

## IL SACRIFICIO DELL'ORSO

*Pietro Scarduelli*  
Università di Milano

### I riti di caccia

Il culto dell'orso si estende su un'area vastissima, che comprende tutta la parte settentrionale dell'Eurasia; i miti e i rituali connessi a questo culto hanno un'origine molto antica e rivelano l'esistenza di un atteggiamento particolare verso l'animale. Ciò è evidente soprattutto durante la caccia, nel modo in cui l'orso viene trattato prima e dopo l'uccisione: tutte le popolazioni della Siberia settentrionale e nordorientale organizzano battute di caccia all'orso e, immancabilmente, la sua morte acquista il carattere di un sacrificio.

I riti e le cerimonie che si svolgono in preparazione della battuta e poi intorno alla carcassa rappresentano gli aspetti fondamentali del culto dell'orso. Innanzitutto ai cacciatori è proibito parlare dell'animale durante i preparativi della caccia per non attirare la sua attenzione; se non possono farne a meno, essi devono almeno nominarlo con rispetto: a questo scopo esistono termini speciali, un vero e proprio linguaggio di caccia destinato a confondere gli animali e non intelligibile ai non-iniziati. L'orso viene designato o con termini di parentela, o con termini di rispetto, o con termini riferiti alle sue caratteristiche fisiche.

Così Tungusi, Mongoli, Iacuti, Ostiachi, Samoiedi, Iucaghiri lo chiamano « padre », « zio », « nonno » oppure con espressioni adulatorie: « padrone della terra », « signore delle rocce », « il Grande Uomo » (Turchi dell'Altai e Iucaghiri), « signore della foresta », « il Principe degli animali » (Iacuti), « il terribile » (Tungusi, Iucaghiri), « l'abitante del cielo » (Tungusi), o anche con termini descrittivi o perifrasi: « il nero » (Iacuti, Turchi dell'Altai), « il vec-

chio nero » (Nanai), « la belva nera » (Iacuti, Tungusi), « il vecchio impellicciato » (Ostiachi, Lapponi), « il vecchietto con gli artigli » (Ostiachi), « il vecchio della foresta » (Mansi).

Durante la battuta è proibito parlare (se il silenzio venisse rotto la caccia inevitabilmente fallirebbe) e anche i cani sono addestrati a tacere. I Chelei (Altai) uccidono tutti gli animali che incontrano sul loro cammino per evitare che avvisino l'orso. Mentre si avvicinano alla tana dell'orso, i cacciatori hanno cura di non pronunciare il nome di alcuno di loro e usano termini inoffensivi per indicare le armi: i Turchi dell'Altai chiamano il fucile « la bacchetta » e il proiettile destinato all'orso *kolamey*, termine che designa anche il regalo fatto dal fidanzato alla fidanzata: l'orso dunque riceve volentieri questo « regalo ».

L'orso non viene mai ucciso nel sonno ma viene svegliato con canti ed esortazioni al combattimento; gli Iacuti, dopo averlo intrappolato nella sua tana, gli gridano: « Svegliati, siamo venuti a combattere », oppure: « Uomo valoroso, svegliati se vuoi ». Infatti uccidere un orso addormentato significa suscitare l'ira dell'animale, il cui spirito potrebbe vendicarsi attaccando qualche parente dei cacciatori mentre dorme nel bosco.

Dopo averlo abbattuto, i cacciatori si raccolgono attorno all'animale, si scusano con lui e cercano di liberarsi da ogni responsabilità accusando dell'uccisione degli estranei; dichiarano che hanno sparato involontariamente e che non sono colpevoli dato che sono i russi ad aver fabbricato i fucili. L'ostiaco cerca di dimostrare il proprio amore e la propria venerazione per l'orso rivolgendogli queste parole: « Perdonami e non giudicarmi severamente; non sono stato io ad ucciderti, ma i russi; è da loro che ho avuto il fucile, la polvere, il piombo; io ti ho sempre amato e venerato e a dimostrazione di ciò celebriamo una festa in tuo onore » (Xaruzin 1898a : 12). A volte il cacciatore chiede perdono all'orso prima di ucciderlo: « Scusami se ho l'intenzione di ucciderti; sei tu che mi hai incrociato, poveraccio; non essere irritato, buon vecchietto » (Xaruzin 1898a : 12).

Analogamente i Lopari esortano l'orso, prima di colpirlo, a non incappare nel cacciatore e poi, davanti alla sua carcassa, cantano una canzone in cui esprimono la loro felicità per l'arrivo dell'animale e lo ringraziano per non aver fatto loro del male e per non aver spezzato la lancia con cui l'hanno ucciso. Si presume, dunque, che l'animale venga incontro all'uomo di sua spontanea volontà e desideri ricevere il colpo mortale: l'uccisione viene presentata come

un autosacrificio. Per questo motivo il trapasso deve essere presentato in modo rassicurante e deve essere il più possibile indolore (ad esempio è vietato colpire l'orso negli occhi e nelle orecchie): se si uccidesse l'orso facendolo soffrire i suoi simili diserterebbero la regione.<sup>1</sup>

La carcassa dell'animale è oggetto di prescrizioni rituali che rivelano la paura delle conseguenze dell'uccisione: i Finlandesi tagliano il naso all'orso per privarlo del fiuto e impedirgli di ritrovare il suo aggressore; i Koby dell'Altai gli bollono la lingua perché non possa lamentarsi con gli spiriti. La carcassa viene spellata e buona parte della carne viene consumata sul posto dai cacciatori: gli Iacuti estraono il cuore e lo mangiano a piccoli pezzi, i Sagai inghiottono gli occhi in modo che l'orso non possa più vedere; per i Chelei e i Šorci il cacciatore che ha inghiottito gli occhi dell'orso non dovrà più temerlo; sarà invece l'orso ad aver paura di lui dal momento che il cacciatore gli apparirà sotto forma d'orso (Dyrenkova 1928 : 419).

Le ossa non vengono spaccate ma staccate dalle articolazioni, trasportate al villaggio e collocate sopra una speciale piattaforma all'aria aperta. Alcune tribù turche (Karga, Sagai) appendono il cranio ad un palo in modo che « guardi » verso oriente. La carne superflua viene seppellita con la stessa cura con cui si seppelliscono i defunti. La pelle, staccata con particolare cura, non viene mai lasciata nel bosco, ma trasportata al villaggio.

Il ritorno viene effettuato con tutte le precauzioni necessarie per evitare che l'anima della vittima segua i cacciatori: i Chelei tracciano dei cerchi sulla neve o pongono dei bastoncini sulle tracce degli sci; i Kalar (Šorci), giunti al villaggio, sparano in direzione del luogo dove l'orso è stato ucciso per spaventarne lo spirito, oppure accendono un fuoco per tenerlo lontano. Il trasporto della pelliccia viene compiuto con cautela e venerazione: un cacciatore se la pone sul petto, appoggiando le zampe e la testa sulle spalle, gli altri gli fanno da scorta cantando canzoni in onore dell'orso e sparando colpi di fucile. Durante il trasporto i cacciatori si purificano gettandosi reciprocamente della neve (d'inverno) o — d'estate — dell'acqua (Mansi) o del muschio (Ostiachi). I Samoiedi invece si purificano saltando sul fuoco.

