

Paolo Galloni

*Sant'Uberto: caccia e santità. Consolidamento del potere carolingio e cristianizzazione delle campagne*

[A stampa in *La chasse au Moyen Âge. Société, traités, symboles*, a cura di A. Paravicini Bagliani e B. Van den Abeele, Firenze 2000, pp. 33-53 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

1. Sant'Uberto è il patrono dei cacciatori che lo festeggiano il 3 novembre. La devozione che ancora gli dimostrano le associazioni venatorie, ad esempio organizzando incontri e concerti in occasione dell'anniversario, oggi si fonda soprattutto sull'episodio più popolare della sua biografia, l'unico che lo vede impegnato in veste di cacciatore: durante una caccia una croce appare tra le corna del cervo che egli sta inseguendo e una voce lo invita a convertirsi a una vita pia. La caccia, dunque, si trasforma da celebrazione della violenza a trionfo della fede. Le parole della voce, che riprendono quelle che già riecheggiarono sulla via di Damasco, esplicitano una doppia, palese, associazione del cervo con Cristo e di Uberto con San Paolo. Ed esplicitano anche, è il caso di osservarlo, una certa artificiosità didattica nel racconto.

In realtà, come è noto, la prima menzione del cervo crucifero appare solo nella cosiddetta *Vita IV*, redatta nel secolo XV, e non è altro che un plagio dell'anteriore *Vita* di Sant'Eustachio<sup>1</sup>. Tuttavia la scelta dell'agiografo quattrocentesco non è solo dettata dalla volontà di arricchire la biografia del santo con un episodio affascinante, ma è motivata da un retroterra secolare che associa Uberto alla pratica cinegetica. Il "furto" perpetrato ai danni di Eustachio mirava probabilmente a riposizionare il legame di Uberto con la caccia rispetto a elementi ambigui che al tempo della *Vita IV* erano ormai percepiti come (almeno) troppo spostati sul versante folklorico e certamente non più in linea con la corrente teologica prevalente. Il miracolo del cervo spiritualizza il nesso tra il santo e la pratica venatoria, all'epoca ormai consolidato, senza per questo fargli perdere attrattiva a livello popolare, dato importante soprattutto in ambito locale.

Il miracolo del cervo è il prodotto di un cristianesimo diverso da quello in cui il culto è nato e si è sviluppato. Infatti, la storia del culto di Sant'Uberto è ricca di implicazioni che, come vedremo, correlano con un unico filo temi apparentemente distanti come la complessa collocazione della caccia nella cultura dei secoli VIII, IX e X, la politica e la (auto)rappresentazione del potere dei pippinidi-carolingi e alcuni problemi relativi alla penetrazione del cristianesimo e del culto dei santi nei territori rurali.

2. Uberto fu vescovo di Liegi alla fine del secolo VII. La prima *Vita* (*Vita I*) non dice nulla delle sue origini. Secondo il condivisibile parere di Génicot il silenzio è dovuto al fatto che, essendo il testo scritto non molto dopo la morte del protagonista, le sue origini erano tanto ben note da rendere superflua una menzione<sup>2</sup>. Sulla nobiltà del personaggio non ci sono comunque dubbi in quanto la *Vita I* cita possedimenti nella zona di Liegi. E' inoltre assai improbabile che Uberto, come qualcuno ha ipotizzato, fosse fratello di Plectrude, moglie di Pipino II, in quanto lei e le sue quattro sorelle, sottolinea sempre Génicot, ereditano troppi beni per avere un fratello maschio<sup>3</sup>. E certamente non era nemmeno il padre di lei, anche se lui pure si chiamava Hugobert. E' comunque significativo il fatto che il nostro santo porti lo stesso nome del siniscalco menzionato nel 693 e del conte palatino in carica nel 697 (che forse sono la stessa persona) poiché spesso certi nomi erano considerati una sorta di proprietà di lignaggio<sup>4</sup>. Inoltre le sue reliquie, come vedremo, nell'anno 825 saranno

<sup>1</sup> Fornisco qui alcune indicazioni bibliografiche su Eustachio: N.THIERRY, *Le culte du cerf en Anatolie et la vision de S.Eustache, Monuments et Memories*, 72 (1992), 33-100; T.J.HEFFERNAN, *An analysis of the narrative motives in the legend of S.Eustace, Medievalia et Humanistica*, 6 (1975), 63-89; A.H.KRAPPE, *La leggenda di S.Eustachio, Nuovi Studi Medievali*, III, 2 (1928), 223-258; A.MONTEVERDI, *La leggenda di Sant'Eustachio, Studi Medievali*, III (1908-1911), 169-229.

<sup>2</sup> L.GENICOT, "Aspect de Saint Hubert", *Leodium*, 63 (1978), 5-18, 8.

<sup>3</sup> GENICOT, "Aspect", 8. In generale sui minori diritti delle donne rispetto agli uomini in materia di eredità si veda R.LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII-X siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1995, 233-6.

<sup>4</sup> GENICOT, "Aspect", 9. LE JAN, *Famille et pouvoir*, 181-2.

trasferite all'abbazia di Andage, fondata dalla stessa Plectrude, il che supporta l'ipotesi di una possibile parentela.

Secondo Genicot Uberto ha contribuito a rafforzare la posizione di Liegi all'interno della diocesi Maastricht-Liegi scegliendo, come il suo predecessore e maestro Lamberto, di risiedervi per sottrarsi all'ingombrante vicinanza del conte di Maastricht. In precedenza, infatti, la rivalità tra Lamberto e la nobiltà di Maastricht era esplosa con la deposizione coatta del primo, che poté reinsediarsi solo grazie all'appoggio ricevuto da Pipino II. La tensione era poi culminata addirittura con l'assassinio del vescovo. Il desiderio di autonomia dei prelati è verosimilmente una delle principali ragioni dell'avvicinamento ai pippinidi, futuri carolingi, allora in forte ascesa, che soggiornavano volentieri in una località a breve distanza dal borgo di Liegi, vale a dire Herstal, culla del loro lignaggio.

Nel secolo XI Uberto era ricordato a Liegi come il rifondatore della città in virtù degli impulsi che diede alla costruzione di nuove chiese, alla promulgazione di uno *ius civile* alla regolamentazione del sistema di pesi e misure<sup>5</sup>. Parallelamente, scegliendo Liegi, Uberto si avvicina alle Ardenne, nelle cui foreste il paganesimo era, a quanto pare, ancora vivo e al cui sradicamento secondo gli agiografi egli dedica molte energie. Non va dimenticato che al tempo quella era una contea e una diocesi di confine dove alle croniche difficoltà di evangelizzazione delle aree forestali si aggiungeva la concreta vicinanza a popolazioni germaniche ancora pagane.

