

Paolo Galloni

*Lo zio materno nell'Europa medievale tra caccia, parentela e fedeltà*¹

[Relazione inedita presentata al convegno "La caza en la Edad Media", Tordesillas, 8 - 9 novembre 2001 © dell'autore
- Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Di come il passato riaffori

Nell'estate del 1998, durante i funerali della principessa Diana, trasformati in evento planetario da un diretta televisiva seguita da milioni di persone in tutto il mondo, il fratello della defunta, il conte Spencer, ha pronunciato un discorso funebre in cui rivendicava a sé, tra l'altro, un ruolo fondamentale nell'educazione dei nipoti rimasti orfani della madre. Pochi mesi dopo, Claude Lévi-Strauss, in un intervento pubblicato in Italia dal quotidiano "La Repubblica", collocava le parole del conte all'interno di un contesto preciso, quello dei rapporti tra lo zio materno e i figli della sorella, che a lungo hanno occupato una posizione importante nella storia europea prima di perdere visibilità in seguito alle trasformazioni moderne. Lévi-Strauss ha sintetizzato con tale lucidità le problematiche ruotanti intorno all'argomento che ci è parso valesse la pena riportare ampi stralci del suo articolo a beneficio nostro e del lettore.

Anche le società umane hanno i loro punti critici, che raggiungono quando il corso ordinario della loro esistenza viene ad essere turbato. Allora, dal loro seno, si manifestano improvvisamente proprietà latenti, vestigia di uno stadio arcaico che risorge benché lo si credesse del tutto superato, oppure ancora attuali, ma normalmente invisibili perché sepolte nel profondo della struttura sociale. Spesso, d'altronde, esse partecipano di entrambe le condizioni.

Mi sono trovato a fare queste considerazioni qualche mese fa, leggendo sulla stampa il testo dell'intervento del conte Spencer alle esequie della sorella, la principessa Diana. In maniera del tutto inattesa, le parole del conte Spencer facevano rivivere un ruolo, quello dello zio materno, che, allo stato presente della nostra società, è vissuto come un comune rapporto di parentela, al quale non si sarebbe indotti ad attribuire alcun particolare significato. Nel passato della nostra società, invece, e anche nel presente di molte società esotiche, lo zio materno fu o continua a essere uno dei capisaldi della struttura familiare e sociale. Se consideriamo poi che il conte Spencer risiede in Sudafrica, dovremo convenire che il caso ha fatto le cose per bene: *The mother's brother in South Africa* è il titolo del celebre articolo, comparso nel 1924 nel "South Africa Journal of Science", in cui Radcliffe-Brown mise in luce l'importanza di questo specifico ruolo e cercò, tra i primi, di comprendere quale potesse esserne il significato.

Imputando l'infelicità di sua sorella a suo marito e alla famiglia reale nel suo insieme, il conte Spencer assume prima di tutto la posizione del "dispensatore di donne", come dicono gli etnologi in gergo, di colui che conserva su sua sorella o su sua figlia una facoltà di controllo - e di intervento - nel caso che egli la creda o che ella stessa si creda maltrattata. Ma soprattutto, il conte Spencer afferma che tra lui e i nipoti vi è un legame peculiare, che gli conferisce il diritto e gli impone il dovere di proteggerli nei confronti del padre e della di lui stirpe.

La società contemporanea non riconosce più allo zio materno un ruolo tanto importante in seno alla struttura familiare; ma non fu così nel medioevo e, forse, nell'antichità. Zio, si dice in greco *thios*, "parente divino", (da qui derivano i termini italiano, spagnolo e portoghese

¹ Versione di molto accresciuta del testo presentato al convegno organizzato dall'Università di Valladolid "La caza en la Edad Media", Tordesillas, 8 e 9 novembre 2001. Purtroppo, durante una conversione del documento originale, che si era danneggiato, sono andate perse le note a pie' di pagina. E' stato possibile ricostruire solo la bibliografia essenziale. Di questo inconveniente l'autore si scusa con i lettori.

"zio" e "tio"), e ciò lascia supporre che questo tipo di parente occupasse allora una posizione di prestigio nella costellazione della famiglia.

In verità, nel medioevo, questa posizione era così importante che l'intreccio della maggior parte dei romanzi cavallereschi ruota attorno ai rapporti tra lo zio materno e uno o più dei suoi nipoti. Rolando è il nipote uterino di Carlo Magno, Perceval del re del Graal, Galvano di re Artù, Tristano di re Marco.

Lo zio materno e il nipote si prestavano mutua assistenza. Il nipote riceveva regali dallo zio; lo zio lo armava cavaliere, eventualmente, gli assegnava una sposa. L'intensità dei sentimenti che unisce i due risalta eloquentemente dalle parole attribuite a Carlo Magno in un romanzo cavalleresco, *l'Entrée en Espagne*. Quando (il nipote) Rolando lo lascia per andare a combattere, l'Imperatore geme: "Se io vi perdo / tutto solo dovrò restare / come la povera dama / quando ha perso il suo sposo".

La consuetudine del "fosterage", strettamente osservata in Irlanda e in Scozia, voleva che i bambini di nobile schiatta fossero affidati a un'altra famiglia, che li cresceva e si faceva carico della loro educazione (...). La consuetudine esisteva anche nell'Europa continentale, almeno nella forma detta "fosterage dello zio". Il fanciullo di nobile nascita era affidato alla famiglia materna, rappresentata essenzialmente dal fratello della madre (...). In queste usanze si è voluta riconoscere la prova di un'antica predominanza del diritto materno e della filiazione matrilineare, che tuttavia non trova, per quel che riguarda l'Europa arcaica, nessun'altra conferma. Anzi, al contrario, comprendiamo oggi che quelle usanze sono una conseguenza della filiazione patrilineare: proprio perché il padre detiene l'autorità familiare, lo zio materno, vera "madre maschile", assume il ruolo inverso; in una società a filiazione matrilineare, invece, lo zio materno, che esercita l'autorità familiare è temuto e obbedito dai nipoti. Vi è dunque una corrispondenza tra l'atteggiamento verso lo zio materno e l'atteggiamento verso il padre. Nelle società in cui la relazione tra padre e figlio è cordiale, quella tra zio e nipote è severa; là, invece, dove il padre rappresenta l'austero depositario dell'autorità della famiglia, i rapporti con lo zio sono all'insegna della tenerezza e della liberalità (...). Il conte Spencer, con le sue parole, ha reso nuovamente attuale questa struttura, divenuta poco visibile nella complessità delle società moderne. In maniera impeccabile egli ha saputo definire le relazioni interne di un sistema familiare a quattro termini. Lui e sua sorella erano uniti da una tenera intimità fin dalla prima infanzia: "Noi due, ha detto, i più giovani della famiglia, dividevamo insieme il nostro tempo". Al contrario, i rapporti della principessa con il marito e con la famiglia di lui sono stati caratterizzati dall'angoscia (...), dalle lacrime, dalla disperazione (...).

Abbiamo qui, dunque, due tipi di relazioni contrastanti, le une positive, le altre negative, che si corrispondono esattamente nel quadro di una struttura a buon diritto considerata come la più elementare della parentela (...).

L'intensa emozione provocata nel mondo intero alla morte della principessa Diana si spiega, in gran parte, con il fatto che il dramma situava il personaggio all'incrocio di grandi temi folklorici - il figlio del re che sposa la pastorella, la suocera cattiva - e di temi religiosi - la morte della peccatrice che, con il suo sacrificio, assume su di sé i peccati. Si comprende così come il dramma abbia consentito ad altre strutture arcaiche di affiorare. Lo zio materno ha potuto rivendicare un ruolo che gli era appartenuto, in passato, nella nostra società, e che gli appartenerrebbe in altre, benché questo ruolo sia ormai spogliato di ogni fondamento dalle nostre leggi e dalle nostre consuetudini. "Noi tutti, la tua famiglia di sangue", proclama il conte Spencer, come se i diritti che si attribuisce sui nipoti avessero fondamento nelle usanze correnti. "Io mi impegno a proteggere questi bambini dal rischio di subire un destino uguale a quello di mia sorella, (a fare in modo) che siano educati alla tenerezza e all'immaginazione". In nome di che cosa avrebbe potuto pretenderlo, senza riattualizzare una struttura di parentela che fu predominante nelle società umane, che si credeva ormai scomparsa dalla nostra e che, in seguito a una crisi, risale oggi alla coscienza degli attori?

L'opera di un giovane etnologo cinese formatosi in Francia (Cai Hua, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, Paris, Presse Universitaire de France) viene ora a fornire una nuova

documentazione riguardo alla posizione eminente occupata dallo zio materno in alcune società esotiche. I Na, un gruppo etnico che vive in China alle pendici dell'Himalaya, possiede un sistema familiare e sociale notevole da tutti i punti di vista, che già nel XIII secolo aveva destato la curiosità di Marco Polo. La cellula domestica, che si osa appena chiamare famiglia tanto si allontana dalle nostre abituali concezioni, si compone di un fratello, di una sorella e dei figli di quest'ultima. Questi figli, che appartengono esclusivamente alla stirpe materna, sono il frutto dei rapporti sessuali che la donna può avere con tutti gli uomini non imparentati (poiché la proibizione dell'incesto viene applicata anche qui, come altrove). A volte relativamente durevoli, le unioni si riducono spesso a furtive visite senza domani. La donna può ricevere un numero illimitato di queste visite, alle quali gli uomini si dedicano assiduamente al calar della notte. Quando nasce un bambino non vi è modo, dunque di sapere quale di questi amanti occasionali ne sia il padre. Ciò, d'altronde, non costituisce una preoccupazione: la nomenclatura della parentela non contempla alcun termine al quale si possa attribuire il significato di padre o marito (...). I Na rappresentano un caso, forse estremo, di un sistema di cui si conoscono da tempo altri esempi, soprattutto in Nepal, nel Sud dell'India e in Africa. E la struttura familiare che essi illustrano, lungi dall'esautorare le teorie vigenti, offre semplicemente un'immagine simmetrica e inversa della nostra. Queste società hanno abolito la categoria del marito come le nostre hanno abolito quella dello zio materno (per la quale le nostre nomenclature della parentela non hanno più termini distintivi). Una famiglia che non contempli il ruolo di marito non deve sorprenderci. In tutti i casi, non più di quella famiglia, che a noi sembra del tutto naturale, che non attribuisce alcun ruolo allo zio materno (...).

Una volta, per interpretare usanze, antiche e recenti, di cui non si comprendeva più il senso, ci si rivolgeva in modo quasi automatico all'etnologia, che le considerava sopravvivenze o vestigia di stadi di civiltà ancora attuali presso i popoli selvaggi. A dispetto di questo desueto primitivismo, ci siamo accorti che alcune forme di vita sociale e alcuni tipi di organizzazione ben attestati nella nostra storia possono, in determinate circostanze, ridiventare attuali e gettare retrospettivamente luce su società molto lontane da noi nel tempo o nello spazio. Tra le società cosiddette complesse o evolute e quelle a torto definite primitive o arcaiche, la distanza è minore di quanto non si possa credere. Ciò che è lontano chiarisce quel che è vicino, ma ciò che è vicino può a sua volta fare luce su ciò che è lontano.

Il figlio della sorella

L'intervento di Lévi-Strauss basta da solo a mostrare come il legame speciale tra nipote e zio materno sia attivo in un così vasto raggio di aree geografiche, epoche e culture che è impossibile ricondurlo a un unico comune denominatore, quale potrebbe essere, per alcuni studiosi, la cosiddetta eredità indoeuropea. La diffusione di una relazione peculiare tra un uomo e il figlio della sorella è davvero assai ampia e una rassegna dettagliata occuperebbe un volume a parte. Alla luce di questa evidenza abbiamo preferito concentrare l'attenzione su serie storiche concretamente rintracciabili e sui contesti entro i cui confini le relazioni oggetto dell'indagine sono inserite, evitando per contro il ricorso a serie comparative a maglie troppo larghe. Operativamente, ciò significa che i limiti della ricerca saranno quelli delle tradizioni culturali direttamente implicate nell'indagine in oggetto e dei loro immediati antecedenti storicamente verificabili.

Nondimeno, nella prospettiva che interessa questo saggio merita una segnalazione una reinterpretazione in termini di cultura locale di un passo del Vangelo da parte degli Ngaing della Nuova Guinea. Essi nel corso di questo secolo hanno accettato il cristianesimo, ma sono anche convinti che i missionari non abbiano raccontato tutto nel modo corretto allo scopo di tenere per s una parte di conoscenze e conseguentemente di potere. Tra i motivi del Vangelo rivisti in chiave Ngaing c'è la parentela tra Gesù e Giovanni Battista. Posto che il battesimo E' il corrispettivo cristiano dell'iniziazione, allora il Battista è l'iniziatore di Gesù. In quanto tale, sostengono gli Ngaing, egli deve essere non il cugino, ma lo zio materno del Cristo. Si tenga presente che presso gli Ngaing, la cui discendenza è patrilineare, il sistema di parentela è di tipo classificatorio, vale a dire che non distingue tra parenti consanguinei in linea diretta e parenti collaterali e utilizza la

medesima terminologia per una stessa classe di individui. Ciò significa che per loro gli zii materni non sono solo i fratelli della madre, ma tutti i membri maschi del clan familiare materno appartenenti alla generazione della madre.

L'antica Grecia e Bisanzio

E' una cicatrice che consente il riconoscimento di Ulisse, al suo rientro a Itaca. Questa cicatrice, segno di identificazione, risale a una caccia al cinghiale dai contorni nitidamente iniziatici nella quale il giovane Odisseo era accompagnato dagli zii materni. Questa è la caccia iniziatica esemplare. L'attività educativa dello zio materno non è comunque limitata all'ambito venatorio e, di riflesso, bellico. Ad esempio, Dedalo istruisce nelle arti il suo nipote uterino Talo, che morirà ucciso dallo zio stesso, geloso del suo talento. Secondo Jan Bremmer, "se era naturale che il fratello della madre servisse da modello per i giovani durante l'adolescenza e, a quanto pare, svolgeva anche una funzione attiva nella loro educazione, diventa comprensibile che tale ruolo si riflettesse nelle leggi concernenti l'adozione e la tutela. In effetti, le leggi di Caronda affidano l'amministrazione dei beni al padre di famiglia, ma assegnano alla famiglia della madre la cura degli orfani, il che significa in pratica al nonno o agli zii materni". Il vocabolario greco registra similitudini lessicali tra zio e nonno materno a riprova di una profonda vicinanza, dal punto di vista del giovane nipote, sia istituzionale che affettiva. Verso queste due figure convergono anche i dati relativi a casi di "fosterage", che si hanno quando un giovane si trasferisce presso una casa diversa da quella paterna per proseguire la sua formazione. Un vuoto documentario di alcuni secoli ha impedito agli studiosi di affrontare il problema in una prospettiva di continuità. Solo nella Bisanzio cristiana gli agiografi ricominciano a fornire preziose informazioni sull'educazione ricevuta dal santo negli anni giovanili. Immediatamente il ruolo dello zio materno riappare come preminente. Sabas, Eutimo, Ciriaco, Eusebio, Nicola di Sion - tutti sono educati dal fratello della madre.

Roma

La terminologia latina classica che definisce gli zii distingue tra *patruus*, fratello del padre, *amita*, sorella del padre, *avunculus*, fratello della madre, e *matertera*, sorella della madre. Maurizio Bettini, autore di un fondamentale studio da cui abbiamo tratto molte informazioni, ha notato che "gradualmente *patruus* e *matertera* escono dall'uso a vantaggio di *avunculus* e *amita*: poiché ad essere eliminati sono termini che si riferiscono sia al lato paterno che a quello materno, si dovrà escludere un motivo istituzionale; è forse quindi verosimile che la preferenza sia dovuta semplicemente a motivi affettivi, psicologici: ambedue le forme vincenti sono "infatti diminutivi". Il termine *avunculus*, diminutivo di *avus*, significa letteralmente "piccolo nonno" e suggerisce l'attribuzione allo zio materno di quel tipo di tenero affetto tipico dei nonni. Sovente, là dove il padre esercita sul giovane un potere assai duro, l'*imperiositas*, lo zio materno si fa apprezzare per la sua *indulgentia*.

Molte prove concorrono in effetti a dimostrare che nel costume romano il padre e il *patruus* sono figure portatrici di austera severità quanto l'*avunculus* - con l'*avus* - lo è di tenera sollecitudine. Cicerone riferisce che Lucio Giulio Cesare, intervenendo contro il figlio della sorella, Antonio, misura eccezionalmente i toni a ragione della *propinquitas*. Bisogna però precisare che per Cicerone non è la parentela generica a suggerire moderazione, ma la relazione avuncolare. Altrove, infatti, egli ricorre all'immagine del *patruus* quale termine di paragone per la durezza e la severità inflessibile.

Un episodio della storia romana antica sarà chiarificatore. Il console Bruto si dimostra inflessibile nei confronti dei propri figli, colpevoli di aver preso parte alla congiura dei Tarquini, e non esita a condannarli a morte. Schierati con i Tarquini erano pure i Vitelli, fratelli della moglie di Bruto. Secondo Plutarco fu proprio la confidenza con gli zii materni a portare i figli di Bruto nel campo avverso. Parallelamente, i Vitelli erano nipoti uterini di Collatino, l'altro console chiamato a giudicare i ribelli. Ora, venuto il suo turno, Collatino esita, non se la sente di fare giustiziare i figli della sorella, è addirittura preda di una crisi di pianto. La sua debolezza suscita lo sdegno di

Publicola che accusa il console di voler salvare dei traditori per compiacere delle donne, vale a dire le sorelle.

Nella società romana i vertici maschili della famiglia materna, nonno o più spesso zii, appaiono insomma come i portatori di un affetto la cui natura rappresenta una sorta di prolungamento virile dell'amore della madre, apertamente contrapposto alla severità degli uomini della stirpe paterna. I principali studiosi della famiglia romana, in testa Bettini, non hanno individuato nel rapporto tra nipote e zio materno una componente iniziatica che strutturi il legame affettivo. In ambito galloromano abbiamo qualche testimonianza di zii che ricoprono esplicitamente il ruolo di educatori: nella famiglia di Decimo Magno Ausonio per due generazioni consecutive l'*avunculus* compare come maestro di scuola e di vita. Non è improbabile che anche in area italica si siano verificate situazioni simili come diretta conseguenza dello speciale rapporto che univa un uomo con i figli della sorella.

Il mondo celtico

La più antica informazione sull'avuncolato celtico proviene dal libro V delle *Storie* di Tito Livio (5, 34, 3-4), che si riferisce a un'epoca di alcuni secoli anteriore rispetto alla sua. Vi si legge che Ambigato, leader gallo, divide in due il gruppo che si muove sotto il suo comando attribuendone la guida ai suoi due nipoti uterini Segoveso e Belloveso. Il primo si stabilisce in Boemia, il secondo nell'Italia settentrionale. Questo racconto ha le caratteristiche del mito di fondazione che giustifica l'esistenza di due entità distinte. In tale prospettiva non si può attribuire un carattere episodico al fatto che l'autorità da cui procede la separazione agisca in quanto zio materno. Bisogna attendere molti secoli prima di incontrare, nella letteratura celtica insulare, menzioni di uno speciale rapporto tra zio materno e nipote. Quando ciò avviene, tuttavia, le attestazioni vanno in una sola direzione che conferma l'isolata testimonianza liviana. Nel *Mabinogion* gallese (redatto attorno al secolo XIII) il re Math possiede un territorio troppo grande perché egli possa tenerlo sotto controllo da solo: affida allora un compito ispettivo e di supplenza ai due figli di sua sorella. Come Ambigato, Math trasmette ai nipoti uterini la sua autorità.

In Irlanda il "fosterage", vale a dire il soggiorno temporaneo di un adolescente lontano dalla casa paterna per completarvi la propria formazione, era una pratica particolarmente diffusa e spesso il genitore adottivo era proprio lo zio materno o comunque un membro del ramo materno della famiglia. Il sistema appare operativo anche nel mutato contesto cristiano: le scuole monastiche tendono ad organizzarsi seguendo il modello del "fosterage" e non di rado è lo zio materno ad accogliere in monastero il nipote novizio e a preoccuparsi della sua formazione.

