



IL CULTO DEL TORO

Giancarlo CERVINO

Copyright 2024

INDICE

INTRODUZIONE	p. 1
I VIAGGIO NELLA MENTE UMANA	p. 3
II DAI PREOMINIDI ALL’AURIGNAZIANO	p. 4
III AURIGNAZIANO E MAGDALENIANO	p. 9
IV GÖBEKLI TEPE	p. 15
V ÇATAL HÖYÜK	p. 17
VI L’EPICA DI GILGAMESH	p. 24
VII STONEHENGE	p. 27
VIII IL CULTO DEL TORO NELL’ANTICO EGITTO	p. 30
IX IL CULTO DEL TORO NELL’EGEO	p. 34
X LA TOMBA DEI TORI DI TARQUINIA	p. 39
CONCLUSIONI	p. 43
APPENDICE FOTOGRAFICA	p. 44
BIBLIOGRAFIA	p. 54

INTRODUZIONE

Il culto della fecondità, di cui si trovano le prime evidenze della sua comparsa nel corso del Paleolitico Superiore - Aurignaziano per una maggiore precisione -, si compone di due elementi: il culto della Dea Madre ed il Culto del Toro. Obiettivo del presente lavoro è quello di esaminare l'evoluzione del Culto del Toro dalla sua comparsa.

Si cercherà di validare un'ipotesi di lavoro dell'origine del Culto del Toro nella suggestione esercitata da questo animale in quanto impressionante incarnazione della forza vitale e della potenza virile e per la sua capacità riproduttiva.

Del resto, le differenze morfologiche e comportamentali del toro del Paleolitico e di quello moderno, sia esso selvatico o addomesticato, sono sicuramente inferiori a quelle fra le due corrispondenti specie umane.

È forse possibile per un paleoetologo tracciare un profilo comportamentale del toro del Pleistocene superiore comparandolo con un esemplare contemporaneo, mentre è impossibile per un neuroscienziato tracciare una mappa mentale dell'uomo del Paleolitico che diede inizio ad una simbologia, a riti e miti che sopravvivono fino ad oggi.

Non potendo analizzare la testa dell'uomo del Paleolitico, cercheremo di ricostruire partendo dalle fonti scritte i processi mentali elaborati e, dalle evidenze archeologiche, i comportamenti seguiti nei riti e ludi taurini nel corso dei millenni.

Anche se può sembrare evidente che il toro abbia incarnato fin dalle origini un'eccezionale forza vitale e potenza virile e fecondante ed abbia impressionato l'uomo per una brutalità ottusa nelle sue tecniche di attacco, vedremo in seguito come le simbologie ad esso collegate non sempre portino a interpretazioni univoche, soprattutto in mancanza di fonti storiche che obbligano soltanto a paralleli etnografici. Inoltre, la somiglianza delle sue corna con la falce lunare ha creato anche tutta una simbologia astrale che ha ispirato i miti collegati al Culto del Toro.

Data l'ampiezza della materia, limiteremo l'analisi all'area geografica mediterranea e del Vicino Oriente.

L'obiettivo finale sarà quello di cercare di costruire una sintesi esperienziale che, partendo dalla polisemia del simbolo taurino, ci permetta di dedurne le ragioni della sua immutata vitalità lungo tutto l'exkursus preistorico, protostorico e storico umano.

VIAGGIO NELLA MENTE UMANA

«La mente umana, nel suo desiderio e nella sua paura di conoscere, nelle sue polarità maschile e femminile di esperienza, nei suoi passaggi dall'infanzia alla maturità e alla vecchiaia, nella sua rigidità e nella sua apertura, e nel suo dialogo continuo con il mondo, è la zona mitogenica ultima, la creatrice e la distruttrice, la schiava e la padrona, di tutti gli dei».¹

Il fine di questo lavoro sul Culto del Toro nel Mediterraneo, non è soltanto quello di rendere conto di evidenze archeologiche, zooarcheologiche ed antropologiche ma di tentare un viaggio nella mente umana alla ricerca di possibili spiegazioni di un culto fra i più antichi dell'umanità utilizzando, in maniera trasversale, gli strumenti messi a disposizione proprio dall'archeologia, dall'etnoarcheologia, dall'analisi filologica dei testi, dalla storia delle religioni e del mito e dall'antropologia.

Non si può ricostruire una religione del Paleolitico, del Mesolitico o del Neolitico, ma è possibile individuarne una materializzazione dei riti nei resti archeologici e rintracciarne le influenze che sono arrivate fino a noi nella cultura materiale.

Anche se non è più possibile interrogare uno sciamano del Paleolitico, si può invece chiedere ad un torero contemporaneo cosa rappresenta per lui oggi il rito pagano della corrida, moderna tauromachia. Sicuramente questo moderno sacerdote laico di uno dei più antichi riti dell'uomo, ci descriverà con dovizia di particolari le tecniche utilizzate per *matar el toros*, ma, forse, non ci spiegherà la maggiore importanza non tanto dell'uccisione del toro, quanto del ferimento con conseguente dissanguamento che feconderà la madre terra.

Fra lo sciamano del Paleolitico ed il torero contemporaneo sono trascorsi quasi 400000 anni in cui, se l'animale non si è evoluto sia fisicamente che psicologicamente, la mente umana ha subito delle radicali trasformazioni grazie ad una continua evoluzione favorita da un ininterrotto stratificarsi di conoscenze ed esperienze. È pertanto la mente umana «la zona mitogenica ultima, la creatrice e la distruttrice, la schiava e la padrona» del Culto del Toro.

¹ J. Campbell, *Mitologia primitiva, Le maschere di Dio* (1959), tr. it. dell'edizione rivista del 1969 di C. Lamparelli, Mondadori, Milano, 2006, p. 538.

DAI PREOMINIDI ALL'AURIGNAZIANO

«Gli animali “buoni da mangiare” non sono necessariamente “buoni da pensare”».²

E si potrebbe aggiungere «da adorare». La gazzella al sud e la renna al nord sono state sicuramente in cima al menù dei gruppi mobili di cacciatori-raccoglitori per milioni di anni e compaiono nelle raffigurazioni e nelle incisioni rupestri, ma non si hanno evidenze archeologiche di una loro sacralizzazione. Perché allora il *bous primigenius*? Il progenitore - anche chiamato Uro - del nostro toro moderno che, pur essendo ancora molto ferino, è un animale addomesticato anche quando è utilizzato per le corride o i rodei (fig. 1³).

I bovini che vivono allo stato brado possono essere raggruppati in gruppi sociali distinti fra i giovani, le femmine adulte ed i maschi adulti. Questi ultimi predominano sui giovani e si accoppiano solo nel periodo di estro delle femmine: Un maschio adulto dominante cerca di accoppiarsi con quante più femmine possibili, ed esse accettano tutti i maschi dominanti. Una volta gravida, la femmina tende ad isolarsi dal gruppo al momento del parto ed il vitellino rimane accanto alla madre dormendo per i primi giorni di vita. Terminato il periodo di svezzamento, i vitelli tendono a riunirsi in un primo momento fra di loro sotto il controllo delle madri e poi, una volta terminato definitivamente il legame materno, entrano a far parte della mandria.

I bovini selvaggi e semiselvaggi hanno anche un comportamento che tende a variare a seconda delle stagioni in cui varia la disponibilità di cibo.⁴ Durante i periodi invernali e di relativa scarsità di cibo tendono a disperdersi e ad essere poco organizzati come gruppo mentre si riaggregavano nel periodo degli amori e della riproduzione.

In una mandria non vi è distinzione di sesso, ma la vita è promiscua e lo status dipende strettamente dall'età e dal sesso con rigide gerarchie rispettate da tutti i membri del gruppo e che vedono il maschio adulto (oltre i 18 mesi) dominante prevalere sulle femmine e sui giovani.

² C. Lévi-Strauss, *Des symboles et leurs doubles*, Paris, Plon, 1989.

³ Le illustrazioni sono riportate in appendice.

⁴ R. Schloeth, “Das Sozialleben des Camargues-Rindes”, *Z. Tierpsychologie*, 18, 1961, pp. 574-627.

Il maschio, o i maschi adulti, durante il periodo degli amori non riuniscono le femmine in un gruppo separato che difendono dagli altri, ma semplicemente allontanano i maschi sottomessi dalle femmine in estro.

Essendo animali erbivori ed esclusivamente raccoglitori, sono soliti distinguere il territorio in aree per il nutrimento, per l'abbeveramento e per il riposo.

Esiste una forma di gestione territoriale delle risorse ben definita all'interno delle singole mandrie. Il maschio dominante esprime il suo potere terrorizzante nei confronti degli altri e teso a far comprendere il suo predominio tramite colpi ripetuti di zoccolo contro il terreno e lo sfregamento delle corna sullo stesso. Queste minacce possono poi sfociare in inseguimenti ed entrambe sono utilizzate per una definizione delle gerarchie durante gli incontri.

Un maschio sottomesso rinuncia allo scontro, cede sempre il passo o addirittura tende ad allontanarsi al passaggio degli individui dominanti. Quando invece due maschi in lotta per il predominio decidono di arrivare ad uno scontro, questo è sempre preceduto da minacce attive come quelle sopra descritte e poi da spinte e cornate dirette fra avversari. Questi combattimenti si svolgono al massimo fra i contendenti dei primi tre posti nella gerarchia sociale e si concludono sempre con l'inseguimento del perdente ma mai con la sua eliminazione fisica.

Come ha ben esplicitato Girard,⁵ l'etologia ha ormai chiarito che gli animali hanno un «istinto» che agisce come meccanismo regolatore che impedisce l'uccisione dell'avversario al termine del combattimento (il quale potrebbe morire a causa delle ferite riportate ma senza una specifica intenzione del vincitore). Si tratta di meccanismi che proteggono la specie dall'estinzione e di cui l'essere umano è purtroppo privo (da qui la necessità della violenza rituale di cui tratteremo nel seguito).

Sono anche stati osservati dei combattimenti "simulati" fra maschi adulti a colpi di lingua e intrecci di corna, forse a scopo di allenamento oppure in ricordo dei giochi di quando erano ancora giovani.

Inoltre, lo status sociale dell'individuo è determinato non soltanto da sesso, età, forza e dimensione, ma anche dal comportamento in generale, soprattutto negli incontri agonistici.

⁵ R. Girard, *La violenza ed il sacro* (1972), tr. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano, 2021, p. 203.

Riassumendo, nel mondo bovino selvaggio, abbiamo una struttura sociale gerarchica e poliginica, non estremamente competitiva ma abbastanza coesa.

È probabilmente questa la struttura sociale dei bovini che si presentava agli uomini paleolitici, e per realmente comprendere quanto questo fosse importante, cerchiamo un aiuto dall'etnologia negli studi di E. E. Evans-Pritchard sulle popolazioni Nuer e di G. Lienhardt sui Dinka, localizzate nell'alto Nilo.⁶ Entrambe credono all'esistenza di una società bovina in parallelo a quella umana e strutturata praticamente secondo le medesime regole. Ogni animale ha un nome e le differenze consistono nel colore, morfologia delle corna, nell'età, nel sesso e anche negli ascendenti che vengono minuziosamente repertoriati fino alla quinta generazione. Evans-Pritchard parla espressamente di «simbiosi» fra uomini ed i loro armenti.

Senza cadere nella trappola etnologica di ritenere che i Nuer ed i Dinka odierni summenzionati siano culturalmente identici ai loro antenati paleolitici, possiamo però azzardarci a formulare una prima ipotesi abbastanza verosimile al fine della nostra analisi dell'origine del Culto del Toro. Supponiamo infatti che le società mobili di cacciatori-raccoglitori (più raccoglitori e spazzini che cacciatori agli albori) vissuti nel Paleolitico inferiore durante il Pleistocene medio⁷ abbiano sviluppato, grazie ai neuroni specchio e più in generale ai loro sistemi cerebrali specchio,⁸ una tendenza all'imitazione ed all'empatia nei confronti delle mandrie selvagge di bovini, che quasi certamente dovrebbero aver avuto la possibilità di osservare attentamente anche in vista di una futura possibilità di cacciarle a fini alimentari.

È verosimile che questa osservazione possa aver portato anche ad una prima forma di «religiosità» o meglio di «primordiale idea sacrale» nei loro confronti, con una particolare fascinazione verso il toro del gruppo che rivestiva il ruolo di maschio dominante e che veniva imitato dall'individuo più coraggioso del gruppo umano osservante.

⁶ E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940; G. Lienhardt, *Divinity and Experience, the religion of Dinka*, Oxford, 1961.

⁷ Circa a 150000 anni fa quando emersero le specie più vicino a noi. Ma potremmo anche risalire fino a 2,4 milioni di anni fa e oltre sulla base delle evidenze di cultura materiale che stanno emergendo negli scavi più recenti. Del resto la separazione fra gli ominidi e gli scimpanzé si stima dati a circa 4,5 milioni di anni fa, nel corso del Pliocene.

⁸ La cui esistenza è ormai provata con certezza dagli studi delle moderne neuroscienze effettuati dal 1990 ad oggi. La letteratura al riguardo è ormai estremamente vasta.

