una transizione*, a cura di Stefano Gasparri, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 365-385.
- Gastou 1987 = François Régis Gastou, *Sur les traces des montreurs d'ours des Pyrénées et d'ailleurs*, Toulouse, Loubatières, 1987.
- Gell 1995 = Alfred Gell, *Language of the Forest: Landscape and Phonological Iconism in Umeda*, in *The Anthropology of Landscape. Perspectives of Place and Space*, a cura di Eric Hirsch and Michael O'Hanlon, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 232-254.
- Gentili 2002 = *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, a cura di Bruno Gentili e Franca Perusino, Pisa, Edizioni ETS, 2002.
- Geruzzi 2010 = *Uomini, demoni, santi e animali tra Medioevo ed età moderna*, a cura di Salvatore Geruzzi, Pisa-Roma, Serra, 2010.
- Gevaert 1921 = Emile Gevaert, *Héraldique des provinces belges*, Bruxelles, Vromant, 1921.
- Gilmore 2003 = David D. Gilmore, *Monsters. Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003.
- Ginzburg 1984 = Carlo Ginzburg, *Mitologia germanica e nazismo: su un vecchio libro di Georges Dumézil*, «Quaderni storici», 57 (1984), pp. 857-882.
- Ginzburg 1989 = Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989.
- Giuman 1999 = Marco Giuman, *La dea, la vergine, e il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milano, Longanesi, 1999.

- Giuman 2002 = Marco Giuman, «Risplenda come croco perduto in mezzo a un polveroso prato». *Croco e simbologia liminare nel rituale dell'arkteia di Brauron*, in Gentili 2002 (ed.), pp. 79-101.
- Glosecki 1988 = Stephen O. Glosecki, *Wolf of the Bees: Germanic shamanism and the Bear Hero*, «Journal of Ritual Studies», 2 (1988), pp. 31-53.
- Glosecki 1989 = Stephen O. Glosecki, *Shamanism and Old English Literature*, London, Garland, 1989.
- Godinho 1987 = António Godinho, *Livro da nobreza e perfeiçam das armas*, introdução, notas, direção artística e gráfica de M. de Alburquerque e J.P. Abreu Lima, Lisboa, Inapa, 1987.
- Goldhahn 2002 = Joakim Goldhahn, *Roaring Rocks: An Audio-Visual Perspective on Hunter-Gatherer Engravings in Northern Sweden and Scandinavia*, «Norwegian Archaeological Review», 35 (2002), pp. 29-61.
- Golinelli 2006 = Paolo Golinelli, *Santi in cammino sui sentieri del Veneto medievale*, in *Pietate et studio. Miscellanea di studi in onore di p. Lino Mocatti*, a cura di Silvana Chisté e Domenico Gobbi, Trento, Civis, 2006, pp. 357-368.
- Golinelli 2012 = *Agiografia e culture popolari. In ricordo di Pietro Boglioni*, Atti del Convegno internazionale di Verona (28-30 ottobre 2010), a cura di Paolo Golinelli, Bologna, Clueb, 2012.
- Graus 1965 = František Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praga, Akademie věd České republiky, 1965.
- Greco 2010 = Emanuele Greco, *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C. I. Acropoli, Aeropago, tra acropoli e Pnice*, Atene-Paestum, Pandemos, 2010.
- Green 1992 = Miranda Green, *Animals in Celtic Life and Myth*, London, Routledge 1992.
- Greetham 1980 = David C. Greetham, *The Concept of Nature in Bartholomaeus Anglicus*, «Journal of the History of Ideas», 41 (1980), pp. 663-677.
- Grégoire 1990 = Reginald Grégoire, *La foresta come esperienza religiosa, in L'ambiente vegetale nell'alto Medioevo*, 2 vv., Spoleto, CISAM, II, 1990, pp. 663-703.
- Grimm 1876 = Jakob Grimm, *Deutsche mythologie*, 2 vv., 4. ed., Güthersloh, Bertelsmann, 1876.
- Grimm 1951 = Jakob e Wilhelm Grimm, *Le fiabe del focolare*, Torino, Einaudi, 1951.
- Grønbech 1996 = Vilhelm Grønbech, *Miti e leggende del Nord*, Torino, Einaudi, 1996.
- Guyonvarc'h 1967 = Christian Guyonvarc'h, *La pierre, l'ours et le roi. Gaulois Artos, irlandais Art, breton Arzh, le nom du roi Arthur*, «Celticum», 16 (1967), pp. 215-238.
- Haikonen 1970 = Atte Haikonen, *Suomen kunnallisvaakunat (Municipal coats of arms of Finland)*, Helsinki, Suomen Kunnallisliitto, 1970.

- Hamilton 1989 = Richard Hamilton, *Alkman and the Athenian Arkteia*, «Hesperia», 58 (1989), pp. 449-472.
- Hobsbawm 1983 = *The invention of tradition*, edited by Eric J. Hobsbawm and Terence Ranger, Cambridge, Cambridge University press, 1983 (trad. it.: L'invenzione della tradizione, Torino, Einaudi, 1987).
- Höfler 1934 = Otto Höfler, *Kultische Gebereimbünde der Germanen*, Frankfurt a. M., Diesterweg, 1934.
- Iannelli 1809 = *Codex Perottinus MS. Regiae Bibliothecae Neapolitanae duas et triginta Phaedri fabulas iam notas, totidem novas, sex et triginta Aviani vulgatas et ipsius Perotti carmina inedita continens, digestus et editus a Cataldo Iannellio eiusdem Regiae Bibliothecae Scriptorum qui variantes etiam letiones adposuit tum deficientes et corrupta tentavit*, Neapoli, ex Regia Typographia, 1809 (ora anche online in [http://books.google.it/books/about/Codex\\_Perottinus\\_ms\\_regiae\\_bibliothecae.html?id=FmE8S-NussUC&redir\\_esc=y](http://books.google.it/books/about/Codex_Perottinus_ms_regiae_bibliothecae.html?id=FmE8S-NussUC&redir_esc=y)).
- Ingold 2010 = Tim Ingold, *The Perception of Environment. Essays on Liveliness, Dwelling and Skill*, London, Routledge, 2010.
- Issartel 2010 = Guillaume Issartel, *La geste de l'ours: l'épopée romane dans son contexte mythologique, XIIIe-XIVe siècle*, Paris, Champion, 2010.
- Jacobelli 1990 = Maria Caterina Jacobelli, *Il risus paschalis e il fondamento teologico del piacere sessuale*, Brescia, Queriniana, 1990.
- Jarry 2005 = Alfred Jarry, *Ubu re*, Milano, Adelphi, 2005.
- Joisten 1980 = Charles Joisten, *Récits & contes populaires de Savoie*, Paris, Gallimard, 1980.
- Jones-Davies 1990 = Marie Thérèse Jones-Davies (ed.), *Le monde animal au temps de la Renaissance*, Paris, Touzot, 1990.
- Kahil 1977 = Lilly G. Kahil, *L'Artémis de Brauron: rites et mystère*, «Antike Kunst» 20 (1977), pp. 86-98.
- Kahil 1979 = Lilly G. Kahil, *La déesse Artémis: mythologie et iconographie*, in *Greece and Italy in the Classical World*. Acta of the XI International Congress of Classical Archaeology, London, 3-9 September 1978, edited by John N. Coldstream e Malcom A. R. Colledge, Scarborough, G.A. Pindar & Son Limited, 1979, pp. 73-87.
- Kenney 1969 = E.J. Kenney, *Les Métamorphoses by Antoninus Liberalis: Manolis Papathomopoulos*, «The Classical Review», 19, 2 (1969), pp. 178-179.
- Kerényi 1983 = Károly Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Boringhieri, 1983.
- Kitchell-Resnick 1998 = Kenneth F. Kitchell, Irvn M. Resnick, *Hildegard as a Medieval 'Zoologist': The Animals of the Physica in Hildegard of Bingen: A Book of Essays*, ed. M. Burnett McInerney, New York, Garland, 1998, pp. 27-52.
- Klein 1994 = Elizabeth Klein, *Un ours bien léché. Le thème de l'ours chez Hildegarde de Bingen*, «Anthropozoogica», 19, 1994, pp. 45-54.
- Köhne 1861 = Bernard von Köhne, *Notice sur les sceaux et les armoiries de la Russie*, I<sup>ère</sup> partie, Berlin, Schneider, 1861.