All'arrivo del corteo le donne allestiscono nell'angolo anteriore della iurta il palco su cui verrà collocata la pelliccia. Le spoglie dell'orso non vengono mai introdotte attraverso la soglia ma ven-

gono fatte passare attraverso una finestra (presso gli AINU) o attraverso una breccia aperta nella capanna per l'occasione e poi sbarrata. Questa usanza, che si ritrova presso gli Ostiachi, i Mansi, i Samoiedi, i Tungusi e gli Eschimesi, rivela una stretta analogia fra il ritorno dalla caccia all'orso e il ritorno dai funerali: come si fa uscire il cadavere da un'apertura speciale perché l'anima del defunto non ritrovi più la via di casa, così si introduce l'orso da un'entrata particolare perché l'anima dell'animale sbagli strada nel caso che abbia seguito i cacciatori. L'anima del morto, se tornasse, non troverebbe le tracce che portano all'ingresso; analogamente se l'anima dell'orso desiderasse visitare in seguito la iurta dove si trova la sua pelliccia, non troverebbe la soglia, dato che le sue impronte lo porterebbero al muro.

Dopo che la pelliccia è stata collocata nella iurta, gli Ostiachi coprono gli occhi dell'orso con due monete d'argento e gli legano il muso con una striscia di scorza di betulla perché non possa vedere né mordere quelli che verranno ad abbracciarlo.

Ha poi luogo una festa funebre in onore dell'orso cui partecipano anche ospiti venuti da lontano: davanti alle spoglie dell'orso si collocano sacrifici simbolici, le sue zampe vengono ornate con anelli; per una notte intera o anche per più notti si banchetta, si canta e si danza per rallegrare l'anima dell'orso; le canzoni narrano la sua vita precedente in cielo, i suoi vagabondaggi nella foresta, narrano come abbia trovato una compagna e come si sia fatto una tana; le danze mimano i suoi movimenti. Spesso gli Ostiachi organizzano anche rappresentazioni drammatiche in cui gli attori indossano maschere di legno o di scorza di betulla per nascondere all'animale la loro identità: in queste rappresentazioni — in cui si narrano episodi di caccia — il ruolo principale è svolto dall'orso.

Si crede che l'anima dell'orso sia presente e veda e senta tutto: perciò migliore è la festa, migliore sarà il trattamento che l'orso riserverà ai cacciatori; se le celebrazioni lo soddisfano, non si venderà.

La festa comprende il pasto rituale di varie parti dell'orso che vengono consumate bollite:<sup>2</sup> gli uomini mangiano la testa, le zampe, il cuore, le donne cuociono le tërge. L'ultima notte della festa gli uomini portano la pelliccia fuori dal villaggio e appendono il cranio in cima a un albero; sia gli uomini sia le donne (che restano al villaggio) si purificano una seconda volta lanciandosi addosso della neve o versandosi acqua.

È il caso di osservare che tutte le restrizioni rituali che abbiamo descritto cadono se un orso è ritenuto colpevole della morte di un cacciatore: in questo caso un parente del defunto deve vendicarlo uccidendo « l'assassino ». Se riesce nell'impresa, porta le ossa e la pelliccia nel luogo dove l'animale ha ucciso l'uomo, dopodiché è esentato da ogni adempimento rituale; può spezzare le ossa o anche bruciarle, uccidendo così « l'anima » dell'orso: la conservazione delle ossa ha infatti lo scopo di consentire la resurrezione dell'animale.

## I miti

I comportamenti rituali descritti finora rimandano a una complessa rete di rapporti analogici fra l'uomo e l'orso che vengono espressi dai miti. I miti — è bene precisarlo — non « riflettono » ma « esprimono » le relazioni che si manifestano concretamente nei rituali (relazioni che, a loro volta, sono strettamente connesse con i rapporti sociali); i miti non sono la registrazione passiva dei rapporti sociali ma ne sono produttori.

Certo, il mito dipende in primo luogo dai rapporti reali dell'uomo con la natura e quindi anche con le specie animali. A fondamento della fabulazione mitica troviamo dunque alcuni dati « oggettivi »: innanzi tutto le condizioni ecologiche e geografiche, fra le quali rientra anche la distribuzione della fauna; in questo caso l'esistenza dell'orso, le sue caratteristiche e i suoi comportamenti (l'alternanza di letargo e veglia, la scarsa aggressività nei confronti dell'uomo, la forza fisica, la vaga somiglianza — soprattutto in posizione eretta — con la figura umana, la natura commestibile della sua carne); in secondo luogo le forze produttive, cioè i mezzi naturali e intellettuali inventati e messi in opera dall'uomo per agire sulla natura.

Tuttavia il rapporto di caccia-consumo che l'uomo instaura con l'orso non è un dato primario a partire dal quale si costruisce il mito: viceversa il rapporto venatorio-rituale è imbevuto di rappresentazioni mitiche, ne è condizionato, ne riceve forma. In altre parole i rapporti di produzione, i rapporti sociali e le istituzioni ad essi connesse trovano nel mito la condizione della propria esistenza e del proprio sviluppo; la fabulazione mitica costituisce l'armatura ideale interna dei rapporti sociali e delle istituzioni religiose.

Partiamo perciò dall'ipotesi secondo cui il mito fonda ideologicamente i comportamenti rituali; tale ipotesi può essere verificata

attraverso l'esame del mito sull'origine dell'orso; questo mito, che si estende su un'area geografica vastissima, presenta una serie sterminata di versioni, le quali però sono riducibili sostanzialmente a cinque varianti:

A) L'orso dapprima viveva in cielo, presso la dimora della divinità, ma in seguito, come punizione per avere disubbidito, fu fatto scendere sulla terra. Prima che partisse, la divinità suprema lo ammonì, proibendogli di nutrirsi delle provviste degli uomini. L'orso però non ubbidì e, per punizione, cominciò a dimagrire; disperato, si rivolse alla divinità che gli fece un'altra predica, ribadendo il divieto di utilizzare come cibo gli animali addomesticati dall'uomo: l'orso avrebbe dovuto nutrirsi solo degli animali selvatici.

B<sub>1</sub>) L'orso discende dai *bogatyri*, gli eroi epici che dimorarono sulla terra in un'epoca antichissima e che per varie circostanze furono costretti ad abbandonare la società umana e a ritirarsi nelle foreste più remote.