È preferibile parlare di imitazione e simulazione visto che, quasi sicuramente, gli ominidi dell'epoca non avevano ancora sviluppato un linguaggio ed un simbolismo - essenziali per il formarsi di una "religione" strutturata - che emergeranno in maniera durevole e diffusa soltanto durante l'Aurignaziano.⁹

La quasi assenza del linguaggio - almeno come lo intendiamo noi - e di un articolato simbolismo, spiegherebbe anche l'importanza dell'imitazione nell'apprendimento della ripetitività che è la base di ogni rituale: elemento quest'ultimo fondamentale per qualsiasi pratica religiosa.

Da ultimo, desideriamo soffermarci sulla questione dell'antropomorfismo (il vedere in un uomo un oggetto non umano) e dello zoomorfismo (il vedere un animale in un oggetto inanimato).

Esseri antropomorfi¹⁰ caratterizzeranno l'iconografia di molte religioni preistoriche e storiche a partire dall'Aurignaziano¹¹ ma, come rileva G. J. Wightman,¹² sulla scorta degli studi di Adam Watz, Nicholas Epley e John Cacioppo, l'origine di questi fenomeni può essere fatta risalire ai comportamenti della psiche umana dei primi ominidi.

Volendo sintetizzare, il tutto si basa sulla tendenza del nostro cervello ad imporre ordine nei dati sensoriali che riceve dall'esterno e a strutturarli in modo tale che la percezione sia quanto più rapidamente indirizzata a valutare la pericolosità o meno di un oggetto o di un animale o di un evento.

Limitandoci al solo caso degli animali, se questi hanno un certo grado di prevedibilità nel loro comportamento aggressivo o in generale pericoloso nei confronti dell'uomo, allora il cervello umano tende a renderli antropomorfi anche per esorcizzare la paura dell'uomo stesso nei loro confronti.

Un esempio ci aiuterà a capire meglio: il Minotauro probabilmente rappresentava inconsciamente il potenziale distruttivo ed aggressivo del toro nei confronti dell'uomo, ma la sua rappresentazione antropomorfa serviva ad esorcizzare il sentimento di

⁹ G. J. Wightman, *The origins of religion in the Paleolithic*, Rowman & Littlefield, London, 2015, p. 2 e p. 18.

¹⁰ Uomini con testa di animali – il Minotauro, per citare il più celebre - o animali con volto umano - il toro con la testa umana della tomba dei Tori di Tarquinia.

¹¹ La più antica raffigurazione parietale di teriomorfo in Europa è stata rinvenuta nella Grotta Fiumane presso Verona e risale a circa 35000 anni fa in pieno Aurignaziano. Si tratta di una figura umana con testa taurina stilizzata in poche linee con un grande procedimento di astrazione dalla realtà.

¹² G. J. Wightman, *The origins of religion in the Paleolithic*, cit., pp. 66-77.

terrore nei suoi confronti considerando che, in fin dei conti, il suo corpo umano permetteva di rendere fino ad un certo punto prevedibile il comportamento e comprensibili le sue motivazioni. Non era un mostro ferino al 100% perché generato da una donna e da un toro. Lo stesso potremmo dire della natura del Dio Dioniso, distruttore ma generoso allo stesso tempo, generato da una divinità e da una donna mortale e rappresentato spesso anche sotto forma di toro.

Wightman ritiene che, anche se le evidenze archeologiche sono quasi inesistenti, questa tendenza all'antropomorfismo ed allo zoomorfismo sia apparsa spontaneamente negli ominidi già 3 milioni di anni fa, ma si sia lentamente evoluta in un vero e proprio valore religioso a seguito delle interazioni sociali dei gruppi di cacciatori-raccoglitori con gli oggetti e soprattutto con gli animali con cui venivano di volta in volta in contatto.

La lentissima socializzazione quotidiana dei cacciatori con le loro prede ha creato una cultura sensoriale che è stata ritualizzata nell'intento di appropriarsi della «forza sovraumana» del toro al fine di migliorare le prestazioni umane.

AURIGNAZIANO E MAGDALENIANO

«Si sceglievano nella specie animale le vittime più “umane”, se è lecito esprimersi in questo modo».¹³

Esiste ormai una concordanza degli archeologi che le prime evidenze archeologiche in Europa del culto della fecondità e, più specificatamente, del Culto del Toro siano comparse tra l'Aurignaziano ed il Magdaleniano e possiamo trovare dei riscontri esaminando le raffigurazioni di una danza del bufalo nella caverna di Trois-Frères in Francia (fig. 2) e la rappresentazione a bassorilievo della Venere di Laussel (fig. 3) in Dordogna scoperta da G. Lalanne.¹⁴ Ma anche la bellissima rappresentazione di *bous primigenius* incisa nella Grotta del Romito presso Papisidero (Cosenza) che risale alla fine del Paleolitico, circa 14000 anni fa (fig. 4), ed attribuita all'*Homo sapiens*.

Joseph Campbell fa un'interessante distinzione terminologica fra «tempio» e «santuario» a cui ci atterremo nel corso della trattazione. «Un santuario è un luogo dove si conversa con la divinità o si compie una magia. Un tempio è la proiezione nello spazio fisico della casa del mito».¹⁵

E parallelamente viene fornita la distinzione fra «sacerdote e «sciamano»: «Il sacerdote è il membro, socialmente iniziato e cerimonialmente introdotto, di un'organizzazione religiosa riconosciuta, dove egli ha un certo rango e determinate funzioni, dove svolge un compito che prima aveva svolto un altro; invece, uno sciamano è un uomo che, in seguito ad una personale crisi psicologica, ha acquisito certi poteri».¹⁶

Potremmo affermare che sciamani si nasce mentre sacerdoti si diventa. Il primo opererà nella natura oppure in un tempio, mentre al secondo è affidata la gestione di un santuario. Secondo Klaus Schmidt questa trasformazione da sciamano in sacerdote si è concretizzata nelle società delle civiltà più evolute nel Vicino Oriente antico nel

¹³ “Si sceglievano sempre, tra gli animali, quelli più preziosi per la loro utilità, quelli più miti, più innocenti, quelli maggiormente in rapporto con l'uomo per istinto e per abitudini”. J. de Maistre in *Éclaircissement sur les sacrifices*, citato in R. Girard, *La violenza ed il sacro*, cit., pp. 15-16.

¹⁴ G. Lalanne, Bas-reliefs à représentations humaines, *L'Anthropologie*, 1911; Bas-reliefs à figurations humaines de l'abri sous roche de Laussel (Dordogne), *ibid.* 1912.

¹⁵ J. Campbell, *Mitologia primitiva, Le maschere di Dio*, cit., p. 453.

¹⁶ *Ivi.*, p. 267.

corso del terzo millennio avanti Cristo. Il sacerdozio si è da lì poi diffuso o è sorto in parallelo in altre civiltà con medesimo grado di evoluzione sociale, mentre lo sciamanesimo, che ha costituito l'unica forma di ponte fra gli uomini ed il soprannaturale per quasi quattro milioni di anni (dal Pliocene) durante la fase dei cacciatori-raccoglitori, sopravvive ancora oggi.

Per Campbell le caverne paleolitiche furono i primi templi, in quanto ricreavano nella mente umana delle immagini soprannaturali al termine di un cammino iniziatico guidato e mediato dallo sciamano.

È stato notato che per arrivare nelle camere principali di queste caverne naturali, è spesso necessario passare per stretti e lunghi cunicoli in cui non sempre si può stare eretti, ma bisogna strisciare o camminare a carponi. È chiaro che non erano ambienti in cui si svolgevano attività di vita quotidiana, ma erano dei luoghi in cui si compivano particolari azioni, quasi sicuramente di carattere ripetitivo e rituale. Si può ipotizzare che i giovani cacciatori venissero iniziati dallo sciamano in queste grandi sale, non tanto alle tecniche di caccia vere e proprie, ma piuttosto al controllo delle paure conscie ed inconscie derivanti dai pericoli della caccia e dal trovarsi di fronte a questi animali selvatici ed imprevedibili. Un percorso di presa di coscienza della propria forza e di sviluppo di capacità di autocontrollo e reazione ai pericoli della caccia oltre che ad un'esorcizzazione della paura stessa.

Questo spiegherebbe la differenza colossale di dimensioni fra la raffigurazione del toro e quella dei singoli uomini che lo attorniano, sia per stuzzicarlo e provocarlo sia per tendergli un vero e proprio agguato mortale.¹⁷

Joseph Campbell suggerisce il ricorso all'etnografia per cercare una possibile interpretazione di queste raffigurazioni, anche sulla base dell'assunto che le tecniche di caccia di grandi mandrie di bufali consistenti nell'attirarli e farli precipitare da dirupi alla cui base erano stati costruiti dei recinti, siano rimaste sostanzialmente invariate dall'Aurignaziano fino al Neolitico in Europa e siano simili a quelle adottate ancora nel 1870 dagli Indiani d'America.

Non si fa alcuna ipotesi di diffusione culturale, e pur supponendo uno sviluppo in parallelo, le similitudini sono notevoli.

¹⁷ A. Leroi-Gourhan, *Le religioni della preistoria*, Milano, 1993.

«Una leggenda dei Piedineri racconta che, molto tempo fa, i cacciatori, per qualche ragione non riuscivano più ad indurre gli animali a seguirli e quindi soffrivano la fame. I bufali si avvicinavano al precipizio, ma, a quel punto, girando a destra o a sinistra, scendevano dai pendii e ritornavano nella vallata. Perciò la gente era affamata e la loro situazione era grave.

Fu così che, una mattina, quando una giovane donna andò a prendere acqua e vide una mandria di bufali nella prateria, vicino al precipizio, gridò: “Oh, se cadeste giù, io sposerei uno di voi!”

Si trattava di un modo di dire scherzoso. Perciò la sua meraviglia fu grande quando vide gli animali correre verso la roccia e precipitare. E fu terrificata quando vide un grosso toro che saltava con un balzo il recinto e si avvicinava a lei. “Eccomi qua” egli disse, e la prese per un braccio.

“Oh, no!” essa gridò, indietreggiando.

“Ma tu hai detto che, se i bufali fossero caduti giù, ne avresti sposato uno. Guarda! Il recinto è pieno”. E, senza indugiare, la portò con sé nella prateria.

Quando gli uomini ebbero ucciso tutti i bufali e tagliato la loro carne, cercarono la giovane donna. I suoi parenti erano molto tristi; suo padre prese arco e frecce e disse: “Andrò a cercarla”. Così si recò sulle rocce e poi nella prateria.

Giunto ad una notevole distanza, capitò in uno stagno dove i bufali andavano a bere e fare il bagno. E lì vide una mandria. Essendo stanco, si sedette vicino allo stagno per riflettere sul da farsi. E, mentre stava pensando, un meraviglioso uccello bianco e nero con una lunga coda – una gazza – si posò accanto a lui.

“Sei un grazioso uccello” disse l’uomo. “Aiutami! Volando intorno, cerca mia figlia e, se la vedi, dille che suo padre è in attesa presso lo stagno”.

La gazza volò sopra la mandria e, vedendo una giovane donna fra i bufali, si posò vicino a lei e incominciò a beccare qua e là; poi, quando le fu accanto, le disse: “Tuo padre ti sta attendendo presso lo stagno”.

“Shh-shh!” sussurrò la ragazza, spaventata; e si guardò attorno, perché suo marito, il toro, dormiva lì vicino. “Non parlare a voce alta! Torna indietro e digli di aspettare”.

All’improvviso il toro si svegliò e disse alla moglie: “Vai a prendermi un po' d’acqua”.

La donna ne fu felice e, prendendo un corno dalla testa del toro, andò allo stagno.

“Padre!” disse. “Perché sei venuto? Sarai sicuramente ucciso”.

“Son venuto qui per riportare mia figlia a casa,” rispose l’uomo. “Andiamocene subito via!”

“No, non ora!” replicò la ragazza. “Ci inseguirebbero e ci ucciderebbero. Aspettiamo che il toro si addormenti ancora; poi tenterò di venir via”.

Essa tornò dal toro, con il corno pieno d’acqua. Egli bevve un po' e disse: “Qui intorno c’è un uomo”.

“No, nessuno!” rispose la donna. Ma il suo cuore sussultò.

Il toro bevve un altro po’; poi si alzò e muggì. Che terribile suono! Gli altri tori si alzarono, scossero le code e le grandi teste, e muggirono anche loro. Quindi scalpitarono e corsero in tutte le direzioni. Giunti allo stagno, scoprirono il poveruomo che era venuto a cercare la figlia. Lo calpestarono con gli zoccoli, lo colpirono con le corna e di nuovo lo calpestarono, cosicché di lui non rimase nemmeno un pezzetto. Allora la figlia gemette: “Padre mio! Padre mio!”

“Ah!” disse il toro. “Ti stai lamentando per tuo padre. Forse, ora capirai che cosa proviamo anche noi. Hai pur visto le nostre madri, i nostri padri, molti nostri parenti, precipitare dalle rocce e venire uccisi dalla tua gente. Ma io avrò pietà di te: ti darò una possibilità. Se riuscirai a riportare in vita tuo padre, tu e lui potrete tornare a casa vostra.

La donna si rivolse alla gazza: “Abbi pietà, aiutami! Vai a cercare tra il fango qualche pezzetto del corpo di mio padre e portamelo qui”.