- Kittel 1970 = Erich Kittel, *Siegel*, Braunschweig, Klinkhardt und Biermann, 1970.
- Kodama 1970 = Sakuzaemon Kodama, *Ainu: Historical and Anthropological Studies*, Sapporo, Hokkaido University School of Medicine, 1970.
- Lacroix 1876 = Paul Lacroix, *Manners, Customs and Dress during the Middle Ages and during the Renaissance Period*, London, Chapman and Hall, 1876.
- Lajoux 1996 = Jean-Dominique Lajoux, *L'homme et l'ours*, Grenoble, Glénat, 1996.
- Lecco 2001 = Margherita Lecco, *Il motivo della Mesnie Hellequin nella letteratura medievale*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2001.
- Leclerc 1926 = Henri Leclercq, *Incubation*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, VII, I, Paris, Letouzey et Ane, 1926, coll. 511-517.
- Lecouteaux 1986 = Claude Lecouteaux, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago 1986.
- Lecouteaux 1988 = Claude Lecouteaux, *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit*, Paris, Imago, 1988.
- Le Goff 2007 = Jacques Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Le Roy Ladurie 1996 = Emmanuel Le Roy Ladurie, *Il carnevale di Romans*, Milano, Rizzoli, 1996.
- Lévi-Strauss 1947 = Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947 (trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 2003, da cui si cita).
- Lévi-Strauss 1979 = Claude Lévi-Strauss, *La voie des masques*, Paris, Plon, 1979 (trad. it. *La via delle maschere*, Torino, Einaudi, 1985, da cui si cita).
- Lidaka 1997 = Juris G. Lidaka, *Bartholomaeus Anglicus in the Thirteenth Century*, in *Pre-Modern Encyclopaedic Texts. Proceedings of the second COMERS Congress*, Groningen, 1-4 July 1996, ed. Peter Binkley, Leiden-New York, Brill, 1997, pp. 393-406.
- Lindow 1995 = John Lindow, *Berserkers*, in *The Encyclomedia of Religion*, a cura di M. Eliade, 2 voll., New York, MacMillan, 1995.
- Louda 1972 = Jiri Louda, *Blasons des villes d'Europe*, Paris, Gründ, 1972.
- Machatscheck 1987 = Heinz Machatscheck, *Als der Wappenbär geboren wurde. Aus der Geschichte der Berliner Wappen*, Berlin, Berlin-Information, 1987.
- Magnien 1937 = Victor Magnien, *Vocabulaire grec reflétant les rites du mariage*, in *Mélanges offerts à A.-M. Desrousseaux par ses amis et ses élèves en l'honneur de sa cinquantième année d'enseignement supérieur (1887-1937)*, Paris, Hachette, 1937, II, pp. 293-299.
- Mantegazza 1881 = Paolo Mantegazza, *Un viaggio in Lapponia coll'amico Stephen Sommier*, Milano, Gaetano Brigola, 1881.
- Mantegazza-Sommier 1880 = Paolo Mantegazza e Stephen Sommier, *Studii antropologici sui Lapponi*, Firenze, Arte della stampa, 1880.
- Maraini 1942 = Fosco Maraini, *Gli Iku-bashui degli Ainu*, Tokio, Pubblicazioni dell'Istituto di Cultura Italiana, I, 1942.
- Maraini 1999 = Fosco Maraini, *Case, amori, universi*, Milano, Mondadori, 1999.

- Maraini 2012 = Fosco Maraini, *1954. L'ultimo genuino Iyomande?*, in *Ainu. Antenati spiriti e orsi. Fotografie di Fosco Maraini*, a cura di Gunther Giovannoni, Torino, CAI, 2012.
- Marchi 1992 = *I blasoni delle famiglie toscane nella raccolta Ceramelli-Papiani*, a cura di Piero Marchi, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali-Ufficio centrale per i beni archivistici, 1992.
- Marinatos 2002 = Nanno Marinatos, *The Arkteia and the Gradual Transformation of the Maiden into a Woman*, in Gentili 2002, pp. 29-42.
- Markale 1991 = Jean Markale, *Il druidismo: religione e divinità dei Celti*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1991.
- Marzari 2010 = Francesca Marzari, *Paradigmi di follia e lussuria virginale in Grecia antica: le Pretidi fra tradizione mitica e medica*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line», 3 (2010), pp. 47-74.
- Maspero 1997 = Francesco Maspero, *Bestiario antico*, Casale Monferrato, Piemme, 1997.
- Maspoli *et al.* 2003 = Carlo Maspoli, Vieri Favini, Alessandro Savorelli, *Il più antico stemmario comunale dello "Stato di Siena" (1580)*, «Archives héraldiques suisses», CXVII, 2003, pp. 33-66.
- Massabò Ricci 1998 = *Blu rosso & oro. Segni e colori dell'araldica in carte, codici e oggetti d'arte*, a cura di Isabella Massabò Ricci, Marco Carassi, Luisa Clotilde Gentile, Milano, Electa, 1998.
- Massèra 1920 = *Sonetti burleschi e realistici dei primi due secoli*, a cura di Aldo Francesco Massèra, Bari, Laterza, 1920.
- Massola 2013 = Giorgio Massola, *Cavalcare l'orso: il topos dell'orso domato nell'agiografia medievale*, in *La via teutonica*, Atti del convegno internazionale di studi, 29 giugno 2012, Venezia, 29 giugno 2012, a cura di Renato Stopani e Fabrizio Vanni, Firenze, Centro studi romei, 2013, pp. 139-156 (anche online: <https://giorgiomassola.wordpress.com/2013/12/09/cavalcare-lorso-il-topos-dellorso-domato-nell-agiografia-medievale>).
- Mathieu 1984 = Rémi Mathieu, *La Patte de l'ours*, «L'Homme», 24 (1984), pp. 5-42.
- McDonough 1997 = Christopher Michael McDonough, *Carna, Proca and the Strix on the Kalends of June*, «Transactions and Proceedings of American Philological Association», 127 (1997), pp. 315-344.
- Maudhuy 2012 = Roger Maudhuy, *Mythes et légendes de l'ours*, Urrugne, Pimientos, 2012.
- Mazzei 1907 = Giovanni Mazzei, *Stemmi e insegne pistoiesi con note e notizie storiche*, Pistoia, Fedi, 1907 (rist. anast. Bologna, Forni, 1980).
- Messina 2005 = Roberto Messina, *L'orso Miša nel folclore e nel teatro popolare russo*, Rieti, Roberto Messina, 2005.
- Michel 1836 = *Chroniques Anglo-normandes*, publié par Francisque Michel, Rouen, Frere, 1836.
- Minois 2004 = Georges Minois, *Storia del riso e della derisione*, Bari, Dedalo, 2004.