B<sub>2</sub>) A volte si spiega l'origine dell'orso con una leggenda secondo cui egli sarebbe il frutto del matrimonio fra la figlia di un *bogatyř* e uno spirito della foresta. In una versione ostiaca si narra che una volta la fanciulla stava raccogliendo bacche nel bosco, quando incontrò uno spirito silvano sotto le spoglie di un giovane; dalla loro unione nacque un figlio; una volta cresciuto egli non solo si dimostrò dotato di una eccezionale forza fisica, ma anche crudele, e per questo gli abitanti del villaggio lo cacciarono. Esiliato nella foresta, divenne un orso, mentre sua madre si trasformò in una grande roccia (Xaruzin 1898b : 2).

C<sub>1</sub>) Secondo altre versioni fu un figlio maledetto dalla madre a trasformarsi in orso: ricevuta la maledizione, fuggì nei boschi dove si procurò una compagna fra le figlie dei *bogatyri*. I discendenti di questa coppia sono gli orsi.

C<sub>2</sub>) I Buriati ritengono che l'orso fosse una volta un uomo e che la metamorfosi in animale sia stata il castigo per aver voluto spaventare lo spirito supremo. Secondo una versione l'uomo era un re, secondo un'altra più antica era un grande sciamano, secondo una terza un cacciatore. In questo ultimo gruppo possiamo includere le versioni diffuse fra le tribù turche della Siberia (Tuva, Šorci, Karagas), secondo le quali un uomo o una donna vanno nella foresta e diventano orsi. Per i Karagas c'erano una volta due fratelli, i quali litigarono; il più giovane diede origine alla stirpe karagas e il più vecchio si trasformò in orso. Per i Tuva uno spirito maligno

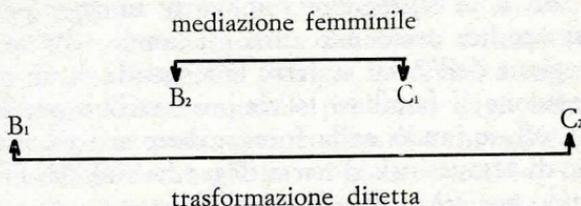
divorò tutti gli uomini eccetto un vecchio e una vecchia che riuscirono a scappare; il vecchio si nascose nella foresta e si tramutò in orso. I Šorci narrano di una donna che andò nella foresta e si rivestì di folte peli; durante la sua assenza i vestiti furono strappati e così essa non poté riprendere sembianze umane; per la rabbia ancor oggi si vendica uccidendo tutti gli uomini che le capitano a tiro. Nella regione dell'Altai si narra la leggenda di un uomo molto forte ma credulone; i familiari lo rimproverarono per la sua ingenuità ed egli, offeso, andò nella foresta dove si trasformò in orso. Nella regione di Minussinsk si narra di tre fratelli che litigarono fra loro: il secondo per età andò allora nella foresta e si mutò in orso.

Questi dati, pur nella loro sinteticità, permettono una prima analisi: le varianti esaminate si inseriscono in un quadro di riferimento, ordinandosi in una serie che presenta scarti differenziali significativi.

Disgiunzione verticale	Disgiunzione orizzontale			
A	B <sub>1</sub>	B <sub>2</sub>	C <sub>1</sub>	C <sub>2</sub>
Lo spirito supremo castiga gli orsi inviandoli sulla terra	I <i>bogatyri</i> abbandonano gli uomini e si trasformano in orsi	La figlia di un <i>bogatyř</i> sposa uno spirito della foresta e genera gli orsi	Una madre genera un figlio che è cacciato dagli uomini e si trasforma in orso	Un re/sciamano è trasformato in orso dallo spirito supremo per punizione; un cacciatore va nella foresta e si trasforma in orso
Disgiunzione cielo/terra divinità/orso	Disgiunzione uomo/orso			
Infrazione			Infrazione	Infrazione
		Accoppiamento	Accoppiamento	

Nella variante A è presente una disgiunzione verticale: l'orso abbandona definitivamente il cielo e scende sulla terra. Nelle varianti B<sub>1</sub>, B<sub>2</sub>, C<sub>1</sub> e C<sub>2</sub> invece si determina una disgiunzione orizzontale: un individuo abbandona definitivamente la società umana, va a vivere nella foresta e si tramuta in orso. Ma in B<sub>1</sub> e B<sub>2</sub> operano degli esseri intermedi fra l'uomo e la divinità: i *bogatyri*, gli eroi culturali, mentre in C<sub>1</sub> e C<sub>2</sub> agiscono uomini e donne comuni.

Inoltre le coppie  $B_1$ - $B_2$  e  $C_1$ - $C_2$  sono omologhe: in  $B_1$  e  $C_2$  degli esseri maschili si trasformano direttamente in orsi, in  $B_2$  e  $C_1$  delle donne generano degli orsi (o degli uomini che poi si tramutano in orsi). Quindi:



Nella coppia di varianti  $C_1$ - $C_2$  inoltre la separazione fra uomini e orsi è conseguenza di un'infrazione (il re o lo sciamano tentano di spaventare lo spirito supremo, cioè trasgrediscono le leggi che regolano i rapporti fra gli uomini e le divinità; oppure un giovane dimostra una crudeltà eccessiva, violando così le leggi che regolano i rapporti fra uomini); quindi:



In  $C_2$  si osserva la sequenza: infrazione-castigo-disgiunzione (= trasformazione), cioè la stessa sequenza che compare in A; ma in A si produce una disgiunzione verticale: la discesa degli orsi sancisce la separazione fra cielo e terra; in  $C_2$  invece si ha una disgiunzione orizzontale (la metamorfosi animale del trasgressore); si tratta dunque di una versione debole di A. Nei limiti del gruppo A l'orso è considerato inviato del cielo; inoltre a lui si attribuisce il merito di aver portato il fuoco all'umanità e di averle insegnato l'arte di utilizzarlo. Ora, il ruolo di eroe culturale dell'orso è connesso con la sua discesa dal cielo; in alcuni miti siberiani e finnici l'aquila, per ricompensare gli uomini che hanno salvato dalla distruzione l'albero su cui essa potrà riposarsi, scende dal cielo portando loro il fuoco; i miti sull'orso riproducono questo tema: l'acquisizione del fuoco è inseparabile dall'istituzione di una relazione fra il mondo celeste e il mondo degli uomini.

Ma mentre l'aquila opera una mediazione fra i due mondi, l'orso è vittima di una disgiunzione irreversibile. Non diversamente l'eroe

dei miti Gé e Bororo, lo « snidatore d'uccelli », conquista il fuoco per l'umanità solo dopo che è salito su una roccia scoscesa o su un albero rimanendovi prigioniero, cioè dopo che si è operata una disgiunzione verticale. Tuttavia nel caso dell'eroe culturale sudamericano si produce una disgiunzione dal basso verso l'alto (la salita sulla rupe o sull'albero, o — nelle versioni più forti, come quella di Quetzalcoatl — l'ascesa in cielo); invece nel caso dell'orso la disgiunzione è dall'alto verso il basso: ugualmente irreversibile nei due casi, la disgiunzione cambia senso.