I Germani

Relativamente ai Germani, il punto di partenza obbligato è ovviamente il resoconto di Tacito, che nella sua trattazione dei costumi germanici riferisce anche di aspetti della parentela. Questa appare senz'altro come bilaterale. Riguardo ai rapporti tra un uomo e il proprio nipote uterino troviamo un'affermazione inequivocabile: "gli zii materni tengono in onore, quasi ne fossero padri, i figli delle sorelle; presso alcuni popoli, anzi, codesto vincolo di sangue è considerato ancor più santo e stretto, sì che tali nipoti sono preferiti come ostaggi, perché a più saldo e più vasto impegno legano cuori e famiglia". Nella preferenza accordata ai figli della sorella negli scambi di ostaggi bisogna probabilmente vedere un riferimento alla pratica del "fosterage". Come si vedrà fra poco, il dato tacitano riceve maggiore credibilità dall'apporto di alcune saghe nordiche in cui spesso e volentieri lo zio materno figura effettivamente in veste di *foster*, ospitante e talvolta educatore.

Nei suoi libri storici Tacito cita un paio di episodi che offrono del problema uno spaccato meno lineare della relazione zio-nipote calata nella vita politica dei Germani. Nelle *Storie* si legge che Civile conferì importanti incarichi militari a due figli di sue sorelle, segno questo di grande fiducia, ma che un altro nipote in linea femminile, Brigantico, gli era invece ostile. Negli *Annali* incontriamo la notizia che Vannio, re degli Svevi, venne depresso dal figlio della sorella. Come ha notato Alexander C. Murray, "il particolare interesse di questo avvenimento non sta tanto nell'inimicizia tra zio e nipote quanto nel fatto che la parentela dal versante materno non costituiva un ostacolo all'accesso al trono". Alla bilateralità della successione parrebbe potersi attribuire la

responsabilità dell'allargamento ai parenti del versante materno gli spazi dei conflitti originati dalla mania di potere. Si annuncia qui un motivo centrale di certi testi del pieno medioevo, in cui la relazione avuncolare diventa lo strumento per pensare le contraddittorie problematiche connesse al conflitto di potere tra esponenti di due diverse generazioni.

La prima testimonianza storica di Tacito trova di nuovo, come in ambito celtico per Livio, corrispondenze nella letteratura epica. Nel *Waltharius* il dolore di Hagen per la morte del nipote uterino Patafried è quello che si immaginerebbe per un figlio. Beowulf, protagonista del celebre omonimo poema anglosassone, il più antico (VIII-IX secolo) testo poetico in un idioma volgare europeo, presta servizio nelle truppe dello zio materno Hygelac, dal quale riceve in cambio territori di grande estensione. All'età di sette anni Beowulf si era trasferito dalla casa paterna alla residenza del nonno materno: "Avevo sette inverni / quando mi portò via da mio padre il signore dei gioielli, l'amico e il sovrano dei popoli. Mi tenne e mi mantenne, il re Hredel, mi diede feste e gioielli, memore della nostra parentela. Nel suo borgo, io non ero davvero meno ingrato alla sua esistenza di uno dei suoi figli: di Herebald, di Haedcyn o del mio Hygelac".

Il poeta ci offre qui una poetica descrizione del "fosterage" dell'eroe. Non si può fare a meno di constatare che all'affetto che unisce i parenti del ramo materno il poema contrappone un permanente atteggiamento di ostilità tra membri della discendenza paterna: nel poema gli zii e i cugini paterni appaiono in genere come figure brutali e minacciose, la cui cupa e violenta ambizione non teme di calpestare i vincoli di sangue. Tuttavia, come vedremo, nei secoli successivi la situazione non si presenta sempre così nitida e si avranno anche casi in cui la relazione zio-nipote si apre alla contraddizione. E sono forse proprio i momenti in cui il modello condiviso si incrina e si fa problema a costituire il luogo culturale che maggiormente necessita uno sforzo di riflessione.

L'avuncolato altomedievale

Il Medioevo nasce da molti genitori. Non che le culture greca e romana fossero il frutto di una evoluzione schiettamente autoctona e unidirezionale: nessuna cultura lo è, basti pensare all'influsso greco su Roma e a quello di entrambi sul mondo cristiano. Tuttavia, quello che si verifica in Europa a partire dal secolo V va ben oltre. Si assiste alla formazione di una nuova realtà istituzionale, politica ed economica, a una generale riorganizzazione dei rapporti sociali. I nuovi sviluppi che seguono questo rimescolamento delle carte non smentiscono il quadro generale, quello delineato dall'intervento di Lévi-Strauss, ma lo sviluppano in molte direzioni. Lo zio materno si viene a trovare dentro nuove e più vaste reti di correlazioni. Importante è già, di per sé, il fatto che il suo ruolo tenga e che anzi, come vedremo, venga rilanciato in particolari frangenti.

Le testimonianze altomedievali provano che la linea di discendenza materna continua a rivestire una grande importanza. Secondo David Herlihy ciò sarebbe da mettere in relazione con la diffusione del concubinato e dell'adulterio, che avrebbe reso più difficoltoso il riconoscimento di una discendenza certa per via paterna. A questo proposito egli cita i dubbi espressi dal re franco Gontrano (morto nel 584) riguardo alla moralità della cognata, e quindi alla legittimità del figlio del defunto fratello Chilperico. Ovviamente le stesse perplessità cadono quando si tratta del figlio della sorella: quali che siano i costumi di lei, il figlio è certamente dello stesso sangue dello zio. L'ipotesi di Herlihy non convince e l'atteggiamento di Gontrano non è necessariamente generalizzabile. Da un lato i connotati sacrali della regalità merovingia giustificano un'attenzione eccezionale alla purezza del sangue di un membro della stirpe reale, nella quale si incarnano, nel senso letterale del termine, la stabilità e la prosperità del regno. Dall'altro versante un'eventuale disconoscimento della legittimità dei figli di Chilperico avrebbe ridotto gli ostacoli alle ambizioni personali di Gontrano cui si sarebbero aperte le porte del potere sia come fratello del re sia come tutore dei nipoti. E' pertanto preferibile limitarsi a pensare che perdurando un sistema di parentela bilaterale l'istituto dell'avuncolato, ovvero l'affidamento di un giovane al fratello della madre perché riceva da lui un'educazione, abbia continuato a godere di una certa popolarità.

Il valore attribuito al lignaggio materno trova riscontro nell'onomastica, come aveva già notato Marc Bloch, da cui prendiamo qualche esempio. "I nomi germanici di persona erano formati per la maggior parte dall'unione di due elementi, ciascuno dei quali aveva un suo specifico significato.

Finché durò la coscienza della distinzione tra due temi, uso frequente, più che la regola, fu di indicare la filiazione con uno dei componenti (...). Ora, era sia al padre che alla madre che veniva ricollegata pressappoco indifferentemente, con questo artificio verbale, la loro discendenza. Nel villaggio di Palaiseaw, ad esempio, all'inizio del secolo IX, il colono Teud-ricus e sua moglie Ermen-berta hanno battezzato uno dei figli Teud-hardus, un altro Ermen-arius e il terzo, con doppio riferimento, Teut-bertus. Invalse poi l'abitudine di trasmettere, di generazione in generazione, il nome intero, alternando nuovamente i due ascendenti. In tal modo, se uno dei due figli di Lisois, signore di Amboise, morto verso il 1065, ricevette il nome paterno, l'altro, che era il primogenito, si chiamò Sulpicio, come il nonno e il fratello della madre".

In epoca merovingia, la *Cronica* dello pseudo-Fredegario riporta un caso di intervento da parte dello zio materno a supporto del nipote. Siamo nel 627 e una faida esplose tra Cariberto, figlio di re Clotario, e il suo rivale Ayghina. Clotario si adopera per evitare spargimenti di sangue, ma Brodulfo, fratello di sua moglie, riesce a fare in modo che Cariberto realizzi i suoi piani di vendetta. Nel proseguo dell'alto medioevo lo zio materno continua ad essere una figura portatrice di autorevolezza, capace di influenzare le scelte dei nipoti anche nel nuovo contesto cristiano. Nella *Vita* di San Basino, il duca Ludwin (morto nel 713), nipote materno del santo, decide di entrare in monastero seguendo il consiglio dell'amato zio. La carriera di Bernardo di Hildesheim deve molto la fratello della madre, il vescovo Folkmaro. Allo stesso modo, Annone di Colonia è indirizzato alla vita clericale da uno zio materno canonico a Bamberg.

Un episodio tra i tanti che hanno costellato le lotte per il potere nel regno longobardo fornisce indirettamente ulteriori indicazioni. Nel 661, morendo, re Ariperto spartisce il regno tra i figli Godeperto e Pertarito, tra i quali si accende ben presto una accesa rivalità. Il primo chiama in aiuto il potente duca di Benevento Grimoaldo che, giunto a Pavia, lo pugnala e ne sposa la sorella. Pertarito fugge e si rifugia presso gli Avari in attesa di tempi migliori. Nel 771 Grimoaldo muore e il regno passa al minore Garibaldo, figlio della sorella di Pertarito, il quale ritorna, rovescia il nipote e si riprende il regno. Dov'è il segno che il legame istituzionale tra zio materno e nipote è ancora sentito e funzionante? La prassi longobarda di successione non dinastica, applicata numerose volte in due secoli e mezzo, è quella di Grimoaldo: si diventa re prevalendo fisicamente sul sovrano in carica - è indifferente che lo si sconfigga in battaglia o lo si uccida a tradimento. Pertarito, invece, non solo non elimina il nipote, possibile contendente, ma anzi si rappacifica con lui. Più avanti darà, addirittura sua figlia in sposa al figlio di Garibaldo. Basta rileggersi le pagine di Paolo Diacono per rendersi conto dell'eccezionalità di questo comportamento nella truculenta storia dei re longobardi.

La cultura celtica altomedievale - al cui ricco patrimonio narrativo la letteratura cortese deve molto - conosce e pratica l'avuncolato, e nel complesso tiene in gran conto i parenti in linea materna. San Patrizio trova nei figli e nelle figlie delle sue tre sorelle i collaboratori più preziosi. Un altro santo, Alban o Abbanus, il giorno della nascita riceve la benedizione dello zio materno, un vescovo, che ha voluto essere accanto alla sorella. Nella stessa *Vita Abbani* si ha notizia di un certo Ossirge, "criminale benché di nobile lignaggio", che ruba dei porci di proprietà del monastero del santo. Questi, per ottenerne la restituzione, non trova di meglio che rivolgersi al fratello della madre del delinquente, l'abate Bracan. Ma la malvagità di Ossirge si manifesta in tutta la sua nefandezza: il nipote colpisce mortalmente lo zio, che sarebbe immediatamente spirato senza l'intervento miracoloso di Alban. In un altro testo agiografico irlandese troviamo l'espressione più compiuta di un rapporto avuncolato: il beato Fraech prende con sé il nipotino Berach, l'unico essere umano che gli fosse davvero caro, e lo allatta prodigiosamente attraverso l'orecchio destro. Qui lo zio non fa le veci del padre, ma della madre. La forza del legame non potrebbe essere espressa in modo più concreto.

Si sarà immediatamente notato che con l'approfondirsi della presenza della fede in Cristo nelle coscienze e delle istituzioni cristiane nella società anche il ruolo (informalmente) iniziatico dello zio materno amplia il suo raggio d'azione. Il costume del "fosterage" si trova, ed è in fondo naturale, ad essere coinvolto nel medesimo processo. Singolare - e sintomatico della profondità del cambiamento in atto nelle usanze tradizionali, così come della capacità di queste di durare adattandosi - è il doppio "fosterage", religioso e laico, di Odone, abate di Cluny dall'879 al 927.

Odone era stato allontanato dalla famiglia subito dopo lo svezzamento ed affidato a un prete che abitava in un posto lontano perché questi ne curasse l'educazione letteraria e religiosa: era stato richiamato in famiglia per esserne allontanato di nuovo per andare a imparare, stavolta, la vita del nobile. La vocazione precoce gli rende odiosa l'educazione aristocratica, secondo le parole messegli in bocca dal suo biografo ufficiale: Dio "tutta la mia caccia volgeva in fatica. E quanto più imponevo di divertirmi in questo modo tanto più ritornavo depresso e lamentandomi, senza alcun risultato e distrutto dalla stanchezza". Questo passo, ponendo l'accento sull'eccezionalità della quasi congenita insofferenza di Odone per l'educazione guerriera, ci rivela di riflesso quella che era la norma. Una delle principali attività del giovane nobile durante il periodo di "fosterage" è senza dubbio la caccia.

Evoluzioni feudali

Secondo Duby fino alla fine del secolo nono la parentela viene percepita secondo un asse orizzontale con affini e consanguinei, linee paterna e materna, posti sullo stesso piano, poi, circa dal secolo decimo, si impone un modello verticale che nella successione privilegia decisamente l'*agnatio*, un concetto di stirpe intesa come sequela di uomini. L'istituto dell'avuncolato sopravvive all'evoluzione che si compie in seno alla società e convive con una genealogia - vista non solo come serie di successioni, ma anche come luogo in cui si costruisce l'identità personale - che tende a privilegiare la linea maschile. Una delle conseguenze dell'agnazione è che il figlio del fratello, magari meno amato, tende però a prevalere su quello della sorella in caso di eredità. Nella *Cronaca* del monastero di Ardres incontriamo degli zii paterni che defraudano i nipoti che avevano in tutela, mentre gli zii materni figurano come protettori disinteressati. Ciò si verifica anche perché lo zio paterno, in nome della prevalenza agnatizia, ha più diritti da rivendicare e più interessi da perseguire. Ma nella società feudale è in arrivo un ulteriore cambiamento, generatosi al suo interno, in cui la speciale relazione che unisce un uomo al nipote uterino si rivaluta e si trova al centro di profonde tensioni e contraddizioni. L'undicesimo secolo è contraddistinto da quello che Ruiz Domenec ha chiamato movimento endogamico. Fino ad allora l'esogamia era stata la regola generale, nella pratica e nella teoria, e tornerà ad esserlo dopo il 1200. Attorno all'anno mille non si assiste certo a un capovolgimento di fronte, ma sicuramente a una messa in discussione delle certezze esogamiche. Cerchiamo di osservare il problema da vicino.

Lo zio materno nelle inquietudini dinastiche

In un'Europa in cui i poteri centrali vivono un momento di debolezza, la fortificazione delle terre in cui il signore del luogo insedia persone di fiducia diventa un mezzo per garantire l'ordine e il controllo sui propri possedimenti. Quasi inevitabilmente il matrimonio si propone come lo strumento del consolidamento dell'alleanza, un modo di dare solidità a una società che vive un clima di incertezza e insicurezza. Il signore allora, attraverso il "dono" delle donne della casata che controlla, figlie o più spesso sorelle, trasforma i castellani più fidati in parenti. L'alleato diviene quindi cognato (talvolta i documenti usano la parola *sororius*, che evidenzia come il tramite dell'alleanza sia la sorella). In questa situazione il sistema migliore per perpetuare l'alleanza e insieme disperdere il meno possibile il patrimonio - ovvero per far restare vicino a casa le doti delle donne - si rivela essere il matrimonio tra cugini incrociati matrilineari, con lo zio materno dello sposo (e padre della sposa) che rappresenta il vertice di nobiltà. La massima convergenza di interessi si realizza dunque quando il figlio del castellano fedele (marito della sorella del signore) si unisce con sua cugina, la figlia del signore.

Questa è la grande tentazione endogamica dei secoli XI-XII, che incontra la decisa opposizione della Chiesa, per la quale l'incesto arriva fino al settimo grado di parentela. Il caso di Ugo di Berzé (fine secolo X) dimostra che il fratello godeva di diritti sulla quota di patrimonio familiare andata in dote alla sorella che prevalevano su quelli del marito al quale le terre di fatto non erano mai appartenute. Il matrimonio tra cugini incrociati poteva risolvere anche questo genere di problemi. E' evidente che la pratica dell'avuncolato da una parte riguadagna importanza, poiché il nipote "amato come un figlio" è anche un possibile genero, mentre dall'altra - effetto collaterale - si presta ad esasperare le eventuali ambizioni del nipote qualora allo zio manchino eredi maschi. Il conte

Folco d'Angiò (secolo XI), consenziente il padre, vive presso l'*avunculus* Goffredo che, depositario della memoria familiare, gli parla degli antenati. Il legame è ben espresso da frasi come la seguente: *Ego Petrus de Cardone a tibi Petrus nepos et nutritio mea*. Spesso è lo zio a investire il nipote cavaliere e dunque ricopre doppiamente il principale ruolo iniziatico della società feudale. Il matrimonio con la figlia dello zio realizza la coincidenza dei lignaggi e si configura come il punto d'incontro tra la tentazione endogamica e la tendenza a prendere in moglie una donna appartenente a un casato più in alto nella gerarchia.

Non mancano neppure le situazioni di crisi, si pensi ai conflitti fra Sulpicio d'Angiò e i cognati riguardo ai diritti sui patrimoni delle donne. In casi come questo lo zio coltiva ovviamente la speranza che l'alleanza migliori alla seconda generazione grazie all'auspicato affetto dei nipoti cresciuti presso di lui. Altre volte a complicare le cose interviene una morte troppo precoce. Ecco allora, ad esempio, Ugo II d'Angiò che, alla morte della sorella, cura gli interessi dei nipoti contro i figli della seconda moglie del cognato. Un altro genere di anomalia è narrato nella *Historia comitum Ghisnensium* (fine secolo XII). Arnoldo, nipote di Manasse di Guines, si è trasferito presso lo zio materno, che è senza figli, ed ha ambizioni di eredità. Si tratta qui, data la circostanza, di un'ambizione normale che il cronista Lamberto però disprezza e dipinge frutto di sfrenato egoismo. Egli sostiene che Manasse preferisce come successore il marito della nipote per avere una discendenza con un vertice maschile - affermazione che lascia perplessi e che serve soprattutto a sapere a chi vanno le simpatie di Lamberto. Ne consegue un conflitto tra nipote matrilineare e marito della nipote. La soluzione che alla fine si trova è significativa: il figlio di Arnoldo, non avendo il rivale figli maschi, acconsente a sposare la cugina benché sia inferiore a lui per nobiltà. Si conferma che ad essere considerata la norma è la provenienza della donna dal più nobile dei casati interessati. Il funzionamento del sistema spinge verso un'esogamia socialmente ascendente per gli uomini e discendente per le donne. Baldovino, questo è il nome del giudizioso giovane, dà prova di buon senso e per amor di pace si piega (*inclinavit*) a una soluzione non del tutto corretta.

Amore e potere, ovvero la letteratura cortese

Lo zio materno è dunque uno dei principali perni della rete di rapporti e di solidarietà su cui la società feudale si regge. Il fatto che questi sia - nella realtà oppure nell'ideale e nella speranza - il parente più nobile del giovane cavaliere fa sì che nella letteratura "cortese" si presentino i personaggi non solo in base alla filiazione, ma anche all'avuncolato. Il romanzo distilla la tendenza in atto nella società del tempo. Le strategie delle alleanze aumentavano l'interesse nei matrimoni delle figlie o delle sorelle. Al contrario, per evitare la moltiplicazione di potenziali eredi, conveniva limitare le unioni dei figli maschi cadetti. Paradossalmente è l'*agnatio* stessa che spinge i nipoti verso lo zio. Il giovane nobile non primogenito, escluso dall'eredità paterna, lascia la casa natale e va alla ricerca di gloria - nella forma di investitura cavalleresca - e di sistemazione - ovvero di una moglie di lignaggio più nobile del suo. Ciò significa che l'erranza del giovane modella un percorso ideale dalla residenza paterna a quella dello zio materno, potenziale datore di cavalleria e di donne ricche. Se aggiungiamo il permanere di antiche suggestioni avuncolari, si comprende come lo zio materno possa talvolta sostituirsi al padre e diventare il vertice genealogico da cui procede l'identità. Goffredo di Monmouth definisce Hoelus sempre come figlio della sorella di Artù. Orlando è innanzitutto il nipote di Carlomagno. Il suo nemico, colui che trama incessantemente contro il paladino, il fedifrago Ganelon, è il suo patrigno. Naturalmente la realtà è lontana dal soddisfare sempre quell'aspirazione che il romanzo interpreta. Basti pensare alla colpevole assenza della famiglia d'origine nelle violenze morali che la madre di Guiberto di Nogent subisce dai parenti del marito. Ma la letteratura porta anche in superficie tensioni irrisolte all'interno del sistema di parentela che la cronachistica storica lascia inevitabilmente in ombra. Il romanzo mette in scena le contraddizioni del sistema familiare. Le numerose varianti e diramazioni della storia di Perceval esemplificano con particolare chiarezza le tensioni tra genealogie patrilineare e materna. In Chrétien de Troyes, Perceval, che del padre non conosce nemmeno il nome vive l'esperienza decisiva della sua vita nella residenza dello zio materno, il re del Graal. Successivamente riceve dalla cugina (moglie ideale secondo il modello della tentazione endogamica) la spiegazione della misteriosa cerimonia cui ha assistito. Infine incontra un eremita

nella foresta. In un'altra opera di Chrétien, Yvain, il percorso iniziatico del protagonista si conclude proprio con il soggiorno presso un santo eremita nella selva. Ora, in Perceval, l'eremita è un altro fratello della madre dell'eroe, che grazie al saggio zio vede chiarirsi l'enigma familiare. L'erranza di Perceval culmina e trova un senso nell'incontro con la parte nobile della sua famiglia, quella materna. Il cammino iniziatico dell'eroe è verso il cuore del lignaggio materno: siccome la più nobile delle parti contraenti l'alleanza matrimoniale è la famiglia datrice della donna, il ritorno del giovane al lignaggio materno si configura quindi anche come un percorso ascensionale verso l'interiorizzazione della propria nobiltà e verso la piena presa di possesso della propria identità.