- Modestin 1999 = Georg Modestin, *Le diable chez l'évêque: chasse aux sorciers dans le diocèse de Lausanne (vers 1460)*, Lausanne, Université de Lausanne, 1999.
- Montanari 1988 = 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.
- Montepaone 1979 = Claudia Montepaone, *Il mito di fondazione del rituale munichio in onore di Artemis*, in *Recherches sur les cultes grecques et l'Occident*, 1, Naples, Institut Français de Naples, 1979, pp. 65-76 (ripubblicato con modifiche anche in Montepaone 1999, pp. 35-46).
- Montepaone 1999 = Claudia Montepaone, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma-Paestum, Donzelli Editore-Fondazione Paestum, 1999.
- Montesano 2000 = M. Montesano, *Fantasima, fantasima che di notte vai. La cultura magica nelle novelle nelle novelle toscane del Trecento*, Roma, Città Nuova, 2000.
- Montesano 2011 = Marina Montesano, Il "cavaliere infernale". *Riflessioni su un tema "folklorico"*, in *Cavalli e cavalieri: guerra, gioco, finzione*, a cura di Franco Cardini e Luca Mantelli, Pisa, Pacini, 2011, pp. 217-228.
- Mühlemann 1977 = Louis Mühlemann, *Wappen und Fahnen der Schweiz*, Luzern, Reich Verlag, 1977.
- Munro 1963 = Neil Gordon Munro, *Ainu Creed and Cult*, New York, Columbia University Press, 1963.
- Musée Guimet 1964 = *Emblèmes, totems, blasons*, Musée Guimet Mars-Juin 1964, Paris, Ministère d'Etat-Affaires culturelles, 1964.
- Negri 1883 = *Il viaggio settentrionale di Francesco Negri*, nuovamente pubblicato cura di Carlo Gargioli, Bologna, Zanichelli, 1883.
- Neubecker 1980 = Ottfried Neubecker, *Araldica. Origini, simboli e significato*, Milano, Longanesi, 1980.
- Muzzi 1990 = *Sigilli nel Museo Nazionale del Bargello*, a cura di Andrea Muzzi, Bruna Tomasello, Attilio Tori, III, *Sigilli civili*, Firenze, S.P.E.S., 1990.
- Okolski 1643 = Szymon Okolski, *Orbis Polonus*, t. II, Cracouiae, In officina typographica Francisci Caesarij, 1643.
- Oliphant 1913 = Samuel Grant Oliphant, *The Story of the Strix: Ancient*, «Transactions and Proceedings of American Philological Association», 127 (1913), pp. 133-149.
- Olrik 1910 = Axel Olrik, *Siward Digri of Northumberland: A Viking Saga of the danes in England*, «Saga book of the Viking club», VI (1910), p. 212-237.
- Orselli 2003 = Alba Maria Orselli, *Lo spazio dei santi*, in *Uomo e spazio nell'alto Medioevo*, Spoleto, CISAM, 2003, pp. 855-890.
- Ortalli 1997 = Gherardo Ortalli, *Lupi genti culture*, Torino, Einaudi 1997.
- Ostorero et al. 1999 = *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430c.-1440c.)*, édd. Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani,

- Kathrin Utz Tremp, Catherine Chène, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 1999.
- Oswald 1985 = Gert Oswald, *Lexikon der Heraldik*, Leipzig, Bibliographisches Institut, 1985.
- Pacher 2002 = M. Pacher, *Polémique autour d'un culte de l'ours des cavernes*, in, *L'Ours et l'Homme*, Actes du colloque d'Auberives-en-Royans 1997, Études et recherches archéologiques de l'Université de Liège, a cura di Thierry Tillet e Lewis R. Binford, Liège, Université de Liège 2002, pp. 229-234.
- Pagnini 1991 = *Gli stemmi dei comuni toscani al 1860, dipinti da L. Paoletti e descritti da L. Passerini*, a cura di Gian Piero Pagnini e con un'introduzione allo studio dell'araldica civica italiana con particolare riferimento alla Toscana di Luigi Borgia, Firenze, Polistampa, 1991.
- Palaiokrassa 1991 = Lydia Palaiokrassa, *To hiero tes Artemidos Mounichias*, He en Athenais Archaïologike Hetaireia, Athenai 1991 (in greco con riassunto in tedesco).
- Papathomopoulos 1962 = Manolis Papathomopoulos, *Notes critiques au texte d'Antoninus Liberalis*, «Revue de philology, de littérature et d'histoire anciennes», 36 (1962), pp. 245-252.
- Papathomopoulos 1968 = *Antoninus Liberalis. Les Métamorphoses*, texte établi, traduit et commenté par Manolis Papathomopoulos, Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- Paravicini Bagliani 2016 = Agostino Paravicini Bagliani, *Il bestiario del papa*, Torino, Einaudi 2016.
- Pasqualotto 2011 = Giangiorgio Pasqualotto, *La normalità dell'ibrido*, «Prometeo», 29, n. 114 (giugno 2011), pp. 52-57.
- Pastoureau 1982 = Michel Pastoureau, *Le bestiaire héraldique au Moyen Âge*, in *L'Hermine et le sinople. Etudes d'héraldique médiévale*, Paris, Le Léopard d'or, 1982, pp. 105-116.
- Pastoureau 1993 = Michel Pastoureau, *Traité d'héraldique*, Paris, Picard, 1993<sup>2</sup>.
- Pastoureau 2000 = *Pourquoi tant de Lions dans l'Occident médiéval?*, in *Il Mondo Animale e la società degli uomini*, «Micrologus», VIII/1.2, Firenze, Sismel, 2000, pp. 11-30.
- Pastoureau 2002 = Michel Pastoureau, *Les animaux célèbres*, Paris, Bonneton, 2002.
- Pastoureau 2004 = Michel Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Age occidental*, Paris, Seuil, 2004.
- Pastoureau 2007 = Michel Pastoureau, *L'ours. Histoire d'un roi déchu*, Paris, Seuil, 2007.
- Pastoureau 2008 = Michel Pastoureau, *L'orso. Storia di un re decaduto*, Torino, Einaudi, 2008.
- Pastoureau 2010 = Michel Pastoureau, *L'art héraldique au Moyen Age*, Paris, Seuil, 2010.
- Pastoureau 2012 = Michel Pastoureau, *Bestiari del Medioevo*, Torino, Einaudi, 2012.