Oltre al ciclo sull'origine dell'orso ve n'è un altro che può essere associato all'origine del fuoco: quello sul rapimento di una donna da parte dell'animale. Nella versione šorci del mito, una donna si addentra nella foresta per raccogliere delle radici di *kandyk* (*Erythronium siberica*) o delle bacche, o per prendere acqua; un orso la rapisce e la trascina nella propria tana; la donna convive con l'animale per un certo periodo (una stagione, oppure — nella versione iacuta — diversi anni) e gli genera un figlio. Nella versione sagai la donna apprende il linguaggio dell'orso e genera tre figli; l'animale provvede al nutrimento della propria sposa ma non le permette di accostarsi all'ingresso della tana. Alla fine un cacciatore la libera (nella versione dell'Altai è liberata dai cacciatori che la riportano al villaggio contro la sua volontà). Nella versione šorci è la donna che fugge, inseguita dall'orso che si spinge fino al villaggio ma viene respinto dai fratelli di lei. Secondo i Sagai i fratelli inseguono l'orso e lo uccidono.

Dall'unione della donna con l'animale nascono uno, due o tre figli il cui aspetto è una mescolanza di tratti umani e ferini: a volte sono rivestiti a metà di pelle umana e a metà di pelliccia (ma le versioni non coincidono sulla natura delle metà; in alcuni casi si ha una divisione verticale, in altri una divisione orizzontale), a volte hanno solo il tronco ricoperto di peli, a volte hanno zampe d'orso al posto delle mani ma testa e piedi umani. In tutte le versioni però i figli della donna e dell'orso rivelano una natura prevalentemente animale e scelgono di vivere nella tana del padre, o sulle montagne e nelle foreste; anche nelle leggende in cui la donna partorisce nel villaggio, suo figlio poi ritorna nella foresta o va alla ricerca del padre orso; talvolta è la madre che cerca di liberarsi del figlio imponendogli prove impossibili, come raccogliere acqua con un setaccio o abbattere alberi con un'ascia di legno; il figlio fallisce e fugge piangendo nella taiga.

Qual è il nesso fra questo gruppo di miti e la credenza diffusa fra i popoli siberiani secondo cui è stato l'orso a portare il fuoco all'umanità? Per rispondere dobbiamo prendere in considerazione un gruppo di miti sudamericani (gé e opaié) sull'origine del fuoco. Nei miti gé l'eroe si arrampica su un albero o su una roccia per prendere delle uova da un nido di uccelli ara; rimasto bloccato sulla sommità dell'albero o della roccia, viene salvato da un giaguaro che lo porta nella propria dimora. Il giaguaro possiede il fuoco mentre gli indios, che ne ignorano l'esistenza, si nutrono ancora di carne cruda. La moglie del giaguaro non vede di buon occhio il giovane e lo maltratta; un giorno il giovane — che ha ricevuto dal giaguaro arco e frecce — uccide la matrigna con una freccia in pieno petto. Terrificato, fugge portando con sé le armi e un pezzo di carne arrostita; giunto al villaggio, narra la propria vicenda: gli indios allora decidono di recarsi alla dimora del giaguaro e di rubare il fuoco (Lévi-Strauss, 1966 : 96-104). Il mito siberiano sulla sposa dell'orso inverte punto per punto e con rigore sistematico la struttura del mito gé.

<i>Mito gé</i>	<i>Mito siberiano</i>
un giaguaro	un orso
provvisto di una compagna	solitario
aiuta	rapisce
un giovane	una giovane
che uccide la moglie del giaguaro	che diventa la moglie dell'orso e genera dei figli
in seguito alla morte della donna/giaguaro	la donna/orso viene persa definitivamente dai suoi congiunti
l'umanità ottiene il fuoco	l'umanità ottiene il fuoco

La trama dei miti opaié si pone in rapporto di simmetria e non di inversione con i miti siberiani; infatti gli Opaié narrano del matrimonio del giaguaro con una giovane; in cambio della donna la belva si offre di rifornire gli indios, che non conoscevano il fuoco, di carne arrostita. Ma la giovane si trasforma progressivamente in

belva e la nonna decide di ucciderla. La famiglia teme la vendetta del giaguaro, il quale però si limita ad andarsene per sempre dal villaggio (Lévi-Strauss, 1966 : 118-19).

Nei miti sudamericani e in quelli siberiani l'animale e l'uomo sono termini polari di una duplice opposizione: uno mangia cibo crudo, l'altro cotto, e, soprattutto, l'orso e il giaguaro sbranano l'uomo, ma l'uomo non sbrana l'orso e il giaguaro. La donna rapita e/o sposata dalle belve è il termine mediatore che consente il trasferimento del fuoco. L'orso si pone in posizione di « prenditore di donna » nei confronti di un gruppo umano, ne diviene affine, cognato, analogamente al giaguaro dei miti sudamericani.

Quindi gli uomini danno una moglie all'animale che, in cambio, cede il fuoco e il cibo cotto all'umanità. È necessario però che la sposa dell'animale (o la sua discendenza) sia irrevocabilmente perduta (nei miti opaié è tramutata in giaguaro, in quelli siberiani a volte si trasforma in orso, a volte torna al villaggio ma contro voglia, a volte vi torna spontaneamente, ma in ogni caso i suoi figli sono degli orsi) perché l'esperienza testimonia che l'animale, cedendolo agli uomini, ha irrevocabilmente perduto il fuoco.

### **Il sacrificio dell'orso**

La ritualizzazione dell'uccisione dell'orso, già evidente nei comportamenti dei cacciatori, appare in termini ancora più espliciti nella festa dell'orso, che viene celebrata in inverno da Coriachi, Ainu, Ghiliachi e dalle altre popolazioni dell'estremo nord-est della Siberia (Orocci, Nanai).<sup>3</sup> La festa è solitamente organizzata in onore di un defunto: il suo parente più prossimo acquista o si procura da sé nella taiga un orsetto che, fra musiche e canti di gioia, viene portato al villaggio, dove viene eretta appositamente per lui una gabbia su un palco di legno delimitato agli angoli da quattro alberi sacri.

L'orsetto viene tenuto in cattività per due o tre anni e ingrassato con leccornie alla cui preparazione collabora tutto il villaggio: ogni famiglia, a turno, nutre l'animale, lo accudisce e tiene pulita la gabbia. In determinati giorni l'orso viene fatto uscire dalla gabbia e condotto a passeggio: si tratta di un avvenimento importante, che produce una grande eccitazione nel villaggio e che dura molte ore. Ovviamente è tutt'altro che facile convincere l'animale a uscire dalla

gabbia: dapprima gli legano le zampe con delle cinghie infilate all'estremità di bastoni che vengono infilati nei varchi fra le sbarre della gabbia, poi lo stuzzicano con un bastone finché l'orso, infuriato, l'addenta: a questo punto gli legano saldamente la bocca, lo tirano fuori dalla gabbia con grande cautela e gli stringono un anello di ferro intorno alla pancia.