Il legame tra i pippinidi e il culto di Sant'Uberto deve essere stato forte fin dall'inizio. Essi verosimilmente hanno promosso la devozione per gli amici e alleati Lamberto e Uberto nell'ambito della loro strategia politica di alleanza con la Chiesa a svantaggio della nobiltà locale. Nei momenti importanti della storia del santo, infatti, ci accorgiamo puntualmente che un pippinide è presente. Nel 743, quindi prima del definitivo conseguimento del potere sul regno dei Franchi da parte della sua casata, Carlomanno e la moglie partecipano alla solenne elevazione delle reliquie<sup>6</sup>, cerimonia interpretabile come una sorta di pre-canonizzazione<sup>7</sup>. Nella successiva traslazione delle reliquie da Liegi ad Andage sono invece coinvolti Ludovico il Pio e un'assemblea di vescovi. In quegli anni si colloca anche la revisione della *Vita Hucberti*, commissionata a Giona di Orléans, vale a dire a uno dei personaggi di maggiore prestigio della rinascita culturale carolingia. Su richiesta del vescovo in carica di Liegi, Walcaldo, uomo vicino all'ambiente della *schola palatina*, Giona corregge il testo della Vita, definita *satis rusticam atque incultam*<sup>8</sup>. L'iniziativa va vista come espressione non secondaria della riforma alcuinica. Alla luce di questi indizi preliminari si impone l'ipotesi che Uberto occupi un posto di riguardo all'interno delle complesse strategie politiche, religiose e culturali dei carolingi.

Il disegno espansionista dei carolingi viaggia di pari passo con il consolidamento della Chiesa nel Nord dell'Europa continentale cristiana. Nel corso della loro lunga ascesa durata cento anni, da Grimoaldo a Pipino III, i pippinidi-carolingi legano le proprie fortune con quelle della Chiesa e dunque anche con la sua azione evangelizzatrice e acculturatrice. Concretamente si realizza un'alleanza con i vescovi, allo scopo di sottrarre prerogative alla nobiltà, e con i missionari, così saldando la propria espansione con quella fortemente legittimante della fede in Cristo. L'operazione è condotta con la spregiudicatezza necessaria agli obiettivi politici da raggiungere e quindi conosce delle eccezioni, vale a dire degli episodi di violazione dei diritti ecclesiastici.

Gli avi di Carlomagno intuiscono e sfruttano al massimo le potenzialità politiche della crescente influenza dei monasteri e così li sostengono, sviluppano alleanze, ne incoraggiano la capillare presenza sul territorio anche con nuove fondazioni. Fondare monasteri e piazzare ai vertici di nuove e vecchie fondazioni uomini di fiducia si rivela una scelta vincente<sup>9</sup>. La tipologia dell'esercizio del potere, con la dimensione pubblica e quella privata che si intrecciano

<sup>5</sup> GENICOT, "Aspect", 17.

<sup>6</sup> *Vita Hucberti episcopi traiectensis*, MGH, SS. Rer. Mer., VI, 471-496, 495. Inoltre l'evento è menzionato in *Herigeri et Anselmi gesta episcoporum tugrensiu traiectensiu et leodensiu*, MGH, Scripores, VII, 134-234, 198.

<sup>7</sup> J.L.KUPPER, "Qui était Saint Hubert", in AA.VV., *Le culte de Saint Hubert au pays de Liège*, Liege 1990, 13-17.

<sup>8</sup> M.BANNIARD, *Viva Voce. Communication écrite et communication orale du IV au IX siècle en Occident latin*, Paris 1992; sull'importanza di Giona nell'ambito della cosiddetta rinascita carolingia G.BROWN, "The Carolingian Renaissance", in R.McKITTERICK (ed.), *Carolingian Culture: emulation and innovation*, Cambridge 1994, 1-51, 26.

<sup>9</sup> R.A.GERBERDING, *The rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 96-101.

inestricabilmente, rendeva arduo il controllo da parte del potere pubblico, o del potere che ambiva a divenire tale, su vaste aree nelle quali la nobiltà esercitava la *potestas* a nome dei sovrani, ma anche e soprattutto in diretta conseguenza della proprietà privata sulle proprie terre. Il sostegno offerto alla Chiesa realizza un'alleanza con un nuovo potere emergente, dalla natura intrinsecamente sovraterritoriale e nel medesimo tempo radicato nel territorio. E' appunto attraverso la strategia di radicamento che questa alleanza permette ai pippinidi di incunarsi (infiltrando monasteri) dentro i possedimenti e il potere della nobiltà, la quale viene per contro premiata (per esempio con l'ereditarietà, di certe cariche, i cosiddetti *honores*) quando si dimostra fedele<sup>10</sup>. Tra i periodi decisivi del processo di fondazione di nuovi monasteri ci sono proprio gli anni in cui Uberto è vescovo di Liegi e quelli immediatamente successivi. La maggior parte delle fondazioni monastiche legate ai pippinidi in Austrasia risale infatti alla fine del secolo settimo e all'inizio dell'ottavo. In particolare del 706 è Andage, nelle Ardenne, che in breve diventa il centro di una importante rete di possedimenti<sup>11</sup>. Va sottolineato che i possedimenti pippinidi nelle Ardenne provengono soprattutto dal ramo di Plectrude, probabile parente di Uberto. Ciò significa che l'attrazione reciproca di questo territorio e del santo ha una doppia ragione di esistere, familiare e religiosa.

L'alleanza funziona anche in altri ambiti. Alcuni decenni dopo sono, inevitabilmente, soprattutto monaci i principali attori di una politica culturale che non manca di approfondire e sviluppare tematiche squisitamente politiche<sup>12</sup>. E' il caso della riflessione che definisce i contenuti del *ministerium* regale, di cui uno dei protagonisti è quel Giona di Orléans responsabile anche della revisione della *Vita Hucberti*. La funzione politica della cosiddetta rinascita culturale carolingia e il ruolo svolto dagli ecclesiastici in essa mostra che siamo di fronte a un'esperienza di mutuo appoggio. Non stupisce dunque che essa vada di pari passo con un sostegno all'attività di (ri)cristianizzazione della Chiesa. Durante il regno di Carlo Magno si ordina ai laici di imparare almeno il Credo e il *Pater Noster*. E sono direttamente i *missi* imperiali che ricevono l'incarico di verificare che l'ordinanza sia applicata<sup>13</sup>. Carlo stesso firma una lettera, datata tra gli anni 800 e 810, al vescovo Gerbaldo di Liegi dove ricorda che chi non conosce le due preghiere non può essere padrino o madrina nelle cerimonie di battesimo. Nella missiva Carlo ricorda un aneddoto significativo: egli medesimo, trovandosi a messa, forse proprio nella diocesi di Liegi, aveva verificato che la norma non era rispettata<sup>14</sup>. La personale presenza nella diocesi e il tono della lettera fanno pensare che si tratti di una località le cui sorti stanno particolarmente a cuore al prossimo imperatore (a meno che la missiva non sia l'unica copia rimasta di una circolare inviata anche ad altri vescovi).

Il recupero di un latino corretto è un dei veicoli dell'operazione. In questa ottica va vista la revisione di alcuni testi agiografici commissionata ai principali intellettuali del tempo. Tra i santi coinvolti alcuni si rapportano chiaramente alla storia delle alleanze caroline, si pensi a Uberto e a Willibrord, evangelizzatore del nord, vescovo di Utrecht e grande protetto e alleato di Carlo Martello. Quest'ultimo, tra l'altro, sembra essere stato in buoni rapporti sia con la città di Liegi che con il suo vescovo.