- Pedrick 1904 = Gale Pedrick, *Borough seals of the gothic period*, London, Dent, 1904.
- Pellizer 1982 = Ezio Pellizer, *Favole d'identità, favole di paura: storie di caccia e altri racconti della Grecia antica*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1982.
- Pentikainen 2007a = Juha Pentikäinen, *I popoli dell'Orsa Maggiore*, in Roselli 2007, pp. 39-49.
- Pentikainen 2007b = Juha Pentikäinen, *Golden King of the Forest. The Lore of the Golden Bear*, Helsinki, Etnika Oy, 2007.
- Pentikainen-Simoncsics 2005 = *Shamanhood: an endangered language*, edited by Juha Pentikäinen and Péter Simoncsics, Oslo, Interface Media, 2005.
- Perlman 1989 = Paula J. Perlman, *Acting the She-Bear for Artemis*, «*Arethusa*», 22, 2 (1989), pp. 111-133.
- Pinoteau et al. 1983 = *Les origines des armoiries*, édité par Hervé Pinoteau, Michel Pastoureau et Michel Popoff, Paris, Le Léopard d'or, 1983.
- Poligrafico dello Stato 2007 = *Piazza Armerina: la villa del Casale*, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 2007.
- Pluskowski 2006 = Aleksander Pluskowski, *Wolves and the Wilderness in the Middle Ages*, Woodbridge, Boydell, 2006.
- Pluskowski 2007 = 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.
- Popoff 2003 = Michel Popoff, *Bibliographie héraldique internationale sélective*, Paris, Le Léopard d'or, 2003.
- Praneuf 1989 = Michel Praneuf, *L'ours et les hommes dans les traditions européennes*, Paris, Imago, 1989.
- Przyluski 1940 = Jean Przyluski, *Les confréries de loup-garous dans les sociétés indo-européennes*, «*Revue de l'histoire des religions*», 121 (1940), pp. 128-145.
- Rauch 2009a = *Disegnare le città. Grafica per le pubbliche istituzioni in Italia*, a cura di Andrea Rauch e Gianni Sinni, Firenze, LCD, 2009.
- Rauch 2009b = Andrea Rauch, *Immaginando. 1979-2009. Trent'anni per i bambini di Pistoia raccontati con il disegno*, Pistoia, Gli Ori, 2009.
- Regerat 2012 = Philippe Regerat, *L'ours entre hagiographie et folklore: l'exemple de la Vita Severini*, in Golinelli 2012, pp. 145-154.
- Ricci 1985 = *Il sigillo nella storia della cultura*, a cura di Stefania Ricci, Roma, Jouvence, 1985.
- Righetti 1969 = Mario Righetti, *Manuale di storia liturgica*, II, *L'anno liturgico*, 3. ed., Milano, Ancora, 1969.
- Rodella 2007 = Cesare Rodella, *Prossimità tra uomini e orsi nella tradizione classica*, in *Analecta Brixiana II*, a cura di Alfredo Valvo e Roberto Gazich, Milano, Vita e Pensiero, 2007, pp. 325-350.

- Roselli 2007 = *Orsi e Sciamani. Bears and Shamans*, a cura di Maria Gloria Roselli, Firenze, Edifir, 2007.
- Roselli 2007a = Maria Gloria Roselli, *Gli Ainu di Fosco Maraini*, in Roselli 2007, pp. 65-76.
- Roselli 2012 = *Sapporo: i giorni dell'undicesimo viale*, a cura di Maria Gloria Roselli, Città di Castello, Petrucci, 2012.
- Rossiaud 2012 = Jacques Rossiaud, *Sexualités au Moyen âge*, Paris, Gisserot, 2012.
- Ryan 1999 = William F. Ryan, *The Bathhouse at Midnight: A Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, University Park (PA), Pennsylvania State University Press, 1999.
- Sahlins 2010 = Marshall Sahlins, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Milano, Eleuthera, 2010.
- Salisbury 1994 = Joyce E. Salisbury, *The beast within. Animals in the Middle Ages*, New York-London, Routledge, 1994.
- Samson 2011 = Vincent Samson, *Les berserker. Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'Âge de Vendel aux Vikings (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2011.
- Sánchez Ruipérez 1951 = Martin Sánchez Ruipérez, *La "Dea Artio" celta y la "Artemis" griega. Un aspecto religioso de la afinidad celto-iliria, «Zephyrus»*, 2 (1951), pp. 89-95.
- Santi 1982 = Bruno Santi, *Il pavimento del Duomo di Siena*, Firenze, Scala, 1982.
- Savage Landor 1893 = Arnold Henry Savage Landor, *Alone with the hairy Ainu: or 3800 miles on a pack saddle in Yezo and a cruise to the Kurile Islands*, London, John Murray, 1893.
- Savorelli 2012 = Alessandro Savorelli, *Araldica e araldica comunale. Una sintesi storica*, in *Estudos de Heráldica Medieval*, coordenação de Miguel Metelo de Seixas e Maria de Lurdes Rosa, Lisboa, IEM-CLEGH, 2012.
- Savorelli 2013 = Alessandro Savorelli, *L'araldica per la storia: una fonte ausiliaria?*, in *Nel laboratorio della storia. Una guida alle fonti dell'età moderna*, a cura di Maria Pia Paoli, Roma, Carocci, 2013, pp. 287-313.
- Scanlon 1990 = Thomas F. Scanlon, *Race or Chase at the Arkteia of Attica?*, «Nikephoros», 3 (1990), pp. 73-120.
- Scanlon 2001 = Thomas F. Scanlon, *Eros and the Greek Athletics*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Scheidegger 2000 = Jean R. Scheidegger, *Animalité et sainteté. Le rôle dans le contes de la première vie des Pères*, in *Il Mondo Animale e la società degli uomini*, «Micrologus», VIII/1.2, Firenze, Sismel, 2000, pp. 411-428.
- Schmitt 1979 = Jean-Claude Schmitt, *Il santo levriero*, Torino, Einaudi, 1979.
- Schmitt 1995 = Jean-Claude Schmitt, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- Sergent 1984 = Bernard Sergent, *L'omosexualité dans la mythologie grecque*, préface de Georges Dumézil, Paris, Payot, 1984.