All'anello sono legate lunghe cinghie, saldamente impugnate da vari uomini che le tengono ben tese per impedire all'orso di slanciarsi sui presenti. Solo a questo punto inizia la passeggiata, durante la quale l'animale è tormentato da giovani e vecchi che lo colpiscono e lo inaffiano con secchi d'acqua. Alla fine viene legato a due pali e lasciato riposare: di solito l'animale approfitta di questa tregua per abbandonarsi all'istinto di grattare il suolo con le zampe per scavarsi una tana.

L'ingrasso dura vari anni, finché l'orsetto non promette di diventare un animale ben pasciuto: allora iniziano i preparativi della festa, che sono assai complessi; numerosi ospiti vengono invitati dal lignaggio che organizza la festa e per più giorni vengono nutriti con i piatti più raffinati.

Tutto ciò esige non solo una notevole mole di lavoro, ma anche spese ingenti, perché, oltre ai piatti locali, vengono fatti grandi acquisti di riso, farina, tè, zucchero e vodka. Ogni famiglia si sente obbligata a partecipare alla festa e si impegna con tutte le proprie risorse: aiuta nei lavori, prepara pietanze, contribuisce, in relazione alle proprie possibilità, alle spese per gli acquisti: denaro e provviste sono consegnati al padrone dell'orso perché ne faccia liberamente uso. Tutti cooperano perché la festa riesca nel migliore dei modi.

Alcuni giorni prima della celebrazione del rito — che solitamente si organizza in febbraio — inizia la preparazione dell'arena per l'uccisione dell'orso. L'arena è costituita da uno spiazzo battuto in cui si pianta una coppia di alberi sacri (o più coppie, a seconda del numero degli orsi da sacrificare) intagliati ritualmente. Agli alberi verrà legato l'orso nel momento del sacrificio. Sullo spiazzo viene tracciato un viale i cui bordi vengono delimitati con due file di trenta alberi ciascuna.

Il giorno della vigilia (chiamato *nau-vaxn-ku*) è dedicato alla preparazione degli *inau* che hanno un ruolo importantissimo nella festa. Si tratta di bastoncini di varia forma e misura che rappresentano spiriti protettori destinati a compiere, insieme all'orso

sacrificato, il « viaggio » fino al Signore della taiga per ricordargli i bisogni dei Ghiliachi. Gli *inau* vengono preparati in coppie: ogni coppia è formata da due coniugi, in modo che durante il viaggio non si annoino. Questi amuleti vengono appesi ai pali sacri nell'arena.

Mentre inizia la preparazione degli *inau*, il membro più anziano del clan e il padrone dell'orso vanno incontro ai *narxen*: si tratta di ospiti di riguardo, destinati a svolgere un ruolo estremamente importante nella festa; infatti a uno di loro tocca l'onore di uccidere l'orso, ed è a loro che vengono consegnate la carne e la pelliccia dell'animale ucciso. « I *narxen* — osserva Šternberg — non sono scelti a caso, ma sono i rappresentanti di quel clan in cui si sposano le figlie del padrone dell'orso e le altre donne del suo clan » (Šternberg 1936 : 38).

Si rende necessario, a questo punto, un breve richiamo all'organizzazione sociale dei Ghiliachi quale è stata descritta dallo stesso Šternberg e analizzata poi da Lévi-Strauss (1969 : 393-409). I Ghiliachi sono suddivisi in clan patrilineari, patrilocali ed esogamici; praticano il matrimonio per acquisto e il prezzo della fidanzata viene pagato al padre o ai suoi fratelli. I clan sono fra loro in relazione di genero-suocero: sia A il clan di Ego e B quello del fratello della madre di Ego; quest'ultimo clan è, nel suo insieme, « suocero » del clan A, che è « genero » del clan B. Questa relazione, stabilita una volta per tutte, è irreversibile: B non potrà mai diventare genero di A.

Gli uomini di A trovano le mogli nel clan B ma gli uomini di B non possono sposare le donne del clan A; essi devono cercarsi le mogli in un terzo clan: C che assume il ruolo di « suocero » nei loro confronti. Analogamente A, che prende le donne da B, deve dare le proprie a un quarto clan D. La circolazione delle donne avviene perciò in questo senso:



Si tratta dunque di un sistema fondato sullo scambio generalizzato. Va precisato che la relazione genero-suocero non esiste esclusivamente fra due clan; ogni clan è impegnato con parecchi altri in differenti cicli di scambio. Dal punto di vista dei gradi proibiti di parentela e delle forme preferenziali di matrimonio si può osservare che il matrimonio preferenziale è quello con la cugina incrociata matrilaterale e non quello con la cugina incrociata patrilaterale (infatti nella lingua dei Ghiliachi il termine *angey* designa sia la cugina matrilaterale sia la moglie).

Il matrimonio fa scattare un meccanismo di interdizione che coinvolge tutti gli altri membri dei due clan: è sufficiente che una donna B vada a sposarsi nel clan A perché tutte le donne del clan A *divengano proibite per gli uomini B*. Perciò il numero dei clan proibiti per il clan B aumenta con il numero dei clan i cui membri prendono moglie in B; per evitare che a un certo punto l'intero meccanismo degli scambi si blocchi, una convenzione limita a due generazioni consecutive la regola asimmetrica di esogamia: dopo due generazioni la regola decade.

Dunque i *narxen* hanno il ruolo di « prenditori di donne » nei confronti del clan che organizza la festa. Ma — come si è detto — le donne non vengono cedute a un solo clan: i Ghiliachi preferiscono instaurare contemporaneamente più cicli di scambio; perciò, se la festa prevede il sacrificio di più orsi, si invitano i *narxen* di tutti i clan che ricevono donne dal clan organizzatore.

Il giorno dell'uccisione dell'orso (detto *na-xan-ku*) l'animale viene fatto uscire dalla gabbia di buon'ora e condotto in giro per il villaggio; poi, dopo avergli assicurato intorno alla vita una grossa fascia intrecciata da cui pendono delle sacche piene di leccornie, lo legano non lontano dalla iurta del suo proprietario per fargli godere le ultime ore di parziale libertà. A mezzogiorno ricomincia la processione durante la quale l'orso, saldamente trattenuto da vari uomini mediante cinghie, è costretto a subire lazzi e colpi. A questo punto il padrone dell'orso è tenuto a congedarsi da lui con il « bacio d'addio »: gli si avvicina con cautela e, approfittando di un momento di disattenzione dell'animale, gli afferra la testa, gli scocca il bacio e balza indietro con la massima rapidità possibile, senza poter evitare, però, il più delle volte, una violenta zampata. In ogni caso la ferita ricevuta in questa circostanza è considerata segno di benevolenza da parte dell'orso.