Le continuazioni del lavoro che Chrétien ha lasciato incompiuto drammatizzano, ognuna a suo modo, il dibattito intorno alla parentela in corso alla fine del dodicesimo secolo. Nella cosiddetta *Continuation Manessier* il giovane Perceval puntualizza davanti al re pescatore (zio senza figli maschi) che non lo muove l'ambizione di mettere le mani sulle sue terre. Il re potrebbe ovviare al problema dando in moglie al nipote una delle figlie e la gioia delle due ragazze che festeggiano il cugino rimanda probabilmente all'attesa di questa soluzione. Ma il giovane non gliene dà il tempo e lascia il castello per riprendere l'erranza. Raggiunto dalla notizia della morte dello zio Perceval ritorna e gli succede. Non sposa una delle cugine, ma si comporta da fratello - il che significa avvicinare lo zio a una figura paterna - e le dà in moglie a fidi uomini del luogo. Forse in questa fuga dal matrimonio tra cugini incrociati si fa sentire l'influenza della Chiesa, tanto più probabile quando si tratta di un eroe "puro". Ma vi si legge anche e soprattutto un dubbio che comincia a circondare il prestigio avuncolare e che si rafforza in altre opere successive. Robert de Boron si sposta decisamente verso la simbologia teologica e il mondo della cavalleria rimane parzialmente in ombra. Però le genealogie diventano maschili e ruotano intorno all'asse padre-figlio-nipote. Una sola relazione avuncolare sopravvive, quella tra Giuseppe di Arimatea e il re pescatore. Nei primi anni del tredicesimo secolo il cosiddetto Didot-Perceval prosegue per la strada indicata da Robert de Boron, trova un'identità al padre di Perceval e trasforma il re pescatore nel suo nonno paterno. Questo cambiamento di prospettiva non è univoco. Se in qualche testo si prospetta come soluzione la rimozione delle parentele per via femminile, in altri permangono le indecisioni.

Nel *Perlesvaus* le due genealogie sembrano posizionarsi su un piano di equivalenza e l'eroe diviene il punto d'arrivo di due lignaggi di eletti. Eppure dietro il compromesso si scorgono in controluce, sempre più irrisolvibili, le inquietudini dinastiche. Perceval incontra un secondo eremita, questa volta suo cugino matrilineare. Egli sta spiando il peccato più orrendo: l'omicidio della madre. La motivazione del crimine equivale alla confessione del peccato originale della società feudale: la madre viene uccisa in un attacco di ira e frustrazione dopo aver rivelato al figlio che non lui ma l'altro fratello sarebbe diventato re alla morte del padre. La rabbia dei giovani non primogeniti esclusi dall'eredità paterna è qui non solo, finalmente, detta ad alta voce, ma addirittura estremizzata fino a raggiungere i limiti concepibili. *Perlesvaus* segnala un'angoscia: "la confusione delle filiazioni è all'origine di tutti i mali". Ma non è tutto. Ogni tentativo di risolvere il conflitto di priorità tra le discendenze paterna e materna conduce alla confusione dei lignaggi, fatto che trascina con sé inevitabili crisi d'identità e finisce per dare forma ad ossessioni incestuose. In Wace, Artù si allontana per combattere e lascia il regno al nipote Mordret che però "n'estoit pas de bone foi / il avoit la reine amée / mes ce estoit chose celée".

Incontriamo qui il motivo centrale che incontreremo nella leggenda di Tristano, ma con le problematiche connesse al desiderio di potere che escono ancor meglio allo scoperto. L'amore del giovane per la regina nasconde l'amore per il potere dello zio. Resta da spiegare la strana insistenza su Mordret quale successore quando il cavaliere preferito da Artù è sempre stato l'altro suo nipote uterino, Gauvain. La terribile risposta si trova nella *Mort le roi Artus*: Mordret è in realtà il frutto del rapporto incestuoso del re con la sorella Morgana. L'origine del caos è nientemeno che la (con)fusione tra padre e zio materno. Il regno di Artù, il progetto mitico di una società cavalleresca ideale, finisce con la battaglia che oppone proprio il sovrano a Mordret, nipote e figlio insieme.

Uno zio materno che è anche padre si batte per il regno contro un nipote che è anche figlio. I due legami di parentela su cui si regge la società feudale, se confusi - evento psicologicamente realistico a causa dello speciale legame avuncolare e del particolare contesto storico -, conducono

all'inversione dei valori della filiazione e dell'avuncolato e al crollo dell'ordine. Il fantasma dell'incesto è una conseguenza delle irrisolte contraddizioni all'interno della relazione che si instaura tra le solidarietà sociali fondate sulla parentela e le ambizioni dei giovani. La moglie dello zio materno, desiderata dal nipote, appare come il doppio, solo leggermente attenuato, della moglie del padre (quindi non necessariamente della madre), incarnazione primaria dell'esercizio del potere. Va sottolineato, infine, che in questa prospettiva ella è oggetto di un desiderio certamente edipico (seppure in modo obliquo), ma soprattutto politico. Figura intrinsecamente mediatrice, anche su un piano teoretico, lo zio materno è insieme un referente che proviene dalla pratica sociale e un sostituto narrativo del padre in quanto detentore del potere, fonte primaria dell'eredità e catalizzatore di inconfessabili invidie e desideri di affermazione che sarebbero insopportabili ed inaccettabili se rappresentati direttamente attraverso la figura paterna. Lo zio materno diviene così un luogo letterario e politico in cui questi problemi angosciosi possono essere pensati. E per noi, osservatori lontani, egli è quindi una chiave d'accesso attraverso la quale gli stessi problemi possono essere studiati.

A caccia con lo zio

In alcuni testi medievali la messa in scena problematica dei rapporti tra nipote e zio materno ha come teatro una caccia dai connotati più o meno scopertamente iniziatici. Insieme saranno presi in esame racconti strutturalmente o tematicamente analoghi, tra i protagonisti dei quali, però, non intercorre il suddetto legame di parentela, ma un altro di tipo feudale, basato sulla gerarchia e sulla (a volte disattesa) fedeltà. La strada che intendo seguire dovrà perciò oscillare tra lo studio di un aspetto dei sistemi di parentela e quello delle strutture narrative per cercare di afferrare, infine, il modo attraverso il quale questi testi dialogano con la società che li ha prodotti e con i suoi valori. Nell'Europa medievale la caccia e le relazioni zio-nipote continuano a trovare dei luoghi di incontro in cui pensarsi reciprocamente. Il quadro d'insieme è però reso complicato dalla necessità di muoversi all'interno di tradizioni di origini diverse e di società in cui le strutture dei rapporti di parentela tendono a farsi un poco più fluidi e variabili. Non si può più parlare, come era invece consentito per la Grecia e per la Roma repubblicana, di una società relativamente uniforme, dei suoi usi e del relativo compatto sistema di parentela. Al contrario il periodo identificato con il nome, in vero generico e superato, di medioevo nasce all'insegna della frantumazione dell'unità romana, sostituita da un ribollente incontro-scontro di popoli - latini, celti, germani, slavi, per finire con i nomadi delle steppe - e culture - romana, greca, cristiana, le differenti eredità barbariche.

Prima di affrontare i testi che mi propongo di analizzare, per meglio inquadrare l'ambito dell'indagine mi soffermerò brevemente sulla posizione occupata dalla caccia nella cultura al cui internò ci si dovrà muovere.

Caccia e cultura

La caccia medievale è un fenomeno culturale polisemico di grande ricchezza e varietà. A seconda del punto di vista dal quale la si guarda si porrà l'accento sul suo ruolo all'interno del sistema economico e produttivo silvo-pastorale o sui suoi aspetti rituali e simbolici. Siccome l'oggetto del presente studio è l'analisi di alcuni racconti di caccia e del dialogo che essi intrattengono con il sistema sociale, la pratica venatoria dovrà essere osservata cercando di rimanere ancorati all'ottica dei fruitori dei suddetti racconti, vale a dire la nobiltà guerriera.

Caccia, guerra, potere

Widukindo di Corvey inserisce le straordinarie qualità venatorie tra le virtù costitutive della *regia dignitas* di Enrico l'Uccellatore. Enrico fu il fondatore della dinastia sassone che si sostituì ai Carolingi alla testa del Sacro Romano Impero e lo scopo primo di Widukindo è apologetico: dimostrare che la nuova dinastia è la migliore possibile e che non ha nulla da invidiare ai gloriosi predecessori. In Francia sono invece i Capetingi ad emergere come successori degli eredi di Carlo Magno. Una cronaca riferisce che il loro capostipite, Odo conte di Parigi, una volta eletto re dei Franchi, cacciò more regio davanti alla nobiltà laica ed ecclesiastica.

Perché questa attenzione delle fonti per le prodezze cinegetiche dei loro sovrani? La prima ragione risiede nel fatto che la caccia è, come la guerra, una pratica d'armi e un esercizio di violenza: attraverso di essa il re dimostra di possedere le doti di vigoria fisica indispensabili per esercitare un potere dalla forte connotazione militare. Più in particolare, la caccia rivestiva un'importanza fondamentale nella rappresentazione di quel potere carolingio di cui Odo e Enrico devono prendere il posto.

Gli *Annales regni Francorum* si curano a più riprese di segnalare le cacce di Carlo Magno e Ludovico il Pio. Esse appaiono come un appuntamento ritualizzato a cadenza regolare, il cui luogo è la foresta delle Ardenne e il cui tempo è l'autunno. Le motivazioni della scelta sono di natura culturale: nella stagione autunnale la caccia raggiungeva l'apice della difficoltà e dunque, di riflesso, era massima l'esplicitazione di forza guerriera da parte del sovrano. Per rendersi conto di come i Carolingi intendessero le *venationes* basta prestare ascolto ai biografi ufficiali. Anche se le loro parole fossero esagerate, esse rimarrebbero significative in quanto vettori di un progetto propagandistico che fa del sovrano un cristiano modello e, insieme, un ineguagliabile combattente. Carlo Magno, al cospetto di ambasciatori stranieri - particolare che accresce la risonanza politica dell'esibizione di coraggio-, affronta un uro in uno scontro ravvicinato *extracta spada*. Ludovico il Pio non ama cacciare in estate perché i cervi *pinguissimi sunt* e sarebbero una troppo facile preda, ma preferisce attendere l'autunno, quando i cinghiali attraversano il periodo degli amori e sono quindi più feroci e quando le piogge rendono la foresta un terreno maggiormente insidioso. La volontà di misurarsi con le fiere corpo a corpo rischiando realmente - a volte perdendo - la vita individua nella caccia un concreto, non metaforico, doppio della guerra.

Per l'aristocrazia l'azione del sovrano costituisce naturalmente un modello da imitare. La nobiltà condivide la cultura dell'*extracta spada*, comprende il linguaggio politico della caccia e pretende che il sovrano lo padroneggi. Ecco perché Odo, *virum militarem ac strenuum*, e Enrico l'Uccellatore, saggio o temerario a seconda delle circostanze, tengono tanto a mostrarsi cacciatori accaniti. Non potendo accampare una legittimazione dinastica essi devono incarnare alla perfezione l'ideale del re vittorioso, generoso in tempo di pace e terribile in battaglia.

La caccia è per l'aristocrazia guerriera una sorta di guerra in mancanza di guerra. La furia dell'inseguimento, il fragore degli zoccoli e dei corni, il duello finale con la belva, tutto questo è il mezzo per il mantenimento e la riconferma della propria identità di fronte a se stesso e agli occhi dei *pares* - e le cacce erano essenzialmente rituali collettivi. Attorno ai secoli XII-XIII il quadro non sembra essere troppo mutato. Emblematico è il racconto delle disavventure di un cavaliere contenuto nella raccolta nota con il titolo di Dolopatos. Il protagonista della vicenda giovane di nobile stirpe che sperpera i beni di famiglia. Egli precipita nella miseria ma la sua coscienza rimane pur sempre quella di un nobile: egli si rifiuta di mantenere la famiglia lavorando e provvede a nutrire la moglie e il figlioletto con la selvaggina che riporta dalla caccia. Si faccia attenzione, la sua caccia è sì, come quella dei villici, dettata dalla necessità contingente del procacciamento di cibo anziché dal desiderio di mostrare la propria vigoria, tuttavia egli vi si reca a cavallo avvalendosi della collaborazione del cane e del falco. Questi animali accompagnatori sono una presenza costante e riconoscibile delle cacce di corte e assurgono al ruolo di segni distintivi della nobiltà. Una caccia riconoscibile come aristocratica permette la conservazione dell'identità che rischiava di andare smarrita nelle vicissitudini.

Caccia ed educazione

I giovani rampolli dell'aristocrazia guerriera crescono in un ambiente che costruisce l'identità dell'individuo intorno ad immagini ideali di orgoglio, forza e disprezzo del pericolo. Alle sacre scritture spesso vengono preferiti, o almeno affiancati, i *barbara et antiquissima carmina*, alcuni dei quali, secondo Eginardo, Carlo Magno avrebbe fatto trascrivere. Stando a quanto è rimasto della letteratura vernacolare legata alla trasmissione orale, questi canti sono in gran parte narrazioni di imprese eroiche e tragiche immerse in un clima di brutalità e violenza. L'eroe, ovvero il modello di riferimento per l'ascoltatore (a maggior ragione se si tratta di un giovane), è soprattutto un combattente indomito e senza paura. Queste doti sono effettivamente tra quelle che gli apologeti si premurano di segnalare.

Se questi sono i valori da assimilare, la caccia è allora un terreno ottimale di educazione. E' ancora Eginardo ad annotare che Carlo Magno si preoccupa di avviare i figli alla caccia a cavallo non appena l'età lo consente. Il caso non può essere isolato se nella *Vita Trudonis* si legge che la caccia è un costume consolidato (*mos*) per i figli di un re. Un paio di secoli dopo il duca di Normandia Guglielmo Lunga Spada vuole per il figlio Riccardo una dura educazione cinegetica. Il cronista Benedetto di San Mauro per esaltare il coraggio dello stesso Guglielmo sceglie coerentemente una cruenta scena di caccia al cinghiale che si conclude con un corpo a corpo. Se ne desume che la formazione di Riccardo ha come obiettivo la continuità rispetto all'esempio paterno - le medesime considerazioni, credo, sono applicabile ai piccoli Carolingi. La caccia ha una parte di primo piano nell'educazione dei giovani poiché essa è innanzitutto finalizzata alla trasmissione di una morale guerriera.

La saga dei Volsunghi

Uccidere la fiera

In un famoso testo vernacolare scandinavo, la *Saga dei Volsunghi* (secolo XII-XIII), la rappresentazione di accordi e discordie tra parenti si apre alla contraddizione in misura ben maggiore rispetto alla norma, basti pensare al *Beowulf*, cui si è fatto accenno nell'Introduzione. La chiarezza del poema anglosassone, dove il ramo materno è quello della reciproca fiducia mentre dal ramo paterno provengono ostilità e minacce, qui è assente e lascia il posto a delle rappresentazioni più complesse delle relazioni familiari. La saga contiene anche il primo dei racconti annunciati nella presentazione di questo studio. Si tratta dell'episodio che narra del soggiorno nella foresta di Sigmund e Sinfiotli. Ho scelto di discuterlo subito poiché esso si pone in continuità con le problematiche del "fosterage" germanico mentre si discosta dagli altri testi oggetto della ricerca, non appartenendo al medesimo insieme morfologico, pur condividendone l'impianto iniziatico - che anzi è esplicito più che altrove.

L'antefatto: Sigmund, figlio di Volsung, si è rifugiato nella selva dopo essere scampato alla morte preparata per lui dal cognato Siggeir, già responsabile dell'uccisione di tutti gli altri membri maschi della famiglia della moglie. Quest'ultima, il cui nome è Signy, decide, di concerto con il fratello, di comportarsi in modo che il marito lo creda morto: Sigmund resta ben nascosto e lei provvede a rifornirlo del necessario. Signy manda poi il maggiore dei due figli avuti da Siggeir presso Sigmund nella foresta. Ella spera che il ragazzo, educato dallo zio, possa diventare strumento della vendetta contro Siggeir. Purtroppo il giovane non si rivela sufficientemente coraggioso e la madre ordina a Sigmund di ucciderlo. Medesima sorte tocca al secondo figlio. Allora Signy, stanca di una progenie smidollata, dopo aver assunto le sembianze di un'altra donna con l'aiuto di una maga, raggiunge il fratello nella foresta e per tre notti di seguito giace con lui, che rimane all'oscuro della vera identità dell'amante.

Dall'unione incestuosa nasce Sinfiotli, il quale si dimostra naturalmente di ben altra pasta rispetto ai deboli e sventurati fratellastri. Come da copione precedente, verso i dieci anni di età egli viene inviato da Sigmund per essere educato. Nessuno dei due conosce la verità. Per tutto il periodo che trascorrono nella selva, dunque, entrambi sono convinti che il loro rapporto sia quello tra nipote e zio materno. Esiste inoltre una tradizione parallela, attestata da un breve accenno contenuto nel *Beowulf*, in cui Sinfiotli (Fitela in anglosassone) compare senza ambiguità unicamente nelle vesti di nipote.

Per quanto eccentrica sia la sede, l'educazione che il giovane riceve ha le caratteristiche di un "fosterage" consiste essenzialmente in una iniziazione magico-guerriera che si inquadra nella tradizione germanica dei guerrieri-belva. Essi, nelle fonti letterarie, combattevano in preda ad una sorta di estatico furore ed erano culturalmente affini ai proscritti espulsi dalla società civile (e idealmente dall'umanità) a causa dei loro crimini. I due in effetti cominciano a condurre l'esistenza dei banditi, si aggirano per i boschi senza fissa dimora e aggrediscono tutti quelli che incontrano per depredarli. Una sera giungono ad una capanna dove trovano due uomini addormentati ai piedi di due pelli di lupo appese alle pareti. Sigmund e Sinfiotli indossano le pelli, ma risulta loro impossibile uscirne, ovvero attuano una metamorfosi e si trasformano in belve. "Le pelli continuarono a possedere le qualità sovrannaturali che avevano in precedenza ed essi presero ad

ululare alla maniera dei lupi, riuscendo anche a comprendere il significato delle loro urla". A questo punto decidono di separarsi, ma non prima di essersi accordati di non chiamare aiuto se non quando dovessero affrontare più di sette uomini. Verificatasi detta circostanza, Sigmund avverte Sinfiotli con un ululato e l'altro accorre e truccida tutti gli avversari. Successivamente è Sinfiotli che incontra undici uomini, ma non si cura di avvertire il compagno e li aggredisce da solo, avendo la meglio. A seguito dell'episodio i due hanno un diverbio e Sigmund azzanna alla gola l'eshausto Sinfiotli. Solo dopo la sua guarigione essi possono tornare alla dimora originaria e riassumere la forma umana. "Era appunto il periodo in cui potevano uscire dalle pelli di lupo", recita il testo; "essi allora le presero e le bruciarono nel fuoco". Così si conclude l'iniziazione del ragazzo e i due Volsunghi partono alla volta della residenza di Siggeir decisi finalmente a compiere la vendetta.

L'esistenza di un legame speciale tra nipote e zio materno nel mondo germanico trova qui un'indubbia conferma, pur se nel contesto estremamente peculiare della saga che, come vedremo meglio fra poco, nel ribadire l'importanza dei valori della parentela ne sancisce anche l'inevitabile instabilità e insufficienza. Il legame si concretizza in una convivenza nella quale lo zio assume il ruolo di iniziatore del nipote su richiesta della madre.