La gazza volò rapida allo stagno, cercò dappertutto, sollevò il fango con il suo becco aguzzo e, alla fine, trovò qualcosa di bianco. Gli tolse il fango appiccicato e scoprì un pezzetto di vertebra. Con esso tornò dalla giovane donna.

Essa posò l’osso sul terreno e, copertolo con la veste, intonò un canto. Togliendo la veste, vide il corpo del padre che giaceva morto. Lo coprì di nuovo, intonò ancora il canto e, quando tolse la veste, suo padre stava respirando; poi si alzò. Il bufalo era stupefatto. La gazza era felice, volando intorno, si mise a cantare.

“Abbiamo visto cose strane” disse il toro agli altri bufali.

“L’uomo che abbiamo ucciso e fatto a pezzetti, è ancora vivo. Il potere degli uomini è davvero grande”.

Quindi si rivolse alla donna: “Prima di andartene con tuo padre, ti insegneremo la nostra danza e il nostro canto. Non dovreste dimenticarli”.

Infatti, questi erano gli strumenti magici con cui i bufali uccisi dagli uomini tornavano in vita, proprio come l'uomo ucciso dai bufali era risuscitato.

Tutti i bufali danzarono e intonarono un canto, che era lento e solenne come il loro carattere; i loro passi erano gravi e ponderati. Quando la danza fu terminata, il toro disse: "Ora tornate a casa e non dimenticate ciò che avete visto. Insegnate questa danza e questo canto alla vostra gente. Oggetti sacri del vostro rito saranno una testa e una pelle di bufalo, che saranno indossati dai danzatori».¹⁸

Questo racconto contiene molte caratteristiche di come si svilupperà il Culto del Toro nei millenni seguenti il periodo Aurignaziano, che possiamo riassumere come segue:

- a) l'assimilazione da parte degli indiani d'America e similmente ai Nuer e ai Dinka summenzionati, delle mandrie bovine a delle società strutturate come quelle umane;
- b) il carattere rituale della caccia anche se finalizzato alla sussistenza e del mito della grande caccia;
- c) il tema dell'accoppiamento fra la donna ed il toro che nella leggenda possiamo assimilare ad una vera e propria ierogamia visti i poteri divini di entrambi;
- d) la morte e la resurrezione di una vittima sacrificale;
- e) un'improbabile anche se plausibile spiegazione del corno di bufalo raffigurato nella mano destra della Venere di Laussel;
- f) il tema della danza rituale da parte di danzatori sciamani mascherati che ritroviamo nelle raffigurazioni parietali della caverna di Trois-Frères come anche in altre caverne del medesimo periodo in Europa;
- g) la copertura del cadavere ed il canto rituale da parte della donna che potremmo anche assimilare ad una menade dionisiaca;
- h) l'intreccio fra rituale religioso, magico e sacrificale;
- i) la violenza rituale evocata nel racconto;
- j) il tema della nemesi della natura nei confronti dell'uomo;
- k) la presenza della gazza, come essere alato al servizio degli Dei.

Anche se sicuramente non è possibile stabilire alcun rapporto fra le raffigurazioni dell'Aurignaziano, i miti e le religioni che esamineremo nel seguito ed il racconto indiano, esiste però una plausibile dimostrazione di come nell'evoluzione della mente

¹⁸ J. Campbell, *Mitologia primitiva, Le maschere di Dio*, cit., pp. 325-328.

umana, le interazioni della stessa con l'animale abbiano formato un substrato culturale comune sviluppatosi in parallelo in differenti luoghi, epoche e popolazioni umane.

GÖBEKLI TEPE

Il massimo splendore, come pure il tramonto delle società dei cacciatori-raccoglitori, lo troviamo nei templi di Göbekli Tepe risalenti al Neolitico Preceramico; la «montagna sacra dei cacciatori»,¹⁹ dove il toro è rappresentato in vari pilastri del complesso templare.

Lo strato più antico scavato a Göbekli Tepe III risale al X millennio a.C. ed è stato parzialmente riportato alla luce, ma il toro è presente nel pantheon figurativo.

Nel Pilastro 1 della struttura A (fig. 5), venuto alla luce nel 1995, anche se molto danneggiato, si distingue chiaramente sul lato breve un bucranio, mentre su un lato erano scolpiti tre bassorilievi animali sovrapposti:

- a) una gru in basso con delle zampe estremamente lunghe ed anatomicamente simili ad un ginocchio umano che hanno fatto ipotizzare possa trattarsi di uno sciamano travestito da gru;
- b) una volpe al centro che potrebbe anche essere un cane, uno sciacallo o un lupo;
- c) un bovino in alto che potrebbe verosimilmente essere un toro con il corpo di profilo e la testa con una rappresentazione a bucranio orientata verso Sud-Est corrispondente all'ingresso del tempio.

Come puntualizza lo Schmidt, non esiste alcun riscontro storico riguardo al possibile significato del linguaggio figurativo ma si ipotizza possano essere «simboli di protezione e di allontanamento dei mali»²⁰.

Se consideriamo che il significato ultimo dei templi di Göbekli Tepe è quello di un santuario collegato ad un culto funebre - anche se ad oggi non è stato trovato alcun tipo di sepoltura; ma, come fa rilevare Klaus Schmidt, se i cadaveri venivano prima esposti, i resti bruciati e le ceneri disperse, potremmo non trovarne mai - queste figurazioni potrebbero avere una funzione apotropaica, ma non si sa esattamente cosa temessero i loro realizzatori.

¹⁹ C. Schmidt, *Costruirono i primi templi, 7000 anni prima delle piramidi* (2007), tr. it. di U. Tecchiati, Oltre Edizioni, Sestri Levante (GE), 2011, p. 247. Göbekli Tepe è un *tell* situato nella Turchia sudorientale nei pressi della città di Şanlıurfa ai piedi dei Monti del Tauro, individuato da Robert Braidwood ma scavato sistematicamente da Klaus Schmidt a partire dal 1995.

²⁰ Ivi, p. 108.

Nel pilastro 20 della struttura D troviamo un serpente in alto associato ad un toro, ma quest'ultimo sembra quasi soccombente dopo un combattimento con il serpente. Altri bucrani sono presenti in altri due pilastri ma con minore evidenza.

Resta da chiedersi in conclusione se il toro era oggetto di un culto specifico o fosse semplicemente parte di un pantheon generale. Allo stato attuale delle nostre conoscenze su Göbekli Tepe non è possibile determinarlo come pure stabilire una consonanza del mito e della cosmogonia con l'architettura, e forse non lo sarà mai anche in futuro.

ÇATAL HÖYÜK

«Every year the study of the origins of civilization in the Near East becomes more complex and thus more human».²¹

«We are on the edge of a new type of understanding of a mythical world deeply embedded in a complex social system (*omissis*)».²²

Çatal Hüyük è un tumulo alto 21 metri e che si estende per circa 13 ettari, situato a circa 50 chilometri a sudest della città di Konya, sita sulla fertile pianura omonima nella Turchia centro-meridionale, individuato nel 1958 da James Mellaart e da lui scavato dal 1961 al 1965. Gli scavi furono poi interrotti e ripresi nel 1993 da Ian Hodder e sono tuttora in corso.

Il sito di Çatal Hüyük Est ha 18 livelli di occupazione ed è stato abitato ininterrottamente per 1400 anni, dal 7400 a.C. al 6000 a.C., ossia dalla fine del Neolitico Preceramico a tutto il Neolitico Ceramico. Il sito Calcolitico di Çatal Hüyük Ovest fu occupato nel 6000 a.C. ed abitato per altri 1000 anni circa.

La principale differenza tra Göbekli Tepe e Çatal Hüyük risiede nella circostanza che il primo era un centro cerimoniale, probabilmente dedicato al culto dei morti e del tutto privo di nuclei abitativi al suo interno, mentre il secondo era una «città» - secondo le stime statistiche di Craig Cessford²³ vi abitarono da 3500 fino a 8000 persone contemporaneamente. Una dimensione insolitamente grande se comparata agli altri siti neolitici scavati nella medesima area) ma senza le caratteristiche proprie di quelle moderne. Non era infatti segmentata per settori specializzati – area residenziale, industriale, amministrativa, cerimoniale/religiosa/culturale/rituale e cimiteriale – ma ogni singola unità abitativa fungeva contemporaneamente da abitazione (da 5 a 10 individui), officina (in cui si svolgevano produzioni sempre più specializzate), tempio

²¹ J. Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*, Thames & Hudson, London & New York, 1967, p. 16.

²² I. Hodder, *On the Surface: Çatalhöyük 1993-1995*, McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge, 1996, p. 366.

²³ C. Cessford, Estimating the Neolithic population of Çatalhöyük. In I. Hodder, *Inhabiting Çatalhöyük: reports from the 1995-1999 seasons*, McDonald Institute for Archeological Research / British Institute of Archeology at Ankara Monograph, Cambridge. (In press).

(ad alcuni edifici Mellaart si riferisce classificandoli solo come tali), e necropoli (sono stati trovati fino a 62 corpi in un singolo edificio).

Archeologi, etnologi e storici delle religioni sono concordi nell'affermare che tutta la vita della comunità di Çatal Hüyük era impregnata e diretta da una profonda religiosità; ciononostante, sugli effetti che il mondo degli spiriti e dei morti possa avere sui vivi sono necessarie alcune riflessioni.

Vi sono delle culture in cui la sepoltura del defunto in pose innaturali è inspiegabile se non in termini di un vero e proprio «impacchettamento» nel sepolcro insieme a tutto quanto lo ricordi affinché non ritorni a tormentare i vivi.²⁴ Altre in cui invece il culto degli antenati è determinante per preservare lo status ed i rapporti di proprietà fra i vivi. A Çatal Hüyük, le evidenze archeologiche mostrano una rappresentazione quasi ossessiva del toro (di cui sono state ritrovate enormi quantità di ossa) e del leopardo (di cui ad oggi è stato ritrovato un solo osso in forma di monile), ed una grande quantità di statuette raffiguranti dei corpi femminili; mentre invece, come fa ben rilevare Hodder, sono minime le rappresentazioni di pecore e capre che erano domesticate e costituivano una parte importante della dieta di una popolazione che, pur praticando l'agricoltura, aveva ancora una dieta variata ma a base essenzialmente di carne.

L'interpretazione di queste evidenze ha subito nel tempo un'evoluzione importante. Prendiamo ad esempio la ricostruzione del «Santuario VI.A.10» di Mellaart in cui una figura in rilievo strombata, con le estremità e la testa rimosse, sovrasta dei bucrani e delle teste create con creta e corna vere di toro innestate in un pilastro o in un capitello e che sembrano sorgere dal pavimento. Per Mellaart e Cauvin, si tratta della rappresentazione della Grande Dea Madre che partorisce il toro; la Grande Dea Madre raffigurata, per esempio, nella famosa statuetta di argilla trovata in una madia per il grano nell'edificio denominato «Santuario ALL. 1» (fig. 6),²⁵ seduta con al fianco due leopardi le cui code sembrano abbracciarla e sulle cui teste tiene le sue mani.

Ian Hodder abbraccia invece la prospettiva di David Lewis-Williams che fa riferimento alle esperienze etnografiche registrate nel 1870 presso gli Xam San del Sudafrica.

²⁴ G. H. Luquet, *L'Art et la Religion des Hommes Fossiles*, Masson, Paris, 1926.

²⁵ Precisiamo che la testa della dea come quella di uno dei due leopardi è stata ricostruita perché mancante.

Riassumendo, Lewis-Williams indica quattro punti fondamentali che caratterizzano la relazione fra sciamani ed animali selvatici presso i San:

- «a) L'esistenza di una potenza sovranaturale che deriva, in parte, da animali sovranaturali.
- b) Questi spiriti-animali davano agli sciamani un controllo, almeno parziale, sugli animali selvatici sia come fonte di cibo che per i riti religiosi.
- c) Si credeva che gli sciamani, in certe condizioni, potessero mescolare questi spiriti-animali insieme agli animali reali e renderli indistinguibili da questi ultimi.
- d) Questi spiriti-animali diventano visibili ed erano una prova tangibile dei poteri degli sciamani ed una conferma del loro status sociale».²⁶

Non dimenticando che le concezioni dei San del 1870 derivano da un'evoluzione culturale di ben 9000 anni rispetto al Neolitico, si cercherà di creare delle analogie con ciò che traspare dalle evidenze archeologiche di Çatal Hüyük; prima però proveremo ad inquadrare le problematiche degli abitanti in quel tempo. Si trattava sicuramente di una popolazione pacifica e senza evidenti nemici esterni; ne è riprova l'assenza di una cerchia di mura difensive come in altri insediamenti. La densità abitativa e la convivenza con animali domestici, che erano sicuramente portatori di malattie anche gravi, oltre alla presenza di topi ed altri parassiti, creava problemi di alta mortalità infantile e scarsa longevità. Le abitazioni, pur avendo dei muri propri, erano accostate le une alle altre in una struttura che richiama le celle di un alveare. Avevano un ingresso dal tetto tramite una scala, al di sotto della quale era posto un forno o un focolare o entrambi, poiché quell'unica feritoia costitutiva anche la canna fumaria. Questo provocava una lenta intossicazione da fumo che è provata dal ritrovamento di fuliggine nelle ossa degli individui sepolti più anziani. Non vi erano strade, ma il raggiungimento della propria abitazione comportava l'attraversamento dei tetti delle abitazioni altrui. Non vi sono segni dell'esistenza di un potere centralizzato ed è probabile che un consiglio di anziani controllasse il coordinamento delle attività principali di gestione degli armenti di pecore e capre (che sembra fossero addomesticate), delle coltivazioni agricole, del commercio di materie non presenti localmente come l'ossidiana, che proveniva dalla Cappadocia, e soprattutto di gestione

²⁶ D. Lewis-Williams, D. Pearce, *Inside the Neolithic mind* (2005), Thames & Hudson, London, 2018, p. 144.

della caccia agli animali selvatici (principalmente tori, cervi e cinghiali) e relativi banchetti che, dalla quantità di ossa ritrovate – soprattutto di *bous primigenius* - coinvolgevano sicuramente la collettività.