La passeggiata si conclude con un triplo giro dell'orso intorno alla iurta del suo padrone, dopodiché l'animale viene condotto sullo spiazzo adibito al sacrificio e legato fra i due alberi intagliati e ornati di *inau*. L'uccisione però non avviene immediatamente: abitanti del villaggio e ospiti lasciano l'orso da solo e si ammassano nella iurta del proprietario dove inizia un abbondante banchetto mentre i *narxen* si preparano al momento decisivo curvando gli archi e affilando le frecce.

Al banchetto segue la « nutrizione dell'orso »: sullo spiazzo sacro vengono portati, con le slitte, grandi recipienti di pesce e di

riso che vengono poi disposti in fila davanti all'orso; il membro più anziano del clan ospitante o il padrone dell'orso afferra un grosso cucchiaio dotato di un lungo manico e cerca di imboccare l'orso facendogli assaggiare tutti i piatti preparati per lui. Nello stesso tempo gli domandano di collaborare alla sua uccisione offrendo alla freccia il « punto migliore » del corpo (cioè il cuore).

Infine gli si rivolge questa preghiera: « Perdonaci, ti nutro per l'ultima volta, va' felice, dal tuo signore va' felice, che il tuo signore ti ami molto » (Šternberg 1936 : 39). Poi tutti i presenti, compresi i bambini, cercano di dare del cibo all'orso. Le donne non possono assistere all'uccisione (altrimenti l'orso non offrirebbe il suo « punto migliore » alla freccia, cioè non manifesterebbe il proprio consenso al sacrificio) e devono restare nelle iurte mentre gli uomini si dispongono sullo spiazzo sacro in questo ordine: in prima fila il membro più anziano del clan ospitante o il padrone dell'orso, e insieme a lui il più vecchio dei *narxen*, entrambi armati d'ascia; dietro a loro gli altri *narxen* con armi e frecce e infine, sui due lati dello spiazzo, gli spettatori.

Il padrone dell'orso e il *narx* più anziano piantano le loro asce nella neve: a festa conclusa se le scambieranno in segno di perpetua fratellanza. Quando le asce sono al suolo inizia il penultimo atto del rito: il tiro di prova con l'arco contro un bersaglio costituito da una tavola collocata dietro l'orso. Tirano prima i *narxen*, poi i membri del clan ospitante, ma questi fanno deliberatamente cilecca.

Terminati i tiri di prova, tutti i presenti si fanno più vicini all'orso; il *narx* prescelto si fa avanti, impugna l'arco e attende il momento più propizio per scoccare il tiro. Se l'orso non collabora e resta fermo, lo si stuzzica (i Ghiliachi ritengono che fare arrabbiare l'orso significa alleviare il dolore della ferita che sta per essergli inferta) finché la bestia si alza sulle zampe posteriori e abbozza un tentativo di difesa. Il tiratore ne segue i movimenti e quando crede che sia il momento giusto, scocca il tiro. Grazie alla precisione del colpo la morte sopraggiunge quasi subito, ma per abbreviare l'agonia alcuni uomini si lanciano sull'orso e lo strangolano.

Poi alla carcassa viene fatta assumere una posa solenne, con le zampe distese e il muso — rivolto verso occidente — appoggiato alle zampe anteriori, in modo che l'orso « ricorda un uomo pensoso che si appoggia sui gomiti » (Šternberg 1936 : 40). I presenti si siedono, chi sulla neve, chi sulle slitte, e cominciano a consumare

tutte le pietanze preparate per l'orso. Terminato il banchetto, gli ospiti si allontanano, mentre i membri del clan ospitante si preparano a scorticare l'orso. Staccata la pelliccia, si offre allo sguardo dei Ghiliachi lo spettacolo imponente e sconcertante di un enorme corpo bianco e soffice ( per il pannicolo adiposo sottocutaneo) steso sulla schiena: non un animale morto ma un uomo di una strana specie.

La pelle e la testa vengono trasportate con solennità nella iurta del padrone dell'orso, ma non vengono fatte passare attraverso l'ingresso, bensì attraverso il foro per il fumo. Le donne vanno incontro al corteo suonando un semplice strumento a percussione (un bastone di larice appeso a un cavalletto, che viene colpito a turno da diverse persone). Al ritmo di questa musica il membro più anziano del clan colloca la testa dell'orso al posto d'onore nella iurta, sotto rami di conifere. Accanto alla testa trovano posto una faretra con delle frecce, tabacco, zucchero e altre offerte alimentari: tutti oggetti che l'orso è destinato a portare con sé nel suo viaggio. La carne dell'animale, invece, viene conservata nel cortile della iurta su una pedana costruita appositamente a questo scopo. Il giorno si conclude con un banchetto accompagnato da giochi, danze e scherma con i bastoni.

Il giorno seguente è detto « giorno della nutrizione della testa »: dal mattino fino a sera si bolle carne e si preparano pietanze; parte di queste viene posta in recipienti diversi che sono collocati accanto alla testa dell'orso. La carne dell'animale, che viene bollita in cortile in una caldaia speciale, su un fuoco acceso con il sacro acciarino del clan, non può essere consumata dai presenti. Saranno i *narxen* a gustarla, poi, in uno speciale banchetto riservato solo a loro, durante il quale il padrone di casa imbecca cerimoniosamente i suoi ospiti con enormi pezzi di grasso d'orso. Così, mentre i *narxen* possono mangiare la carne dell'orso sacrificato, il padrone dell'animale e il suo clan non hanno questo diritto: a loro è consentita esclusivamente una zuppa di riso cotta nel brodo fatto con il grasso dell'orso. Nutrire gli ospiti finché sono sazi è, per il padrone dell'orso, un grande onore, e così pure pulirli quando, ormai satolli, rigettano il cibo.

L'ultimo giorno della festa è quello della partenza dei *narxen*. Essi caricano sulle loro slitte quanto resta delle carni dell'orso e le leccornie preparate per loro dal clan ospitante e poi, prima di congedarsi, introducono nella iurta del padrone dell'orso alcuni dei loro

cani e lasciano accanto alla testa-trofeo dell'orso piccoli regali: lance, cinghie. Le due asce utilizzate durante il sacrificio vengono piantate sulla soglia della iurta (quella dei partenti dalla parte interna e quella del clan ospitante dalla parte esterna): i *narxen*, uscendo, devono oltrepassare con un piede quella interna e poi quella esterna.

L'ultimo atto del cerimoniale consiste nel sacrificio dei cani regalati dai *narxen* e dei cani messi a disposizione dal padrone dell'orso: gli animali vengono condotti sullo spiazzo sacro, legati allo stesso palo a cui era stato legato l'orso e ornati con nastri colorati. Anche il cranio dell'orso viene portato fuori dalla iurta e collocato nell'arena. I cani vengono suddivisi in coppie e ogni coppia è formata da un maschio e da una femmina, in modo che il loro viaggio nell'aldilà sia felice. Presso gli alberi sacri vengono piantate coppie di *inau* (gli spiriti accompagnatori) in numero corrispondente alle coppie di cani.