Altre iniziazioni

E' stato spesso notato che la natura del soggiorno iniziatico nella foresta, la vita di caccia e rapina, trova un parallelo nella tradizione spartana della *cripteia*, la quale prevedeva che i giovani lacedemoni dovessero vivere per un certo periodo sulle montagne cacciando e depredando. Questo costume, come del resto l'affetto che unisce zio e nipote, pare esser stato ampiamente diffuso in Europa e nel vicino oriente - secondo Strabone, Ciro di Persia aveva condotto in gioventù l'esistenza del brigante - difficile dire quanto a livello di pratica e quanto di mito. Presso i Catti, riferisce ancora Tacito, era l'uccisione del primo nemico a sancire la fine della pubertà sociale. Altrove la morte dell'avversario umano viene sostituita proprio da un'impresa venatoria. Famosa è l'usanza dei Macedoni per la quale un giovane acquisiva il diritto di assumere la posizione sdraiata ai banchetti - prerogativa degli adulti - solo dopo aver prevalso su un cinghiale senza far uso di reti. Ammiano Marcellino (secolo IV) riferisce inorridito che tra i Taifali i giovinetti erano costretti ad una relazione omosessuale con un adulto fino al giorno in cui non avessero ucciso un orso o un cinghiale. Ammiano non poteva evidentemente riconoscere un probabile caso di omosessualità iniziatica. Si conoscono altri esempi di questo genere sia nel mondo antico sia nella moderna letteratura etnologica .

"Fosterage" e iniziazione

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 nella letteratura nordica composta attorno ai secoli XII-XIII.

La *Saga di Viga-Glum* si apre con il viaggio in Norvegia di Eyolf, figlio di un capo islandese. Eyolf si trasferisce temporaneamente nella casa di un nobile norvegese di nome Hreithar. Si tratta dunque di un caso di "fosterage", il soggiorno di un giovane presso un'altra famiglia. Oltre a costituire un momento della formazione del ragazzo, il costume si prefigge il rafforzamento di un legame tra due gruppi famigliari. Nella dimora di Hreithar Eyolf viene spesso e volentieri svillaneggiato dal fratello di Hreithar, Ivar, e dai suoi dodici uomini, la banda di *berserk* a lui legati, ma non reagisce alle provocazioni. Passato un certo tempo questi stessi uomini lo portano ad uccidere un orso. A seguito dell'impresa guerriera e 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* ottiene in sposa la ragazza e torna in Islanda con lei.

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 "fosterage". E la storia si ripete. Glum non viene tenuto in nessuna considerazione. Durante il banchetto di Yule nella sala irrompono dodici *berserk* guidati dal truce Björn ("orso":

nomen omen) 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. Innanzitutto 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-belva 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.

I fatti della Saga di Viga-Glum e il soggiorno di Sinfiotli e Sigmund nella foresta si illuminano a vicenda. La prima svela il linguaggio sociale che il secondo sovverte pur contenendolo. Il secondo, con il suo estremismo, scopre l'essenza del meccanismo iniziatico che rimane implicito nei primi. Riconosciamo nella condotta dello zio di Glum un approccio ai legami di sangue simile a quello della volsunga Signy. Si direbbe che la parentela non sia pensata reale fino a che non è operativamente riconoscibile nella manifestazione delle caratteristiche di forza e coraggio che nobilitano la stirpe. Un atteggiamento mentale fundamentalmente analogo sottende la narrazione di evento che vede protagonisti i carolingi Ludovico il Pio e due suoi figli. Essendo il tramite, ancora una volta, la caccia l'episodio merita una breve digressione.

Una sezione del *Carmen in honorem Hludovici* di Ermoldo Nigello è dedicata alla caccia che Ludovico offre in onore di Harold di Danimarca, il quale fa da spettatore. I fatti si svolgono attorno all'826 e in quegli anni uno dei problemi dibattuti nel regno franco era di ordine dinastico: i diritti ereditari di Carlo il Calvo (il cui soprannome è naturalmente posteriore), nato nell'823 dal secondo matrimonio del re, erano da considerarsi pari a quelli dei fratelli? La risposta di Ermoldo è affermativa, ma più interessante è il sistema che sceglie per dimostrarlo. Dopo essersi soffermato sulle incredibili prodezze venatorie del sovrano e di Lotario, il figlio maggiore associato al trono da sei anni, il poeta devia improvvisamente l'attenzione sul piccolo Carlo, che assiste vegliato dalla madre. Alla vista di un daino il bambino comincia ad agitarsi, non resiste alla smania di partecipare alla caccia. Le sue intemperanze sono tali che la bestiola gli deve essere consegnata in modo che lui la possa colpire con armi di formato adatto alla sua età. E' così che, contemporaneamente all'esibizione di forza, impeto e temerarietà di Ludovico e Lotario, si palesa anche l'indole regale del quasi in fasce Carlo. Il furore venatorio, il desiderio, quasi l'insopprimibile bisogno, di fare sfoggio di forza e aggressività rappresentano la prova inconfutabile che il figlio di secondo letto dell'imperatore è altrettanto degno di onore dei fratelli.

Nelle saghe il rivelarsi della piena appartenenza alla stirpe segue una forma esasperata dello stesso codice culturale messo in opera da Ermoldo Nigello. In questa sede occorre enfatizzare il fatto che la caccia sia parte costitutiva di detto codice insieme allo spazio che le è connaturato, la foresta. La selva è per Sinfiotli la casa dello zio e gli undici uomini contro cui si avventa evocano le bande di *berserk* che popolano le saghe quasi sempre formate da undici o dodici persone, a seconda che il capo sia incluso o escluso dal computo. Infine il fatto che i due Volsunghi si trasformino temporaneamente essi stessi in lupi dimostra la necessità iniziatica di farsi gemelli del proprio nemico al fine di acquisire il coraggio e la forza indispensabili per accedere all'età adulta. L'interiorizzazione dell'avversario e la compenetrazione tra comportamenti sociali e antisociali - ben espressa dalla duplice funzione dei *berserk* - proiettano nel racconto epico i principi guida dell'antica visione del mondo degli scandinavi. Per dimostrarlo occorre tornare ai Volsunghi.

Iniziazione e crepuscolo degli Dei

E' crudelmente evidente che nella Saga dei Volsunghi il problema dell'educazione del figlio della sorella è distorto dalla necessità di farne strumento di vendetta. Ciò giustifica l'aberrazione dello zio che uccide i nipoti dietro precisa richiesta della loro madre. Anche il fatto che l'unico nipote

degno di essere iniziato sia in realtà - ma solo Signy lo sa - il figlio incestuoso trova una sua precisa collocazione nel racconto, che si configura sotto certi aspetti come una messa in scena insieme dell'inevitabilità e dell'impossibilità dell'esogamia. L'intera saga è infatti una sequenza di tragedie - la cui parte finale va a costituire anche il cuore del circa contemporaneo ciclo dei Nibelunghi - scaturite essenzialmente dal fallimento, dall'inversione perversa delle alleanze matrimoniali. Sigi, trisavolo di Sigmund, "aveva molti nemici, ma proprio quelli di cui più si fidava, i fratelli della moglie, lo sorpresero mentre era senza sospetto". Suo nipote Volsung è ucciso a tradimento dal genero. Sinfiotli uccide il fratello della matrigna, la quale lo avvelena. Notissime sono infine le vicende del figlio non incestuoso di Sigmund, Sigurdh (il Sigfrido della Canzone dei Nibelunghi), vittima delle invidie e degli intrighi orditi dai fratelli della moglie. Non sono invece causate da affini le dipartite da questo mondo di Rerir, figlio di Sigi, e di Sigmund. Riassumendo, l'osservazione delle interferenze parentali nelle morti dei vari Volsunghi ci offre una rassegna dei possibili rapporti di affinità in versione delittuosa rappresentati in una singolare alternanza speculare, con l'eponimo Volsung in posizione centrale. La situazione è così schematizzabile:

Generazione	Personaggio	Responsabilità della morte
I	Sigi	fratelli della moglie
II	Rerir	malattia durante una spedizione
II	Volsung	marito della figlia
IV	Sigmund	ferite riportate in battaglia
V	Sinfiotli	Matrigna
V	Sigurdh	fratelli della moglie

Nella saga si rende esplicita una tensione irrisolta - e irrisolvibile - tra esogamia e endogamia. La società nordica è esogamica. Tuttavia alla necessità di un movimento verso l'esterno per contrarre le alleanze matrimoniali, necessario per darsi una discendenza, si oppone, come una forza magnetica e centripeta, il sentimento stesso di appartenenza alla stirpe. E l'ombra dell'incesto, o almeno della ricerca di una discendenza chiusa dentro il gruppo familiare aleggia sulla storia dei Volsunghi. Volsung sposa una gigantessa che non è sua parente, ma è però stata l'intermediaria nell'intervento divino che ha reso possibile la sua nascita. Significativamente, questo matrimonio, ancora esogamico ma il più vicino possibile all'endogamia, è l'unico in tutta la saga in cui tutto fila liscio. Sia chiaro: questa tensione tra esogamia ed endogamia non riflette un dissidio originario veicolato dal mito, ma proietta nella saga problematiche concretamente vissute nelle società nordiche dell'inizio del secolo XIII. Sono anni di profondi cambiamenti in seno alla società, la forza dei legami famigliari perde terreno di fronte all'avanzata di nuovi modelli di riferimento in molti casi più convenienti. E' il caso dei rapporti che si riorganizzano intorno al potere regale. E' probabile che il nesso con alcuni aspetti centrali della mitologia germanica pagana permanga, tuttavia le testimonianze in nostro possesso non possono che risentire del clima culturale dell'epoca della loro redazione scritta. Sempre reinventata dall'interazione con i cambiamenti che la storia porta con sé, la tradizione non è mai un dato di fatto. E non dovrebbe essere più sostenibile che le saghe e le narrazioni mitologiche nordiche, malgrado la loro redazione si collochi in un arco di tempo che va dall'undicesimo al tredicesimo secolo, siano considerabili come documenti fondamentali della cultura germanica arcaica. Per motivare l'abbondanza di elementi pagani non è necessario recarsi in un passato lontano, quasi alle origini (non storiche) della storia. Basta pensare che la prima, inevitabilmente superficiale, conversione al cristianesimo degli scandinavi ha luogo nell'undicesimo secolo. Le frequenti interpolazioni tra saga e narrazione storica - rintracciabili dalla *Saga di Eric il Rosso* alla *Storia dei re e degli eroi danesi* di Sassone Grammatico (fine secolo XII) - dimostrano che la saga è un modo di raccontare e di leggere la storia. Venuta meno la credenza nella divinità di Odino (che però Sassone evemerizza), all'epoca della redazione scritta sono ben vivi la morale guerriera, i conflitti di potere tra parenti e la pratica dell'avuncolato. I racconti tradizionali continuano pertanto a interagire con il presente, a

comunicare valori, a farsi vettori di problematizzazioni del reale, a dare forma alle angosce della società.

La dialettica interno-esterno è uno dei tratti distintivi e dei luoghi chiave della cultura tradizionale degli scandinavi nell'epoca qui considerata e sottende anche la loro geografia mitica e la struttura della società divina pagana di cui si occupano i poemi. Il pantheon nordico si è costituito al termine di una guerra primordiale che ha opposto due gruppi di dei, gli Asi e i Vani. Dopo il raggiungimento della pace, i secondi, che usavano sposarsi tra fratelli, mutano i propri costumi e li conformano a quelli degli Asi. L'universo mitologico germanico è chiuso, le terre degli uomini e degli dei sono circondate dalle informi regioni abitate dai giganti e dalle altre incarnazioni del disordine. Dei due gruppi divini sono i Vani ad essere in rapporto più stretto con le forze del caos che incombono sul cosmo (essendone parte integrante), mentre gli Asi sono detti "difensori degli uomini". Dunque è l'endogamia incestuosa ad essere associata a quanto costantemente minaccia la stabilità dell'universo, e ciò non sorprende in quanto la società umana si fonda su un modello matrimoniale che è scambio con l'esterno. In tal modo la contraddittorietà cosmica risulta incorporata nell'inevitabilità stessa dei rapporti sociali che assorbono nella loro struttura profonda le tensioni tra interno e esterno. Il cosmo è destinato a perire di questa contraddizione. Nel medesimo modo la *Saga dei Volsunghi* non rappresenta miticamente una conflittualità che conduce però alla scelta, magari dolorosa, della migliore soluzione, ma mette in scena - tra le altre cose, certo - una sorta di "apocalisse sociale", che è corollario dell'impossibilità di fondare una reale saldezza della società sui rapporti di parentela.

Se focalizziamo ora l'attenzione sui casi in cui si rapportano nipote e zio materno incontriamo di nuovo una contraddittoria dialettica di affermazione e inversione esprimibile simmetricamente. Rerir combatte contro gli zii materni (veri) assassini di suo padre; Sinfiotli è educato da Sigmund, zio materno solo presunto tale in quel momento del racconto; Sinfiotli uccide in duello in quanto concorrente in amore il fratello della moglie di Sigmund (a quel punto già riconosciuto come padre), ovvero un quasi-zio materno; Sigurdh - prima di iniziare la serie di grandi imprese che lo contraddistinguerà, ovvero prima di esprimere appieno la pienezza delle proprie qualità - si reca dal fratello della madre, che è un saggio veggente, il quale gli rivela il destino eroico e tragico che lo aspetta. Riassumendo:

Rerir-zii "autentici"	materni	>	opposizione
Sinfiotli-zio "apparente"	materno	>	educazione
Sinfiotli-zio "incompleto"	materno	>	opposizione
Sigurdh-zio "autentico"	materno	>	educazione

Zii veri e zii falsi si spartiscono equamente il segno positivo e il segno negativo. Ogni auspicata taciturna certezza viene così negata. La società è destinata, come il cosmo, a collassare perché i suoi pilastri - i retti rapporti di parentela - si rivelano fragili e inaffidabili alla prova dei fatti. Ribadisco la mia opinione: la Saga è un testo di crisi in quanto prodotto della rielaborazione di materiale tradizionale da parte di una società in trasformazione, mentre, mancando le prove, essa non può essere considerata la testimonianza di una mentalità arcaica. La plasticità dei racconti tradizionali, la loro attitudine ad essere rimodellata è la condizione che ne permette la durata. Lo si vedrà bene nelle prossime pagine.

Tristano e Isotta

L'arrivo del nipote

Quella di Tristano e Isotta è una delle più celebri e belle storie mai raccontate. La affronterò da una prospettiva insolita, lasciando da parte i temi amorosi per concentrarmi sui problemi propri di questa ricerca, il che, data le straordinarie ricchezze che si celano nella leggenda, non sarà senza

sforzo. Il corpus tristaniano è composto da diverse varianti la cui redazione scritta occupa cronologicamente un periodo che va dalla fine del XII secolo al XIV. A grandi linee, relativamente a ciò che più ci interessa e ricordando che non si dovrebbe fornire un solo riassunto ma molti, cercherò di condensare in poche righe la vicenda.

Giovinetto pieno di talenti, Tristano giunge in Cornovaglia e s'imbatte subito in un gruppo di cacciatori del re Marco ai quali insegna nuove e complesse tecniche di taglio e spartizione delle carni della selvaggina. Le sue conoscenze venatorie gli aprono le porte della corte del re e le sue multiformi qualità il cuore del sovrano. Ben presto si scopre che Marco è il fratello della defunta madre di Tristano, il che accresce enormemente l'amore del re che, non avendo figli, nomina il nipote suo erede. Tuttavia successivamente Marco è persuaso a sposarsi dalle pressioni dei baroni del regno, invidiosi e preoccupati. Egli, estrema resistenza, dichiara che sposerà solo la donna cui appartiene il capello portato da una rondine e casualmente finito nelle sue mani. E' allora proprio Tristano che parte alla ricerca, trova Isotta e la convince a seguirlo per diventare la moglie dello zio. Non credo sia casuale che, prima di raggiungere Isotta, Tristano vinca in combattimento il feroce Moroldo, zio materno di lei e per il quale Isotta dimostra un profondo attaccamento. Benché l'eroe sia all'oscuro della parentela, l'evento appare come doppiamente iniziatico. Innanzitutto Tristano vi prova per la prima volta la sua forza superiore e la sua temerarietà. In secondo luogo la morte del Moroldo diviene il necessario preliminare alla conquista della donna, per il suo trasferimento alla casa del futuro marito.

Alla luce di quanto si è detto sull'importanza dello zio materno nelle strategie concernenti i matrimoni dei nipoti possiamo misurare la portata dell'inversione rappresentata dalle nozze del re Marco: il nipote che procura la moglie allo zio materno rovescia lo schema ideale del matrimonio feudale. Per l'uditorio contemporaneo il racconto dice chiaramente che tra Marco e Tristano qualcosa non funziona già prima della comparsa materiale di Isotta e dell'episodio del filtro.

Durante il viaggio i due bevono il filtro d'amore che doveva servire a garantire la felicità del matrimonio e cadono preda di una passione irrefrenabile. Tristano è lacerato tra l'amore assoluto per Isotta e il profondo sentimento di fedeltà nei confronti del sovrano e zio materno. D'altro canto Marco è straziato dal sospetto sempre più forte del tradimento cui si oppone strenuamente per l'amore e la stima che porta al nipote. Infine lo scandalo esplose e gli amanti fuggono nella foresta. Il comportamento di entrambi è illuminante delle tensioni in atto tra attrazione e fedeltà alle norme. Il re insegue gli innamorati, li ritrova, Tristano restituisce Isotta, Marco la riprende con sé, Tristano e Isotta non si danno pace, scappano ancora inseguiti. L'epilogo è tragico.

Benché la caccia sia uno degli assi culturali attorno ai quali si dipana il senso della storia - e sarà indispensabile ritornarvi-, Tristano e Marco non cacciano mai insieme e i momenti che avevano una chiara valenza iniziatica, su tutti la vittoria del giovane eroe sul Moroldo, avvengono lontano dallo zio. Tristano non ha bisogno di essere iniziato dal re perché fin dal suo apparire in scena gli è già superiore in tutto. Anzi, applicando le categorie interpretative già utilizzate in precedenza, si nota immediatamente che questa volta è il nipote a ricoprire il ruolo di mediatore con l'esterno per conto dello zio, e non certo il contrario. E' infatti lui il tramite tra Marco e la futura sposa, lui che la cerca, la trova e la conduce con sé in Cornovaglia. Con le nozze di uno dei suoi membri il gruppo familiare si apre a ciò che sta al di fuori. Qui, però, si verifica uno scambio di posizioni e il giovane è l'intermediario che permette all'adulto, nello specifico addirittura al capo famiglia, di concludere l'alleanza matrimoniale. Dovremmo quindi dire subito che il mediatore è sbagliato in quanto è il giovane stesso a interpretarne la parte.

All'interno della visione della società e dagli schemi mentali dell'epoca non si può non osservare che le azioni e le scelte del re, se non ne fanno un integrale anti-modello, affermazione indubbiamente eccessiva, di sicuro lo pongono su questa strada. Lo si evince ad esempio dal suo iniziale rifiuto del matrimonio implicante la rinuncia a una discendenza diretta. Questa scelta è incomprensibile agli occhi dei nobili che lo attorniano, il cui punto di vista riflette il comportamento sociale ritenuto appropriato, opportuno e necessario. Al contrario, sotto il profilo affettivo, il legame che si instaura tra Tristano e Marco è coerente con quanto ci trasmettono le fonti medievali. Esse non fanno che attestare una sostanziale continuità nel tempo di relazioni quasi figliali intercorrenti tra un uomo e il figlio della sorella. Tristano, non nativo della

Cornovaglia, vi è comunque "a casa" in quanto nipote del re. Marco nel proclamarlo erede si dichiara "suo padre", intento ribadito al cospetto degli sconcertati baroni: "Fino a che vivrà Tristano, voi sappiatelo per sempre, questa corte non avrà mai né sposa né regina". Ovviamente questo fatto non fa che accentuare l'intensità dell'inversione funzionale appena rilevata. I testi conservati, in conformità con il clima culturale dell'epoca, enfatizzano la scardinante potenza d'Amore, incapace di arretrare perfino davanti ai vincoli di lealtà parentale - e non è un caso che sia il binomio nipote-zio materno a rappresentarli. Tuttavia soggiacente al primo compare un secondo motivo, quello dell'eredità e della successione, un'autentica ossessione medievale che condiziona in maniera decisiva le fonti narrative e cronachistiche. Il senso delle affermazioni del re è chiarissimo: una moglie e dei figli sono inutili perché il figlio della sorella è un erede perfetto, con tutte le carte in regola (ad altro una moglie pare non servire). Il romanzo non si limita a enunciare la semplice esistenza di un legame speciale che unisce un uomo con il figlio della sorella; constata invece che, nel dodicesimo secolo, questo fatto è causa di tensioni e problemi e ne mette in scena la tragica rappresentazione. Per quali vie si è arrivati a questa situazione?