In maniera molto prosaica si potrebbe semplicemente affermare che il toro era molto ricco in carne e prolifico in rapporto agli altri animali selvatici (leopardo, leone, cervo, cinghiale, etc.). Era inoltre molto più facile da cacciare e, per questo motivo, divenne oggetto di rappresentazione frequente, ma probabilmente il ruolo a lui attribuito era sicuramente più complesso.

Ci sono delle indicazioni archeologiche che fanno supporre una cosmogonia basata su un *axis mundi* diviso in tre parti: una sotterranea popolata da rane e mostri e dai defunti; una celeste in cui gli uccelli erano in relazione con entità soprannaturali a cui si attribuivano anche i principali fenomeni atmosferici; ed una intermedia popolata dagli uomini.

Prima di andare oltre con l'analisi, riteniamo importante fare delle precisazioni terminologiche su concetti come «soprannaturale», «Dio», «mostro» e «demone» facendo riferimento al lavoro di Klaus Schmidt.

«(un Dio) Deve disporre di un nome di un nome suo proprio e di una identità, lo si deve onorare con sacrifici e preghiere, deve essere potenzialmente onnipotente, e poter così assolvere pienamente ai suoi compiti nei confronti della società. Per un demone, al contrario, è sufficiente essere una forza originariamente impersonale – il *daimon* greco non è a priori cattivo, come invece l'uso del termine implica per noi. (omissis).

Nell'indagine archeologica vengono spesso definiti demoni o mostri quelle entità miste che riuniscono in sé le caratteristiche di vari animali, o che presentano una combinazione di tratti umani ed animali insieme.

Nella grande famiglia delle entità miste dell'arte mesopotamica “demoni” e “mostri” vengono suddivisi come segue: entità che deambolano a quattro zampe sono detti mostri, quelli che camminano con la tipica postura eretta dell'uomo sono definiti invece demoni. È tuttavia chiaro che, con questa distinzione e con la conseguente caratterizzazione come demone, la vera identità di ciascuna entità mista non è ancora stata perfettamente individuata.

La storia della nascita delle entità miste si svolge secondo i ricercatori in più tappe».²⁷ La presenza dei bucrani o delle teste, intonacate ripetutamente, a forma di toro con imponenti corna²⁸ che sembrano uscire dal pavimento, potrebbero far pensare ad un ruolo del toro come un accompagnatore e guida o mediatore con il mondo sotterraneo. La larga pittura murale del livello V (fig. 7), che mostra un enorme toro di quasi due metri di lunghezza attorniato da figurine umane che indossano pelli di leopardo e lo stuzzicano e lo provocano, può essere vista non propriamente come una scena di caccia ma come un rito di iniziazione dei giovani cacciatori che, guidati dallo sciamano, cercano di impadronirsi della potenza spirituale dell'animale al fine di aumentare il loro coraggio ed abilità nella caccia, oltre al dominare i propri istinti. Una tauromachia rituale che probabilmente terminava con l'uccisione dell'animale ed un banchetto collettivo in cui venivano consumate le sue carni.

Le quantità consumate dovevano essere rilevanti come risulta dai riempimenti di ossa fra i muri (in uno sono state ritrovati resti di ben cinque animali) ma, dai ritrovamenti di ossa rosicchiate dai cani, è molto probabile che questi banchetti avvenissero all'esterno. Del resto, è stato anche accertato che, quasi sicuramente nella stagione estiva, la cucina del cibo avvenisse sul tetto della casa e non all'interno della stessa. Queste evidenze sul toro hanno indotto Hodder e Lewis-Williams a supporre che i rilievi strombati privi di testa ed estremità non fossero delle donne o dee che partorivano i tori sottostanti ma altre raffigurazioni soprannaturali.

Hodder le accosta a quella presente a Göbekli Tepe sulla faccia posteriore della testa a T del pilastro 6. Unica differenza è che quest'ultima ha una coda che sembra mancare in quella di Çatal Hüyük, a meno che non sia rappresentata perché si mostra non il dorso ma il ventre della creatura.

Per quanto riguarda le statuine antropomorfe femminili che Maria Gimbutas²⁹ considerava come raffigurazioni della Grande Dea Madre e la cui abbondanza poteva suggerire l'esistenza di una società matriarcale a Çatal Hüyük, Ian Hodder, sposando

²⁷ C. Schmidt, *Costruirono i primi templi, 7000 anni prima delle piramidi*, cit., p. 206.

²⁸ Mellaart ne ha riportato un paio largo due metri. Infatti, il particolare clima e la vegetazione sembra abbiano favorito lo sviluppo di un tipo di toro e di cervo con una taglia molto più grande rispetto ad altre regioni.

²⁹ M. Gimbutas, *Goddesses and Gods of Old Europe*, London, 1982.

le ipotesi di Mary Voigt a cui aderisce anche Colin Renfrew,³⁰ ritiene che esse non siano rappresentazioni di dee ma avessero una funzione apotropaica, oppure per realizzare desideri.

Hodder rovescia la posizione della Gimbutas sostenendo che «l'elaborato simbolismo femminile del primo periodo Neolitico esprimeva la subordinazione delle donne (*omissis*) forse le donne, piuttosto che gli uomini, erano mostrate come oggetti perché loro, diversamente dagli uomini, erano diventate oggetto di possesso e desiderio da parte degli uomini».³¹ Del resto, dalle evidenze archeologiche e dalle raffigurazioni parietali, sembra sempre ormai più probabile un cambiamento dello status della donna che quasi sicuramente all'interno dei gruppi di cacciatori-raccoglitori partecipava alla caccia dando un aiuto attivo all'uomo, mentre era sempre più relegata alle attività domestiche con l'avanzare dell'economia agricola e pastorale, pur sempre strettamente legata agli inizi, in termini di soddisfacimento del fabbisogno alimentare alla caccia dei grandi e piccoli animali selvatici (uri, cervi e cinghiali in primis).

La presenza di queste figurine in differenti posti delle abitazioni, come anche nei depositi degli scarti una volta rotte o esaurita la loro funzione, fa pensare ad oggetti apotropaici o volitivi collegati alla vita quotidiana al pari dell'arte geometrica presente sopra le sepolture, all'utilizzo dell'ocra rossa, delle collane e delle ossidiane.

Purtroppo anche l'etnoarcheologia non può aiutarci a far luce su tali interrogativi e la maggior parte dell'enorme lavoro di ricerca di Maria Gimbutas si concentra sulle popolazioni presenti nell'Europa centrale, balcanica e sud orientale, dove è possibile che la donna detenesse uno status diverso pur in epoche contemporanee a quelle degli scavi di Çatal Hüyük ed in presenza di un'economia prevalentemente agricola e pastorale.

Riteniamo che sia molto pericoloso generalizzare o attribuire un «diffusionismo» delle strutture di organizzazioni umane soprattutto in quelli che lo stesso Hodder giustamente puntualizza essere dei fenomeni lentissimi di adeguamento quotidiano delle strutture materiali e sociali, non solo a dei cambiamenti climatici ma soprattutto alla trasformazione del modo di vita umano da mobile e basato sull'interazione con la

³⁰ M. M. Voigt M. M., Çatalhöyük in context. Ritual at Early Neolithic sites in Central and Eastern Turkey. In I. Kuijt, (ed.) *Life in Neolithic farming communities: social organization, identity, and differentiation*, pp. 253-293. Kluwer Academic/Plenum, New York, 2000.

³¹ I. Hodder, *Symbols in Action*. Cambridge University Press, Cambridge & New York, 2009.

natura selvaggia, a sedentario e tendente alla domesticazione - sia essa stata anche involontaria agli inizi e poi culturalmente voluta - della flora e soprattutto della fauna necessaria al sostentamento di comunità sempre più grandi in territori sempre più piccoli ed intensamente sfruttati.

L'EPICA DI GILGAMESH

Per Cauvin³², le popolazioni del periodo Neolitico Prececeramico B si potrebbero chiamare «popolo del toro», non solo per la persistenza del simbolo ma anche per la comparsa della figura maschile nell'arte rituale e per un preciso riferimento nelle raffigurazioni sia alla tauromachia che alla taurocatapsia e ai riti attivi di iniziazione e di dominazione delle forze attive soprannaturali.³³

Anche secondo Williams è proprio qui «l'innovativa essenza del Neolitico: l'espressione di concetti religiosi cosmologici in strutture materiali ed in miti, piuttosto che la passiva accettazione dei fenomeni naturali (come nelle caverne), per aprire nuove strade per la costruzione di una società intrinsecamente dinamica».³⁴

Per il motivo suddetto, si verifica molto lentamente nel corso del Neolitico anche la trasformazione degli sciamani in sacerdoti con un grande potere economico e politico indotto da una fortissima influenza religiosa.

Il poema l'Epica di Gilgamesh, risalente al terzo millennio avanti Cristo, costituisce il più antico mito a noi pervenuto dal Medio Oriente e, pur precedendo i poemi omerici di almeno 1500 anni, è purtroppo distante di almeno 4000 anni dalla cultura neolitica che costruì Çatal Hüyük. Non possiamo però escludere che tragga la sua origine da quel fondo culturale trasmesso oralmente di generazione in generazione.

La trascrizione più completa del poema ci è pervenuta da frammenti di tavole assire che datano al 650 a.C., provenienti dalla biblioteca del grande re Assurbànipal che regnò dal 669 a.C. al 631 a.C. Qui il toro è essenzialmente sia una forza distruttrice positiva che viene domata, sia una forza negativa che porta siccità e perdita delle colture.

Gilgamesh, figlio della dea Nísun è un essere semidivino che regnava tirannicamente su Uruk (l'attuale Warka) e, per attenuare le sue energie sovrumane, gli dei crearono

³² J. Cauvin, *Nascita delle divinità, nascita dell'agricoltura, La rivoluzione dei simboli nel Neolitico* (1994), tr. it. M. Fiorini, Jaca Book, Milano 2010.

³³ Sono interessanti a questo proposito anche le figurine di bovidi infilzate con lamelle di selce ritrovati ad Aïn Ghazal e risalenti al periodo Neolitico Prececeramico B.

³⁴ D. Lewis-Williams, D. Pearce, *Inside the Neolithic mind*, cit., p. 167.

un uomo-toro dal nome di Enkidu. Nísun predice al figlio in sogno l'arrivo di Enkidu che diventerà suo pari ed amico.

La profezia si avvera, e dopo un combattimento fra Enkidu e Gilgamesh, quest'ultimo prevale e lo doma e gli insegna a vivere in mezzo agli uomini. Dopo una serie di avventure, il poema arriva alla sua parte più drammatica, dove la dea Ištar, rifiutata da Gilgamesh per una ierogamia che probabilmente fa riferimento ad un rito di fertilità, chiede al padre Anu di mandare sulla terra il terribile Toro-del-Cielo.

«Padre mio, fammi un toro celeste che colpisca Gilgamesh;

Gilgamesh sarà pieno di terrore il suo corpo.

Se non fai il toro celeste

Abatterò le porte dell'inferno,

Abatterò i battenti, il chiavistello spezzerò,

Farò salire i morti, così mangeranno i vivi,

Più numerosi dei vivi saranno i morti”.

Anu aprì la bocca e disse,

Parlò alla grande Ištar:

“Se io faccio il toro che da me tu desideri,

Ci saranno sette annate di pula.

Raccoglierai tu (forse) frumento per gli uomini

E per il bestiame produrrai molta erba?»³⁵

Fortunatamente per la Terra, la storia ha un lieto fine con Gilgamesh che, aiutato da Enkidu che immobilizza il toro celeste tenendolo per le corna, lo uccide e gli strappa il cuore e, con il sangue del toro, è probabile fertilizzi la terra evitando la lunga siccità di cui non si fa più menzione nel seguito del poema.

Enkidu, uomo-toro, creatura ferina, rappresenta il cacciatore-raccoglitore delle foreste che incontra il semidio re che incarna l'uomo civilizzato della città e soccombe alla lotta accettando le regole di vita e la cultura di quest'ultimo rinunciando alla vita selvaggia e trasformandosi in un agricoltore-allevatore. A causa della *hybris* di Gilgamesh, è costretto però a lottare contro il toro celeste per evitare di soccombere alla carestia suscitata dalla siccità. L'irrorazione del suolo con il sangue del toro

³⁵ G. Furlani, *Miti babilonesi ed assiri*, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 202-203, Tav. VI, versi 94-106.

significa la dominazione dell'alleanza fra gli uomini contro le forze soprannaturali degli eventi climatici sfavorevoli.