Prima di ucciderli i Ghiliachi nutrono i cani e augurano loro buon viaggio con queste parole: « Vai, vai dal tuo signore, vai sulla più alta montagna, cambia la tua pelliccia e l'anno prossimo scendi qui, scendi con l'orso perché io possa guardarti; fai così, scendi, vieni, vieni felicemente » (Sternberg 1936 : 41). Subito dopo si procede al sacrificio per strangolamento: due uomini afferrano un cane per le zampe posteriori e tirano con forza la bestia il più lontano possibile dal palo cui era stata strettamente legata. Nel frattempo altri due uomini afferrano le zampe anteriori, un quinto preme sul collo per accelerare l'agonia e un sesto pianta nell'ano un bastone aguzzo per evitare l'evacuazione.

I cani uccisi vengono poi collocati sulla neve in una posa solenne, simile a quella fatta assumere alla carcassa dell'orso. Successivamente vengono scorticati e la loro carne viene bollita e consumata.

Il giorno seguente — a festa conclusa — la testa dell'orso, le ossa, il vasellame e le frecce sono collocati in un magazzino apposito che serve da tomba per le spoglie dell'animale sacro; a questo punto l'anima dell'orso, carica di tutti i doni ricevuti e accompagnata dalle anime dei cani uccisi e dagli *inau*, si mette in cammino per raggiungere la più alta delle montagne, là dove vive il suo signore: il Signore della taiga.

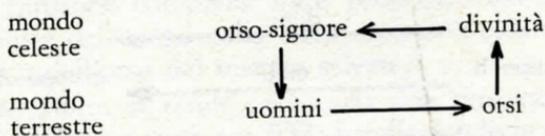
Prendendo in considerazione la fase centrale della festa, a partire dal giorno del sacrificio, possiamo schematizzare così gli eventi:

- passeggiata dell'orso intorno alla iurta del suo proprietario;
- banchetto;

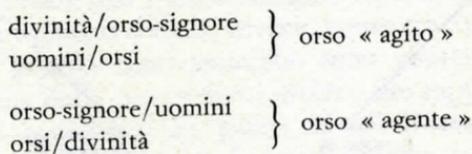


considerano i rapporti fra le quattro componenti del sistema mitico-rituale: divinità, orso-signore, uomini, orsi, emerge una struttura logica complessa e raffinata che concettualizza i rapporti fra gli uomini e gli esseri fantasmatici articolandoli sull'asse terra-cielo.

La divinità e l'orso-signore sono esseri celesti, gli uomini e gli orsi sono creature terrestri. Fra le due coppie (dio/orso-signore e uomini/orsi) collocate ai due poli dell'opposizione cielo/terra e le altre due coppie che congiungono un elemento del polo celeste con un elemento del polo terrestre (orso-signore/uomini, orsi/divinità) si instaurano due relazioni inverse e simmetriche.



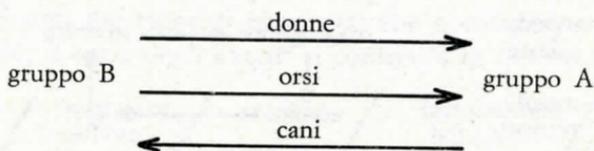
Infatti la divinità invia l'orso-signore (essere celeste ed eroe culturale) agli uomini, i quali, a loro volta, « inviano » mediante il sacrificio gli orsi alla divinità; in entrambi i casi l'orso è oggetto e non soggetto dell'azione. Ma se in queste due relazioni l'orso è « agito » (la divinità caccia l'orso-signore dal cielo, gli uomini uccidono l'orso), nelle altre due relazioni (orso-signore/uomini e orsi/divinità) l'animale diventa « agente »: in un caso insegnando, come eroe culturale, l'uso del fuoco all'umanità e nell'altro portando alla divinità il messaggio degli uomini:



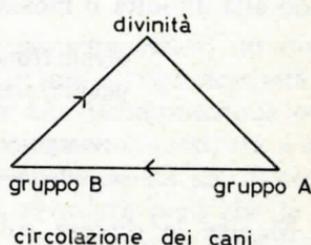
Mentre la discesa sulla terra dell'orso-signore è considerata come una punizione, l'ascesa in cielo mediante il sacrificio vede l'orso consenziente; dunque la mediazione cielo/terra ha una valenza negativa in un senso e positiva nell'altro.



Come si è visto, il lignaggio che organizza la festa per il sacrificio dell'orso è obbligato a invitare i membri dei lignaggi che, nei suoi confronti, sono prenditori di donne. La festa quindi coinvolge i lignaggi datori e quelli prenditori in uno scambio articolato su più livelli: allo scambio di donne si sovrappone uno scambio economico, dato che nel corso della festa si opera una redistribuzione del surplus: il lignaggio datore di donne offre la carne e la pelliccia dell'orso ai *narxen*, e questi donano in cambio alcuni dei loro cani. Dunque l'orso circola nella stessa direzione delle donne, mentre i cani circolano in direzione contraria:



Ma nel corso della festa si instaura anche uno scambio rituale che, attraverso il sacrificio, coinvolge in un rapporto triangolare i due gruppi scambisti e la divinità: infatti i datori di donne offrono l'orso, tramite i prenditori, alla divinità e i prenditori offrono i cani tramite i datori:



I rapporti fantasmatici con le potenze che dominano l'ordine della natura sono espressi tramite gli animali; il cane e l'orso vengono utilizzati come operatori logici per instaurare una relazione fra gli uomini e la divinità: infatti il cane accompagna l'orso nel suo viaggio nell'aldilà così come accompagna gli uomini nei loro spostamenti trainando le slitte. Ma l'orso è omologo al cane in quanto

fedele compagno della divinità; dunque fra i quattro termini si instaura un rapporto di questo tipo:

cane : uomo : : orso : divinità

Invertendo l'ordine di lettura dei termini scopriamo che questo rapporto esprime anche una gerarchia:

divinità → orso → uomo → cane

e delinea un circuito di comunicazione: l'orso è mediatore fra l'uomo e le potenze invisibili, mentre il cane svolge, in questa mediazione, una funzione complementare proporzionata al suo ruolo: accompagnatore dell'uomo sulla terra, non può essere nulla di più che compagno dell'orso nel viaggio celeste.<sup>4</sup>

A questo punto si rende necessaria una precisazione: l'esame della società ghiliaca è stato condotto privilegiando le manifestazioni rituali; ciò però non significa che ad esse debba essere attribuita una sorta di priorità. In altre parole, è la concezione dei rapporti con le potenze fantasmatiche ad essere funzione dei rapporti sociali, e non viceversa; non è certo la festa dell'orso che instaura lo scambio delle donne, bensì l'inverso. È però anche necessario precisare che non è accettabile la distinzione fra struttura e sovrastruttura intesa nel solito modo empirico e banale, come distinzione fra livelli di organizzazione sociale connessi da un rapporto di causalità meccanica.