Nel 716 ha luogo la traslazione a Liegi delle reliquie di Lamberto, deposte nella cattedrale a lui intitolata<sup>15</sup>. E' più che verosimile che Pipino, Plectrude e il successore di Lamberto, appunto Uberto, abbiano fortemente appoggiato la canonizzazione di Lamberto. Tuttavia a quella data Pipino era morto da un anno e Plectrude era a Colonia. Dunque il concreto spostamento delle reliquie dalla sede vescovile, Maastricht, a Liegi è avvenuto sotto gli auspici di Uberto e Carlo Martello, il quale, se davvero figlio di quell'Alpaida che un manoscritto del secolo IX probabilmente a Liegi identifica nella sorella di Dodone, potente *domesticus* cittadino

---

<sup>10</sup> LE JAN, *Famille et pouvoir*, 252-3, che sottolinea come la rinascita carolingia sia anche intimamente legata alla promozione dell'alta aristocrazia fedele ai carolingi.

<sup>11</sup> GERBERDING, *The rise*, 101.

<sup>12</sup> LE JAN, *Famille et pouvoir*, 126-7.

<sup>13</sup> BANNIARD, *Viva Voce*, 371-2.

<sup>14</sup> BANNIARD, *Viva Voce*, 376-7; BROWN, "The carolingian renaissance", 19.

<sup>15</sup> GERBERDING, *The rise*, 134.

(identificazione controversa secondo gli studiosi)<sup>16</sup>, doveva essere doppiamente legato a Liegi e alla sua regione. Comunque sia il successo di Carlo Martello deve molto agli appoggi della nobiltà dell'area mosana (dunque ancora diocesi di Liegi)<sup>17</sup>. Inoltre, la prima biografia di Uberto, nel complesso povera di informazioni, contiene episodi mutuati dalla Vita di Arnolfo di Metz, illustre avo dei carolingi: Ansegisel, figlio di Arnolfo sposò la figlia di Pipino I, Begga<sup>18</sup>, e dal matrimonio nasce Pipino II, marito di Plectrude, la parente di Uberto. E' chiara l'intenzione dell'agiografo di compiacere i potenti amici del santo associandolo a uno dei loro più celebrati antenati. Forse il principale destinatario dell'implicita adulazione è proprio Martello.

All'inizio del secolo IX il vescovo Walcoldo, personalità legata alla dinastia regnante, accetta la richiesta di traslare le reliquie partita dai monaci di Andage, alcuni dei quali provenienti dal monastero di San Lamberto a Liegi. L'obiettivo della politica di Walcoldo è duplice: da un lato creare una presenza pregnante ai margini della diocesi e dall'altro evitare la concorrenza tra Lamberto e Uberto, entrambi oggetto di culto dentro le mura cittadine<sup>19</sup>. La richiesta passa da alcune delle più importanti mani dell'epoca, come il suo metropolita arcivescovo di Colonia e l'imperatore Ludovico il Pio. Poco tempo dopo, a conferma che dietro ai fatti riguardanti Uberto c'è un progetto, abbiamo la commissione del testo revisionato a Giona di Orléans. Subito dopo la traslazione cominciano i miracoli. Il messaggio è chiaro: il santo approva, quello il luogo che predilige. E la presenza della diocesi di Liegi si rafforza nelle campagne. Infine, la prima raccolta di miracoli è scritta da un monaco dell'abbazia.

Mi sembra di avere sufficientemente chiarito che Uberto, da vescovo e da santo, occupa storicamente un ruolo non secondario nelle strategie dei pippinidi-carolingi.

3. Ci interessa ora notare che esiste una convergenza di interessi politici, ma anche, perché no, affettivi, che indirizza verso le Ardenne la "collaborazione" tra i carolingi e la figura di Uberto. Il dato di partenza su cui riflettere è il periodo dell'anno, esattamente il 21 settembre 825, in cui ha luogo la traslazione delle reliquie ad Andage alla presenza di Ludovico il Pio<sup>20</sup>. In questa data il sovrano non si trova nelle Ardenne con il solo scopo di omaggiare Uberto, ma anche per la sua caccia autunnale. Comprendere la natura e il significato delle cacce autunnali dei carolingi ci aiuterà a verificare in quale contesto culturale il culto venatorio di Uberto si trova ad essere integrato.

Negli *Annales Regni Francorum* la caccia compare di frequente a scadenze fisse e regolari, tanto da far pensare alla presenza di una forte componente ritualizzata<sup>21</sup>. Le cacce dei carolingi, per quanto non prive di aspetti ludici, assomigliano più a un dovere che a un passatempo. Un dovere è per il sovrano l'esibire pubblicamente e nel contesto appropriato una forza fisica, una *vis bellica*, che è un aspetto essenziale della sua *regia dignitas*, come lo sono le campagne militari, le ambascerie o l'*universali conventu* dei nobili per trattare i problemi dell'impero. Alla caccia, dunque, ci si dedica in tempi e spazi precisi con caratteristiche di consuetudine consolidata. In particolare ciò è vero in riferimento alle cacce autunnali e alle riserve dei Vosgi e delle Ardenne. Tre volte gli *Annales* ci forniscono indicazioni sulle attività venatorie di Carlo Magno. Nell'802, in estate, prima organizza delle spedizioni contro i sassoni e poi si trasferisce nelle Ardenne per la caccia autunnale. Nell'804, dopo un periodo di intensa attività e frequenti spostamenti e ambascerie, egli congeda l'esercito per trasferirsi nelle riserve di caccia. Nell'805, infine, si dedica alla caccia insieme al figlio da luglio fino ad autunno inoltrato. Le menzioni delle cacce di Ludovico il Pio sono ancora più numerose. Nell'817 egli risulta per due volte impegnato in campagne di caccia, in aprile sulle rive della Mosella e poi di nuovo da agosto fino a tutto ottobre. Per l'anno 819 afferma che il sovrano caccia *more solemni*, mentre l'espressione *ex more* è spesa per la caccia

<sup>16</sup> GERBERDING, *The rise*, 118.

<sup>17</sup> GERBERDING, *The rise*, 116-7.

<sup>18</sup> P. RICHE', *Les Carolingiens*, Paris 1983, 26; H. GAIDOZ, *La rage et Saint Hubert*, Paris 1887, 32.

<sup>19</sup> C.A. DUPONT, "Les débuts du culte de Saint Hubert à Andage", in J.M. DUVOSQUEL-J. CHARNOT, *Hommage à Léon Hannecart*, S. Hubert d'Ardenne, Cahiers d'histoire, VIII (1991), 392-414.

<sup>20</sup> *Translatio S. Hucberti auctore Iona aurelianensis*, MGH, *Scriptores*, XV, I, 234-237, 235.

<sup>21</sup> P. GALLONI, *Il cervo e il lupo. Caccia e cultura nobiliare nel Medioevo*, Roma-Bari 1993, 67-8.

autunnale dell'820. Nell'821 abbiamo *un'exercitatio venatoria* nei Vosgi e nell'821 e 822 cacce autunnali nelle Ardenne. L'anno 825 è particolarmente propizio: ben tre campagne di caccia, in primavera, estate e autunno. Nell'827 la caccia autunnale è anticipata a settembre per permettere a Ludovico di sbrigare degli impegni che richiedono la sua presenza a Francoforte all'inizio di ottobre. Infine gli *Annales* ricordano ancora una caccia autunnale nell'829.