Quest'epica potrebbe essere uno dei risultati di quattro millenni di tradizioni orali sorte nel Neolitico Ceramico del Vicino Oriente, quando gli sciamani prima ed i sacerdoti poi, cercarono di rappresentare con una simbologia mitologica la lentissima evoluzione culturale che portò alla trasformazione dei gruppi nomadi di cacciatori raccoglitori in agricoltori-allevatori sedentari, stabiliti in delle città che venivano costruite con un ordine che rispecchiava sulla terra l'ordine del cosmo che essi traevano dall'osservazione diretta nel cielo o in seguito a visioni provocate da stati alterati della coscienza dei singoli individui o della collettività nel corso di cerimonie rituali quali quelle che si tenevano al termine delle caccie o in particolari eventi legati all'andamento stagionale.

STONEHENGE

Il complesso del tardo Neolitico di Stonehenge nel Wessex in Gran Bretagna (fig. 8), che fu costruito in varie fasi fra il 2990 a.C. ed il 2475 a.C., rappresenta un *unicum* nel suo genere per l'epoca per due motivi: l'incredibile sforzo realizzativo stimato in circa 30 milioni di ore-uomo e la circostanza che è l'unico monumento che abbia dei *trilithon*, architravi poggiati su stele in verticale. Uno sforzo simile presupponeva una società ben strutturata e probabilmente una casta sacerdotale ben definita e soprattutto potente per la realizzazione di un santuario il cui significato, ad oggi, è ancora un mistero.

Sono attualmente prevalenti due teorie: la prima è stata elaborata da Mike Parker Pearson e Ramilisonina che, comparando etnograficamente dei monumenti simili in Madagascar, ipotizzano si tratti di un luogo di culto degli antenati collegato al «regno dei vivi» da un viale e dal vicino fiume Avon, che era stato costruito fra le mura di Durrington ed i cerchi edificati con travi di legno di Woodhenge.

La seconda è quella elaborata dagli archeologi Timoth Darvill e Geoff Wainwright, che invece vi riconoscono un «luogo di cura» vista la presenza di un'ottantina di pietre blu provenienti dal Pembrokshire nelle Montagne Preseli, in cui erano presenti delle sorgenti di acque curative che avrebbero trasmesso i loro poteri anche alle pietre circostanti.

John North³⁶ ne sottolinea il preciso allineamento geometrico all'asse del sole e della luna che presuppone l'esistenza di un cosmo ben ordinato che quasi sicuramente rappresentava delle forze soprannaturali in azione. Infatti Stonehenge è collocato ad una latitudine che permette di ottenere un angolo retto tra i raggi lunari e quelli solari. Gli eventi astronomici determinanti osservabili erano il punto più meridionale in cui tramonta il sole durante il solstizio d'inverno e il punto più a sud del tramonto lunare. Inoltre, l'angolazione tra gli estremi solari e lunari, è quasi retta. Questi fenomeni erano però quasi sicuramente già conosciuti millenni prima della scelta del sito di Stonehenge, come fanno supporre l'orientamento di tumuli e tombe precedenti nella regione.

³⁶ J. North, *Stonehenge*, HarperCollins, London, 1996.

L'idea che fosse soltanto uno strumento per misurare il tempo e soprattutto le stagioni, fondamentali in una società agricola, è troppo semplicistica per delle culture fortemente impregnate di religiosità.

Che gli ingegneri e gli astronomi neolitici fossero anche sacerdoti non è possibile determinarlo dalle evidenze finora raccolte - sono state ritrovate delle tombe di personaggi di alto rango con lamine su cui sono tracciate delle losanghe che potrebbero non avere solo una valenza puramente estetica, ma simboleggiare dei disegni geometrici con significati anche astronomici molto precisi - ma avevano intuito, tramite l'osservazione degli astri e con il semplicemente tracciamento sulla pietra o sul suolo di linee e cerchi, le proprietà dei triangoli e non ragionavano unicamente in termini di altezze e distanze, ma di triangoli proporzionali di cui sapevano tracciare l'ipotenusa. Utilizzavano, probabilmente intuitivamente, i numeri interi elevati ed il calcolo frazionario ed avevano un sistema di calcolo su base decimale. Questi calcoli e queste speculazioni sono molto più semplici in presenza di un sistema scritturale come quello che utilizzarono, 2000 anni dopo, Pitagora, Talete e Eratòstene, di cui ci sono rimaste testimonianze storiche ben precise dei loro calcoli geometrici. I greci stessi riportano che l'origine delle loro conoscenze geometriche risale agli studi dei popoli dell'antico Egitto, ma non si potrebbe escludere che anche dei «geometri» con il loro bagaglio avanzato di conoscenze provenissero dal nord Europa.

Dalle evidenze archeologiche rimaste, non si è neanche riusciti ad ipotizzare quale tipo di strumentazione fosse in uso che, per quanto molto rudimentale, permetteva l'elaborazione di geometrie architettoniche estremamente precise.

Chiunque detenesse queste conoscenze godeva quasi sicuramente di uno status sociale elevato ed è probabile che non si fosse solo limitato a costruire queste strutture ma continuasse a gestirle, non tanto per dimostrare un potere nei confronti degli astri ma, piuttosto, per mostrare alla gente semplice, contadini ed allevatori, come la prevedibilità del comportamento del sole e della luna - fossero esse considerate come divinità oppure no - permetteva un ordinato svolgimento della vita e dei cicli delle stagioni che regolavano il lavoro nei campi.

Astronomicamente, rileva North³⁷, le due stelle più luminose della testa della Costellazione del Toro in epoca Neolitica, Aldebaran e Gamma Tauri, sono osservabili

³⁷ J. North, *Stonehenge*, HarperCollins, London, 1996.

con una certa precisione. All'epoca, sembra che la testa del toro comprendesse anche le corna, mentre nella visione odierna queste non sono considerate. Studi etnografici hanno però evidenziato a più riprese che nella costellazione delle Iadi, popolazioni estremamente diverse in tempi e luoghi molto lontani fra loro, abbiano sempre visto la raffigurazione di un toro (incluse delle tribù amazzoniche non influenzate dal contatto con i colonizzatori). Ma il punto fondamentale è che nel sito di Stonehenge sono state ritrovate dodici sfere di gesso bianco o di arenaria e due di queste sono state depositate presso alcune corna di bue.

Supponendo che le sfere rappresentino la luna come simbolo di fertilità in congiunzione con il toro, questa è il semplice complemento al culto della morte che probabilmente veniva celebrato a Stonehenge al momento in cui cadeva il sole nel solstizio d'inverno. Se il tramonto del sole può essere ragionevolmente associato all'idea della morte e dell'oltretomba, la nascita della luna in congiunzione con il toro avrebbe dato agli uomini la sicurezza della continuità della vita.

Come puntualizza anche Lewis-Williams³⁸, il ritrovamento in varie tombe nella regione (come quella di Cotswold-Severn) di sepolture rituali di bovini con un trattamento simile a quello degli esseri umani, è sicuramente significativo ma non permette di andare molto oltre nell'individuazione di possibili significati cosmologici o spirituali. Possiamo formulare pertanto l'ipotesi che dei riti magici si svolgessero a Stonehenge a cavallo tra scienza e religione. Una magia naturale che sfruttava delle conoscenze scientifiche per impressionare ma anche assicurare i fedeli ed una magia degli spiriti che costituiva un embrione di religione, stabilendo un ponte fra la morte e la rinascita della vita.

Ipotizzare l'esistenza di un preciso culto religioso del sole e della luna e degli altri astri celesti come quello che ritroveremo per esempio presso i Greci 2000 anni più tardi è decisamente molto azzardato e non supportato da evidenze archeologiche certe.

³⁸ D. Lewis-Williams, D. Pearce, *Inside the Neolithic mind* (2005), Thames & Hudson, London, 2018

IL CULTO DEL TORO NELL'ANTICO EGITTO

La religione dell'Antico Egitto e le sue mitologie sono molto ben documentate sia dai testi ed iscrizioni pervenuti sia dalla storiografia greca e romana.

I principali culti legati alla simbologia del toro e del toro-luna sono presenti agli albori del periodo Protodinastico (3185-2700, I e II dinastia) ed hanno una derivazione da tradizioni simili di culti rituali dell'età del Bronzo antico (Badariano 5500-4000; Amraziano 4000-3500; Gerzeano 3500-3100), in epoca predinastica. È però interessante esaminare l'evoluzione nelle dinastie egizie dal culto del toro-luna a quello del leone-sole, perché permette anche di rilevare il cambiamento delle pratiche di sacrificio rituale: da quelli umani, in cui il re-Dio si immola con tutto il suo seguito a una scadenza precisa oppure determinata sulla base di particolari segni esterni di natura astrale o legati ad altre pratiche divinatorie che andavano a mano a mano sviluppandosi, a quelli di animali e, nello specifico, di tori con particolari caratteristiche morfologiche.

Nella religione egizia, a differenza di quelle semitiche in cui un Dio trascendente crea tutto al di fuori di lui, il primordiale Dio egizio Atum divide se stesso fisicamente generando due gemelli di sesso diverso Shu e Tefnut, sposi e fratelli allo stesso tempo, che generarono a loro volta due coppie di gemelli: Osiride/Iside e Seth/Nefiti, anch'essi sposi/fratelli. Questa summenzionata era conosciuta come l'Enneade (i nove Dei) di Eliopoli e si basava su una precisa gerarchia/genealogia. La creazione servì a mettere fine al caos precedente creando l'ordine cosmico (il *Maat*).

Osiride, lo sposo/fratello della dea Iside, era associato al culto della terra e del grano e, secondo una versione del mito, fu ucciso e smembrato dal fratello Seth. Le varie parti del suo corpo furono ritrovate da Iside, ricomposte e fu riportato in vita in seguito ad una ierogamia con la sorella, divenendo il protettore dei defunti e stabilendosi nel mondo sotterraneo dove giudicava le anime dei morti. Questa resurrezione di Osiride veniva celebrata ritualmente nei cinque giorni di novembre dove la piena del Nilo cessava e le acque si ritiravano e gli agricoltori cominciavano la semina, che avrebbe portato alla rinascita di Osiride nel grano.

Su una delle più antiche evidenze archeologiche, la *paletta di Narmer* (fig. 9), gli egittologi concordano³⁹ sia ritratto il faraone Narmer, che sembra fosse stato l'artefice della riunificazione del Basso e dell'Alto Egitto, in epoca protodinastica. In entrambe le facce è raffigurato, la dea-vacca Hathor, che domina la scena sottostante in cui il faraone, coronato con la corona bianca dell'Alto Egitto e vestito con una coda di toro ed un gonnellino in cui compaiono le quattro medesime teste di Hathor, sta per uccidere con uno scettro il capo della tribù del Delta del Nilo tenendolo fermo per i capelli. Dietro la testa della vittima si rileva un arpione, in orizzontale su un lago, a rappresentare l'arma più importante di una popolazione dedita alla pesca. La capitale di questo regno era la città santa di Buto (Tep), situata nel Delta occidentale del Nilo. Nella parte superiore troviamo una raffigurazione del Dio-falco Horus che sembra essere in equilibrio sopra una palude di papiri recante un'iscrizione che parla di 6000 nemici, che sarebbero quelli uccisi da Narmer nel corso della guerra di conquista. Sull'altro lato della paletta, il faraone Narmer indossa la corona rossa piatta spiralata, simbolo della sua dominazione sul Basso Egitto che ha appena conquistato. Molto interessante risulta, nella parte inferiore, la rappresentazione di un toro che distrugge un fertilizzante. La rappresentazione del concetto di monarchia universale sui due regni è chiara ed attesta il suo ingresso nella geopolitica egizia.

Il Dio-falco Horus volava ogni giorno da Est ad Ovest impersonando il corso solare ed andava nella bocca della dea Hathor (*hat-hor* sta per «casa di Horus»). E era lo sposo di sua madre e padre di se stesso con la stessa valenza del toro.

Frazer, nel suo libro «il Ramo d'oro»⁴⁰, si sofferma molto a descrivere ed analizzare i sacrifici rituali del re in persona e del suo seguito nelle varie culture neolitiche e storiche e trova evidenze di questo costume in alcune tombe predinastiche rinvenute ad Abido, nell'Alto Egitto. Un gruppo di queste tombe fu riconosciuto da W. M. Flinders Petrie come la necropoli del faraone Narmer.⁴¹

Oltre alla camera sepolcrale principale del faraone, in una galleria sotterranea di circa settanta metri, furono ritrovate altre trentatré piccole tombe disposte in undici file da

³⁹ Ipotesi avanzata da Sethe e Garstang ma ritenuta improbabile da E. Meyer, fu accettata da H. Frankfort in *Ancient Egyptian Religion*, Columbia University Press, New York, 1948, p. 159.