Il rivale del re: l'erede

Le origini celtiche del nucleo centrale della leggenda di Tristano sono da tempo accertate. I racconti irlandesi imparentati in vario modo con i temi tristaniani abbondano. Un oscuro passo della versione Béroul ci informa di una ben strana diceria: il re Marco porta sempre un cappello per nascondere delle orecchie di cavallo. Quella che potrebbe apparire come una semplice interpolazione folklorica connette invece il Tristano continentale con alcuni testi celtici con i quali presenta importanti affinità. Il più interessante è quello di "Eochaid dalle orecchie di cavallo" (datato secolo XI), in cui il re è geloso del nipote poiché teme che la moglie se la intenda con lui. Benché il nipote sia qui il figlio del fratello, i nuovi dati apportati dall'analisi di questi racconti sono illuminanti. E' significativo che cambiata la parentela - Eochaid è infatti zio paterno - cambino i sentimenti, pur rimanendo immutati i fatti adulterini. Non appena il re inizia a sospettare il nipote non scaccia l'idea in nome dell'affetto, ma immediatamente desidera la sua morte.

Eochaid è un derivato di ech, "cavallo", ed è regolarmente accompagnato da aggettivi strettamente connessi all'esercizio della regalità. L'altra voce celtica per "cavallo" è rappresentata dal bretone "marc'h", facilmente sovrapponibile al nome proprio Marco, di origine latina. Il nome Eochaid, oltre ad essere associato alla funzione regale, lo è anche al Dagda, dio supremo del pantheon irlandese pagano. La connessione tra cavallo e regalità celtica è assai stretta, come testimonia un celebre passo della *Topographia hibernica* di Giraldo Cambrense (secolo XII) dedicato al rituale di intronizzazione del re dell'Ulster. Il cronista riferisce, a dir poco disgustato, che il futuro re deve bestialmente congiungersi con una giumenta bianca davanti a tutto il suo popolo. La cavalla viene poi uccisa e i suoi pezzi cotti in un'acqua nella quale il novello sovrano deve immergersi.

Veniamo ora al nipote, di nome Oengus. Come Tristano, egli è un giovane dotato di un multiforme talento e, in particolare, è il migliore tra i cacciatori. In altre fonti Oengus è contemporaneamente figlio e nipote del Dagda, nasce infatti dalla relazione tra il dio e Eithne, la sposa del fratello. In questo racconto vien detto che il Dagda ha anche nome Eochaid Ollathir. Curiosamente la morte di Eithne avviene nel pozzo di Nechtan, che etimologicamente rimanda al significato di "figlio della sorella". Ovviamente la regina moglie del Dagda è attratta da Oengus.

Il motivo della regina adultera è ben noto nella tradizione celtica. Si tratta di un tema connesso, come del resto il segno equino nel corpo e nel nome del re, alla rappresentazione mitica della regalità. "Di essenza femminile in rapporto al re, la Sovranità, allegoria della terra d'Irlanda, è personificata da una donna giovane e bella, la regina: le sue numerose infedeltà coniugali (ella non è mai 'senza un uomo nell'ombra di un altro') non traducono che il passaggio della Sovranità da un possessore all'altro". Il motivo dell'attrazione erotica tra la moglie del signore e il nipote uterino del marito non è dunque solo una peculiarità romanzesca dell'età feudale, ma un tema della tradizione orale che ha subito una riattribuzione di significato nel corso del dodicesimo secolo. Accanto alle problematiche erotiche e affettive vediamo dunque emergere tensioni e conflitti di

potere tra consanguinei. Per meglio dire, le prime sono il veicolo della rappresentazione romanzesca dei secondi.

Caccia e ordine sociale: un ambiguo rapporto

In Tristano la caccia è lo specchio culturale della relazione tra il re e il successore designato, quasi una sua traduzione in linguaggio narrativo e mitico. Come si ricorderà, l'eroe si guadagna la patente di nobiltà e il conseguente accesso a corte insegnando ai cacciatori di Cornovaglia una nuova metodologia di taglio delle carni del cervo. La tecnica nota al capo caccia prevede che il cervo - lui, il più nobile di tutti gli animali - sia adagiato sulle quattro zampe ("come un porcello", scrive Gottfried) e sezionato per il lungo e poi in quattro parti identiche. Si tratta di un procedimento indifferenziato e "egualitario" cui Tristano oppone una divisione complessa e articolata, "gerarchica", di estrema raffinatezza. Per cominciare egli stende la bestia sul dorso, poi comincia a scuoiarla. Dopo aver disteso la pelle a terra, separa le spalle dal petto e questo dal dorso; i quarti posteriori vengono staccati insieme, le costole separate dalla spina dorsale. L'operazione prosegue con la *furkie*, che consiste nell'appendere a una forcella fegato, reni e testicoli, e con la *curie* (*curée*), la parte dei cani. La perizia del giovane non si esaurisce, ma si prolunga nell'organizzazione di un ordinato corteo. I cacciatori vengono organizzati in fila per due ciascuno recante una parte dell'animale in modo da riprodurre la forma del cervo: prima la testa e le corna, le spalle e il petto a seguire, e così via.

C'è una probabile relazione tra le conoscenze importate da Tristano in Cornovaglia e la tradizione celtica di distribuzione delle porzioni di carne al banchetto regale, dove ogni taglio viene attribuito in base al rango secondo una classificazione rigorosa. Egli appare insomma come una sorta di eroe culturale (altrove compare in veste di inventore di speciali tecniche venatorie) che sostituisce un approccio egualitario al rituale cinegetico con un altro, il cui valore gerarchico è chiarito dal corteo di rientro a corte guidato dal capo caccia, con Tristano suo valletto. Quest'ultimo dettaglio è assai significativo: Tristano, benché sia stato lui il vero riconosciuto maestro, attribuisce a se stesso un posizione subordinata. Ciò essenzialmente per due ragioni, vale a dire il suo essere straniero e di giovane età. In poche parole, egli traduce e rifonda l'ordine della società nel linguaggio del rituale venatorio. Il messaggio del testo risulta ben leggibile alla luce delle categorie interpretative presenti nella cultura dei secoli XII-XIII, in cui la caccia effettivamente si presenta come un teatro-testo nel quale il potere si auto rappresenta. Al culmine del percorso in rapida ascesa che dalla condizione di orfano in terra straniera lo porta rapidamente all'integrazione nel sistema di corte, egli viene nominato successore al trono.

La sua relazione con Isotta, moglie del sovrano, uno zio che lo ama e lo vorrebbe suo erede, costituisce la rottura con l'ordine che in principio ha contribuito a rafforzare, spiegare e rendere meglio leggibile. Una delle conseguenze è la destrutturazione di quel medesimo linguaggio che Tristano padroneggia tanto profondamente. La caccia cambia di segno, o per meglio dire diviene segno di disordine. Inseguito dal re e dai suoi cani come una fiera, da maestro cacciatore diviene preda. I suoi molteplici talenti non sono più valorizzati dall'adesione a valori condivisi e, nell'eccezionalità, confermati, bensì si tramutano in generatori di espedienti di sopravvivenza. Nell'ambito venatorio sa essere ancora creatore e innovatore, ma questa volta di un arma, l'arco-che-non-falla, che fonda una caccia strettamente di sussistenza, associabile dunque a quella dei villici, opposta all'articolato e nobile rituale degli esordi. L'arco-che-non-falla, rispetto al cerimoniale del corretto sezionamento del cervo, introduce un elemento profondamente regressivo, anti nobile e dunque antitetico agli stessi valori incarnati da Tristano prima dell'amore per Isotta.

Diarmuid e Grainne

La regina e il giovane eroe sfortunato

Ritroviamo il medesimo motivo nel racconto irlandese più profondamente imparentato con il Tristano continentale, la storia di Diarmuid e Grainne. Lei, Grainne, è la moglie di Finn, l'eroe, il più potente uomo d'Irlanda; lui, Diarmuid, è un giovane guerriero del seguito di Finn, suo parente per parte di madre ("sua madre era della stirpe di Finn": Diarmuid è una sorta di nipote

classificatorio). Figlio di un guerriero troppo indisciplinato scacciato dai Fianna, Diarmuid viene allevato in "fosterage" proprio da Oengus, il figlio del Dagda. Il suo valore gli permette di essere accolto tra i Fianna. Inoltre tutte le donne si innamorano di lui, non solo a causa della prestanza, ma anche perché egli porta sulla fronte il "segno dell'amore", lasciati dalla madre e che finisce per nascondere con un berretto. Molti guai gliene verranno a partire dal momento in cui il suo capo, Finn, vedovo e scontento della solitudine, decide di risposarsi. La prescelta non può che essere la più bella tra le donne, Grainne figlia del re supremo d'Irlanda. In lei ritroviamo subito un legame con la sovranità. Anche in questo caso l'intermediario è improprio, un membro della classe di età inferiore, nella fattispecie il figlio Oisín. Il fatto è esplicitamente rimarcato dalla donna, che nota come sarebbe stato più opportuno che il padre si fosse mosso per le nozze del figlio e non viceversa. Comunque lei acconsente a sposare Finn, benché non provi per lui nessun trasporto.

La svolta avviene quando Grainne, casualmente, vede il neo dell'amore di Diarmuid ed cade immediatamente in preda di una smodata passione. Si offre al giovane, che però rifiuta in nome della lealtà nei confronti di Finn. Allora lei, esperta in arti magiche lo lega a sé per sortilegio. Fuggono insieme, con il marito tradito alle calcagna, e conducono vita nomade nella foresta. Durante questo periodo "selvatico" Grainne, in un paio di occasioni, manifesta una certa propensione, diciamo così, per la civetteria, confermando in tal modo di appartenere a buon diritto al novero delle regine adulate della tradizione celtica. L'inseguimento di Finn agli amanti è lungo e infruttuoso. Infine, dietro le pressanti insistenze di alcuni dei suoi si risolve a rappacificarsi con i fedifraghi.

Qualche tempo dopo Finn e Diarmuid vanno a cacciare insieme. Si tratta di un momento a rischio, come lo è sempre la caccia quando i rapporti tra i compagni non sono limpidi e privi di macchie o "irregolarità". La situazione di Diarmuid è aggravata - è lo stesso Finn a metterlo in guardia - dal vincolo di non cacciare animali selvatici impostogli da Oengus. L'interdetto è in relazione con un episodio infantile. Dopo l'allontanamento del marito Donn, la madre di Diarmuid ha un figlio da un altro uomo. Il crudele Donn uccide il bambino stritolandolo tra le ginocchia. Il padre vorrebbe vendicarsi facendo fare la medesima fine a Diarmuid, ma Oengus glielo impedisce. Allora l'uomo ricorre alla potenza della magia, resuscita il piccolo morto in forma di cinghiale e predice che sarà causa della morte del fratellastro. Eccoci all'epilogo: durante la caccia Finn e Diarmuid incontrano il fatale cinghiale. Diarmuid lo affronta e al termine di un selvaggio scontro riesce a uccidere la belva, venendone gravemente ferito. Solo Finn può salvarlo, infatti chiunque beve acqua dalle sue mani ne riceve la guarigione da ogni male. Finn esita, memore delle offese patite in passato. Diarmuid insiste, sente la vita sfuggirgli. Finn parte, trova l'acqua, la raccoglie, ma al pensiero di Grainne la lascia cadere. La scena si ripete una seconda volta. Infine si decide a portare da bere al ferito, ma giunge troppo tardi, quando questi sta ormai spirando. Grainne si dispera e tuttavia il suo personaggio non si smentisce. Ben presto, la donna ritorna a vivere con Finn.

Se la fine di Diarmuid era predestinata, ciò non toglie che Finn finisce per agire da complice del cinghiale (e naturalmente del destino). Gli elementi non corretti del rapporto tra i due intervengono come cause agenti nella morte del più giovane. Rispetto alla chiarezza del quadro culturale greco ci si trova qui di fronte a un maggiore rimescolamento di carte e, soprattutto, a una diversa messa a fuoco dei vari motivi all'interno dei racconti. In particolare va posto l'accento sulla rappresentazione della mai confessata e sempre presente aspirazione del giovane a impadronirsi del potere detenuto da un uomo della generazione precedente, aspirazione (mal)celata dietro la relazione amorosa tra il giovane e la regina. Un contenuto fondamentale dell'iniziazione romanzesca consiste nel saper opporre una resistenza alle *avances* della regina-zia, nel rinunciare al desiderio di sovvertire il retto funzionamento del sistema delle successioni. Colui che sa anteporre i vincoli di fedeltà alla smania di conquistare prematuramente il potere viene poi premiato (a livello di immaginario, vale a dire di esorcismo di un'angoscia sociale). È il caso del protagonista del *Iai de Guingamor*, composizione anonima datata a cavallo tra i secoli XII e XIII di cui mi occuperò più avanti.

Taishiamatand del Dio in uno scontro con un cinghiale. Eppure il suo rapporto con l'animale affiora periodicamente nelle diverse versioni. Un cinghiale è raffigurato sul suo scudo in Gottfried e Heinrich di Freiberg. La letteratura medievale ci ha abituati a riconoscere una specularità tra l'eroe e le sue armi. Rammentiamo Sigurdh, l'uccisore del mostruoso rettile Fafnir e lui medesimo recante su di sé il segno del serpente (soprattutto nello sguardo), il cui scudo porta l'immagine del serpe. Similmente il cinghiale è il doppio oscuro, immaginario, onirico, di Tristano. Una notte Mariodo, consigliere di Marco, sogna un cinghiale che imperversa nella camera del re, allarmato vi accorre e scopre gli adulteri. Nella stessa forma Isotta si raffigura l'amato nell'incubo funesto che ne preannuncia la morte. Il pensiero non può non correre a Diarmuid ucciso da un cinghiale che è anche il suo fratellastro, ovvero qualcuno che, rispetto a lui, appartiene strutturalmente all'interno. Più precisamente, Diarmuid e la fiera si rapportano per mezzo di tre assi ideali, di cui uno è di disgiunzione e due sono di condivisione: diverso padre, stessa madre, stesso educatore (Oengus).

Le radici dell'invisibile e misterioso filo che unisce Tristano e Diarmuid al cinghiale possono essere rintracciate attraverso la già notata similitudine con il giovane Oengus nel racconto del re dalle orecchie di cavallo. Come si è detto, il testo ne fornisce un eloquente ritratto che evidenzia l'eccellenza e la molteplicità dei suoi talenti. Egli è abile nell'arte di fabbricare lance e giavellotti, musicista, cantore e poeta, il migliore nella caccia e nell'esercizio delle armi, il più veloce nella corsa e nel nuoto. Da parte sua Tristano è poeta e arpista, superiore a tutti nella caccia, nella pesca e nella battaglia, nonché nei giochi di scacchi e dadi. Diarmuid non è troppo distante: nessuno combatte, caccia, corre e salta come lui. Ma nella tradizione celtica il modello massimo di polivalenza è rappresentato dal dio Lug, che riassume in sé la società celtica incarnando al più alto grado le varie funzioni che la costituiscono. Egli è carpentiere, fabbro, campione, arpista, poeta e storico, medico e mago. C'è di più: nella Battaglia di Mag Tuired, Lug si presenta come "figlio adottivo di Eochaid il rude". Il rapporto tra il dio e Oengus è dunque molto stretto. Di fatto il secondo appare come una forma evemerizzata del primo, un suo doppio terrestre.

Tristano si è trovato attratto nella medesima orbita. Questo fatto non è facilmente spiegabile. Certo è che il nesso tra Tristano e il cinghiale ritorna anche in altre testimonianze: il Drystan nipote di March delle triadi gallesi risulta essere l'amante di Essylit, la moglie dello zio-re, e un celebre guardiano di porci. Ora proprio il cinghiale è l'animale con maggior frequenza associato a Lug. Si potrebbe anzi affermare che, come Oengus e i suoi epigoni, sono "piccoli Lug" umani, così il cinghiale è la manifestazione animale di questa divinità.

Facciamo qualche passo indietro nel tempo e andiamo per un istante al racconto greco di Meleagro, le cause della cui morte sono riconducibili al litigio con uno zio materno a seguito di una caccia al cinghiale. In una versione è Apollo a uccidere il giovane concretizzando la maledizione della madre. Apollo è più di ogni altra divinità legato all'iniziazione dei giovani greci ed è in questa prospettiva che la sua azione nella dipartita di Meleagro - e nella caccia al cinghiale calidonio nel suo insieme - è stata interpretata come portatore di un significato iniziatico aggiuntivo rispetto a quello già individuato: facendolo morire nel corso della caccia, il dio chiama a sé il ragazzo iniziando. Sia l'

Iliade che l'*Ethiopide* affermano le responsabilità dirette di Apollo nella morte di Achille, che si dice ucciso da Paride e dal dio. Il personaggio di Achille contiene molte caratteristiche riconducibili alle mitologie dell'iniziazione guerriera. Conosce la temporanea inversione sessuale poiché per un certo periodo vive travestito da donna; viene educato dal centauro Chirone, vale a dire da un maestro mezzo uomo e mezzo animale; è preda di incontrollabili attacchi di furore bellico che ricordano l'interiorizzazione della fiera da parte dell'iniziando Sinfiotli; è rapidissimo nella corsa (come lo è Diarmuid), qualità richiesta anche nell'iniziazione dei Fianna; l'anomalia al piede che lo marca (la morte gli arriverà dal proverbiale tallone) è uno dei segni mitici dell'attraversamento dei confini con l'altro mondo, immagine metaforica del rito di passaggio.

Nei racconti celtici - Diarmuid e Grainne - o di origine celtica - la leggenda di Tristano e Isotta - un eroe dalle caratteristiche assai vicine a quelle di Lug va incontro a un destino tragico e questo destino è strettamente associato al cinghiale. E' legittimo allora chiedersi se non ci si trovi di fronte ad un'altra versione del motivo, dai contorni iniziatici, della morte dell'eroe per mano del dio con il

concorso della fiera. Va precisato che se questa analogia è esistita nondimeno al momento della redazione scritta delle narrazioni che la segnalano essa non appartiene più alla consapevolezza. Infatti la continuità del tema narrativo si realizza all'interno di un processo di riattualizzazione e rifunzionalizzazione - diremmo anzi che lo presume - in cui il singolo motivo dell'intervento del dio si perde. Quello che rimane oltremodo significativo è che nelle versioni medievali (ne vedremo altre) non si destruttura il nesso tra la caccia al cinghiale e una certa forma deviante, "fallimentare", dello speciale rapporto che unisce nipote e zio materno. Esso piuttosto si rivitalizza e diviene strumento adatto a veicolare nuovi complessi sistemi di significato.

Il cinghiale o l'iniziatore sovversivo

Il cinghiale, a partire dalle testimonianze greche, condivide la ribalta con zio e nipote, re e successore designato. La sua insistita presenza ci impone di interrogarci sulle ragioni che ne fanno l'interlocutore privilegiato nelle cacce dal sapore iniziatico o, in alternativa, in quelle che in qualche modo conseguono da, ed esprimono, un disordine interno a un gruppo, familiare o più esteso.

Innanzitutto il cinghiale è aggressivo, tenace, difficile da vincere, armato di zanne assimilate alla spada e, si credeva, dotato in una parte del corpo di una protezione assimilabile allo scudo del guerriero. Dunque un concreto sostituto del nemico contro il quale il giovane dovrà prima o poi confrontarsi, un efficace e realistico banco di prova. Da un punto di vista storico culturale, si dovrà porre nel giusto rilievo il fatto che l'epoca medievale ha concepito questa fiera come il *porcus singularis* (da cui il termine italiano e il francese *sanglier*), dove l'aggettivo definisce, in rapporto al porco domestico, una dimensione di scontrosità solitaria, di predilezione per l'isolamento, in ultima analisi di asocialità. In una dialettica interno-esterno quale quella iniziatica anche il cinghiale presenta le caratteristiche di un potenziale mediatore culturale, oltre a quelle immediatamente evidenti di test probante del coraggio e del valore del futuro guerriero. In quanto *porcus*, infatti, è imparentato con lo spazio amico delle vicinanze della casa. La sua natura *singularis*, invece, propone un connotazione centrifuga, il lato oscuro e selvaggio di qualcosa che è, sì, alterità, ma nel contempo pensabile attraverso il rimando a un volto familiare, un'immagine dell'esterno che ha un corrispettivo interno forte e determinato. In questo senso, Tristano insegna, si giustifica il fatto che il cinghiale divenga compagno mortale del protagonista nel momento in cui il suo percorso, da retto che era, devia verso il disordine o tende a suggerire la costruzione di un autentico anti-ordine. Il cinghiale è protagonista di racconti mitici in cui il sistema che li produce sembra mettere in scena le proprie intrinseche potenzialità fallimentari. Lui e il maiale possono a ragione coesistere all'interno del medesimo sistema di produzione di significato in quanto simili e contrari, quasi Jekyll e Hyde zoomorfi.