- Sergent 1986 = Bernard Sergent, *L'omosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, Paris, Payot, 1986.
- Sergent 1996 = Bernard Sergent, *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*, Paris, Payot & Rivages, 1996.
- Settimane Spoleto 1985 = *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studio sull'alto Medioevo, 31, 7-13 aprile 1983, 2 vv., Spoleto, CISAM, 1985.
- Seymour 1992 = Michael C. Seymour, *Bartholomaeus Anglicus and his Encyclopedia*, Brookfield (VT), Ashgate Publishing Company, 1992.
- Sighinolfi 2004 = Christian Sighinolfi, *I guerrieri-lupo nell'Europa arcaica. Aspetti della funzione guerriera e metamorfosi rituali presso gli indoeuropei*, Rimini, Il Cerchio, 2004.
- Sommier 1885 = Stephen Sommier, *Un'estate in Siberia fra Ostiacchi, Samoiedi, Siriéni, Tatàri, Kirghisi e Baschiri*, Firenze, Loescher, 1885.
- Sommier 1887 = Stephen Sommier, *Un viaggio d'inverno in Lapponia: lettere ai miei nipotini*, Firenze, Barbera, 1887.
- Sourvinou-Inwood 1971 = Christiane Sourvinou-Inwood, *Aristophanes, Lysistrata 641-7*, «Classical Quarterly», n.s. 21 (1971), pp. 339-342.
- Sourvinou-Inwood 1988 = Christiane Sourvinou-Inwood, *Studies in girls' transitions. Aspects of the arkteia and age representation in attic iconography*, Athens, Kardamitsa, 1988.
- Speransov 1974 = Nikolai Nikolaevich Speransov, *Zemelnie gerbi Rossii. Coats of arms of russian principalities*, Moskva, Izdatel'svo Sovjetskaja Rossija, 1974.
- Stadler 1965 = Klemens Stadler, *Deutsche Wappen. Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 4. *Bayern/1*, Bremen, Angelsachsen Verlag, 1965.
- Steel 2011 = Karl Steel, *How to make a Human. Animals and Violence in the Middle Ages*, Columbus, Ohio State University, 2011.
- Steele 1893-1905 = *Mediaeval Lore from Bartholomew Anglicus*, ed. Robert Steele, London, Alexander Moring, 1893-1905.
- Stinton 1976 = T. C. W. Stinton, *Iphigeneia and the Bears of Brauron*, «Classical Quarterly», n.s. 26 (1976), pp. 11-13.
- Stitt 1992 = J. Michael Stitt, *Beowulf and the Bear's Son: Epic, Saga and Fairytales in Northern germanic tradition*, New York and London, Garland, 1992.
- Tabacco 1993 = Giovanni Tabacco, *Il cosmo del medioevo come processo aperto di strutture instabili*, in Idem, *Sperimentazioni del potere nell'alto medioevo*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 3-41.
- Themelis 1971 = Petros G. Themelis, *Brauron. Guide to the Site and Museum*, Athens, Apollon, 1971.
- Talvio 1999 = Pauli Tuukka Talvio, *The lion of Finland*, Helsinki, The National Board of Antiquities, 1999.
- Tangl 1916 = *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, herausgegeben von Michael Tangl, Berlin, Weidmann, 1916.

- Thomas *et al.* 1998 = *The Hunting Book of Gaston Phébus*, a cura di Marcel Thomas, François Avril, Wilhelm Schlegel, London, Miller, 1998, pp. 25-26 (con riproduzione integrale del manoscritto fr. 616).
- Tolley 2006 = *Karhun Kannoilla: In the footsteps of the bear*, edited by Clive Tolley, Pori (Finland), School of Cultural Production and Landscape Studies, University of Turku and Satakunta Museum, 2006.
- Tolley 2009 = Clive Tolley, *Shamanism in Norse Myth and Magic*, Helsinki, Accademia Scientiarum Fennica, 2009.
- Tomea 2001 = Paolo Tomea, *I santi iro-scoti nell'agiografia dell'Italia medioevale (secoli VII-XIV)*, in *San Colombano e l'Europa: religione, cultura, natura*, a cura di Luciano Valle e Paolo Pulina, Como, Ibis, 2001, p. 97-135.
- Tomea 2005 = Paolo Tomea, *Il segno di Edipo: parricidio, incesto e "materia tebana" nelle fonti agiografiche medioevali (con una vita inedita di sant'Ursio)*, in "Scribere sanctorum gesta": *recueil d'études d'agiographie médiévale offert à Guy Philippart*, a cura di Étienne Renard, Michel Trigalet, Xavier Hermand e Paul Bertrand, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 717-761.
- Toynbee 1996 = Jocelyn M. C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1996.
- Turnbull 1985 = Stephen Turnbull, *The Book of the Medieval Knight*, London, Arms and Armour, 1985.
- Urquhart 1973 = Roderick MacKenzie Urquhart, *Scottish Burgh & County Heraldry*, London, Heraldry Today, 1973.
- Van Gennep 1935-1947 = Arnold Van Gennep, *Manuel de Folklore français contemporain*, 4 vv., Paris, Picard, 1935-1947.
- van Schaik 2005 = Martin van Schaik, *The harp in the Middle Ages: the symbolism of a musical instrument*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2005.
- Varanini 1968 = *Lamenti storici pisani*, a cura di Giorgio Varanini, Pisa, Nistri Lischi, 1968.
- Vecchio 1998 = Silvana Vecchio, *Il liber de introductione loquendi di Filippo da Ferrara*, «I castelli di Yale», 3 (1998), pp. 131-166.
- Vernant 1990 = Jean Pierre Vernant, *Figures, Idoles, Masques*, Paris, Julliard, 1990 (trad. it. *Figure, idoli, maschere*, Milano, Il Saggiatore, 2001, da cui si cita).
- Vernant 2001 = Jean Pierre Vernant, *Figure, idoli, maschere. Il racconto mitico da simbolo religioso a immagine artistica*, Milano, Il Saggiatore, 2001.
- Vernant *et al.* 1987 = Jean Pierre Vernant, Françoise Frontisi-Ducroux, *Figures du masque en Grèce ancienne*, in *Mythe et tragédie deux*, a cura di P. Vidal-Naquet, Paris, La Découverte, 1986 (trad. it. *Figure della maschera in Grecia antica* in *Mito e tragedia due*, Torino, Einaudi, 1987).
- Vidal Naquet 1988 = Pierre Vidal Naquet, *Il crudo, il fanciullo greco e il cotto*, in *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, Roma, Editori riuniti, 1988, 123-153.
- Ville 1960 = Georges Ville, *Les jeux de gladiateurs dans l'Empire Chrétien*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 72 (1960), pp. 273-335.

- Vlaene-Awouters 2002 = Lieve Vlaene-Awouters, *Gemeentewapens in België. Vlaanderen en Brussel*, vol. I, Bruxelles, Dexia, 2002.
- Waldner 1992 = Heinz Waldner, *Die ältesten Wappenbilder. Eine internationale Übersicht*, Berlin, Herold, 1992.
- Walker Bynum 2001 = Caroline Walker Bynum, *Metamorphosis and Identity*, New York, Zone Books, 2001.
- Waller 1993a = Steven J. Waller, *Sound and Rock Art*, «Nature», 363 (1993), p. 501.
- Waller 1993b = Steven J. Waller, *Sound Reflection as an Explanation for the Content and Context of Rock Art*, «Rock Art Research», 10 (1993), pp. 91-101.
- Waller 2000 = Steven J. Waller, *Spatial correlation of acoustics and rock art exemplified in Horseshoe Canyon*, «American Indian Rock Art», 24 (2000), pp. 85-94.
- Walter 1997 = Philippe Walter, *Le mythe de la Chasse Sauvage dans l'Europe médiévale*, Paris, Champion, 1997.
- Walter 2002a = Philippe Walter, *Arthur. L'ours et le roi*, Paris, Imago, 2002.
- Walter 2002b = Philippe Walter, *L'ours déchu: Arthur dans la Demanda do santo Grial*, «Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales», 25 (2002), pp. 319-328.
- Walter 2005 = Philippe Walter, *Artù. L'orso e il re*, Roma, Edizioni Arkeios, 2005.
- Weiser 1927 = Lily Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde*, Baden, Verlag der Konkordia, 1927.
- Werner 1977 = Karl F. Werner, *Liens de parenté et noms de personne. Un problème historique et méthodologique*, in *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, éd. Georges Duby, Jacques Le Goff, Rome, Ecole française de Rome, 1977, pp. 13-34.
- Williams 2001 = 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.
- Wood 2003 = Ian N. Wood, *Deconstructing the Merovingian family*, in *The Construction of Community in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, edd. Richard Corradini, Max Diesenberger, Helmut Reimitz, Leiden, Brill, 2003, pp. 149-172.
- Zug Tucci 1978 = Hannelore Zug Tucci, *Un linguaggio feudale: l'araldica*, in *Storia d'Italia. Annali I, Dal feudalesimo al capitalismo*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 811-873.