⁴⁰ J.G. Frazer, *Il ramo d'oro, Studio sulla magia e la religione* (1922), trad. it di N. Rosati Bizzotto, Newton Compton, Roma, 1992.

⁴¹ W. M. Flinders Petrie, *The Royal Tombs of the First Dynasty*, The Egypt Exploration Fund, Londra, parte I, 1900, parte II, 1901, in parte II, pp. 5-7 e tavola LIX.

tre con una più grande alla fine della galleria e due più piccole all'inizio. Si ipotizza che alla morte del faraone tutta la sua corte sia stata contemporaneamente seppellita con lui. Questa usanza rituale del sacrificio umano nelle tombe reali, sembra sia stata abbandonata all'incirca nel 2350 a.C., alla fine della Quinta dinastia.

Nel periodo intercorso fra la I e la V dinastia si verificò una radicale trasformazione del Culto del Toro. Un periodo in cui fu lentamente mitigata la disumana crudeltà di questi riti e mutò anche il ruolo stesso del faraone.

A Menfi, capitale del regno, i sacerdoti pervennero ad elaborare una teologia basata sul Dio creatore Path, Dio immanente e trascendente allo stesso tempo che, pertanto, è presente in tutti gli altri Dei, uomini e animali e, in generale, in ogni essere vivente. Le raffigurazioni più frequenti del Dio Path sui geroglifici sono quelle di una mummia con un fiocco annodato sulla nuca oppure con la testa di un sacerdote dopo la tonsura. Ma, ed è questa la novità rilevante, il Dio Path non si incarna nella figura del faraone-Dio che diventa più una figura politica che sacra, ma in quella zoomorfa del toro Api generato da un raggio lunare miracoloso.

Nelle evidenze archeologiche figurative (fig. 10) viene raffigurato come un toro nero con una macchia quadrangolare sulla fronte e sul dorso l'immagine bianca delle ali di un falco (forse un riferimento a Horus/Osiride). Nel tempo il toro Api sarà anche ritenuto un'incarnazione di Osiride diventando Osorapide (Osiride e Api).

Questo animale sacro aveva un gregge di vacche sacre ed era oggetto di riti legati alla propiziazione della fecondità agricola ed umana, come quelli della «corsa del toro Api» fra i campi o delle donne che si esponevano nude al suo cospetto. L'animale venerato veniva sacrificato ogni venticinque anni (oppure se moriva prima) e veniva sepolto, dopo essere stato imbalsamato, con un complesso rituale in un luogo denominato Serapeo in sarcofagi di granito di circa 65-70 tonnellate nella necropoli di Sakkara a Menfi (detta anche Nilopoli). Questo sacrificio rituale sostituiva quello del faraone-Dio e della sua corte delle epoche precedenti. Come riassume Campbell⁴²: «1. Partendo da un antecedente stadio predinastico di identificazione mitica, caratterizzata dalla sottomissione umana ad un presunto ordine cosmico, proclamato da una casta sacerdotale e compiuto con il sacrificio del Dio-re;

⁴² J. Campbell, *Mitologia orientale, Le maschere di Dio* (1962), tr. it. C. Lamparelli, Mondadori, Milano, 2005.

2. e passando attraverso uno stadio dinastico di inflazione mitica (dalla Prima alla Quarta Dinastia, *omissis*), allorché la stessa volontà del Dio-re divenne segnale del destino, ed una psicologia demoniaca, ampiamente creativa, diede origine ad una civiltà simbolica;

3. si giunge ad uno stadio di subordinazione mitica (Quinta Dinastia, *omissis*, ed oltre), allorché il re non svolse più, benché ancora nel suo ruolo mitico, la parte del *mysterium tremendum* fattosi carne, ma accettò il contropotere censorio del giudizio umano.

Così, agendo come una comune cura psicoanalitica, la civiltà passò, nella persona del suo re-simbolo, da uno stato di fascinazione cosmica ad uno di più equilibrata e ragionevole umanità». ⁴³

⁴³ Ivi, p. 121.

IL CULTO DEL TORO NELL'EGEO

La civiltà cretese o Minoica dal nome del mitico re Minosse, si sviluppò dal 2700 a.C. al 1425 a.C., ma soprattutto nel periodo Medio Minoico I, II e IIIa, all'incirca tra il 2000 a.C. e il 1700 a.C., ed ebbe alla base della sua cosmogonia il culto della Dea Madre e del Dio toro.

La grande differenza con civiltà del vicino Oriente come pure dell'antico Egitto risiedeva, oltre allo sviluppo della scrittura (prima geroglifica poi, dal Medio Minoico IIIb, la Lineare A e, dal Tardo Minoico IIIb, la Lineare B), in un'arte figurativa dalla naturalezza e dinamicità che furono eguagliate e superate solo nella civiltà greca successiva.

Negli scavi di Cnosso, condotti nel 1900 da Sir Arthur John Evans, troviamo non soltanto delle rappresentazioni statiche di gesti culturali ma delle vere e proprie scene di *taurocathapsía*. Le stesse che ritroviamo negli affreschi staccati dal cosiddetto «Palazzo» di Cnosso, come fu denominato dall'Evans, e conservati al museo archeologico di Hiraklion che raffigurano un acrobata-lottatore/torero che, afferrato un toro per le corna, si lascia sbalzare all'indietro volteggiando in aria ed appoggiandosi sul dorso dell'animale, per poi atterrare alle sue spalle una volta che quest'ultimo ha continuato la sua corsa in avanti, con una abilità di molto superiore a quella di un odierno *matador* (fig. 11). Il gioco deriva da tecniche di caccia del toro tese ad evitare di essere colpiti, che troviamo raffigurate anche in un rilievo in avorio sulla caccia al toro oppure sul cosiddetto «vaso dei pugili», entrambi conservati nel museo di Hiraklion. Sembra comunque che la principale tecnica di caccia per catturare degli animali vivi, incluso il *bous primigenius*, fosse la rete.

Il Culto del Toro era onnipresente a Creta anche se, sulla base delle conoscenze attuali, non è ancora possibile determinare se derivasse dai primi colonizzatori anatolici oppure fosse stato integrato in alcuni sui aspetti rituali e mitologici da influssi provenienti dalle coste arabe ed egizie.

Paul Faure⁴⁴, che ha studiato per oltre un decennio sia gli edifici che le grotte presenti sull'isola, è giunto alla conclusione che quello che Evans riteneva essere un palazzo reale, fosse in realtà un coacervo di grandi complessi templari dove si svolgevano anche attività amministrative e produttive ed in cui ritroviamo sia all'esterno che all'interno delle «corni di consacrazione» rappresentate sia in forme stilizzate sia plasticamente in rilievo. Nel basamento del palazzo furono poi ritrovati i resti di due grossi tori che erano serviti per un sacrificio e che avevano delle dimensioni eccezionali (uno dei due aveva un diametro alla base delle corna di ben 35 centimetri). Notevoli sono anche i numerosi *rhyton* a forma di corno taurino, anch'essi di notevoli dimensioni, ritrovati in varie località ed i cui i pezzi più belli sono oggi conservati al museo di Hiraklion (fig. 12). Durante i banchetti il vino veniva bevuto da questi recipienti.

Kerényi⁴⁵ considerava che il vino ed il toro e le donne ed i serpenti fossero delle vere e proprie «sindromi» tipiche della condizione dionisiaca che cominciava a nascere sull'isola di Creta prima di trasferirsi a Micene ed in Grecia in generale.

A Cnosso sono state ritrovate delle tavolette in cui si fa riferimento ad un toro denominato *Oînops* che era *wo-no-qa-so* (colore del vino). Se è improbabile che esistessero tori con il manto di quel colore, è possibile che esistessero dei particolari criteri di selezione dei tori e dei vitelli per particolari rituali e sacrifici.

Sostiene Kerényi che, pur esistendo dei *rhyton* con forme delle teste di vari animali, quello a forma di toro era quello con cui si versava il vino in particolari rituali. Un esempio di notevole bellezza è il *rhyton* taurino con una rosetta d'oro in fronte e lunghissime corna ritrovato a Micene nel livello IV degli scavi e conservato al Museo Nazionale di Atene.⁴⁶ Questo *rhyton* era solitamente riempito di vino ma non è da escludersi che nei sacrifici dei riti più arcaici contenesse il sangue della vittima immolata, un toro per esempio, e letteralmente vomitasse il sangue al cospetto del simulacro del Dio offrendosi in olocausto.

Prima però di addentrarci nell'analisi del culto di Dioniso, è importante considerare quello che è forse il culto taurino più celebre dell'isola: quello del Minotauro, un essere

⁴⁴ P. Faure, *La vita quotidiana a Creta ai tempi di Minosse* (1973), trad. it., Rizzoli, Milano, 1984, pp. 215-223.

⁴⁵ K. Kerényi, *Dioniso* (1976), tr. it. Di L. Del Corno, Adelphi, Milano 2010

⁴⁶ Ivi, p. 69-71.

dal corpo di uomo e testa di toro nato dall'amore contro natura tra la moglie del re Minosse, Pasifae, ed il toro bianco donato da Poseidone a Minosse per il sacrificio.

Minosse sostituì il toro di Poseidone con un altro e, per vendetta, il Dio fece innamorare Pasifae del toro e la congiunzione carnale fu favorita da un simulacro a forma di vacca costruito da Dedalo, al cui interno lei si era nascosta.

Per nascondere la creatura, il cui nome era Asterio o Asterione, Minosse ordinò a Dedalo la costruzione di una particolare struttura a forma di labirinto ed ogni anno (o secondo altre versioni del mito ogni tre o otto o nove anni) gli venivano offerti in pasto sette ragazzi e sette ragazze di Atene.

È probabile che il Minotauro fosse un sacerdote con la testa di toro che nascesse ritualmente dall'unione di una sacerdotessa del tempio con il re. La prima come personificazione di una giovenca ed il secondo di un Dio-toro, in un rito di fecondità. D'altronde è difficile credere che, anche in epoche molto remote, avvenissero dei reali accoppiamenti fra una donna ed un toro, foss'anche molto giovane e di piccola taglia, mentre invece sono documentati in Pindaro ed in Erodoto degli accoppiamenti pubblici di caproni o arieti con donne. Non è però chiaro se il capro sostituisse il toro oppure si trattasse di altri rituali affini o con un medesimo valore simbolico di potenza naturale fecondante. Difatti, è possibile che si tratti di un periodo intermedio tra una fase di zoolatria pura e l'antropomorfismo successivo. Ricordiamo che creature con il corpo di animale ed il busto e volto umano (sfingi, centauri e simili) non sono presenti in alcun pantheon anteriore all'età del bronzo.

Il tema, che poi ritroveremo successivamente nel culto dionisiaco greco, è probabilmente quello dell'annullamento della distanza tra l'uomo e l'animale. Altre evidenze archeologiche a Creta di questo culto si ritrovano non solo a Cnosso ma anche a Zakro, dove l'ingresso del santuario era sormontato da doppie corna in pietra, oppure ad Haghia Triada, dove segnaliamo un sarcofago (conservato al museo di Hiraklion, fig. 13) la cui decorazione mostra una sacerdotessa vestita con una gonna di pelle di toro che si avvicina al simulacro del defunto mentre alle sue spalle giace legato un toro su un altare che probabilmente era pronto per essere sacrificato, ed un *rhyton* in steatite con una scena di *taurocathapsía*. Sono state anche ritrovate delle monete cretesi con rappresentazioni sia del Minotauro che del labirinto di Cnosso (fig. 14).

Da Creta questi miti e rituali legati al Culto del Toro si trasferirono a Micene dopo il 1400 a.C., a seguito della spedizione contro Creta durante il Tardo Elladico IIIa corrispondente al Tardo Minoico IIIa. In una testa taurina rinvenuta a Micene è, per esempio, rappresentato un tempio con molte decorazioni costituite da corna di toro.

Sbarcati in terra greca, torniamo al mito del Minotauro e del sacrificio dei giovani ateniesi. Frazer⁴⁷, trattando dei sacrifici rituali dei re cui abbiamo fatto riferimento sopra, ipotizza che nell'antica Grecia il ciclo regale fosse di otto anni, come per esempio, indicato nella costituzione di Sparta. Sulla motivazione del perché dovessero essere proprio otto, Frazer ritiene che fosse legata al calendario ed alla sovrapposizione fra ciclo solare e ciclo lunare che si incrociavano ogni otto anni quando la notte di luna piena si verifica durante il solstizio d'estate o d'inverno. Ogni otto anni si doveva rinnovare il potere del re in carica verificando che non avesse peccato contro gli Dei, che altrimenti avrebbero inviato segni nefasti, ed a cui venivano offerti dei sacrifici umani al fine di propiziarne la benevolenza.