La cadenza regolare delle cacce rivela dunque una consuetudine ritualizzata. Ci si chiede se ci sia continuità con le cacce merovinge. Le informazioni in nostro possesso sono insufficienti, tuttavia, ma non è che un indizio, sappiamo di una *autumnalis venationis exercitio* di Teodorico, figlio di Clodoveo II<sup>22</sup>. La connessione merovingica non ci dice che prima dei carolingi esisteva un appuntamento regolare, fisso, ritualizzato per le cacce regali, ma ci aiuta a inquadrare le ragioni che rendono proprio la caccia autunnale quella più consona alla figura del re. Ludovico il Pio, racconta il suo biografo Thegan, non ama cacciare in estate, quando i cervi sono grassi (e quindi prede più facili), ma predilige affrontare i cinghiali in autunno (quando sono maggiormente aggressivi poiché ci si trova nella stagione degli amori)<sup>23</sup>. La caccia autunnale è quindi preferita perché è la più difficile e pericolosa, la più letteralmente guerriera. Ecco allora che nella caccia autunnale nelle Ardenne dobbiamo, a mio parere, vedere un rituale di duplice ritorno da parte del sovrano alle origini sia della cultura franca, per i quali, non dimentichiamolo la caccia è *mos*<sup>24</sup>, costume consolidato, sia dell'identità dinastica carolingia. Il ritorno alle origini è sia culturale sia geografico: sul versante culturale il re mette in scena la rappresentazione della dimensione guerriera della regalità e si conferma come degno capo militare di un popolo che ama pensarsi come di natura combattiva; sul piano geografico egli ripercorre stagionalmente un cammino a ritroso verso i luoghi in cui hanno preso il via le fortune della propria casata.

E' chiaro che la sovrapposizione di una dimensione venatoria alla figura di Uberto deve molto alla pregnanza culturale tutta speciale della caccia nelle Ardenne. Ancora, deve far riflettere il fatto che la Vita I e quella del secolo XI non parlano di caccia, ma insistono sulla predicazione in ambiente semipagano. Uberto vi è presentato soprattutto come un protagonista della cristianizzazione delle campagne, impresa cui i carolingi sempre furono sostenitori nell'ambito della gi... citata strategia di espansione politica sostenuta da espansione missionaria. Ricorderemo, una generazione dopo Uberto, il grande evangelizzatore Willibrord appoggiato da Carlo Martello (per inciso, Lamberto di Liegi è uno dei santi venerati nel calendario di Willibrord). Le implicazioni venatorie non fanno parte del primo strato agiografico, ma si sedimentano progressivamente e sono documentate a partire dai libri dei *miracula* (il primo del secolo IX, il secondo del secolo XI), sui quali tornerò fra poco.

Il nesso che unisce Uberto, la caccia e gli animali prende corpo lentamente. Nella Vita I i miracoli non sono specializzati. Da questo nucleo prevedibile di guarigioni e allontanamento di demoni, parte un'inflazione narrativa che per secoli continua ad aggiungere particolari fino a culminare con l'incorporazione dell'episodio del cervo crucifero.

Prima di discutere i libri dei *miracula*, poniamoci una domanda: anteriormente alla traslazione Uberto era almeno un po' venerato nelle Ardenne o gli inizi del culto sono da attribuirsi all'azione sul territorio dei monaci di Andage e dei loro protettori altolocati? Credo si debba propendere per la seconda ipotesi. C'è innanzitutto un movimento di monaci tra Andage e il capitolo della cattedrale di San Lamberto<sup>25</sup>. Inoltre è un monaco di Andage che scrive almeno il primo libro dei miracoli: è inevitabile supporre l'esistenza di un intreccio tra le rivendicazioni delle prerogative del monastero e l'inflazione narrativa con indubbe influenze folkloriche che nei *miracula* comincia a essere documentata. In effetti, grazie a Uberto Andage diviene presto il fulcro della vita religiosa delle Ardenne. L'autore dei *miracula* dimostra un'ottima conoscenza dei luoghi e i pellegrini provengono essenzialmente da un ambito locale (da 1 a 60 Km dal santuario). La dimensione locale dei pellegrinaggi e delle guarigioni è una caratteristica che Uberto condivide con un'alta

<sup>22</sup> GALLONI, *Il cervo e il lupo*, 68.

<sup>23</sup> GALLONI, *Il cervo e il lupo*, 4.

<sup>24</sup> GALLONI, *Il cervo e il lupo*, 3; lo affermano, ad esempio, la *Vita Trudonis* e le *Gesta Dagoberti Regis Francorum*.

<sup>25</sup> DUPONT, "Les débuts", 393.

percentuale di colleghi sia contemporanei che posteriori<sup>26</sup>. Il pellegrinaggio locale presume il culto impiantato. La processione dei pellegrini in occasione della festa del santo (il 3 novembre, quando i cinghiali sono più aggressivi, direbbe Thegan) è l'unica occasione in cui si precisi una data. La breve distanza significa che i devoti sono per la maggior parte gente rurale, dunque Uberto ha avuto successo, la cristianizzazione del *pagus*, tanto enfatizzata nella Vita I, si è approfondita. Il culto di Uberto è allora leggibile come il frutto di un'ideale alleanza tra regno (Carolingi), episcopato e popolo, con la nobiltà locale in posizione maggiormente conflittuale, come suggeriscono anche alcuni dei suoi miracoli più interessanti, che vedremo fra poco. In questo contesto la caccia rappresenta un operatore culturale potenzialmente capace di veicolare una sintesi simbolica di eccezionale efficacia: attraverso la ricezione popolare della santità di Uberto il potere dei carolingi, che ha appunto nella caccia uno strumento privilegiato di rappresentazione, e l'influenza della diocesi di Liegi e del monastero di Andage vengono interiorizzati e "tradotti" in un linguaggio che attraversa trasversalmente le diverse componenti della società. E le implicazioni venatorie della vita del santo, che esplodono apertamente solo dopo la caduta dei carolingi, sono a mio parere da ricondurre a questo impatto originario che tra i secoli VIII e IX associa Uberto, le Ardenne, i carolingi e le loro cacce (e l'immaginario del potere che attraverso di esse si riverbera), la cristianizzazione delle campagne sotto l'ombrello dell'episcopato di Liegi e del suo prolungamento sul territorio, Andage.

4. Nel secolo XI (secondo libro dei miracoli) tra i talenti taumaturgici di Uberto compare come ormai acquisita e consolidata la virtù antirabbica (guarigione di un uomo morso da un lupo), che manca invece nel secolo IX (primo libro dei miracoli). La guarigione si ottiene con la pratica dell'*incisio*<sup>27</sup>: ovvero l'inserzione sulla fronte del malato di un filo della stola aurea del santo. I testi tuttavia non dicono chi pratica l'*incisio*. Secondo la tradizione la stola sarebbe stata scoperta durante la traslazione dell'825, ma un racconto sull'origine della stola compare solo nella Vita del secolo XV (si tratterebbe di un dono della Vergine e, come l'apparizione del cervo crucifero, rappresenta un modo di rendere Uberto conforme alle esigenze di una teologia alta). Forse l'uso della stola vescovile rimanda ai rituali di esorcismo, in uso dal secolo III, in cui durante la cerimonia il sacerdote passa la stola attorno al collo degli indemoniati. Il gesto è rappresentato ancora nel 1505 in un dipinto di Mathias Gruenewald, protagonista San Cipriano<sup>28</sup>. L'associazione che immediatamente si propone alla mente è dunque quella tra rabbia e possessione demoniaca o più in generale perdita del senno e comportamento forsennato.