## FONTI CLASSICHE

- Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte* = Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*, herausgegeben von Bernhard Schmeidler, in MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, 2, Hannover-Leipzig, Hahn, 1917.
- Aelianus, *Natura animalium* = Aelianus, *Natura animalium*, in Claudio Eliano, *La natura degli animali*, introduzione, traduzione e note di Francesco Maspero, I, Milano, Rizzoli, 2002.
- Aelianus, *Varia Historia* = Aelianus, *Varia Historia*, in Aelian, *Historical Miscellany*, edited and translated by N. G. Wilson, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997.
- Aesopus, *Fabulae* = Aesopus, *Fabulae*, in *Aesopica. A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to Him or Closely Connected with the Literary Tradition that Bears His Name*, collected and critically edited, in part translated from oriental languages with a commentary and historical essay by Ben Edwin Perry, I, *Greek and Latin Texts*, Urbana, The University of Illinois Press, 1952.
- Ambrosius, *Hexameron* = Ambrosius, *Hexameron*, in Saint Ambrose, *Hexameron; Paradise; and Cain and Abel*, translated by John J. Savage, Washington, The Catholic University of America press, 1961.
- Ammianus Marcellinus, *Res gestae* = Ammianus Marcellinus, *Res gestae a fine Corneli Taciti*, edizione on line in <http://www.thelatinlibrary.com/ammianus.html>.
- Antoninus Liberalis, *Metamorphoseon* = Antoninus Liberalis, *Metamorphoseon synagoge*, in Antoninus Liberalis, *Les Métamorphoses*, texte établi, traduit et commenté par Manolis Papathomopoulos, Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- Apollodorus, *Bibliotheca* = Apollodorus, *Bibliotheca*, in Apollodoro, *I miti Greci (Biblioteca)*, a cura di Paolo Scarpi, traduzione di Maria Grazia Ciani, Milano, Fondazione Valla-Mondadori, 1996.

- Appendix Perottina* = *Appendix Perottina*, in *Aesopica. A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to Him or Closely Connected with the Literary Tradition that Bears His Name*, collected and critically edited, in part translated from oriental languages with a commentary and historical essay by Ben Edwin Perry, I, *Greek and Latin Texts*, Urbana, The University of Illinois Press, 1952.
- Apuleius, *Metamorphoses* = Apuleius, *Metamorphoses: in two volumes*, edited and translated by J. Arthur Hanson, Cambridge (MA), Harvard university press, 1989.
- Aristophanes, *Ecclesiazousai* = Aristophanes, *Ecclesiazousai*, in Aristofane, *Le donne al parlamento*, introduzione, traduzione e note di Guido Paduano, Milano, Rizzoli, 1995.
- Aristophanes, *Lysistrata* = Aristophanes, *Lysistrata*, in Aristofane, *Lisistrata*, introduzione, traduzione e note di Guido Paduano, Milano, Rizzoli, 1986<sup>2</sup>.
- Aristophanes, *Thesmophoriazousai* = Aristophanes, *Thesmophoriazousai*, in Aristofane, *Le donne al parlamento* a cura di Massimo Vetta. traduzione di Dario Del Corno, Milano, Mondadori-Fondazione Valla, 1998<sup>3</sup>.
- Aristoteles, *Historia animalium* = Aristoteles, *Historia animalium*, in Aristotle, *Historia animalium*, with an English Translation by A.L. Peck, I, London and Cambridge (MA), William Heinemann LTD e Harvard University Press, 1965.
- Aristoteles *Historia animalium* (Balme) = Aristoteles, *Historia animalium*, in Aristotle, *History of Animals*, edited and translated by D.M. Balme, prepared for publication by H. Helfgott, Cambridge (MA) and London, Harvard University Press, 1991, pp. 114-115.
- Athenaeus, *Deipnosophistae* = Athenaeus, *Deipnosophistae*, in *The Deipnosophists*, with an english translation by Charles Burton Gulick, Cambridge, Massachusetts e London, Harvard University Press, 1927-1941.
- Bacchylides, *Epinicia* = Bacchylides, *Epinicia*, in *Greek Lyric*, IV, *Bacchylides, Corinna, and others*, edited and translated by David A. Campbell, Cambridge (MA) and London, Harvard University Press, 1992.
- Boccaccio, *Decameron* = Giovanni Boccaccio, *Il Decameron*, a cura di Vittore Branca, 2 vv., Torino, Einaudi, 1992.
- Callimachus, *Hymnus III in Dianam* = Callimachus, *Hymni*, in Callimaco, *Inni, Chioma di Berenice*, introduzione, traduzione e note di Valeria Gigante Lanzara, Milano, Garzanti, 1993<sup>3</sup>.
- Cesare, *De bello gallico* = Cesare, *De bello gallico*, in Caio Giulio Cesare, *La guerra gallica*, testo latino e traduzione in italiano di Giuseppe Lipparini, Bologna, Zanichelli, 1981.
- Chronicarum Fredegarii* = *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV*, edidit Bruno Krusch, in MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, 2, Hannover, Hahn, 1888, pp. 1-193.
- Claudianus, *De consulatu Stilichonis* = Claudius Claudianus, *De consulatu Stilichonis*, edited by Maurice Platnauer, London and New York, W. Heinemann-G.P. Putnam's Sons, 1922 («Loeb Classical Library»).