Considerando il Dio greco Dioniso (nelle cui vicende mitologie ritroviamo molte analogie con quelle del Dio egizio Osiride – ci sono molti studiosi delle religioni che ipotizzano che si tratti della stessa divinità esportata dall'Egitto alla Grecia), il primo interrogativo che dobbiamo porci è sul perché venisse rappresentato anche sotto forma di toro. Frazer ipotizza che, pur in presenza di scarse evidenze storico-archeologiche, Dioniso fosse anche un Dio del grano ed aiutasse i contadini tirando l'aratro sotto forma di bue e, come molti altri Dei legati ai cicli agricoli morisse al momento del raccolto per poi rinascere nella stagione successiva. Questo si rileva in tutte le versioni del mito fra cui una che viene ripresa in un rituale in cui gli adepti fanno a pezzi un toro con le mani e si cibano delle sue carni crude credendo di nutrirsi della carne del Dio stesso.⁴⁸

Ricordiamo che nella tragedia le «Baccanti» di Euripide Penteo è fatto a pezzi a mani nude dalle Menadi invasate, capeggiate dalla sua stessa madre Agave che lo scambia per un giovane leone.

⁴⁷ J.G. Frazer, *Il ramo d'oro, Studio sulla magia e la religione* (1922), trad. it di N. Rosati Bizzotto, Newton Compton, Roma, 1992, pp.323-325.

⁴⁸ Ivi, pp.442-445.

In un confronto etnologico, Frazer descrive molti riti a lui odierni del nord Europa, in cui il cosiddetto «spirito del grano» si manifestava in forma di toro, vacca o bue.⁴⁹ Ad Atene, al termine della raccolta del grano, sembra si celebrasse un rito denominato «assassinio del bue», durante il quale si immolava un bue sull'altare di Zeus Polieus situato sull'Acropoli e, dopo averlo scuoiato e mangiato la carne, si imbottiva la pelle di paglia e la si ricuciva rimettendolo in piedi aggogato ad un aratro. Questo simulacro presenziava nell'Aeropago ad un processo in cui si cercava di determinare i responsabili di tale delitto - che secondo Varrone era punito in Attica con la pena capitale - e terminava con l'incriminazione della scure e del coltello utilizzati che venivano puniti gettandoli in mare.⁵⁰

Un'evidenza archeologica di questa processione la troviamo probabilmente nella raffigurazione di un toro multicolore su una *lektyos* attica conservata al British Museum di Londra. Kerenyi puntualizza che nel corso di questa cerimonia o di altre simili, il numero di tori e buoi sacrificato fosse notevolmente grande ma soltanto uno veniva apostrofato con l'espressione «degnò toro» (*áxios taûros*) con cui si invocava Dioniso.⁵¹

La rappresentazione di Dioniso in forma zoomorfa rappresenta uno degli aspetti del suo culto che era estremamente complesso e proteiforme e che rappresentava la sintesi di millenni di tradizioni culturali legati alla propiziazione della fecondità, sia vegetale che animale e, da ultimo ma non meno importante, legata alla sopravvivenza della specie umana.

⁴⁹ J.G. Frazer, *Il ramo d'oro, Studio sulla magia e la religione* (1922), cit., pp.516-517.

⁵⁰ Ivi, pp.526-527.

⁵¹ K. Kerenyi, *Dioniso* (1976), cit., p. 169-17.

LA TOMBA DEI TORI DI TARQUINIA

«Riprodurre e vendere cartoline illustrate con soggetti d'arte, anche se questi sono un po' scabrosi, non è reato. Lo ha deciso il giudice di Terni archiviando gli atti relativi alla denuncia contro stampatori e rivenditori di cartoline sequestrate a Tarquinia perché considerate pornografiche. Il magistrato non ha infatti ravvisato alcun elemento di reato nello smercio di tali cartoline riproducenti particolari della "Tomba dei tori"». ⁵²

Continuando il nostro viaggio all'interno del Culto del Toro, ci soffermeremo adesso su un ritrovamento che nasconde non pochi enigmi e perplessità: la «Tomba dei Tori» nella Necropoli dei Monterozzi in località Calvario, le cui pitture sono fra le più antiche di Tarquinia e datano dell'inizio del VI secolo a.C.

Le rappresentazioni «oscene» sulla fascia sotto al frontone non hanno eguali in tutte le tombe finora scoperte. Precisiamo che quella dell'osceno è una categoria definitasi alla fine dell'Ottocento nella filosofia estetica e non è in alcun modo applicabile al contesto in questione. È fuori di dubbio che rappresentazioni esplicitamente erotiche come quelle che descriveremo nel seguito, definite correntemente oscene, probabilmente non lo erano al tempo in cui furono raffigurate.

Sul frontone troviamo scene con due episodi apparentemente slegati fra loro (fig. 15 e fig. 16). A sinistra, un toro disteso con il muso rivolto verso l'osservatore che pone in rilievo le corna lunate e la coda distesa verso il centro dell'affresco è in posizione di riposo e non ha alcun interesse verso quanto accade alle sue spalle, dove è collocato un gruppo di tre figurine: due uomini ed una donna. La donna è distesa con le gambe allargate sul dorso di un uomo a carponi mentre è in rapporto di accoppiamento con l'altro in piedi e leggermente piegato verso di lei. A destra, invece, un toro itifallico con il volto umano è in movimento di corsa verso una giovane donna nuda in piedi e chinata verso lo stesso mentre tiene in mano un ramoscello che sembra allungarsi fino a terra così da essere innestato tra i frutti di un melograno, mentre un singolo uomo in piedi alle sue spalle la penetra contro natura.

⁵² Notizia apparsa sul quotidiano il «Giorno» in data 30 aprile 1966 e trascritta in A. Seppilli, *Il mistero della Tomba dei Tori dell'etrusca Tarquinia*, Sellerio, Palermo, 1990, p. 13.

Queste rappresentazioni potrebbero sembrare fuori luogo in un contesto indubitabilmente sacro come una tomba di famiglia (non lo sarebbero certo su una parete di una villa pompeiana anche non adibita a postribolo). Tuttavia, se il significato non era ludico ma apotropaico come è logico aspettarsi, esso deve essere ricercato nelle fonti storiche e letterarie. È comunque un dato che il mostrare delle parti nude del corpo ha in molte culture posteriori una funzione apotropaica a protezione del defunto⁵³ oppure di protezione da fenomeni naturali avversi. Per esempio, quattro donne nude distese ai quattro punti cardinali potevano cercare di scongiurare la grandine, come vedremo nel seguito, oppure, in periodi di siccità, una donna nuda correndo nei campi poteva stimolare la virilità celeste affinché mandasse la pioggia. Qui non si tratta solo di un'esibizione del corpo femminile o maschile ma di vere e proprie azioni scenografiche.

Due sono le principali interpretazioni più accreditate. La prima, di Ernesto di Martino⁵⁴, si basa sui canoni sinodali e permette di affermare che nelle cerimonie funebri del mondo antico l'erotismo era del tutto normale. Del resto i banchetti, soprattutto notturni, evolvevano spesso in orge ed è plausibile che accadesse anche durante quelli funebri.⁵⁵

De Martino cita un inno pseudomerico alla dea Demetra in cui un'ancella dal nome Ione, definita «diligente e pratica», inscena un'esibizione erotica per divertire la dea che era a lutto per la perdita di Kore in casa di Celeo. Si tratta di un riferimento mitologico che giustifica un rito tipico dell'antico cerimoniale funebre attico. Del resto, in alcune culture, le prefiche sono spesse volte a seno scoperto durante le lamentazioni funebri.

Molto più articolata è la spiegazione data da Anita Seppilli⁵⁶ che fa riferimento a riti orgiastici tesi a stimolare la fecondità della terra o a favorire particolari pratiche agricole quali quelle degli innesti fra specie diverse. Questi innesti innaturali, per

⁵³ Molte tombe di importanti Papi del passato locate in San Pietro in Vaticano, hanno figure femminili rappresentanti le virtù raffigurate senza veli (fig. 29).

⁵⁴ E. De Martino, *Morte e pianto rituale, Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (1958), a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino, 2021.

⁵⁵ Ivi, p. 212.

⁵⁶ A. Seppilli, *Il mistero della Tomba dei Tori dell'etrusca Tarquinia*, Sellerio, Palermo, 1990, pp 19-30.

esempio quello fra il fusto del limone e dell'arancio, erano in passato considerati dei veri e propri riti religiosi e non delle semplici tecniche agricole.

La Seppilli⁵⁷ riporta la procedura trascritta da un'opera perduta di Ibn Washya dal titolo «Libro sull'agricoltura nabatea» di cui ci è rimasta traccia nell'opera di Maimonide, teologo e scienziato ebreo nato nel 1135 a Cordova e traduttore di opere arabe in greco e viceversa. Maimonide, nel suo scritto «La guida dei perplessi» (che è un testo di commento della *Torah* ebraica) ricordava e spiegava agli Ebrei il divieto di cibarsi dei frutti derivanti da questi innesti proprio perché derivanti da riti impuri e contro natura.

Nello specifico, Ibn Washya spiega che un simile innesto può riuscire solo se effettuato durante un rito che deve svolgersi nel momento di una particolare congiunzione fra il sole e la luna ed «il ramo da innestare si deve trovare tra le mani di una bellissima ragazza mentre un uomo ha con lei rapporti sessuali vergognosi e contro natura; durante il coito la ragazza innesta il ramo nell'albero»⁵⁸.

Secondo la Seppilli: «Il significato è chiaro: per assicurare un'unione “contro natura” nel mondo vegetale era richiesta una unione sessuale umana “contro natura”».⁵⁹

Nella raffigurazione della Tomba dei Tori l'arbusto in questione non è un limone o un arancio ma una palma dattilifera; ciononostante il rito potrebbe essere stato molto simile se non identico. E spiegherebbe la seconda rappresentazione summenzionata.

Per quanto riguarda invece il primo gruppo, è probabile che si tratti di un rito per fermare la grandine. Sempre Maimonide cita letteralmente (riferendosi a Ibn Washya): «Così essi dicono che se quattro donne si stendono sulla schiena, sollevano le gambe tenendole aperte e dicono e fanno certe cose mentre sono in questa vergognosa posizione, la grandine cesserà di cadere su quel posto»⁶⁰.

Anche se la donna raffigurata è una sola e la scena è più complessa, non è da escludersi che si faccia riferimento al medesimo rito non raffigurato in maniera fotografica dalla pittura ma solo richiamandone l'essenza principale.

In conclusione, se il patriarca defunto a cui era dedicata la tomba ed in cui lo avrebbero raggiunto anche le generazioni successive fosse stato, come probabile, un ricco

⁵⁷ Ivi, p. 21.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem.

possidente terriero di Tarquinia, è chiaro che queste raffigurazioni erano apotropaiche e rientravano in un sistema di rituali magico-religiosi volti ad assicurare la fecondità dei terreni, una maggiore resa agricola data dagli innesti ed una protezione dagli eventi atmosferici sfavorevoli. Si potrebbe anche ipotizzare che i due tori raffigurati a fianco dei gruppi erotici potrebbero essere rappresentazioni del toro del grano di cui abbiamo già parlato in precedenza e spettatori delle scene apotropaiche e/o propiziatorie inscenate dai due gruppi erotici.

La grande apertura culturale e commerciale del popolo etrusco nei confronti dell'Oriente, giustifica la conoscenza di questi rituali cananei o minoici importati dalle regioni del Mediterraneo sudorientale anche se, ad oggi, ne troviamo una rappresentazione esplicita solo nella «Tomba dei Tori».

CONCLUSIONI

Al termine di questo elaborato, la principale conclusione che possiamo trarre è che il Culto del Toro, esposto con alcuni esempi rappresentativi di circa quattro milioni di preistoria, protostoria e storia umana, insieme a quello della Dea Madre, non è soltanto un semplice culto religioso o mistico sviluppatosi in determinati periodi o luoghi.

Esso rappresenta realmente e praticamente nelle evidenze archeologiche e letterarie, la lentissima evoluzione della mente umana nel suo processo cognitivo volto a determinare una cosmogonia che garantisse, non soltanto la sopravvivenza della specie, ma anche la sua civilizzazione e la ritualizzazione di pratiche ancestrali basate su sacrifici estremamente cruenti di esseri umani ed animali, tese a cercare di dominare o perlomeno controllare o attenuare gli effetti negativi di forze naturali incontrollabili e considerate ostili.

Una ritualizzazione del sacrificio animale come mezzo per incanalare una bestialità umana autodistruttiva con un processo catartico teso a trasformare la violenza di gruppi umani verso altri gruppi, oppure all'interno degli stessi in pratiche sempre più simboliche e apotropaiche.

Come già ricordato nell'introduzione, l'ultimo residuo di tale culto nel moderno rituale laico della corrida - che purtroppo ancora oggi si conclude con l'uccisione del toro e lo spargimento del suo sangue sul terreno - tende in fondo ad un'esorcizzazione quanto più possibile completa di queste forze del male interne alla psiche umana.

Riteniamo, in conclusione, lo studio del Culto del Toro e della Dea Madre un esercizio prima di tutto di analisi dell'evoluzione della mente umana e non soltanto di meravigliose evidenze archeologiche che documentano milioni di anni di cultura materiale e spirituale.