Nel folklore europeo si incontra, sorprendentemente diffusa, un'interessante identificazione tra i porcellini e i bambini, intesi come categoria indifferenziata, non ancora riconosciuta come parte integrante del gruppo sociale. Lo spartiacque che separa definitivamente figli dei maiali e degli umani è di solito costituito dalla prima comunione. L'incorporazione in una prospettiva cristiana dell'identità del gruppo è confermata da un secondo dato: prima della comunione oltre che assimilabili ai (o trasformabili in) maialini, i bimbi cristiani sono anche percepiti come potenziali ebrei, con tutte le inquietudini del caso. Queste informazioni provengono da fonti di qualche secolo posteriori a quelle di cui ci stiamo occupando. Le implicazioni antisemite dell'autocoscienza della comunità in nome del suo essere soprattutto comunità cristiana fanno le loro prime apparizioni nell'undicesimo secolo ed è difficile stabilire con precisione se a penetrare a fondo nel sistema di rappresentazione proprio della cultura popolare è inscritta fin dall'inizio anche l'identificazione suina. Nell'incertezza, mi limito a notare che detta identificazione è facilmente deducibile dal divieto di consumare carne di maiale: nessuno mangia il proprio simile, quindi i giudei, cui è interdotta la carne suina, sono fratelli del porco. Certamente nel quindicesimo secolo spagnolo gli ebrei sono *marranos*, vale a dire maiali, mentre un capitello della cattedrale di Uppsala, datato a cavallo tra i secoli XIII e XIV, raffigura degli ebrei allattati da una scrofa. Durante il quattordicesimo secolo la stessa immagine diventa una presenza frequente delle chiese

nordeuropee. Lutero annota che "a Wittemberg è scolpita sulla nostra chiesa una troia che allatta dei porcellini e degli Ebrei".

Quanto alla identificazione simbolica dei bambini non ancora riconosciuti a pieno titolo parte della società (quindi non ancora integralmente uomini) con i porcellini, essa ha tutta l'apparenza dell'arcaicità, ma, a mia conoscenza, tutti i dati che ce ne parlano sono essi pure posteriori all'epoca di cui ci stiamo occupando. Dunque, in assenza di prove documentarie, è impossibile essere più precisi. Tuttavia la definizione dell'alterità attraverso il maiale compare già nelle *Chansons de geste* con protagonisti negativi i musulmani, i quali hanno un importante punto di contatto culturale con gli ebrei proprio nel divieto di cibarsi di carne suina. Questo fatto, nel clima culturale delle crociate, considerando anche che l'identificazione iconografica tra ebrei e saraceni già si incontrava, rende probabile la contemporanea applicazione agli ebrei dello stesso nesso. L'identità tra musulmano e porcello non appare nelle facili vesti dell'ingiuria generica, ma si appoggia su dicerie operanti a livello di antropologia fisica: si dice che i saraceni abbiano il dorso irsuto come quello dei maiali. Ricordiamo che i disegni dell'epoca ci restituiscono un porco con le setole assai più lunghe rispetto al suino attuale e con zanne che rendono minima la distanza con il cinghiale con il quale si incrociava di frequente. Potrebbe essere quindi proprio il dodicesimo secolo, il periodo delle crociate e del massimo sforzo compiuto dalla *reconquista* in Spagna, quello in cui si approfondisce e si interiorizza il transfert da non-cristiano a *porcus*.

Una diversa e precisa tipologia di identificazione tra uomo e cinghiale contemporanea ai nostri testi di partenza è più nitidamente determinabile. Il contesto è quello delle virtù belliche. Di solito i guerrieri definiti attraverso il cinghiale si distinguono per ardimento e coraggio, ma anche per ferocia e spietatezza: il *singularis feras* tende a caratterizzare una forza guerriera non abbinata alle qualità morali che usualmente compongono l'immagine ideale del nobile *bellator*. Il cinghiale incarna il lato oscuro della funzione guerriera, la quota di selvaggio, di eccessivo, ritenute necessarie all'esercizio delle armi, le potenzialità negative insite in esso, pronte a degenerare nella violenza pura. Al cinghiale vengono infine attribuiti un appetito formidabile e, soprattutto, una sessualità sovrabbondante, il che tra l'altro illumina il sogno in cui Tristano-cinghiale devasta il letto di re Marco.

Anche queste ultime caratteristiche non fanno che esasperare alcuni aspetti della cultura del nobile guerriero che, portati all'eccesso, sconfinano nel campo semantico del selvaggio e dell'anti-culturale. Ecco allora che il cinghiale, versione ferina del domestico maiale, ben si presta a diventare la proiezione simbolica di quegli uomini la natura dei cui atti si pone al di fuori della società e della legge. Una delle caratteristiche delle situazioni iniziatiche è la sospensione, o addirittura l'inversione, delle norme sulle quali le società si regge. Nei testi narrativi, dunque, la caccia al cinghiale ha potuto svolgere la funzione, intimamente iniziatica, di segnalatore preferenziale dei momenti critici della vita dei protagonisti, criticità che, passando attraverso una fase di devianza e asocialità, in determinate condizioni conduce alla tragedia.

L'assassinio del proprio signore: Daurel e Beton

C'è una connessione tra quanto è stato appena rilevato e il dato, storicamente verificato, che vede la caccia come uno dei momenti preferiti dai cospiratori per l'uccisione del signore. Non si tratta solo dell'indubbia pericolosità dello stile venatorio dei nobili (la fiera doveva essere affrontata in uno scontro ravvicinato, era disdicevole l'uso di reti e trappole) che permetteva di simulare l'incidente: la caccia essendo per eccellenza la situazione in cui il *potens* palesava il suo esser tale, diviene anche il luogo che ispira ad agire colui che brama di succedergli, soggetto che sovente coincide con un erede animato da un'eccessiva fretta di passare di grado. L'uccisione del proprio signore si configura in questo caso come una forma perversa di prova iniziatica che dovrebbe preludere alla conquista del potere.

La prima parte della canzone di gesta provenzale *Daurel e Beton* (fine XII-inizio XIII secolo, ma ambientata nella Francia di Carlo Magno) presenta una variante del motivo del conflitto tra signore e successore designato. Niente zio e nipote questa volta, ma il duca Bovo d'Antona e il suo vassallo prediletto, il conte Gui. Bovo ama profondamente Gui al punto da dichiararlo suo pari, e gli promette, qualora prendesse moglie e morisse senza figli, che sia la moglie sia tutti i suoi

possedimenti passeranno a lui. Politicamente la simmetria tra Gui e il figlio della sorella che compare in altri racconti è notevole: è evidente che la successione del nipote allo zio scatta nel momento in cui questi muore senza lasciare una prole. Il nipote è il miglior sostituto del figlio. Gui è un'alternativa al nipote.

Il conte si sposa e il vassallo ambizioso vede sfumare i suoi sogni di potenza. Durante una cavalcata, apparentemente scherzando, chiede al duca se intende mantenere la sua promessa ("sarete uguale a me, signore in casa mia") e condividere con lui la sua bella moglie. Ironicamente, per nulla preoccupato, Bovo replica: "compagno, pregate il padre onnipotente che mi dia la morte presto e in fretta". Poco tempo dopo Gui insidia apertamente, e sfacciatamente, la moglie del suo signore. Ella lo respinge e ne denuncia la disonestà al marito, il quale però si rifiuta di crederlo un malintenzionato e preferisce pensare ad un paradossale atto di fedeltà: mettere alla prova la duchessa per saggiarne la fedeltà. Siamo ormai giunti all'epilogo. Si sparge la voce della presenza nelle Ardenne di un enorme e ferocissimo cinghiale e Bovo parte per cacciarlo accompagnato dal vassallo traditore.

Quella delle Ardenne non è una foresta come le altre, poiché era là che gli imperatori carolingi organizzavano (ma forse sarebbe meglio dire celebravano) le loro cacce stagionali, autentici rituali della regalità nel suo aspetto guerriero e violento. Le Ardenne erano lo scenario di una rappresentazione in cui i carolingi confermavano il loro essere depositari di una forza guerriera sovrabbondante ed efficace necessaria all'esercizio del potere. La particolare sacralità venatoria delle Ardenne è ulteriormente accresciuta dal radicarsi colà - pare proprio in epoca carolingia - del culto di Sant'Uberto, patrono dei cacciatori e dei cani da caccia nonché protettore contro la rabbia e guaritore di invasati. E' dunque in uno spazio portatore di un particolare legame con la regalità e con le cacce regali che Bovo e Gui incalzano il grande cinghiale.

La sequenza narrativa riassume il rapporto che lega i due attori principali. E' il duca, detentore del potere legittimo, a raggiungere per primo il cinghiale e a trapassarlo con lo spiedo. Il conte sopraggiunge un attimo dopo cosicché la successione dell'intervento ribadisce la giusta gerarchia. Ma Bovo conferma anche di considerare Gui un pari e un fratello: "compagno, dice, venite ad aiutarmi, di modo che questo cinghiale non potrà più alzarsi". E finalmente colui che era creduto leale si rivela un perfido ingannatore. Anziché la belva colpisce con lo spiedo l'uomo e il povero duca cade abbattuto accanto al cinghiale. Morente, il tradito compie un estremo gesto d'affetto verso il traditore e lo istruisce affinché possa evitare l'accusa di omicidio. "Ascoltatevi un attimo: attento a non togliermi lo spiedo dal corpo finché non vi avrò detto come fare. So che sarete accusato di questa morte, ma vi dirò, amico, come fare: mettetemi i denti del cinghiale nel fianco e ficcate il vostro spiedo nel cinghiale; tutti diranno che sono stato ammazzato dal cinghiale, voi non sarete smentito né avrete problemi". Infine lo prega di avere cura della moglie e del figlioletto Beton, ricevendo in risposta l'amabile promessa di uccidere il bambino entro qualche giorno. La storia prosegue con il giullare Daurel che riesce a mettere in salvo il figlio del duca e ad allevarlo fino al giorno in cui la vendetta si compirà. In *Daurel e Beton* l'invidia e il desiderio di potere non sono un motore nascosto, ma agiscono scopertamente come causa dell'esito tragico della caccia. Il vassallo infedele è complice del cinghiale e quindi si sovrappone all'animale come immagine dell'instabilità, del disordine, della furia cieca (figlia della smodata e illegittima ambizione) che origina il tradimento.

Il buon nipote: Guingamor

Guingamor, nipote del re di Bretagna, è molto amato dallo zio, che, privo di figli, lo vorrebbe suo erede. Il testo non specifica quale sia la linea di parentela, anche se la situazione affettiva iniziale rimanda allo speciale legame del nipote con lo zio materno - e ritengo che probabilmente la sensazione dovesse essere ancora più forte per il pubblico contemporaneo. Il quadro idilliaco si guasta. La regina si invaghisce del nipote del marito e con insistenza si offre a lui. Respinta lo istiga a cacciare il cinghiale bianco sulle cui orme si sono già perduti dieci dei migliori cavalieri del re. Lo zio si oppone invano. Nuova variante: lo zio non vuole che il nipote cacci il cinghiale perché teme per la sua incolumità - incolumità dell'erede designato a succedergli, si badi bene - ma neppure lo accompagna per proteggerlo. In questo caso bisogna ricordare che l'immaginario iniziatico dei

romanzi medievali impone la solitudine dell'eroe. Si ha l'impressione che si tenda a mettere in scena non tanto il versante pratico dell'iniziazione, aspetto peraltro uscito dai costumi della società dell'epoca, quanto quello psicologico: il soggetto deve, in solitudine, varcare il confine con un altro mondo. Infatti, inseguendo la fiera, Guingamor giunge in un luogo fatato facilmente identificabile, e non solo da navigati esegeti, con il regno dei morti (per esempio vi incontra i dieci cavalieri che prima di lui si erano messi sulle tracce del cinghiale).

In questo aldilà beato l'eroe riceve il generoso amore di una fata, premio "immaginario" per il prode cavaliere che ha rifiutato di cedere all'ambizione e di attentare al potere. Il rifiuto di un amore illecito e di una strada verso il potere che implica lo scavalcamento anticipato della classe di età anziana da parte della più giovane (e perciò impropria) è all'origine di una caccia "felice". Felice perché l'eroe, inseguendo il cinghiale, trova non la morte ma un premio, che però, non va trascurato, è appunto "immaginario", collocato in un oltremondo fiabesco. Al contrario l'infrazione del giusto rapporto con lo zio si connette direttamente con l'inversione del significato e del giusto esito della caccia. Della caccia in generale intesa come fatto sociale prima che di una caccia particolare.

Una fortunata tragedia: il romanzo di Melusina

Nel quattordicesimo secolo, Jean d'Arras inserisce nel suo *Roman de Melusine* un racconto formalmente analogo alla prima parte di *Daurel e Beton* ed eccezionalmente vicino ad alcune storie greche di caccia iniziatica, dalle quali si discosta per l'esito.

La prima inquadratura è il primo piano di un fuggiasco. L'uomo è scappato dalla Bretagna, sua patria, dopo essersi macchiato di un crimine gravissimo, l'omicidio del nipote del re. Nelle foreste presso le sorgenti del Rodano incontra una donna fatata dispensatrice di prosperità. Abbandonato dalla fata per motivi che il testo non spiega, l'esule sposa la sorella di Aymeri, conte di Poitiers. Gli anni passano e un giorno quest'ultimo, che ha già un erede maschio, prega il cognato di lasciare che il terzo figlio avuto dalla sorella, Raimondino, resti a vivere presso di lui: egli, lo zio, si sarebbe preoccupato del suo avvenire. Il rapporto che lega i due è di profondo affetto.

Accade che il conte, accompagnato dai suoi baroni, decida di cacciare un cinghiale ferocissimo. Raimondino, e non il figlio, lo accompagna. Nella foga della battuta zio e nipote distanziano i compagni e restano soli al sopraggiungere della sera. L'impianto della situazione è tipicamente iniziatico: il giovane rampollo affronta la caccia in cui dovrà mettere se stesso alla prova e accanto a lui è solo l'iniziatore per eccellenza, lo zio materno. Secondo le categorie greche questa caccia sarebbe propizia, secondo quelle medievali il momento è invece carico di rischio, poiché la caccia si configura come un terreno privilegiato per l'esplicitazione delle eventuali tensioni latenti tra i due attori, per la risoluzione delle ambiguità che si celano dietro l'apparente chiarezza del loro rapporto. Tuttavia all'epoca di Jean d'Arras l'ossessione della discendenza e l'attrazione della discendenza matrilineare non sono più quelle del dodicesimo secolo. Inoltre il conte ha già un erede e quindi la sua morte non significherebbe per Raimondino la conquista della posizione di potere dello zio. Ecco allora che il racconto introduce una deviazione, uno stratagemma narrativo che salva l'affinità formale con *Daurel e Beton* - ovvero la struttura della trama consegnata all'autore dalla tradizione - modificandone gli esiti e la sostanza.

Aymeri è un astronomo (o un astrologo, all'epoca non c'è una vera differenza) e sa leggere le stelle. Egli annuncia all'amato nipote di aver visto nel cielo un segno portentoso: "chi a quest'ora uccidesse il suo signore, diventerebbe l'uomo più ricco, più potente e più onorato del suo lignaggio". Raimondino non crede che una cosa così ingiusta sia possibile. Ma i fatti presto smentiscono la sua incredulità. Un enorme cinghiale sbuca furente dalla macchia e il giovane, appiedato e armato di spada, lo affronta senza paura: vi si legga il compimento dell'iniziazione. La fiera però lo scarta e si lancia contro il conte e lo fa cadere. Il nipote accorre per salvare lo zio, ma, nella mischia, il colpo destinato al cinghiale trafigge mortalmente Aymeri. La profezia inizia a compiersi, ma Raimondino non se ne rende conto.

Il ragazzo vaga disperato per la foresta, non si dà pace. Al culmine dello sconforto incontra una donna. Si tratta ancora un personaggio fatato, la Melusina datrice di amore e ricchezze. Ella, che mostra di conoscere tutto quello che è successo poco prima, rincuora Raimondino: se seguirà i suoi

suggerimenti gliene verranno immensi benefici. Il primo consiglio è il più ovvio: far finta di niente, data l'assenza di testimoni. Raimondino dovrà rientrare fingendo di essersi perso e di non saper nulla del conte, poi partire con gli altri alla sua ricerca, mostrandosi sconvolto al ritrovamento del cadavere. "Tutti diranno che la ferita è causata dalle zanne del cinghiale". Melusina ricopre qui la parte che in *Daurel e Beton* è dello stesso signore morente. A ben vedere questo passaggio di consegne conserva una coerenza profonda. In entrambi i casi, infatti, il buon consiglio proviene dalla persona detentrica di un potere e di una ricchezza trasmissibili all'uccisore. Per Raimondino questa persona è appunto la fata e non lo zio, i cui beni in presenza di un erede legittimo gli sono inaccessibili. E infatti il secondo consiglio di Melusina è quello di recarsi a rendere omaggio al cugino Bertrand, suo nuovo signore. In tal modo il racconto riesce a salvare l'ordine sociale insieme all'onestà di Raimondino, che sarà poi premiato con ricchezza e potere, in ottemperanza alla predizione del buon Aymeri. Come nei racconti di matrice celtica, la donna figura ancora come tramite verso la ricchezza e il potere, ma l'inserimento della fatata Melusina in sostituzione della moglie del signore (dello zio) risolve alla radice un possibile problema. L'epoca non è più quella delle angosciose incertezze dinastiche e la ricchezza cui il giovane accede non è più quella dello zio. Le scelte narrative dell'autore modificano il significato politico e psicologico della storia: l'incorporazione della caccia iniziatica al cinghiale all'interno di un impianto melusiniano permette di salvare sia l'ortodossia sociale che quella della tradizione narrativa.

Prima conclusione

Riassumiamo brevemente quanto è emerso fino ad ora. Il rapporto tra nipote e zio materno con si trova inserito all'interno di una rete di correlazioni comprendenti anche: il desiderio di potere da parte di un candidato accreditato dal detentore; il desiderio provato dalla moglie di questi per il giovane successore designato o viceversa; una tragica caccia al cinghiale. La caccia opera come scena significativa rendendo la situazione leggibile nella sua criticità e nel contempo risolvendola drammaticamente. Ma ciò che la caccia tragica al cinghiale riflette e rivela sono i lati oscuri e le potenzialità fallimentari del sistema di relazioni sui quali si regge la società. L'ambizione sfrenata e la passione amorosa sono accomunati nel ruolo di agenti disgreganti. La coppia zio e nipote rappresenta un legame socialmente "forte", in cui due delle spine dorsali della società, parentela e gerarchia, possono con più probabilità raggiungere un'armonia. Signore e vassallo non sono altro che una versione meno completa di un legame che si vorrebbe di natura non dissimile come dimostrano le politiche matrimoniali della nobiltà. La caccia al cinghiale, fiera carica di un'aggressività senza controllo (in questo, per esempio, diversa dal lupo) e dalla sessualità eccessiva, compare a segnalare il culmine di un processo degenerativo. Quando le controindicazioni inerenti al sistema prevalgono ed esso non regge più la vicenda non può che sfociare nel dramma cruento. La caccia tragica al cinghiale è una scena non solo drammatica, ma anche, culturalmente, ad alto contenuto di disordine. Questo disordine tende a prevalere nei testi del dodicesimo secolo, quando sul piano sociale il sistema di parentela e di successione ha vissuto una fase critica. Al contrario, quando più di un secolo dopo la storia riappare in Jean d'Arras le condizioni sono mutate. L'escamotage melusiniano riesce a salvare l'ordine sociale insieme alle ambizioni di ricchezza del giovane cavaliere. Un racconto la cui struttura appartiene evidentemente al profondo del patrimonio orale ha continuato così a vivere per secoli sempre a contatto con una realtà mutevole rifunzionalizzandosi e rivelandosi strumento adatto a pensare alcuni aspetti problematici dei rapporti familiari e politici. A ben vedere gli aggiustamenti funzionali sono una condizione necessaria per la conservazione e la durata nel tempo di un racconto, che altrimenti si inaridirebbe e rischierebbe di venire sostituito da altri. "Ogni riproduzione della cultura è alterazione, nella misura in cui le categorie in base alle quali è orchestrato un dato mondo raccolgono nell'azione un nuovo contenuto empirico". Simmetricamente, spesso è proprio il cambiamento, l'adattamento, il modo attraverso cui un sapere si conserva e si riproduce.