La capacità di sanare la rabbia presenta connessioni venatorie indirette - dai cani alla caccia, e dunque ai cacciatori, il passo è indubbiamente breve - ma rivela più direttamente un'altra caratteristica: il potere di intervenire su ciò che proviene dal mondo animale - la rabbia è malattia animale, trasmessa agli umani dagli animali- e dal selvaggio - il comportamento del forsennato è indubbiamente leggibile come "selvaggio". Ed è questa la direzione che invitano a esplorare alcuni degli episodi più singolari che vedono Uberto protagonista e dai quali si scorge tra le righe anche quella conflittualità con l'aristocrazia che ho menzionato poco fa.

Nel primo libro dei miracoli si narra che il duca Teodorico, gran cacciatore, non trovando selvaggina, decide di votare le sue cacce a Uberto<sup>29</sup>. Significativamente, secondo il testo, già da tempo (senza tuttavia precisare cronologie) era costume offrire al santo decime di caccia e in particolare della prima selvaggina uccisa. Quindi il duca si sarebbe limitato ad accettare e ufficializzare una pratica già attuale. Benché Uberto non sia ancora esplicitamente patrono dei cacciatori, come sarà nel secolo XV, nel secolo XI il duca di Lotaringia Federico porta sulle proprie spalle un cinghiale all'altare del santo come offerta, mentre Goffredo il Barbutto gli offre cinque cervi e un lupo. Nel tesoro della basilica c'è un corno da caccia probabilmente del IX secolo. Degno

<sup>26</sup> R.C.FINUCANE, *Miracles and pilgrims. Popular beliefs in medieval England*, London 1995, 152-72.

<sup>27</sup> C.A.DUPONT, "Aux origines de deux aspects particuliers de Saint Hubert: Hubert guérisseur de la rage et patron des chasseurs", in *Le culte de Saint Hubert*, 19-30.

<sup>28</sup> B.HELL, *Le sang noir. Chasse et mythe du sauvage en Europe*, Paris 1994, 193-4.

<sup>29</sup> *Ex miraculis S.Huberti*, MGH, *Scriptores*, VI, 2, 908-914, 911.

di nota è che questo tipo di omaggi non sono quelli che si riservano a un patrono, ma omaggi feudali, esattamente quelli che di norma sono destinati al signore del luogo<sup>30</sup>.

5. In realtà Uberto appare come qualcosa di più di un anomalo signore feudale. Il duca Teodorico non riesce a trovare uno straccio di selvaggina in una foresta che ne è piena fino a che non riconosce la supremazia del santo sul luogo e non chiede il suo consenso. Da un punto di vista politico, laico, il costume dell'offerta della prima cacciagione è esattamente questo: il prezzo del consenso concesso dal signore del posto agli altri cacciatori. Ma Uberto è, appunto, di più: egli possiede le caratteristiche del Signore degli Animali. Con questa espressione intendo una figura soprannaturale, ben nota ad esempio presso i popoli cacciatori siberiani, che garantisce il buon esito della caccia e la riproduzione della selvaggina in cambio di una devozione che si esprime mediante offerte rituali di vario genere (in special modo parti di animali). I miracoli del santo si vanno specializzando in questa direzione, prima che in un senso più schiettamente cinegetico: insieme ai normali casi di guarigione (per due volte ridona la vista ai ciechi) troviamo le virtù antirabbiche, il ritrovamento di un cavallo perduto, bene preziosissimo, da parte di un contadino, l'ammansimento di cani famelici aizzati contro i monaci del monastero dal nobile Goderammo, che rivuole beni donati dai famigliari<sup>31</sup>. Infine bisogna parlare di un ultimo miracolo, dalle evidenti connotazioni folkloriche, che qualifica definitivamente Uberto come Signore degli Animali.

Ecco il racconto dell'episodio prodigioso, scritto nel secolo XI che, a detta dell'agiografo, si riferirebbe a fatti contemporanei<sup>32</sup>. Il conte di Namur ha la pessima abitudine di vessare possedimenti ecclesiastici, tra cui Anseremme. Tre esattori del conte, Guglielmo, Ermanno e Rodolfo, trovano un porco nella curia dominicale, lo uccidono e comandano che lo si prepari loro per cena. Le carni, però, si rivelano impossibili da cuocere malgrado siano a lungo tenute su un gran fuoco. I tre, stanchi di aspettare, finiscono per mangiare la carne cruda. Tanta ostinazione costerà loro cara. Essi muoiono entro breve. Il conte Alberto capisce allora che non può continuare a vessare il monastero e, durante un soggiorno nelle Ardenne, che si specifica essere motivato da ragioni venatorie, decide di recarsi alla chiesa del beato Uberto e riconoscerne i diritti (il tema dei conflitti di potere è quindi sempre presente).

Il tema della carne o del pesce che non cuoce appare in altri quattro testi agiografici<sup>33</sup>. Nel *Liber in gloria martyrum* Gregorio di Tours (secolo VI) racconta che in occasione della festa di San Sergio due ladri rubano un pollo che, per miracoloso intervento del santo, si rivela assolutamente impossibile da cuocere<sup>34</sup>. Da notare che, assente nel testo greco, il miracolo sembra proprio essere un'aggiunta di Gregorio. Lo stesso prodigio che impedisce ai ladri di gustare i frutti culinari di un furto, nella fattispecie rispettivamente dei maiali e un bue, è narrato nelle Vite (secoli XI-XII) di due santi irlandesi, Boezio e Flannano<sup>35</sup>. Infine la Vita di San Zeno di Verona riferisce che dei messi imperiali si recano dal santo vescovo, il quale li accoglie invitandoli a prendere tre pesci dalla pesca che aveva fatto. Essi, però, ne presero uno in più. "Ma quando i tre pesci donati erano cotti e in tavola, il quarto, quello rubato, guizzava ancora crudo e quasi integro nella pentola"<sup>36</sup>.

Ma leggiamo ora questo brano dell'Edda di Snorri, la grande summa di mitologia scandinava scritta da Snorri Sturluson nella prima metà del secolo XIII<sup>37</sup>. "Odino, Loki e Hoenir si trovarono su una montagna deserta, ed era arduo procurarsi il cibo. Infine scesero in una valle dove videro una mandria di buoi. Ne presero uno e si prepararono a cucinarlo. Quando giudicarono che fosse

<sup>30</sup> GALLONI, *Il cervo e il lupo*, 81-3.

<sup>31</sup> *Ex miraculis S.Huberti*, 914.

<sup>32</sup> *Ex miraculis S.Huberti*, 914.

<sup>33</sup> E.ANTI, "Il pesce che non cuoce: qualche ipotesi sull'origine di un celebre miracolo zenoniano", *Annuario storico zenoniano*, Verona 1994, 35-42.

<sup>34</sup> ANTI, "Il pesce che non cuoce", 36 (*Gregorii episcopi turonensis Liber in gloria Martyrum*, M.G.H., *Scriptores Rerum Merovingicarum*, I/2, 34-311, 103).

*Edda di Snorri*, a cura di G.CHIESA ISNARDI, Milano 1975, 161-2.