APPENDICE FOTOGRAFICA



Figura 1 – Uro (Foto Wordpress)

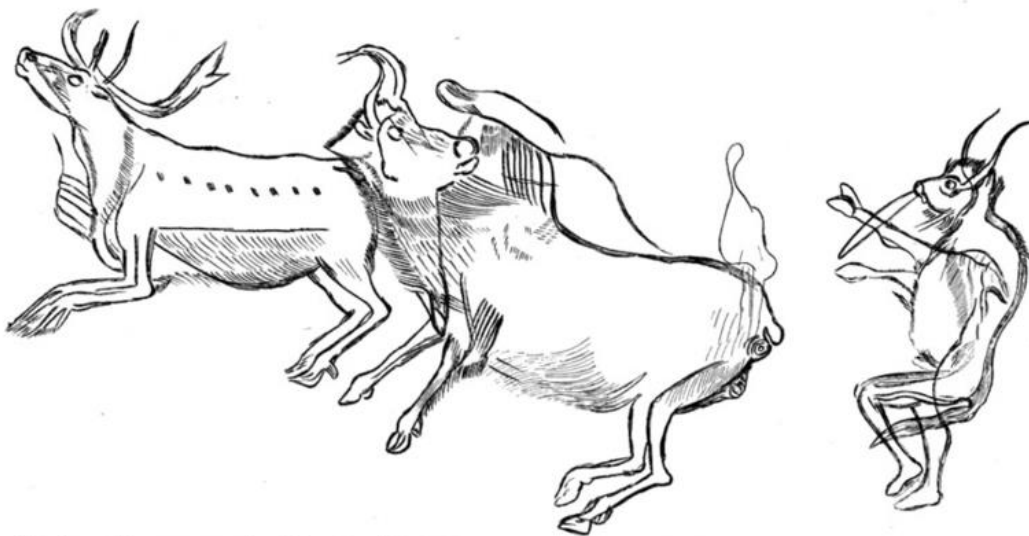


FIG. 1. — Homme masqué en Bison jouant de la flûte (?), précédé d'un animal fantastique femelle à arrière-train de Renne et avant-train de Bison, et d'un Renne femelle à jambes antérieures imitant des bras humains ou des pattes de canard.

Figura 2 – Henri Breuil, Un dessin de la grotte des Trois frères (Montesquieu-Avantès) Ariège, 1930



Figura 3 – Venere di Laussel (Foto Digilander)

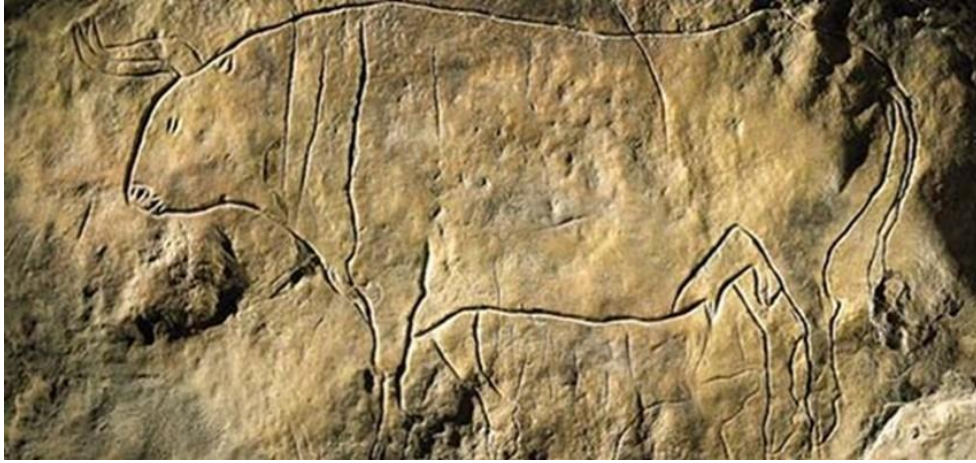


Figura 4 – Grotta del Romito (Foto Archivio di Paleontologia – Univeristà di Firenze, Archivio Museo e Istituto Fiorentino di Preistoria)



Figura 5 – Pilastro 1, struttura A, Göbekli Tepe (Foto Christoph Gerber)



Figura 6 – Grande Dea Madre (Foto Ankara Museum)



Figura 7 – Livello V (Foto Galeri)



Figura 8 – Stonehenge (Foto Inigofotografia)

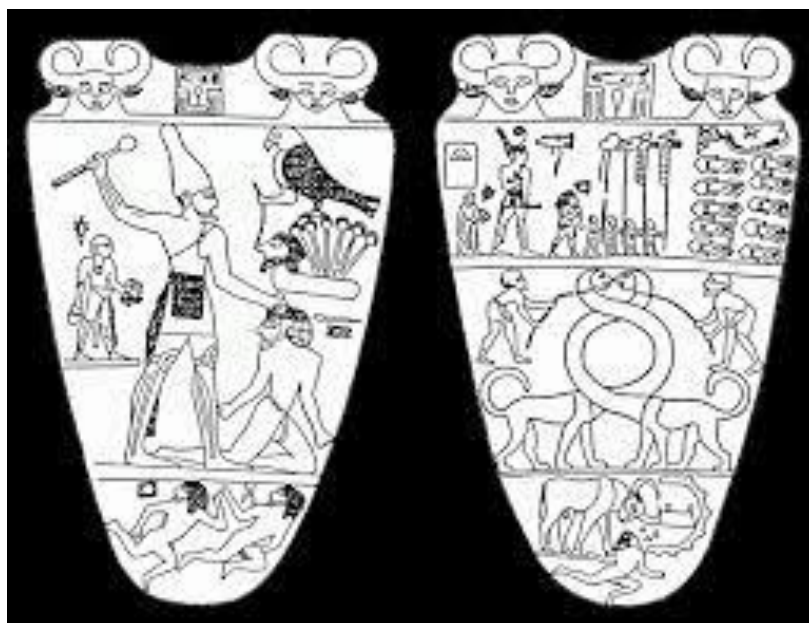


Figura 9 – Paletta di Narmer



Figura 10 – Toro Api (Foto Louvre Museum)



Figura 11 – Taurocathapsia da Cnosso



Figura 12 – *Rhyton* (Foto Hiraklion Museum)



Figura 13 – Sarcofago Haghia Triada (Foto Flickr)



Figura 14 – Statere di Cnosso (Foto Lamoneta)

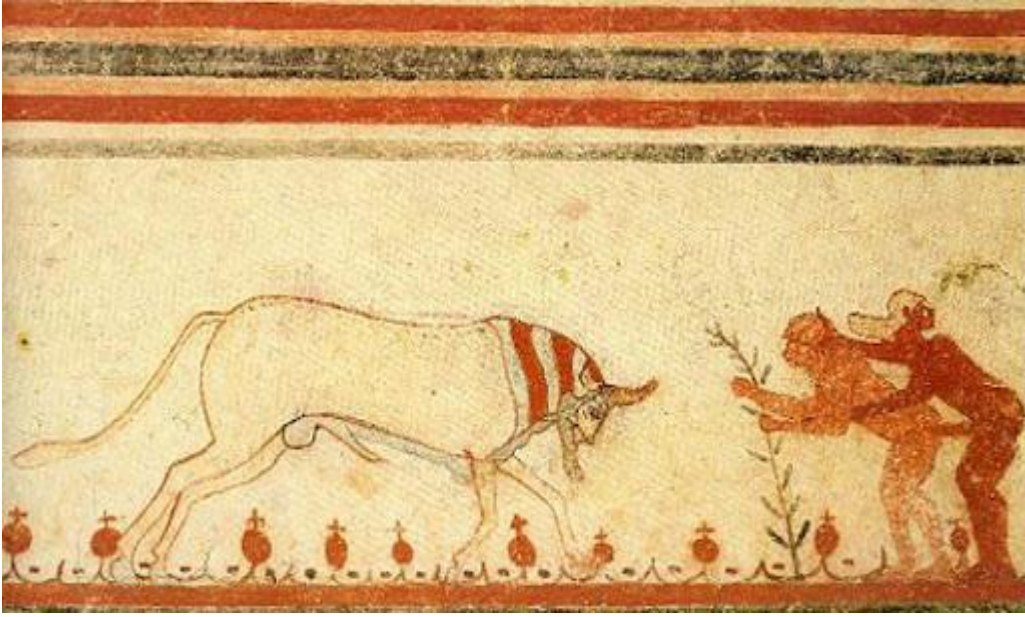


Figura 15 – Tomba dei Tori



Figura 16 – Tomba dei Tori

BIBLIOGRAFIA

H. O. Box, *L'organizzazione sociale degli animali, interazione fra zoologia e psicologia*, Zanichelli, Bologna, 1974.

J. Campbell, *Mitologia creativa, Le maschere di Dio* (1968), tr. it. C. Lamparelli Volume I, Mondadori, Milano, 2000.

J. Campbell, *Mitologia creativa, Le maschere di Dio* (1968), tr. it. C. Lamparelli Volume II, Mondadori, Milano, 2000.

J. Campbell, *Mitologia orientale, Le maschere di Dio* (1962), tr. it. C. Lamparelli, Mondadori, Milano, 2005.

J. Campbell, *Mitologia primitiva, Le maschere di Dio* (1959), tr. it. dell'edizione rivista del 1969 di C. Lamparelli, Mondadori, Milano, 2006.

J. Cauvin, *Nascita delle divinità, nascita dell'agricoltura, La rivoluzione dei simboli nel Neolitico* (1994), tr. it. M. Fiorini, Jaca Book, Milano 2010.

J. De Grossi Mazzorin, C. Minniti, “Studi sul sacrificio animale nel Mediterraneo antico: alcuni contesti a confronto”, in “Santuari mediterranei tra oriente e occidente, Interazioni e contatti culturali, Atti del Convegno Internazionale”, Civitavecchia, Roma 2014, a cura di A. Russo Tagliente, F. Guarneri, in *Scienze e Lettere*, Roma 2016, pp.329-340.

E. De Martino, *Il mondo magico, Prolegomeni a una storia del magismo* (1973), Bollati Boringhieri, Torino, 2017.

E. De Martino, *Morte e pianto rituale, Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (1958), a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino, 2021.

C. Dufay, *La civiltà minoico cretese*, edizione riservata agli Amici della Storia, Edizioni Forni, Ginevra, 1976.

M. Eliade, *Images & Symbols, Studies in Religious Symbolism* (1952), tr. inglese di P. Mairet, Princeton University Press, Princeton NJ, 1991

M. Eliade, *Trattato di Storia delle religioni* (1948), tr. it. V. Vacca, riveduta da G. Riccardo, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino, 2014.

J.G. Frazer, *Il ramo d'oro, Studio sulla magia e la religione* (1922), trad. it di N. Rosati Bizzotto, Newton Compton, Roma, 1992.

R. Furon, *Manuale di Preistoria* (1958), trad. it. di S. Morganti, Einaudi, Torino, 1961.

R. Girard, *La violenza ed il sacro* (1972), tr. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano, 2021.

R. Girard, *Il capro espiatorio* (1982), tr. it. Di C. Leverd e F. Bovoli, curata da G. Fornari, Adelphi, Milano, 2020.

I. Hodder, *Archeology beyond dialogue*, University of Utah press, Salt Lake City, 2004.

I. Hodder (ed.), *Excavating Çatalhöyük: reports from the 1995-1999 seasons*, McDonald Institute for Archeological Research/British Institute of Archeology at Ankara Monograph, Cambridge, 2006.

I. Hodder, *Symbols in action*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

I. Hodder, *The Domestication of Europe*, Blackwell, Oxford, 1990.

I. Hodder, *The Leopard's Tale, Revealing the Mysteries of Çatalhöyük*, Thames & Hudson, London, 2006.

K. Kerényi, *Dioniso* (1976), tr. it. Di L. Del Corno, Adelphi, Milano 2010.

D. Lewis-Williams, D. Pearce, *Inside the Neolithic mind* (2005), Thames & Hudson, London, 2018

J. Mellart, *Dove nacque la civiltà, Dai primi villaggi ai grandi imperi nell'antica Turchia tra Oriente e Occidente* (1978), tr. it. di G. Giorgi, Newton Compton, Roma, 1981.

A. Pessina, V. Tiné, *Archeologia del Neolitico, L'Italia tra sesto e quarto. millennio* (2008), 4a ristampa della seconda edizione (2018), Carrocci, Roma, 2021.

C. Renfrew, P. Bahn, *Archeologia, Teoria, metodi e pratica* (1991), tr. it. della VII ed. (2016) di A. Vezzoli e F. Piccarretta riveduta da S. Gelichi, Zanichelli, Bologna, 2018.

A. Riboldi, *Al cuore dell'Europa - Una rilettura dell'opera di Maria Gimbutas*, Mimesis, Milano, 2015.

C. Schmidt, *Costruirono i primi templi, 7000 anni prima delle piramidi* (2007), tr. it. di U. Tecchiati, Oltre Edizioni, Sestri Levante (GE), 2011.

A. Seppilli, *Il mistero della Tomba dei Tori dell'etrusca Tarquinia*, Sellerio, Palermo, 1990.

U. Tecchiati, "Alcune considerazioni sulle sepolture di bovini nella Preistoria e Protostoria europea" in "Sepolture rituali di bovini e di altri animali nell'Italia antica e nella media Europa dalla protostoria al medioevo. Un aggiornamento archeologico, Atti dell'incontro di Aquileia del 7 aprile 2018", in *Quaderni friulani di archeologia*, Società friulana di archeologia, XXVIII-2018, pp. 9-18.

G. J. Wightman, *The origins of religion in the Paleolithic*, Rowman & Littlefield, London, 2015.