Ciò implicherebbe una interpretazione riduttiva delle ideologie come riflesso dei rapporti sociali; invece, come emerge dall'analisi, i rapporti con le potenze fantasmatiche sono contemporaneamente l'espressione e una delle componenti interne dei rapporti sociali. Le rappresentazioni mitiche degli esseri invisibili che dominano la natura hanno anche la funzione di rappresentare la società: i rapporti con la divinità dominatrice degli orsi concettualizzano le relazioni fra gruppi scambisti.

Ma ciò non basta: a partire da una determinata base materiale, caratterizzata da specifici rapporti degli uomini con la natura, le rappresentazioni mitiche contribuiscono a « dare forma » ai rapporti sociali; infatti la festa dell'orso fonda la superiorità del lignaggio prenditore di donne su quello che le dà, sulla base di un'organizzazione del rituale che assegna al secondo il ruolo di organizzatore del sacrificio (cioè dello scambio con la divinità) e al primo quello di esecutore.

Si tratta di un rapporto univoco, dato che i « suoceri » (i datori) sono obbligati a invitare alla festa cerimoniale per il sacrificio dell'orso i « generi » (i prenditori), mentre non vale il contrario.

Il rito sancisce anche la superiorità degli uomini sulle donne: infatti esse non partecipano alla cerimonia o vi partecipano in modo marginale; possono mangiare alcune parti dell'orso, ad esempio le terga, ma vi sono dei pezzi riservati agli uomini come le zampe, la testa, il cuore. Presso i Lopari le donne non partecipano alla preparazione della carne: la cottura è compito degli uomini e si svolge all'interno della iurta secondo speciali rituali (ad esempio il fuoco deve essere acceso con l'acciarino clánico) mentre le donne devono restare fuori (Xaruzin 1898a: 29). Anche i bambini erano esclusi dalla festa: presso gli Ostiachi e i Mansi dovevano rimanere all'esterno della iurta dove si svolgeva il banchetto.

Gli « attori » principali della festa sono gli uomini adulti: le donne e i bambini vi svolgono un ruolo marginale; il rito esprime la superiorità degli uomini adulti e anziani che, controllando la circolazione delle donne e quindi anche la riproduzione dei rapporti sociali di parentela, sono i detentori del potere.

Ma il rito, oltre ad esprimere, fonda la superiorità dei maschi adulti, dato che gli uomini controllano i rituali che « agiscono » sulla riproduzione di una specie animale che svolge un ruolo notevole nell'economia del gruppo (nella festa sono in gioco i buoni rapporti del gruppo con la divinità che domina gli orsi); dunque da loro, dagli esecutori del rito, dipende la riproduzione dei mezzi di sussistenza: perciò, poiché essi hanno dei rapporti privilegiati con le potenze immaginarie che dominano la natura, devono avere un ruolo privilegiato anche nei rapporti sociali; da ciò risulta chiaro che il rituale e il mito non solo legittimano i privilegi reali degli uomini adulti, ma sono una componente essenziale del dominio.

## Note

1. I fucili tardarono a imporsi e furono a lungo vietati contro gli animali venerati (l'orso, la tigre, il lupo). Infatti l'impossibilità degli animali di difendersi da queste armi altera i loro rapporti con l'uomo nel corso della caccia e disgrega le credenze mitico-magiche su cui si fonda la sacralità dell'uccisione.

2. La carne non viene mai arrostita perché il fuoco è « nemico » della selvaggina: il fuoco distrugge interamente l'animale e la sua anima e ne impedisce la rinascita.

3. Cenni su questa cerimonia si trovano in Xaruzin (1898 a.b.), Czaplicka (1914: 296-297) e Hallowell (1926), che però si limita a sunteggiare testi di Šternberg, cui dobbiamo la descrizione più analitica e completa del rito (Šternberg 1936); altri dati sul culto dell'orso in Titov (1923), Potapov (1928), Vasilevič (1930), Vasilev (1948), Kálmán (1963), Alexejenko (1963).

4. A un più approfondito esame del ruolo svolto dal cane come operatore logico nel mito dedico un lavoro in preparazione; per l'analisi del tema nell'ambito delle culture amerindiane cfr. Scarduelli (1976).

## Riferimenti bibliografici

- Alexejenko, J.A. 1963. « Der Bärenkult der Ketten (Jenissei-Ostjaken) », in *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, a cura di V. Diószegi, pp. 191-208. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Czaplicka, M.A. 1914. *Aboriginal Siberia*. Londra: Oxford University Press.
- Dyrenkova, N. 1928. « Bear Worship among Turkish Tribes of Siberia », in *XXIII International Congress of Americanists*. New York.
- Hallowell, A.I. 1926. Bear Cerimonialism in the Northern Hemisphere. *American Anthropologist* 28: 106-131.
- Kálmán, B. 1963. « Zwei Reinigungsriten im Bärenkult der Obugrier », in *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, a cura di V. Diószegi. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Lévi-Strauss, C. 1969. *Le strutture elementari della parentela*. Milano: Feltrinelli. [ed. orig. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, 1949.]
- Lévi-Strauss, C. 1966. *Il crudo e il cotto*. Milano: Il Saggiatore [ed. orig. *Le cru et le cuit*. Paris, 1964.]
- Potapov, L.P. 1928. Perežitki kul'ta medvedja u altajskix tjurkov. *Etnograf-issledovatel'* 2-3.
- Scarduelli, P. 1976. Alcuni aspetti della mitologia azteca alla luce dell'analisi strutturale. *Etnologia-Antropologia culturale* 4.
- Šternberg, L. Ja. 1936. *Pervobytnaja religija v svete etnografii*. Lenigrado.
- Titov, E. 1923. Nekotorye dannye po kul'tu medvedja u nižneangarskix tungusov Kindigirskogo roda. *Sovetskij Žurnal* 5 1.
- Vasilev, B.A. 1948. Medvežij prazdnik. *Sovetskaja Etnografija* 4.
- Vasilevič, G.M. 1930. Nekotorye dannye po oxotnič'nim obrjadam i predstavlenijam u tungusov. *Etnografija* 3.
- Xaruzin, N. 1898. Medvež, ja prisjaga. *Etnografičeskoe Obozrenie* 3.

## Summary

The author considers various aspects of the system of myths and ritual of Siberian peoples centered on the figure of the bear and, in particular, on the rituals involved in the extensive practice of bear hunting as well as in the « bear feast ».

The author also examines myths concerning the heavenly origin of the bear and its function as « cultural hero ». What emerges is that the myths and ritual reveal a logical framework that conceptualizes relations of domination and subordination within the group, and the bear functions as a mediator between men and heavenly beings. Thus it is possible to establish a social hierarchy based on the special ceremonial relations that some groups enjoy with the bear.