<sup>35</sup> ANTI, "Il pesce che non cuoce", 36 (*Vita S.Boecii*, in *Vitae SS. Hiberniae*, I, ed. C.PLUMMER, London 1910, 77-97, 90; *Vita S.Flannani*, in *Vitae SS. Hiberniae ex codice salmaticensi*, ed.W.W.HEIST, Bruxelles 1965, 280-300, 293).

<sup>36</sup> ANTI, "Il pesce che non cuoce", 37 (*Miracula S.Zenonis auctore Jacopo Presbytero*, AA.SS., Apr., II, 76).

<sup>37</sup> *Edda di Snorri*, a cura di G.CHIESA ISNARDI, Milano 1975, 161-2.

cotto spensero il fuoco, ma il bue non era pronto. Una seconda volta spensero il fuoco dopo che era trascorso un po' di tempo, ma il bue non era cotto. Allora cominciarono a discutere tra loro su che cosa ciò potesse significare. In quel mentre udirono un mormorio tra i rami della quercia, sopra di loro: chi stava lassù aveva il potere di impedire che il fuoco cuocesse. Guardarono in su e videro un'aquila non piccola. L'aquila disse: 'Se mi darete la mia parte di bue, il fuoco cuocerà'. Essi acconsentirono".

Questo racconto getta una luce nuova sul miracolo della carne che non cuoce, poiché in un altro contesto, narrativamente più completo rispetto ai paralleli agiografici, si palesa l'associazione tra l'evento straordinario e una figura avente le caratteristiche di un signore degli animali e del territorio che richiede il dovuto omaggio.

Il banchetto è il prolungamento della caccia, ne è l'ultima tappa e il completamento. Se il pasto finale è impossibile la caccia non può dirsi veramente riuscita e conclusa. E il Signore degli Animali può impedire il buon esito della caccia in vari modi, come arrestando i cani (il nobile Goderammo), rendendo introvabile la selvaggina (conte Teodorico) o impedendo la cottura della carne (gli esattori del conte Alberto), se questa non avviene nel modo regolare, vale a dire in assenza di una qualche forma di riconoscimento o di omaggio o in presenza di conflittualità o vessazioni. Siamo di fronte a un racconto che circola senza dubbio oralmente, affiora qua e là in fonti scritte e che si aggrega al corpus ubertino con una coerenza maggiore rispetto a quello che si verifica con i suoi colleghi sopra citati. Infatti, se gli altri racconti finiti all'interno di testi agiografici appaiono decontestualizzati rispetto al senso della storia rivelato dalla pagina di Snorri, non così avviene nel caso di Sant'Uberto. Al contrario, l'incorporazione dell'episodio della carne che non cuoce alla tradizione del santo dimostra che almeno nelle Ardenne non si era perduta la consapevolezza che questo tema narrativo dipendeva in qualche modo dal contesto mitico e rituale del Signore degli Animali, al quale la figura di Uberto finisce per essere accostata.

L'offerta al rapace vista in Snorri non è un episodio unico. In *Sir Gawain e il cavaliere verde*, poema inglese del 1300, si legge che i cacciatori durante il rituale del taglio delle carni dell'animale ucciso lanciano in un cespuglio "il compenso del corvo"<sup>38</sup>, vale a dire un pezzo di carne abbandonato a beneficio degli uccelli e il cui nome rimanda chiaramente a un omaggio o a un prezzo pagato in cambio del buon esito della caccia. Nella *Chace du cerf*, del XII secolo, già si legge il seguente precetto: "non scordate l'osso del corvo (*os corbin*), mettetelo in alto su un albero"<sup>39</sup>. In un trattato inglese del secolo XV, il *Boke of huntyng*, riappare l'osso del corvo (*the corbyn bone*) che, secondo Tilander, corrisponderebbe alla parte più bassa dell'osso pettorale o a un indurimento di una cartilagine cardiaca<sup>40</sup>. Ciò fa pensare che il significato originario fosse piuttosto "osso del cuore", il che non renderebbe meno significativo lo spostamento semantico verso il corvo. Certo, siamo ormai di fronte a un costume, o meglio a una risacca di tradizione ritualizzata, dal significato fortemente indebolito. Tuttavia quello che qui interessa è l'accumulazione di correlazioni che permettono di delineare un contesto al cui interno si muovono i significati che andiamo evidenziando.

Il corvo compare come uccello antenato e come figura di donatore presso i cacciatori siberiani<sup>41</sup>, ovvero presso i popoli che più hanno approfondito un discorso culturale e narrativo sul Signore degli Animali: è nelle regioni siberiane che è attestata la massima diffusione dell'usanza di restituire/offrire una porzione di cacciagione o di pesca agli dei tutelari degli animali in modo da propiziarsi la divinità e garantirsi la futura selvaggina<sup>42</sup>. Non mancano tuttavia indizi in territorio europeo. Nel testo islandese *Landnamabok* si legge di Floki Wildgerdsson che parte verso l'Islanda (l'ambientazione si colloca nel secolo IX) e santifica tre corvi affinché gli indichino la strada: il terzo trova effettivamente la rotta<sup>43</sup>. Burcardo di Worms (inizio secolo XI) riferisce di una credenza

<sup>38</sup> *Sir Gawain e il cavaliere verde*, Milano 1986, 91 (verso 1355).

<sup>39</sup> C.CATALINI, "Two stages in breaking up the deer", *Quaderni di filologia germanica*, Facoltà di lettere filosofia dell'Università di Bologna, 2 (1982), 255-77, 265.

<sup>40</sup> CATALINI, "Two stages", 264-265.

<sup>41</sup> A.H.KRAPPE, "Le dieux au corbeau chez les Celtes", *Revue d'Histoire des Religions*, CXIV, 2-3 (1936), 236-46, 240-1.

<sup>42</sup> E.LOT-FALCK, *Riti di caccia dei siberiani*, Milano 1961, 213-4.

<sup>43</sup> KRAPPE, "Le dieux", 245.

popolare secondo la quale il gracchiare della cornacchia che vola da sinistra a destra è di buon auspicio per chi si mette in viaggio<sup>44</sup>. Una procedura analoga era seguita secondo Callimaco dagli abitanti di Thera, nell'Egeo, che si mettevano in viaggio con dei corvi come guida<sup>45</sup>. L'irlandese Bran, Corvo, è un grande navigatore, precursore, anche nel nome proprio, di San Brandano, il cui viaggio è senza dubbio uno dei testi più popolari della seconda metà del medioevo<sup>46</sup>.