Racconto e iniziazione

Il concetto di rifunzionalizzazione si rivela efficace se applicato all'evoluzione interna ad un unico ambito culturale - è il caso del racconto. Le cose si complicano se invece si volge l'attenzione all'iniziazione, insieme concetto e pratica rituale veicolati da vettori culturali necessariamente molteplici e non necessariamente omogenei. In particolare, all'epoca della redazione dei racconti di cui mi sono occupato le valenze iniziatiche della caccia si esprimono pienamente al livello immaginario della rappresentazione romanzesca, mentre restano incompiute sul piano dell'effettivo esercizio venatorio. Non può infatti sfuggire che un profondo fossato divide le descrizioni delle *venationes* dei nobili restituiteci dai cronisti dallo schema delle cacce dei romanzi. Le prime si configurano essenzialmente come un rituale collettivo, che assume talvolta la parvenza della battaglia, in cui la prodezza individuale trova la sua giustificazione nel fatto di essere compiuta davanti a un pubblico di *pares*. Le seconde mettono in scena l'eroe in solitudine, l'incontro con la fiera avviene solo dopo che il protagonista, per scelta o fortuitamente, si è allontanato dal gruppo. Nel primo caso la caccia è, tra le altre cose, rituale di conferma: ogni partecipante dimostra di possedere le qualità che lo rendono degno membro del proprio lignaggio e del proprio ceto. Nel racconto, invece, si disvelano le potenzialità di rito di passaggio contenute nella rappresentazione d'insieme della caccia. Il teatro è la foresta, se non l'opposto certamente lo spazio più lontano da quello umanizzato degli insediamenti e dei campi coltivati. Ma soprattutto l'incontro con l'animale feroce prelude all'attraversamento di un confine invisibile e all'accesso a una nuova realtà riconoscibile come un regno dei morti.

Che i luoghi che l'eroe visita fossero identificabili in termini di oltremondo da parte dell'uditorio è dimostrabile sulla base di dati di molteplice natura. A parte le apparizioni fantastiche, le dimore e le persone che appaiono e scompaiono, vi sono aspetti geografici che coincidono con i dettagli paesaggistici ricorrenti nelle visioni dell'aldilà - il più noto è senza dubbio il ponte strettissimo sospeso sui flutti di un fiume impetuoso, omologo dei ponti perigliosi dei romanzi, tra i quali il "ponte della spada" traversato da Lancillotto. Anche alcuni toponimi risultano eloquenti: non possono sussistere troppi dubbi quando il cavaliere giunge a località che si chiamano Limors (nell'*Erec et Enide*) o Schastel Lemort (nel *Lanzelet*). Il soggiorno temporaneo nel regno dei morti è un carattere distintivo dell'iniziazione in quanto drammatizzazione (morte-rinascita) del cambiamento radicale che avviene nel soggetto e nel rapporto tra lui e la società.

Le cacce romanzesche del nipote insieme allo zio materno - con le varianti osservate - si distinguono ovviamente perché prevedono la partecipazione di una coppia di attori, anziché di un singolo. La mia ipotesi è che questa tipologia di caccia fornisca gli elementi per colmare lo spazio oscuro che occupa quello scarto che separa le cacce e i rituali iniziatici reali dalle cacce e dalle iniziazioni narrative. Per dimostrarlo occorre una digressione sulle sorti delle pratiche variamente definibili iniziatiche dall'età delle invasioni barbariche fino al tredicesimo secolo.

Iniziazione: cambiamenti e rifugi della continuità

Le già citate testimonianze di Tacito e Ammiano Marcellino relativamente alle usanze di Catti e Taifali attestano l'esistenza presso alcune genti germaniche di prove di coraggio aventi il valore di passaggio da una condizione sociale a un'altra. Le saghe nordiche mostrano la presenza di un pensiero iniziatico veicolato dal racconto che, se anche non trova precise corrispondenze rituali, informa la cultura al cui interno le saghe circolano. L'uccisione del cinghiale a caccia e del nemico in battaglia costituiscono evidentemente azioni omologhe ed entrambe sono accompagnate da un qualcosa che segnala l'avvenuto cambiamento di stato: la fine del rapporto omosessuale con gli istruttori per i Taifali, la tonsura per i Catti. Sofferamoci su quest'ultimo particolare, che appare in diverse occasioni nel corso dell'alto medioevo. Nelle leggi dei Franchi Salii il taglio dei capelli è parte del cerimoniale di consegna delle prime armi al giovane guerriero. In questa prospettiva i famosi lunghi capelli dei re merovingi segnalano, come conseguenza della sacralità della stirpe, la superiorità rispetto alle consuetudini cui sono assoggettati i sudditi e, parallelamente, la tonsura dei pretendenti sconfitti nella corsa al trono sancisce simbolicamente la loro trasformazione in individui comuni.

Ai Franchi, che non condividono l'estremismo dei Catti, manca un rituale cruento, ma il significato non cambia. D'altra parte, se per loro l'uccisione della fiera o del nemico non si configura come rito di passaggio codificato, è pur vero che la caccia rimane il principale strumento educativo alla virilità. Eginardo ricorda che Carlo Magno si è preoccupato di avviare i figli alla caccia a cavallo appena possibile. Suo padre Pipino era stato inviato da Carlo Martello dal re longobardo Liutprando affinché - sono parole di Paolo Diacono - questi gli tagliasse i capelli e diventasse così come un padre per lui. Incidentalmente va segnalato che queste forme di "fosterage" politico, in cui un giovane nobile viene inviato presso un altro signore o sovrano per cementare un'alleanza, si servono di un lessico che rimanda piuttosto a un "fosterage" connotato affettivamente, quale quello che ha luogo all'interno del gruppo di parentela. Uno degli aggettivi utilizzati per definire la posizione del giovane alleato è *nutritus*, termine che sembra quasi evocare amorevoli cure, mentre invece si estende a guerrieri ormai fatti. Un importante *nutritus* di Carlo Magno è Lupo Sancho, duca dei Baschi (*Vascones*). Anche nella Spagna visigotica e nel regno post-visigotico delle Asturie si incontrano nutriti accolti a corte principalmente per motivi politici. Alfonso, futuro re asturiano, era figlio del duca di Cantabria e si era trasferito presso Pelagio, re delle Asturie (morto nel 737). Là sposò la figlia del sovrano Ermesinda conformemente ai desideri del medesimo Pelagio (*Pelagio praecipiente*). Come in alcune delle saghe viste in precedenza il "fosterage" si conclude con il matrimonio con la figlia del *foster*.

Riprendendo ora il filo del discorso interrotto, alcuni indizi fanno sospettare che la cerimonia della tonsura tendesse più spesso, almeno in epoca storica, a contrassegnare l'affrancamento del fanciullo dal mondo femminile e materno, quindi l'accesso all'adolescenza, che non l'affrancamento dalla podestà paterna e il conseguente raggiungimento della piena autonomia di uomo - ciò che sembrano invece dirci l'usanza dei Catti e la *Lex Salica*. La testimonianza di Paolo Diacono tratta evidentemente della creazione di un vincolo di adozione volto a rafforzare un'alleanza. A maggior ragione il rituale deve essere appropriato e condivisibile da ambo le parti. Ma ciò che ne consegue è che il passaggio ritualizzato nella tonsura non era più quello all'età adulta e alla piena autonomia. Una conferma giunge dalla linguistica: di probabile derivazione dal latino *tonsus* è il termine *tos*, "giovane" in antico francese, provenzale e in alcuni dialetti italiani.

La Chiesa accettò di incorporare questi costumi all'interno del sistema sacramentale che si andava strutturando. Un *Liber Sacramentorum* visigotico include delle preghiere che il fanciullo doveva recitare al momento del taglio di capelli, che, si aggiunge, erano da tagliare solo sulla fronte. Da questo dettaglio sorge una domanda: la tonsura parziale faceva parte dell'uso tradizionale o è piuttosto un'innovazione tardiva che riprende, nel contempo differenziandosi, la più radicale tonsura monastica che marcava una morte al mondo simbolicamente ben più forte della semplice tappa del ragazzo da un'età anagrafica e sociale a un'altra? E indubbiamente l'ingresso del cristianesimo nell'orizzonte culturale dei barbari non può non aver condizionato profondamente il riassetto della loro organizzazione sociale, già in atto dopo i cambiamenti conseguenti alle migrazioni.

Nella comunità cristiana il rituale iniziatico per eccellenza è il battesimo. Dobbiamo pensare che, nei primi secoli, esso si strutturò in tutto e per tutto come una complessa esperienza iniziatica per adulti, comprensivo di un tirocinio e di prove preliminari e con un suo tempo specifico, la Pasqua. Il catecumeno doveva sottoporsi ad esercizi spirituali - preghiere, ma anche esorcismi - e fisici - i severi digiuni della quaresima - per presentarsi degno all'appuntamento con la nuova nascita. Questa si palesava nella nudità del candidato e nel vocabolario del cerimoniale. Gli elementi essenziali costitutivi dei riti di passaggio ci sono tutti: formazione, morte e rinascita simboliche, imposizione di un nuovo nome, accoglienza dei neofiti da parte della comunità, creazione (attraverso l'istituto del padrinato) di nuovi legami assimilati alla parentela. Anche se, a partire dal sesto secolo, si ammettono al fonte i bambini figli di genitori cristiani, il battesimo degli adulti rimane la regola per i popoli che si convertono al cristianesimo in questo periodo. E' perciò assai probabile che l'irruzione del battesimo e degli altri sacramenti abbia generato una pressione sulle forme e sui contenuti delle iniziazioni tradizionali originando fenomeni di attenuazione e di riposizionamento. Un esempio di attenuazione potrebbe essere la tonsura ridotta dei fanciulli rispetto a quella estrema dei monaci; uno di riposizionamento è la funzione della caccia

nell'educazione dei giovani. Essa mantiene intatta la sua importanza, ma l'uccisione del primo animale feroce, omologo del nemico, perde i connotati di rito di passaggio esplicito, ovvero di momento che segna un definitivo cambiamento nella vita del soggetto.

Il riposizionamento più significativo è tuttavia quello che coinvolge lo spostamento (condizione necessaria alla conservazione) nell'immaginario, nel racconto, delle valenze liminari, di passaggio ritualizzato, contenute nella caccia. Si potrebbe obiettare che i contenuti iniziatici dei racconti consegnati dalla tradizione orale che affiorano nella letteratura dal dodicesimo secolo sono inevitabili, se non in generale almeno da un punto di vista proppiano. Il punto è però che tali racconti vengono recepiti e rielaborati in modo da mantenere aperto il dialogo con la cultura dell'epoca e che il recepimento e la rielaborazione ne mantengono e ne rivalorizzano il significato iniziatico. Da un lato ci scontriamo con secoli di buio: non possiamo sapere né da dove i racconti vengano esattamente né quale sia stata la loro fortuna nella lunga fase che ha preceduto la redazione scritta. E' comunque certo che durante il loro percorso sommerso ha avuto luogo una qualche forma di compenetrazione con l'immaginario iniziatico prodotto dalla cultura cristiana. Si faccia attenzione: nella cosiddetta letteratura cortese - a parte il ciclo del Graal - c'è meno cristianesimo di quanto ci si dovrebbe ragionevolmente attendere. Manca il clero regolare, emanazione della società cristiana e la sola figura ricorrente è quella dell'eremita che ha fissato la sua residenza nella selva, vale a dire nel cuore dello spazio iniziatico del cavaliere errante. A mio avviso è proprio nel motivo dell'erranza che si avverte l'influsso invisibile di pratiche tipiche del cristianesimo medievale. Sicuramente l'erranza del cavaliere riflette il periodo di vita seminomade che i giovani rampolli dell'aristocrazia dei secoli XI-XII conducevano alla ricerca dell'investitura e in attesa di accasarsi. Non vanno però dimenticate le profonde implicazioni iniziatiche di un altro tipo di erranza da secoli in voga, il pellegrinaggio. Il pellegrino aveva sempre una meta - i luoghi santi o la tomba di un beato o un santuario - ma era anche condizionato da un modello che valorizzava il movimento in sé come una sorta di preghiera del corpo. Un testo del dodicesimo secolo invita i pellegrini ad "essere degli esiliati per amore di Dio e a non limitarsi ad andare a Gerusalemme, bensì dappertutto, perché Dio è dappertutto". Il grande Ugo da San Vittore, nel *Didascalicon*, si abbandona ad un appassionato elogio dell'esilio che merita una citazione estesa.

"Il grande principio della virtù è che l'anima apprenda con un esercizio progressivo a fare a meno delle cose visibili e transitorie per potersene poi distaccare completamente. E' ancora un voluttuoso colui per il quale la patria è dolce. E' già coraggioso colui per il quale ogni luogo è una patria. Ma è perfetto colui per il quale il mondo intero è un esilio. Il primo ha fissato il suo amore nel mondo, il secondo lo ha sparpagliato, il terzo lo ha spento. Io, che ho vissuto in esilio fin dall'infanzia, so con quanta tristezza lo spirito abbandona a volte lo spazio stretto di un'umile dimora e con quanta libertà disprezza in seguito i palazzi di marmo e i soffitti decorati".

Diane Owen Hughes ha notato che anche al pellegrinaggio è applicabile lo schema del rito di passaggio definito prima da Hertz e Van Gennep e successivamente da Turner. La partenza corrisponde alla fase di separazione dall'ambito cui il soggetto appartiene mentre con il raggiungimento della destinazione si compie la riaggregazione. Ma "è la fase intermedia, liminare, del rito quella più qualificante". Ed è anche la più ambigua, poiché il soggetto vive una situazione indefinita, avendo "abbandonato la vecchia condizione senza averne ancora raggiunta una nuova". Questa fase assomiglia molto a quella in cui si viene a trovare nei romanzi il giovane cavaliere. Allontanato, per scelta o per necessità, dalla corte, immerso nella solitudine e nell'alterità della foresta, egli vive in una temporanea assenza di definizione, uno spaesamento spirituale e spaziale drammatizzato attraverso l'attraversamento, con il frequente tramite della caccia, dei confini di un aldilà fatato (Guigemar, Raimondino e molti altri) oppure la caduta nella follia (Yvain, Lancelot, Perceval, Tristano), con una conseguente inversione del valore culturale della caccia. Gli esiti narrativi confermano infine l'efficacia della lettura iniziatica dell'erranza. Essa prelude infatti alla reintegrazione dell'eroe nella società in una posizione migliore della precedente. L'eccezione rappresentata da Tristano si motiva, come è stato mostrato, senza uscire dal sistema ma proiettandolo in negativo. Il miglioramento di cui il cavaliere meritoriamente beneficia coincide con le aspettative dei giovani aristocratici nella società feudale: l'investitura, l'accasamento, il matrimonio con una ricca ereditiera (la fata dispensatrice di ricchezze). E' chiaro che i testi

narrativi non riproducono specularmente le varie forme della realtà culturale del tempo, ma con essa dialogano incessantemente a diversi livelli. Immaginario e reale si intrecciano e si separano. E' necessario interrogare tanto i punti d'incontro quanto lo scarto che separa la pratica sociale dalle problematiche espresse dal racconto modulando tradizione e presente storico.

Iniziazioni feudali

I contenuti iniziatici dell'investitura sono evidenti ma la loro esplicitazione nel rituale - nell'accezione vasta fatta di un prima, un durante e un dopo - è di grado variabile. Essa segna un avanzamento per il giovane che la riceve, ma solo in qualche caso ci sono le prove che essa funzioni come un rito di passaggio pienamente formalizzato in quanto tale, vale a dire capace di aprire al soggetto delle porte fino a quel momento certamente e assolutamente chiuse. Solo in pochi casi l'investitura appare la tappa necessaria per avere accesso al matrimonio o - come accadde nel 1258 a Mainardo conte di Gorizia e del Tirolo - alla consumazione dello stesso. Altre volte la vestizione cavalleresca e il matrimonio vengono associati e avvengono contemporaneamente o quasi (Folco IV d'Angiò nel 1060). Più spesso, comunque, il diventare cavaliere non comportava un immediato accesso a nuovi e agognati privilegi, ma costituiva semplicemente l'inizio di un cammino - la fase di erranza - che avrebbe portato lo scapolo attraverso "battaglie, tornei e giostre grazie alle quali il cavaliere sperava di conquistarsi, dal signore o dalla dama, il diritto di maritarsi e generare".

Mi pare di poter constatare un'oscillazione a grado variabile tra l'esplicito e l'implicito dei contenuti iniziatici di erranza e investitura. Da parte sua il racconto tende a palesare, a rendere meglio visibile scenicamente, la componente implicita. Per fare questo utilizza, adattandoli e rivalorizzandoli, quindi rivitalizzandoli, temi tradizionali provenienti dal vasto patrimonio della narrativa orale nei quali erano presenti temi e situazioni straordinariamente adatte a veicolare le aspirazioni e le angosce prodotte dal sistema feudale.

La sovrapposizione tra storia e racconto che talvolta si constata quando la cronachistica accoglie motivi narrativi tipicamente fiabeschi testimonia la profonda interiorizzazione di un modello proveniente dal sistema di rappresentazione dell'immaginario. In particolare, ci interessano quegli episodi che documentano come si ritenesse possibile che da una caccia scaturisse un'esperienza meravigliosa e quelli in cui l'invadenza di uno schema narrativo finisce per precisare le valenze iniziatiche della caccia, intrinsecamente presenti anche se non esplicitamente formalizzate. Ad esempio, nella Vita del re inglese Offa, narrazione che si pretende storica e non consapevole finzione, il sovrano vive un'esperienza melusiniana che rimanda, tra le altre possibili corrispondenze, all'avventura che in Jean d'Arras tocca in sorte a Raimondino dopo la tragica fine dello zio. Offa rimane solo durante una battuta di caccia e, smarritosi nella foresta si imbatte nella notte in una fanciulla di strabiliante bellezza. Secondo la Cronaca dei duchi di Normandia (secolo XII) del cronista anglo-normanno Benedetto di San Mauro, Raoul, fratello bastardo del duca Riccardo, ricevette da quest'ultimo il riconoscimento del proprio valore - e quindi dell'appartenenza alla medesima stirpe - dopo aver affrontato e vinto da solo, malgrado la giovane età, un orso ferocissimo. La struttura del racconto dell'impresa di Raoul non segue il normale svolgimento delle *venationes* aristocratiche, ma pare maggiormente debitore verso lo schema iniziatico delle cacce romanzesche. Nel corso della tumultuosa battuta, Raoul viene improvvisamente abbandonato dai compagni terrorizzati dalla fiera. E' 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.

Come ho già avuto modo di ribadire in precedenza, la completa solitudine dell'eroe a caccia è ben poco verosimile da un punto di vista storico evenemenziale. Al contrario la sequenza di avvenimenti descritta riproduce uno schema che ricorre di frequente nella narrativa coeva, dove la solitudine diviene appunto elemento funzionale all'esplicitazione del senso iniziatico delle esperienze del cavaliere errante - cacce comprese. A volte il protagonista è solo fin dall'inizio, ma più spesso egli "perde" i compagni nel corso dell'inseguimento alla preda. Lancillotto, nella sua giovinezza, caccia il capriolo insieme al suo maestro e ad altri giovani, che sono i primi ad essere "involontariamente" distanziati. Poi il maestro cade da cavallo, ma Lancillotto nella foga non se ne accorge, prosegue e abbatte l'animale da solo. Nella raccolta gallese *Mabinogion* si narra di Pwill

che, "persi" i colleghi durante una battuta al cervo, dopo aver ucciso l'animale incontra un misterioso cavaliere che si rivelerà essere un re dell'oltretomba. Il protagonista del racconto irlandese *La morte di Muirchertach figlio di Erc* partecipando a una caccia si ritrova solo nel fitto della selva e incontra una fanciulla fatata. Si riconosce ancora una volta lo schema melusiniano del quale si potrebbero moltiplicare gli esempi. L'episodio della Cronaca di Benedetto di San Mauro è leggibile come un caso particolarmente evidente di sovrapposizione e compenetrazione tra due livelli di narrazione, uno storico e uno immaginario. L'esempio è tanto più significativo se si pensa che è minima la distanza cronologica che separa il cronista dal fatto riferito come certamente accaduto. Ciò significa che l'interfaccia tra i due livelli del racconto non è dovuta ad una lunga esposizione alle intemperie della trasmissione orale, ma all'instabilità del confine tra memoria storica e racconto leggendario nelle coscienze entro cui transitavano le informazioni.