- Ermoldi Nigelli *Carmina* = Ermoldi Nigelli *Carmina in honorem Hludowici*, recensuit Ernestus Duemmler, in MGH, *Poetae latini aevi carolini*, 2, Berlin, Weidmann, 1888, pp. 1-93.
- Etymologicum Magnum* = *Etymologicum Magnum seu verius Lexicon saepissime vocabulorum origines indagnas ex pluribus lexicis scholiasticis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum*, ad codd. mss. recensuit et notis varibus instruxit Thomas Gaisford, Oxonii e typographeo Academico, 1848 (ristampa anastatica Amsterdam, Adolf M. Hakkert Publisher, 1967).
- Euripides, *Helena* = Euripides, *Helena*, in Euripides, *Helen*, edited and translated by David Kovacs, London and Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- Festus, *De verborum significatu* = Festus, *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli Epitome*, edidit Wallace M. Lindsay, Hildesheim, Olms, 1965.
- Gaston Phébus, *Livre de la chasse* = Gaston Phébus, *Le livre de la chasse*. Paris, Bibliothèque nationale, ms. 616.
- Gregori Magni, *Dialogi* = Gregorii Magni, *Dialogi libri 4*, a cura di Umberto Moricca, Roma, Tipografia Del Senato, 1924.
- Guilielmi Alverni, *De universo creaturarum* = Guilielmi Alverni, *De universo creaturarum* in *Guilielmi Alverni episcopi parisiensis opera omnia*, London, apud Robertus Scott, 1674.
- Harpocraton, *Lexicon* = *Harpocratonis Lexicon in decem oratores Atticos*, ex recensione Guilielmi Dindorfii, I, Oxonii, e typographeo Academico, 1853 (rist. anast. Groningen, Bouma's Boekhuis n.v. Publishers, 1969).
- Hesychius, *Lexicon* = *Hesychii Alexandrini Lexicon*, recensuit Mauricius Schmidt, I, A-D, Ienae, sumptibus Frederici Maukii, 1858 (ristampa anastatica Amsterdam, Adolf M. Hakkert Publisher, 1965).
- Herodotus, *Historiae* = Herodotus, *Historiae*, in Erodoto, *Storie*, introduzione di Filippo Cassola, traduzione di Augusta Izzo D'Accinni, premessa al testo e note di Daniela Fausti, Milano, Rizzoli, 1984.
- Hildegardis *Subtilitatum* = Hildegardis *Subtilitatum Diversarum Naturarum Creaturarum Libri Novem*, in PL, CXCVII, coll. 1117-1351.
- Historia Brittonum* = *Historia Brittonum cum additamentis Nennii*, edidit Theodor Mommsen, in MGH, *Auctores antiquissimi*, 13: *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, 3, Berlin, Weidmann, 1898, pp. 111-222.
- Homerus, *Odyssea* = Homerus, *Odyssea*, in Omero, *Odisea*, a cura di Franco Ferrari, Torino, UTET, 2001.
- Homerus, *Iliades* = Homerus, *Iliades*, in Omero, *Iliade*, a cura di Maria Grazia Ciani e Elisa Avezzù, Torino, UTET, 1998.
- Horatius, *Ars poetica* = Horatius Flaccus, *Ars poetica*, in Horace, *Satires, Epistles and Ars Poetica*, with an english translation by H. Rushton Fairclough, London and Cambridge (MA), Harvard University Press, 1926.
- Horatius, *Epodi* = Horatius Flaccus, *Epodi*, in Quinto Orazio Flacco, *Odi ed Epodi*, introduzione di Alfonso Traina, traduzione e note di Enzo Mandruzzato, Milano, Rizzoli, 1988.

- Isidorus, *Origines* = Isidoro di Siviglia, *Etimologie o origini*, a cura di Angelo Valastro Canale, Torino, Utet, 2004.
- Iuvenalis, *Saturae* = Iuvenalis, *Saturae*, in *Juvenal and Persius*, edited and translated by Susanna Morton Braünd, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- Kalevala = *Kalevala: poema nazionale finnico*, tradotto nel metro originale da Paolo Emilio Pavolini, Milano, Sandron, 1909.
- Lactantius, *De mortibus persecutorum* = Lactantius, *De mortibus persecutorum*, in Lactance, *De la mort des persècuteurs*, introduction, texte critique et traduction de J. Moreau, Paris, Les éditions du cerf, 1954.
- Lexeis = *Lexeis rhetorikai*, in Immanuelis Bekkeri, *Anecdota graeca*, I, *Lexica Segueriana*, Berolini apud G.C. Nauckium, 1814 (ristampa anastatica Graz, Akademischen Druck und Verlagsanstalt, 1965).
- Libanius, *Orationes* = Libanius, *Orationes*, in Libanios. *Discours*. II, (*Discours II-X*), texte établi et traduit par Jean Martin, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- Lucanus, *Bellum civile* = Lucanus, *Bellum civile*, in *The civil war: Lucan, Pharsalia*, with an english translation by J. D. Duff, London and Cambridge (MA), Harvard University Press, 1928.
- Lycophron, *Alexandra* = Lycophron, *Alexandra*, in Emanuele Ciaceri, *La Alessandra di Licofrone: testo, traduzione e commento*, ristampa con l'aggiunta di testimonianze e frammenti di Licofrone a cura di Marcello Gigante, Napoli, Macchiaroli, 1982.
- Malory, *Le morte d'Arthur* = Thomas Malory, *Le morte d'Arthur: in two volumes*, edited by Janet Cowen, with an introduction by John Lawlor, Harmondsworth, Penguin books, 1969.
- Martialis, *Epigrammata* = Martialis, *Epigrammata*, in Martial, *Epigrams*, edited and translated by D. R. Shackleton Bailey, London and Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993.
- Martialis, *Liber de spectaculis* = Martialis, *Liber de spectaculis*. in *Marcus Valerius Martialis*, I, Pisa, In aedibus Giardini, 1980.
- Maximus Taurinensis, *Sermones* = Maximus Taurinensis, *Sermonum collectio antiqua, nonnullis sermonibus extravagantis adiectis*, studio et cura Almut Mutzenbecher, Turnhout, Brepols, 1962 («Corpus Christianorum, Series Latina», 23).
- MGH = *Monumenta Germaniae Historica*.
- Olaus Magnus, *De gentibus septentrionalibus* = *Olai Magni De gentibus septentrionalibus historia*, Ambergae, Ex typographeio Forsteriano, 1599.
- Oppianus, *Cynegetica* = Oppianus, *Cynegetica*, in Oppianus Apameensis, *Cynegetica*. Eutecnius Sophistes, *Paraphrasis metro soluta*, recensuit Manolis Papatomopulos, Monachii et Lipsiae, in aedibus K.G. Saur, 2003.
- Opus imperfectum in Matthaëum* = *Opus imperfectum in Matthaëum*, in PG, LVI, coll. 611-946.
- Ovidius, *Amores* = Ovidius, *Amores*, in Publio Ovidio Nasone, *Amori*, introduzione di L. P. Wilkinson, traduzione di Luca Canali, apparati critici e note di Riccardo Scarcia, Milano, Rizzoli, 1990.