Nella tradizione scandinava incontriamo una chiara associazione tra il corvo e Odino (come pure tra il corvo e Lug presso i Celti)<sup>47</sup>. Da tempo è stata osservata in Odino una componente "sciamanica" imparentata almeno morfologicamente con le più elaborate forme rituali siberiane. Infine nella Caccia Selvaggia, ovvero il fragoroso corteo notturno di morti, animali e demoni menzionato per la prima volta (con il nome di *mesnie Hellequin*) dal cronista normanno Orderico Vitale nella prima metà del secolo XII, sono rintracciabili associazioni con la schiera odinica dei guerrieri consacrati al dio e morti in battaglia<sup>48</sup>; e proprio *Chasse Saint Hubert* è uno dei tanti nomi secondari della Caccia Selvaggia. A capo della Caccia Selvaggia troviamo di norma un personaggio con le caratteristiche del re dei morti e signore dell'aldilà. Tuttavia una contaminazione, un'interferenza, tra re dei morti e Signore degli Animali è possibile. Innanzitutto, nella narrativa e nella cronachistica medievale compare spesso il motivo, di origine folklorica, dell'eroe che accede a un'altro mondo inseguendo un animale durante la caccia<sup>49</sup>. La sua presenza nella letteratura cronachistica è la prova che tale motivo, come molti altri, è ritenuto una situazione realisticamente plausibile, possibile nella storia e non solo nelle creazioni della fantasia. Un'altra associazione pertinente è suggerita da un'affermazione di Burcardo di Worms, che ammonisce i cristiani della sua diocesi a non prestare fede alla credenza nella possibilità di cavalcare bestie insieme alla dea pagana Diana e insieme a lei percorrere immense distanze nella notte<sup>50</sup>. Abbiamo qui, dunque, un corteo notturno di persone che volano in groppa ad animali, il che certamente ricorda la Caccia Selvaggia, alla cui testa si pone una figura che Burcardo, nel passaggio dalla cultura vernacolare del volgo, le cui credenze riferisce, al latino in cui scrive, identifica con la dea romana della selva e della caccia. La "traduzione" fa in effetti supporre che questa guida soprannaturale dovesse intrattenere una qualche relazione di parentela, che non conosciamo, con i numi tutelari della foresta e degli animali.

Possediamo alcune informazioni su figure, maschili e femminili, riconducibili al tipo del Signore degli Animali nell'Europa precristiana. Da un santuario precristiano del monte Donon, nei Vosgi, proviene un'incisione raffigurante un personaggio armato, che indossa una pelle di lupo e appoggia una mano su un cervo mentre con l'altra porta un cesto pieno di prodotti della foresta<sup>51</sup>. Arriano, nel libro XIV dei *Cynegetica*, afferma che i Celti cercavano i favori della divinità prima della caccia e menziona una dea cui erano offerti animali domestici e la prima selvaggina<sup>52</sup>. Diodoro Siculo parla invece del costume di offrire una parte del primo animale ucciso "in certi tipi di caccia"<sup>53</sup>. Certo, la posizione di Uberto non è riconducibile direttamente a nessuno di questi antecedenti, ma essi testimoniano comunque l'esistenza in Europa di un sostrato tematico del quale certe caratteristiche del santo potrebbero costituire una tardiva forma di visibilità.

Perché Uberto? Per esempio, le Ardenne, in tutti i sensi la terra di Uberto, per una serie di motivi che vanno dall'essere il luogo prediletto dai carolingi per le loro cacce alla persistenza di usi pagani, sono una regione in cui la caccia ha acquistato una speciale pregnanza culturale. Di questo fatto ci

<sup>44</sup> BURCARDI WORMACIENSIS EPISCOPI *Decretorum Liber decimus nonus De Poenitentia (Corrector sive medicus)*, in *Decretorum Libri XX*, PL CXL, cc.31-32.

<sup>45</sup> KRAPPE, "Le dieux", 246.

<sup>46</sup> KRAPPE, "Le dieux", 245.

<sup>47</sup> KRAPPE, "Le dieux", 238-9.

<sup>48</sup> Un profilo della Caccia Selvaggia si può trovare in J-C.SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris 1994, 115-45, che cerca anche di rintracciare dei precedenti. Sull'argomento è annunciato un contributo di H.E.DAVIDSON, "The wild hunt", in *Supernatural enemies*, London, Routledge, pubblicazione annunciata.

<sup>49</sup> GALLONI, *Il cervo e il lupo*, 28-30.

<sup>50</sup> BURCARDI *Corrector*, c.963.

<sup>51</sup> H.E.DAVIDSON, *Roles of the northern goddess*, London 1998, 19.

<sup>52</sup> DAVIDSON, *Roles*, 19.

<sup>53</sup> DAVIDSON, *Roles*, 19.

sono altri indizi. Secondo una leggenda Baldovino IX, imperatore di Bisanzio (inizio secolo XIII), si era recato a caccia nella foresta di Noyon e da un cinghiale nero al cui inseguimento si era accanito l'aveva trascinato fino alle Ardenne<sup>54</sup>. Questo racconto somiglia a quelli delle cacce fatate, in cui un eroe inseguendo un animale giunge in un luogo magico, ma la destinazione non è un aldilà incantato, bensì le Ardenne (forse in quanto "patria" dei carolingi, modello di tanti *potentes*). La disciplinazione degli animali doveva essere un problema reale e sentito se anche altri santi devono talvolta intervenire a tal proposito: San Remaclo allontana orde di lupi dai dintorni dell'abbazia di Stavelot, nelle Ardenne<sup>55</sup>; lo stemma della città di Stavelot rappresenta il miracolo dell'abate Poppone che nel 1048 avrebbe resuscitato un uomo aggredito e sbranato da un lupo<sup>56</sup>. Certo si tratta di problemi quotidiani un po' ovunque all'epoca, tuttavia nelle Ardenne attorno alla materia, con Uberto a fare da magnete, sembra concentrarsi una maggiore varietà e densità culturale. La memoria delle cacce carolingie deve essere stata duratura se nella canzone di gesta provenzale *Daurel e Béton*, scritta tra il 1180 e il 1210 e ambientata negli anni di Carlo Magno, è proprio nelle Ardenne che appare il gigantesco cinghiale che i protagonisti subito decidono di cacciare dando così il via alla serie di tragici eventi che compongono la narrazione<sup>57</sup>.

Anche per Uberto è centrale il ruolo di disciplinatore degli animali. Ne è conferma la sua operatività contro la rabbia (nella *Vita II* sana un uomo morso da un lupo rabbioso). Il suo potere sugli animali è superiore a quello della nobiltà locale, la quale gli deve il tributo. In altri, numerosi, testi agiografici la tensione tra chiesa e nobiltà si esprime per mezzo di quella che in un mio precedente lavoro ho definito "anti-caccia del santo"<sup>58</sup>. Chiamo anti-caccia quella che è la più frequente delle risposte del santo al conflitto di potere che si innesca quando l'uomo di Dio e il nobile guerriero si incontrano nella foresta, luogo di meditazione, fuga dal mondo e ricerca di armonia per il primo, luogo di caccia e dunque terreno prediletto per l'esercizio della violenza per il secondo. L'anti-caccia rappresenta il rovesciamento del modo aristocratico di rapportarsi al mondo animale. La superiorità del santo si concretizza non solo nella protezione che egli accorda agli animali inseguiti dai cacciatori, ma soprattutto nella trasformazione che la sua semplice presenza induce nella natura delle fiere, che immediatamente si ammansiscono. Si ha pertanto da un lato un modello aristocratico fondato sulla violenza e sull'interiorizzazione delle caratteristiche della belva<sup>59</sup>, dall'altro un contro-modello agiografico che riporta la natura selvaggia ad un'ideale stato anteriore al peccato originale: il santo ricrea il paradiso terrestre ed è questa volta l'animale, in un certo senso, che interiorizza la beatitudine. Così dove il cacciatore soccombe alla bestialità il santo afferma il suo potere sulla natura. Nella stessa *Vita* di Uberto il modello dell'anti-caccia è comunque presente, benché in forma non dominante, nel già citato episodio dei cani di Goderammo.