Oltre all'intreccio di due piani che ci si potrebbe aspettare distinti, i racconti presi in esame mostrano delle oscillazioni funzionali all'interno di una struttura costante. Costante è la funzione di drammatizzazione di un passaggio che riveste la caccia. Mobile è invece la destinazione esistenziale che segue il momento di passaggio. Incontriamo il giovane che conquista il diritto ad essere chiamato uomo, il figlio illegittimo che riesce a fare riconoscere la nobiltà del suo sangue, il cavaliere che realizza le proprie aspirazioni di accasamento e ricchezza con la collaborazione di creature meravigliose che non sarebbero mai state incontrate senza la caccia solitaria e l'erranza nella foresta (nel nostro secolo la medesima struttura narrativa, razionalizzata, è alla base del fascino fatato del *Grand Meaulnes* di Fournier).

Il racconto della caccia iniziatica postula un certo grado di identificazione tra il giovane cacciatore e l'animale selvatico sua preda. Un'altra possibilità si verifica quando la caccia mette in scena una forma estrema delle stesse aspirazioni, la conquista del potere mediante l'uccisione, che viene fatta passare per disgrazia, del legittimo detentore. Quest'ultima opzione presume un'ulteriore vorticoso catena di identificazioni. La passione per la moglie del proprio signore, il desiderio di sostituirsi a lui nel letto nuziale, esprime la bramosia di prenderne il posto integralmente in ogni forma assunta dall'esercizio del potere. La sua uccisione a caccia al posto della fiera implica che sia pensata un'identità tra signore, vittima impropria, e belva, vittima corretta. Come il giovane migliora la posizione sociale abbattendo l'animale, così il pretendente spera di conquistare il potere sopprimendo il re invece della fiera. Ma agendo in tal maniera contro le leggi umane e divine egli si autodefinisce gemello della belva. E non a caso è all'istinto omicida di quest'ultima che sarà imputato il crimine in *Jean d'Arras* e in *Daurel et Béton*.

Ritorno alla casa dello zio

All'interno della complessa rappresentazione delle tensioni interne alla società feudale la relazione nipote-zio materno costituisce una specie di paradigma riassuntivo. In primo luogo perché il sistema feudale si organizza intorno a un reticolato di legami personali che inevitabilmente trovano nella parentela il modello primario di attrazione. Più nel dettaglio, come si è constatato, la relazione zio materno-nipote si configura come un contenitore efficace per tutte le inflessioni iniziatiche della cultura cavalleresca feudale. Il capo del lignaggio materno, ponte simbolico ideale per il giovane nel passaggio dal mondo femminile alla virilità sociale, nel contesto dei secoli XI-XIII è anche un datore di donne e di ricchezze. Lo zio, quindi, finisce spesso per essere il più probabile punto di riferimento ravvicinato per le aspirazioni di avanzamento sociale del giovane in cerca della propria realizzazione.

Ho sostenuto che la solitudine del cacciatore nei racconti contribuisce a rendere esplicita quella quota di contenuti iniziatici che nelle esperienze del giovane cavaliere tenderebbe a rimanere implicita. Vorrei aggiungere ora che, come il fratello della madre è figura intrinsecamente mediatrice tra interno ed esterno dal punto di vista sociale, così le narrazioni che vedono zio e nipote cacciare insieme sono a loro volta mediatrici fra le due tipologie venatorie rappresentate rispettivamente dalla tradizione vissuta e dall'immaginario romanzesco. L'introduzione di una possibilità intermedia che partecipa di entrambe le polarità contribuisce a rendere meglio leggibile i significati contenuti in quello spazio vuoto che è lo scarto tra una pratica cinegetica essenzialmente collettiva e la caccia solitaria che prevale nella finzione. Il dato di immediata

evidenza è che la coppia si colloca naturalmente tra il gruppo e il singolo (esistono perfino lingue che distinguono il duale dal plurale). Inoltre, nella morfologia delle cacce a due che abbiamo incontrato coesistono, esplicite, da un lato le caratteristiche principali delle cacce di gruppo - ad esempio la passione per i lunghi inseguimenti della preda e il valore dell'emulazione reciproca tra i partecipanti - e dall'altro la dimensione iniziatica, di passaggio, tipica delle peripezie solitarie del cavaliere errante.

Come si è già a più riprese sottolineato, lo zio e il nipote forniscono il modello per altre coppie unite da un legame profondo, ma altrettanto profondamente divise da un dislivello generazionale e di potere. L'invidia del più giovane per l'anziano che è già dove l'altro desidera ardentemente giungere svela il lato oscuro dei rapporti iniziatici: poter finalmente diventare un pari del proprio modello significa prendere coscienza che ci si può misurare con lui e prevalere. La fiera non è solo il doppio animale del nemico da affrontare in duello e in battaglia, ma anche il sostituto del detentore del potere oggetto dell'invidia. Se il racconto della caccia solitaria rende espliciti alcuni codici iniziatici contenuti nelle pratiche sociali, le variazioni sul tema delle tensioni che minano il rapporto tra zio e nipote esplicitano le potenzialità di perversione contenute nei rapporti parentali e gerarchici su cui la società si regge. La potenzialità fallimentari e il rischio di degenerazione vengono sempre efficacemente drammatizzati, ma gli esiti sono alterni: a volte l'ordine riesce ad avere il sopravvento, a volte no. La mediazione che si individua, pertanto, non opera solamente tra ciò che i differenti modelli di caccia sono, ma anche e soprattutto tra quei contenuti che essi non osano dire a voce alta.

Conclusioni

Cristiano Grottanelli, in una bella conferenza, purtroppo ancora inedita, tenuta alcuni anni or sono all'Ecole Supérieure des Hautes Etudes di Parigi su invito di Pierre Vidal-Nacquet, ha analizzato una serie di racconti dell'antica Grecia sorprendentemente affini morfologicamente a quelli medievali nonostante la distanza spazio-temporale. Se dovessimo riassumere in poche parole i caratteri distintivi dei due gruppi di racconti potremmo dire che la Grecia si preoccupa di riflettere sulla *hybris* dei giovani, vale a dire la loro naturale esuberanza e propensione all'eccesso, mentre il Medioevo europeo tende ad esplorare le implicazioni degenerative soggiacenti alle tensioni di potere che covano sotto gli equilibri precari dei rapporti gerarchici e di parentela. Operata la distinzione, non è detto che essa non sia leggibile anche in termini di convergenza. In fondo è una forma di *hybris* anche il desiderio del giovane di impadronirsi del potere prima che sia il momento o senza che la legittima norma di successione lo consenta. D'altronde se, in questo senso, le categorie greche appaiono estendibili al Medioevo, l'operazione inversa sembrerebbe non altrettanto efficace. In Grecia, infatti, il tema dei conflitti di potere risulta secondario nei racconti della "caccia in compagnia dello zio", essendo invece quello iniziatico il motivo trainante oggetto della riflessione che le narrazioni veicolano e stimolano. L'iniziazione si configura come un momento cruciale di apertura a potenzialità diverse non solo per il giovane che la affronta, ma anche in un'accezione teoretica. Nella collocazione spaziale degli eventi, eccentrica rispetto alla polis, dobbiamo vedere una sorta di espediente che consente alla polis stessa di rappresentare problemi e soluzioni contenenti appunto forti potenziali di eccentricità. Abbiamo constatato comunque che in Grecia c'è una logica comune che prevale, un filo conduttore che pare voler ribadire il peso dello zio materno, del ramo materno in generale, all'interno del gruppo parentale di appartenenza. I corrispondenti racconti medievali variano maggiormente, il che è normale dato che i luoghi e le epoche di redazioni sono i più svariati. Quello che possiamo seguire raffrontando i due gruppi di testi è un sottile gioco di equilibri tra evoluzione e conservazione e, soprattutto, l'adattabilità di un motivo narrativo in fondo piuttosto semplice a contesti storici in perenne cambiamento.

Tra gli elementi di continuità, non stupisce troppo ritrovare in luoghi e epoche differenti lo zio materno protagonista di una caccia iniziatica. Il fratello della madre, come si è già avuto modo di rilevare, si posiziona al cuore delle strutture della parentela e delle strategie di alleanze familiari in un'abbondante serie di organizzazioni culturali. Un alto numero di attestazioni non significa tuttavia inevitabilità. Ciò che soprattutto merita approfondimento, allora, non è la sola presenza

documentaria di un dato, ma le relazioni specifiche entro cui essa si muove. E qui subito scorgiamo una divaricazione all'interno di una continuità (o contiguità), non solo tra Grecia antica ed Europa medioevale, ma anche dentro il Medioevo stesso. In Grecia l'affiancamento dello zio al nipote contiene degli elementi di formalizzazione, con competenze precise entro i confini di un "fosterage" culminante in un passaggio iniziatico, ritualizzato appunto nella caccia. Nel Medioevo (o piuttosto nei medievali) si amplia il margine a disposizione delle contingenze, delle opportunità, degli opportunismi. Si assiste a un rilancio dello zio materno attorno al secolo XII per motivi che, lungi dall'essere semplicemente ascrivibili alla "tradizione" - la quale si limita a operare una prima selezione delle possibilità a disposizione degli attori sociali-, sono spiegati dalla necessità di adattare a un nuovo contesto le strategie di alleanza tra famiglie e gruppi egemoni: in una società in cui il gruppo materno tendeva a collocarsi nel punto gerarchicamente più alto e la durata media della vita toglieva di scena precocemente i nonni, il fratello della madre rappresentava di frequente il vertice del ramo più prestigioso (leggasi: più ricco e più influente) della famiglia. In questo quadro lo zio diviene un riferimento obbligato per il giovane, un punto d'appoggio, ma anche oggetto di invidia, colui del quale si desidera prendere il posto. Siamo propensi a vedere in quest'ultimo aspetto la motivazione del fatto che il racconto della caccia al cinghiale ammetta come sostituto del nipote un vassallo ambizioso. Rispetto ai modelli greci, però, il conservatorismo della struttura narrativa veicola ora un significato opposto: è il membro anziano della coppia cacciatrice a cadere sotto i colpi della fiera. A ben vedere ciò si giustifica solo perché a connotare l'anziano rispetto al giovane, il signore rispetto al vassallo, non è più, come in Grecia, la categoria della maggiore esperienza, ma quella del maggior potere politico ed economico. I racconti medievali fanno i conti con un nuovo tipo di *hybris*, meno esplicita ma capace di insinuarsi ovunque. Il secolo XII è anche il momento in cui esplose nella narrativa la riflessione sul desiderio individuale. In esso, inevitabilmente, giustamente e, si potrebbe dire, in un modo già moderno, aspirazioni economiche, smanie di potere e passioni erotiche si sovrappongono e si confondono.

Comprensibile, ma certamente meno prevedibile di quella dello zio, ci sembra essere la posizione preminente occupata dal cinghiale, che mantiene il ruolo di operatore di disordine (culturale) e incarnazione della (delle) *hybris* tanto in Grecia quanto lungo il Medioevo. Al di là di ciò, fatto già meritevole di attenzione, si notano nei racconti differenti gradi di densità culturale che impregnano la figura del cinghiale. L'eccezionale pregnanza del cinghiale nel corpus tristaniano e nella storia di Diarmuid e Grainne lascia supporre che la tradizione celtica sia il luogo in cui tale densità culturale è massima. Per contro, la semplice esistenza di cinghiali iniziatici nelle fonti greche da sola svela una diffusione più vasta del tema e invita a non cadere subito nella tentazione di attribuire la presenza del cinghiale in un ruolo chiave in tanti racconti medievali esclusivamente a una diffusione a partire da materiale insulare.

Vale la pena di sottolineare che la funzione narrativa del cinghiale, che abbiamo definito operatore di disordine culturale, tende ad essere costante all'interno di un complesso di fonti tra loro ben differenziate. Ciò implica che il suo ruolo nell'organizzazione dei significati delle narrazioni doveva essere facilmente riconoscibile e leggibile da parte dei fruitori. L'apparizione in scena del cinghiale annuncia o marca lo scatenarsi della crisi, il suo uscire dalla latenza per farsi aperta rottura dell'equilibrio. Anche nella rappresentazione del disordine ci deve dunque essere un ordine decifrabile.

La questione successiva, e finale, è allora quale soluzione i racconti suggeriscano - e come la suggeriscano - ai problemi che l'irruzione del disordine fa esplodere. Una risposta c'è necessariamente, che sia ottimista o pessimista. Essa, nei testi che abbiamo esaminato, pone l'enfasi di volta in volta su certi aspetti del disordine piuttosto che su altri. Abbiamo così visto testi ed autori, e quindi culture, confrontarsi con un disordine iniziatico, sociale o generazionale che sempre, occorre sottolinearlo, è prodotto dal contesto stesso entro il quale le vicende si svolgono, ma che è rappresentato drammaticamente ricorrendo a strutture narrative tradizionali. Innanzitutto la soluzione è sempre problematica - e qui il racconto dimostra la sua superiorità rispetto, per esempio, alla trattatistica nell'articolare la complessità: la forma narrativa nel proporre risposte sa rendere visibili le possibili derive degenerative a esse correlate, le contraddizioni, le zone d'ombra che comunque permangono dietro qualsiasi scelta. In secondo

luogo, il racconto è uno strumento di lettura del reale a disposizione di tutti. Se esistono specialisti della narrazione, la sua decodifica non è invece monopolio di professionisti (come al contrario si verifica per l'esegesi biblica), ma è semplicemente, e più "democraticamente", la parte che compete al pubblico degli ascoltatori e dei lettori

L'inziatore fantasma (brusco risveglio nell'anno Domini 2001)

I giovani (e non solo) muoiono sfracellandosi in auto alle 4 del mattino tornando dalle discoteche. I giovani (e non solo) muoiono di droga, eroina, cocaina, *extasy*. I giovani (e non solo) si tatuano, si forano la pelle con il *piercing*, i più estremisti su marchiano a fuoco la carne.

Gli esegeti, gli interpreti della società, gli psicologi, i sociologi, gli anchorman televisivi, gli intervistati davanti alla cinepresa dicono la loro. Le istituzioni sono invitate ad agire, a reagire, a rispondere. Le risposte percorrono due strade: l'invito al dialogo con i giovani all'interno dell'osservazione dei fenomeni di costume e dei disagi della civiltà; l'invito a una maggiore/migliore informazione.

A conclusione di un saggio storico che apparentemente non ha nulla a che vedere con tali fatti ci siamo chiesti: e se, invece dei soliti "esperti", interrogassimo, Odisseo, Ciro di Persia, Sigmund il Volsungo, Tristano e Melusina? Se, per incantesimo, potessimo invitare loro a sedersi intorno alle tavole rotonde, dove non più Artù, ma un nuovo maestro di cerimonia investito di nuove (sempre sedicenti e autoreferenziali) nobili missioni officia un nuovo rito laico? Se in diretta da Itaca o da Tintagel potessimo collegarci con questi ospiti d'eccezione? Essi, forse, ci direbbero che tra le ragioni di questi eventi tragici e di questi altri fenomeni perturbanti c'è senza dubbio il fatto che troppi compiti educativi fondamentali sono stati lasciati in mano a un iniziatore sbagliato: l'Inziatore Fantasma.

L'Inziatore Fantasma appartiene al novero degli iniziatori sbagliati, quelli, per intenderci, che scatenano tragedie. L'Inziatore Fantasma è un'ombra creata dal bisogno, non più soddisfatto, di iniziazione. Lo ricordiamo: l'iniziazione è un processo rituale in cui non solo la trasformazione dell'individuo è sancita, ma anche riconosciuta. Insomma, l'iniziazione è il contrario dell'esame di maturità o della laurea, che aprono delle porte oltre le quali non necessariamente c'è qualcosa. Nella vita di un essere umano le trasformazioni e i passaggi continuano a esserci. In particolare, nell'adolescenza la psiche e il corpo subiscono un'accelerazione dei ritmi di cambiamento, riconosciuta da ragazzi e ragazze con un'intensità spesso brutale, cui non fa riscontro un corrispondente, adeguato e auspicato riconoscimento da parte del mondo. Questa assenza di riconoscimento da parte dell'esterno, un tempo presente e sovente gestito da figure di mediazione tra interno ed esterno come lo zio materno, genera il bisogno di esasperare all'interno la visibilità della nuova identità in corso di costruzione. Ed ecco che appare in scena l'Inziatore Fantasma, ovvero la voce interiore e generazionale, anti-maestro e anti-genitore, che suggerisce le mosse da compiere nella direzione intuita dalla psiche ed esplicitamente indicata dal corpo. L'iniziazione è morte e rinascita, superamento di una prova dolorosa e pericolosa, così pericolosa che le società tradizionali sempre si preoccupavano di affiancare un iniziatore all'iniziando. Ora, cos'è il forare o l'ustionare il proprio corpo, se non una prova dolorosa il cui superamento rimane visibile? E il guidare ad alta velocità nella notte con la mente annebbiata da ore di frastuono, alcolici e magari pasticche eccitanti, non è forse un misurarsi con la morte? E la tossicodipendenza, suggerisce Tristano, non è, in fondo, una nuova forma di iniziazione senza ritorno?

In questa prospettiva i pur necessari dialogo e comprensione non escono dal recinto delle buone intenzioni. Quanto all'ubiquamente invocata necessità di maggiore e migliore informazione, Ulisse, Ciro di Persia, Sigmund il Volsungo e Tristano (Melusina, sempre affascinante annuisce) unanimemente ci ricorderebbero che se qualcuno si fosse preoccupato organizzare una campagna per informarli che la caccia alle fiere era pericolosa per la loro stessa vita e che quindi sarebbe stato meglio cambiare abitudini, l'avrebbero giustamente preso per scemo. Lo sapevano benissimo che le fiere erano pericolose ed era esattamente per questo che desideravano misurarsi con esse. Come, altrimenti, avrebbero potuto rendere visibile a loro stessi e alla società che si erano trasformati da ragazzini in adulti?

BIBLIOGRAFIA

Fonti narrative e cronachistiche:

Beowulf, a cura di Ludovica Koch, Torino, Einaudi, 1987.

BEROUL, *Il romanzo di Tristano*, a cura di L. Cocito, Milano, Jaca Book, 1983.

Daurel e Béton, a cura di Charmaine Lee, Parma, Pratiche, 1991.

GOFFREDO DI STRASBURGO, *Tristano*, a cura di Laura Mancinelli, Torino, Einaudi, 1985.

Guingamor in *Les lais anonymes des XII et XIII siècles*, a cura di Prudence Mary O'Hara Tobin, Genève, Droz, 1976.

JEAN D'ARRAS, *Le Roman de Melusine*, a cura di Michèle Peret, Paris, Stock Moyen Age, s.i.d.

Saga dei Volsunghi, a cura di Marcello Meli, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1993.

Saga di Vida-Glum (Riassunto) in DANIELLI Mary, *Initiation ceremonial in norse literature*, Folklore, LVI, 1945, pp. 229-245.

TACITO, *Germania*.

THOMAS, *Les fragments du Roman de Tristan*, a cura di B.H. Wind, Genève, Droz, 1960.

Saggi:

BETTINI Maurizio, *Antropologia e cultura romana*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1986.

BLOCH Marc, *La società feudale*, Torino, Einaudi, 1982;

BREMMER Jan, *The importance of the maternal uncle and grandfather in archaic and classical Greece and early Byzantium*, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 50, 1983, pp.173-186.

CARDONA Giorgio Raimondo, *I nomi della parentela*, in MELOGRANI P., *La famiglia italiana dall'Ottocento a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp.287-325.

DUBY Georges, *Il cavaliere, la donna, il prete. Il matrimonio nella Francia feudale*, Roma-Bari, Laterza, 1983.

GALLONI Paolo, *Il cervo e il lupo. Caccia e cultura nobiliare nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1993;

GALLONI Paolo, *Storia e cultura della caccia*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

GUASTELLA G., *I "Parentalia" come testo antropologico: l'avuncolato nel mondo celtico e nella famiglia di Ausonio*, Materiali e discussioni per lo studio dei testi classici, 4, 1980, pp.97-124

KEMPF W., *Ritual, power and colonial domination: male initiation among the Ngaing of Papua-New Guinea*, in STEWART C. and SHAW R., *Syncretism / Anti-Syncretism. The politics of religious synthesis*, London, Routledge, 1996, pp.108-126

HERLIHY David, *La famiglia nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

LEYSER Karl, *Maternal kin in early medieval Germany*, Past and Present, 49, 1970, pp.126-134.

MURRAY Alexander C., *Germanic Kinship structure*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983.

OWEN HUGHES Diane, *Riti di passaggio nell'occidente medievale*, in ORTALLI Gherardo (a cura di) *Storia d'Europa. Volume III, Il Medioevo*, Torino, Einaudi, 1994, pp.985-1037.

RUIZ DOMENEC José E., *La memoria dei feudali*, Napoli, Guida, 1993.

RUIZ DOMENEC José E., *Genealogie femminili e genealogie maschili nel romanzo cortese*, Quaderni Storici 83, 1993, pp.311-339.