- Ovidius, *Fasti* = Ovidius, *Fasti*, in *Ovid's Fasti*, with an English translation by James George Frazer, London and Cambridge, Harvard University Press, 1931.
- Ovidius, *Metamorphoses* = Ovidius, *Metamorphoses*, in Ovidio, *Metamorfosi*, a cura di Alessandro Barchiesi, Fondazione Valla, Milano, Mondadori, 2005-2015.
- Pausanias, *Graeciae descriptio* = Pausanias, *Graeciae descriptio*, in *Pausanias, Description de la Grèce*, texte établi par Michel Casevitz, Paris, Les Belles Lettres, 1992-1998.
- Petronius, *Satyricon* = Petronius, *Satyricon*, in Petronius Arbiter, *Cena Trimalchionis*, testo critico e commento a cura di E. V. Marmorale, Firenze, La nuova Italia, 1955.
- PG = *Patrologiae cursus completus series graeca*, accurante Jacques Paul Migne, Parisiis, Migne, 1857-1866.
- PL = *Patrologiae cursus completus series latina*, accurante Jacques Paul Migne, Parisiis, Migne, 1844-1866.
- Plato, *Leges* = Plato, *Leges*, in *Platon ouvres complètes*, Tome XI (Ire partie), *Les Lois livres I-II* texte établi et traduit par Édouard des Places, introduction de August Diès et Louis Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1976<sup>3</sup>.
- Plato, *Respublica* = *Platon ouvres complètes*, Tome VII (2e partie), *La république, livres VIII-X* texte établi et traduit par Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1946.
- Plautus, *Pseudolus* = Plautus, *Pseudolus* in *Tito Maccio Plauto, Pseudolo*, introduzione di Cesare Questa, traduzione di Mario Scàndola, Milano, Rizzoli, 1989.
- Plinius, *Naturalis historia* = Plinius, *Naturalis historia*, in Gaio Plinio Secondo, *Storia naturale*, II, *Antropologia e zoologia libri 7-11*, traduzioni e note di Alberto Borghini, Elena Giannarelli, Arnaldo Marcone, Giuliano Ranucci, Torino, Einaudi, 1983.
- Plutarchus, *De amore prolis* = Plutarchus, *De amore prolis*, in Plutarco, *L'amore fraterno, L'amore per i figli*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Anacleto Postiglione, Napoli, D'Auria, 1991.
- Porphyrio, *Commentum in Horati sermones* = Porphyrio, *Commentum in Horati sermones*, in *Pomponi Porfyriionis commentum in Horatium Flaccum*, recensuit Alfred Holder, Hildesheim, Olms, 1967.
- Propertius, *Elegiae* = Propertius, *Elegiae*, in Properce, *Élégies*, texte établi, traduit et commenté par Simone Viarre, Paris, Les belles lettres, 2005.
- Quintus Serenus, *Liber Medicinalis* = Quintus Serenus, *Liber Medicinalis*, texte établi, traduit et commenté par R. Pépin, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- Racconto dei tempi passati* = *Racconto dei tempi passati. Cronaca russa del XII secolo*, a cura di Itala Pia Sbriziolo, Torino, Einaudi, 1971.
- Saxo Grammaticus, *Gesta danorum* = Saxo Grammaticus, *Gesta danorum*, in Sassone Grammatico, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, a cura di Ludovica Koch e Maria Adele Cipolla, Torino, Einaudi, 1983.

- Scholia in Aristophanis *Lysistratam* = Scholia in Aristophanis *Lysistratam*, in *Scholia in Aristophanem*, II 4, edidit Ioannes Hangard, Groningen, Egbert Forsten, 1996.
- Scholia in Callimachi *Hymnum III* = Scholia in Callimachi *Hymna*, in *Callimachus*, edidit Rudolf Pfeiffer, II, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1951.
- Seneca, *Dialogi* = Seneca, *Dialogi*, in Lucio Anneo Seneca, *I dialoghi*, a cura di Giovanni Viansino, Milano, Mondadori, 1988-1990.
- Seneca, *Hercules Furens* = Seneca, *Hercules Furens*, in Seneca, *Tragedies*, edited and translated by John G. Fitch, I, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002.
- Seneca, *Oedipus* = Seneca, *Oedipus*, in Seneca, *Tragedies*, edited and translated by John G. Fitch, II, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2004.
- Sir Gawain* = *Sir Gawain e il cavaliere verde*, a cura di Piero Boitani, Milano, Adelphi, 1986.
- Souda* = *Souda*, in *Suidae Lexicon*, I, A-G, edidit Ada Adler, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1928, a 3958 (ristampa anastatica Stuttgartiae, in aedibus B.G. Teubnerus, 1971)
- Synagoge* = *Synagoge lexeon chresimon*, in *Synagoge. Συναγωγή λέξεων χρησίων Texts of the Original Version and of MS. B*, edited by Ian C. Cunningham, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 2003.
- Theocritus, *Idyllia* = Theocritus, *Idyllia*, in *Teocrito, Idilli e epigrammi*, introduzione, traduzione e note di Bruna M. Palumbo Stracca, Milano, Rizzoli, 1993.
- Tibullus, *Elegiae* = Tibullus, *Elegiae*, in Albio Tibullo e autori del *Corpus Tibulliano*, *Elegie*, con un saggio di Antonio La Penna, introduzione e commento di Luciano Lenaz, traduzione di Luca Canali, Milano, Rizzoli, 1989.
- Valerius Flaccus, *Argonautica* = Valerius Flaccus, *Argonautica*, in Valerio Flacco, *Le Argonautiche*, introduzione, traduzione e note di Franco Caviglia, Milano, Rizzoli, 2000.
- Vergilius, *Aeneis* = Vergilius, *Aeneis*, in Publio Virgilio Marone, *Eneide*, traduzione e cura di Alessandro Fo, Torino, Einaudi, 2012.
- Villani, *Cronica* = Giovanni Villani, Nuova cronica, edizione critica a cura di Giuseppe Porta, 3 vv., Parma, Fondazione Pietro Bembo-Ugo Guanda, 2007.
- Vita Waldevi* = *Vita et passio Waldevi comitis*, in *Chroniques Anglo-normandes*, a cura di Francisque Michel, II, Rouen, Frère, 1836, pp. 99-120.
- William of Malmesbury, *Gesta regum* = William of Malmesbury, *Gesta regum Anglorum. The history of the English kings*, I, edd. Roger A. B. Mynors, Rodney M. Thomson, Michael Winterbottom, Oxford, Clarendon Press, 1998 («Oxford Medieval Texts»).
- Xenophon, *Memorabilia* = Xenophon, *Memorabilia. Oeconomicus*, translated by E. C. Marchant, London and Cambridge University Press, 2013.
- Zenobius, *Epitome* = *Zenobiou Epitome ek ton Tarraiou kai Didymou paroimion*, in *Corpus Pseudoepigraphorum Graecorum*, ediderunt E. L. von Leutsch et F.G. Schneidewin, I, *Zenobius, Diogenianus, Plutarchus, Gregorius Cyprus, Appendix Proverbiorum*, Gottingae, Vandenhoeck et Ruprecht, 1839.

**libreriauniversitaria.it**  
**edizioni**

**Premessa**

Renzo Nelli

**Introduzione**

Franco Cardini

**Lo sposo dei boschi. Significati culturali dell'orso nel mondo antico**

Laura Cherubini

**Le "orsette" di Brauron**

Diana Guarisco

**L'orso nelle tradizioni celtiche e germaniche**

Germana Gandino

**L'orso nelle tradizioni sciamaniche: Siberia e Giappone**

Maria Gloria Roselli

**L'orso nel folklore**

Marina Montesano

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

Paolo Galloni

**Il santo, il *saltus* e l'orso. La desacralizzazione cristiana della natura**

Anna Benvenuti

**Ma come sei orso. Motivi identitari personali e collettivi in araldica**

Alessandro Savorelli

**Bibliografia e fonti classiche**

ISSN 2464-8647