L'interazione tra santo, nobile e animale cacciato è diversa dallo schema agiografico dell'anti-caccia del santo che tende a opporre dialetticamente violenza e non-violenza. Qui il conflitto di potere tra *vir dei* e *potens* laico locale si risolve con un negoziato in cui il secondo omaggia il primo, riconoscendone esplicitamente la prevalenza, ricevendo in cambio non più opposizione bensì cooperazione. Tra santo e nobile cacciatore c'è dunque una forma di alleanza che rilegge sia i modi della fedeltà feudale sia l'alleanza "originaria" tra il santo e i pippinidi. Ricordiamo che il culto del santo nasce all'insegna del mutuo interesse di Chiesa e pippinidi contro le pretese della nobiltà: al vescovo il legame serve a svincolarsi dallo scomodo potere della nobiltà locale mediante il collegamento a un potere più forte, ai pippinidi il legame con i vescovi serve a consolidare il loro potere saldandolo all'avanzata del cristianesimo (in un altro senso collegandosi pure loro a un potere più forte).

Uberto è una figura, un'incarnazione e un "testo" di questa alleanza. La sua signoria sugli animali e sui territori selvaggi è diversa da quella degli altri santi, che tendono a proteggere le bestie dai

<sup>54</sup> Y.M.BERCE', *Il re nascosto. Miti politici popolari nell'Europa moderna*, Torino 1996, 205.

<sup>55</sup> G.ORTALLI, *Lupi genti culture. Uomo e ambiente nel medioevo*, Torino 1997, 112.

<sup>56</sup> ORTALLI, *Lupi*, 116.

<sup>57</sup> *Daurel e Béton*, a cura di C.LEE, Parma 1991, 589 (vv.292-9).

<sup>58</sup> GALLONI, *Il cervo e il lupo*, 117-121.

<sup>59</sup> GALLONI, *Il cervo e il lupo*, 35-64.

cacciatori secondo uno schema di rovesciamento della natura ferina dell'animale. Uberto no, egli accetta la violenza della caccia, ma richiede un tributo in quanto *primus potens* del territorio. L'omaggio al santo possiede dunque una valenza politica: Uberto è superiore in quanto santo, ma anche in quanto signore legittimo del territorio secondo parametri sia laici sia spirituali. Alle radici di questa originalità di Uberto c'è la strategia comune dei pippinidi-carolingi, della diocesi di Liegi e del monastero di Andage. Essa ha fatto che il culto del santo, e parallelamente le premesse culturali del suo uso politico, si radicasse nelle Ardenne su delle fondamenta particolarissime capaci di fare di Uberto il veicolo di valori condivisibili pienamente dal mondo laico e secolare. Anche quando serve gli interessi del monastero e della diocesi Uberto parla un linguaggio diverso da quello dell'anti-caccia, che oppone apertamente due visioni della società e dei rapporti umani.

6. In effetti, riassumendo, pare proprio che l'anomalo (per un santo) rapporto di Uberto con la caccia passi attraverso i carolingi. C'è innanzi tutto una prima identità tra le origini geografiche dei carolingi e la zona d'azione del santo. In secondo luogo c'è identità di obiettivi: Uberto distrugge gli idoli nelle Ardenne e limita i diritti di caccia del conte, ma senza bloccarli. Inoltre nella tradizione agiografica il suo rapporto con la caccia tende a essere, come abbiamo visto, di natura diversa da quello intrattenuto dai colleghi. Se l'anti-caccia del santo veicola un'opposizione simbolica, culturale, morale e normativa con il mondo del potere laico, Uberto occupa invece un terreno intermedio che culturalmente, politicamente e strategicamente è piuttosto di complementarità. Questo è esattamente il tipo di rapporto impostato e auspicato dai carolingi, coerente soprattutto con l'aspetto del potere carolingio che si manifesta nei periodici ritorni alle origini nelle Ardenne in occasione delle cacce d'autunno (che è anche il periodo in cui cade la festa di Uberto). Il limite massimo di antichità del costume dell'omaggio è l'epoca di Ludovico il Pio, in quanto le reliquie arrivano ad Andage proprio sotto questo sovrano. E' più probabile che esso vada spostato leggermente in avanti, forse la seconda metà del secolo IX, poiché, pur essendo stata immediata l'azione propagandistica del monastero, un qualche tempo è certo stato necessario al radicamento della devozione e all'organizzazione del materiale narrativo. Parallelamente i giochi devono essere fatti al più tardi all'inizio del secolo XI, quando, con i *Miracula*, si passa da un Uberto evangelizzatore delle Ardenne a un Uberto Signore degli Animali che riceve l'omaggio della prima cacciagione, guarisce dalla rabbia e compie il miracolo del pesce che non cuoce. In circa due secoli al massimo si compie pertanto la completa assimilazione del santo, proveniente dalla città, nella cultura del territorio che lo riceve, la quale fornisce anche dei propri contributi che sono a loro volta assimilati nella tradizione agiografica.

La tradizione del tributo della cacciagione a Uberto è un bell'esempio di sintesi simbolica e culturale in cui agiscono contemporaneamente diversi messaggi: il riconoscimento simbolico della superiorità del santo sulla nobiltà locale; la preminenza del sacro sul secolare, che è insieme una conseguenza e qualcosa di più e di diverso rispetto al precedente punto (senza trascurare, per le ambiguità che rischiano di condurre a una eccessiva secolarizzazione del sacro). L'alleanza tra la cultura agiografica e la cultura folklorica, il che non significa, in questo caso, un'influenza del "popolare" sul "colto" e dell'orale sull'alfabetizzato, bensì la capacità delle componenti della società di trovare un linguaggio narrativo comune. Su questo fronte, l'assimilazione del motivo mitico e narrativo del Signore degli Animali si esprime nel racconto del miracolo della carne che non cuoce. Quest'ultima componente di Uberto, il Signore degli Animali, pare il frutto dell'interferenza creativa tra l'iniziativa carolingia e ecclesiastica e i modi in cui la figura di Uberto ha finito per essere recepita sul territorio con modalità che attraversano trasversalmente le culture di tutti i livelli della società, evidentemente non troppo (ben poco) separate l'una dall'altra.

Infatti, da un lato è il sostegno di Ludovico il Pio e dei suoi predecessori al culto di Uberto, che appare ormai come uno dei loro, che ha strutturato le caratteristiche dell'associazione tra il santo, le Ardenne e la caccia. E' quindi probabile che l'enfasi venatoria sul personaggio venga più dalla cultura della nobiltà, e naturalmente soprattutto dalla spinta data dai carolingi stessi, che non dal fondo pagano delle Ardenne: la caccia era cosa da nobili, soprattutto. Dall'altra parte, in un secondo momento, verosimilmente in breve tempo, il santo è stato accolto anche a livello popolare. In questo senso l'azione acculturatrice dei monaci di Andage è stata efficace, come dimostra il

pellegrinaggio con i miracoli che vedono protagoniste persone residenti nella zona e spesso di umili origini. Infine il fatto che la figura di Uberto sia saldata a motivi narrativi quali la carne che non cuoce e la caccia selvaggia rappresenta la prova dell'avvenuta sintesi: attorno al santo si organizza un linguaggio narrativo e simbolico comune e condiviso, capace di fare parlare le aspirazioni e le aspettative delle diverse componenti sociali coinvolte.