

LA MALEDIZIONE DEGLI ANIMALI CON LE CORNA

*Dalla "festa dei becchi" romagnola al rito indiano dello "jallikattu"
gli animali più utilizzati nell'antico rito del sacrificio sono quelli cornuti.*



Il sacrificio è una forma rituale vecchia come il mondo; nelle civiltà più antiche assunse la forma di sacrificio umano, poi si limitò al sacrificio di animali, successivamente a quello di elementi vegetali. Quest'ultima forma è quella che ancora permane in alcune forme religiose odierne; i bastoncini di incenso o le ciotole di riso offerte alle divinità nelle religioni buddiste o nella cultura induista, ed ancora le offerte floreali o l'accensione di candele, o di ceri, posti davanti alle statue di santi nella tradizione cristiana, non sono altro che gli elementi residuali di questo antichissimo rito.

Il significato sociale ed antropologico di questa forma rituale è stato uno di quelli più complessi e studiati da sempre; vi si sono impegnati decine di antropologi, in ogni tempo, arrivando a conclusioni a volte integrabili fra loro, a volte fundamentalmente diverse (almeno in apparenza).

Ad iniziare da colui che viene considerato uno dei padri della moderna antropologia culturale, Edward Burnett Tylor, che vide nel sacrificio un dono fatto dagli uomini alle divinità¹, per ottenere da questi, in cambio del sacrificio e del valore dell'oggetto sacrificato, una contropartita: l'ottenimento di un'annata agricola positiva, o il risultato favorevole nella caccia; lo stesso concetto venne ribadito da altri, come Marcel Mauss e Henri Hubert², o da Alfred Loisy, che

¹ Edward Burnett Tylor: *Primitive Culture - Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Costum*, John Murray, London, 1920.

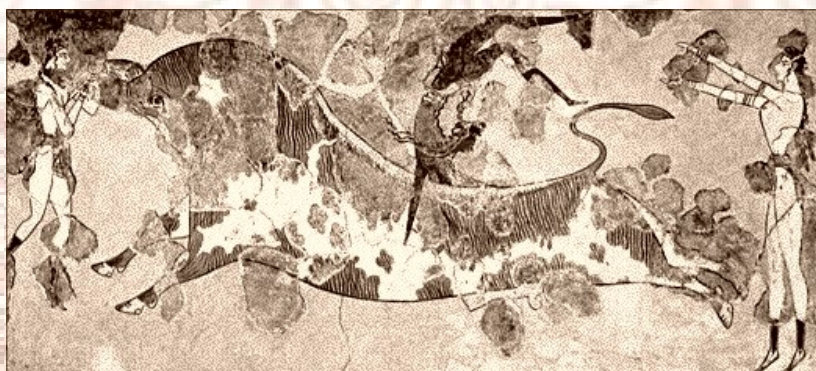
² Marcel Mauss e Henri Hubert: *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Edit. Les Presses Universitaire de France, Paris, 1897.

ne studiò particolarmente il rapporto tra il rito e l'offerta di cibo agli antenati defunti³. Lo stesso argomento di Loisy fu analizzato anche da Schmidt, il quale lo approfondì ulteriormente, arrivando a sostenere come gli antenati defunti avessero un particolare bisogno del sacrificio proprio per "alimentarsi", attribuendo in tal modo ai defunti un aspetto particolarmente concreto a quella che per Loisy era invece una funzione puramente simbolica⁴. Adolf Jensen ampliò ulteriormente le idee di Schmidt ritenendo che il concetto di dono fosse solamente un aspetto nato più tardi, in quanto nei primi tempi era prevalente la funzione dell'alimentazione che, a sua volta, era necessaria alla successiva morte della divinità, dalla quale scaturivano gli elementi utili allo sviluppo della vegetazione, cibo per gli uomini⁵.

*Il sacrificio di un toro riportato
in un vaso greco.*



Ci fu chi vide nel sacrificio un modo per entrare in comunicazione con le divinità⁶: il rito diventava perciò un atto formale (e, soprattutto, "pubblico") proprio perché l'atto di comunicare con tali divinità fosse noto a tutti; non mancarono anche gli antropologi che identificarono nel sacrificio l'aspetto più "sociale", e quindi utile a rafforzare i legami tra i membri della collettività, come Émile Durkheim⁷, concetto ripreso anche da Malinowski⁸ (anche se, a nostro personale parere, questa fu una di quelle analisi in cui Malinowski non diede il meglio di sé); e, ancora, chi vedeva



*Un affresco etrusco riporta
l'immagine dei giochi
(tauromachie) eseguiti da
giovani che saltavano sul toro
aggrappandosi alle corna
dell'animale.*

nel dono non quello di un bene materiale, per quanto primario ed importante, ma il dono di una parte di sé stessi⁹; non mancò chi prese in considerazione la parte più spirituale del sacrificio, ossia

³ Alfred Loisy: *Essay historique sur le sacrifice*, Emile Nourry Editeur, Paris, 1920.

⁴ Wilhelm Schmidt: *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*, Aschendorf, Münster, 1937.

⁵ Adolf Ellegard Jensen: *Mythos und Kult bei Naturvölkern Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, A. Schröder, 1951.

⁶ Jan N. Bremmer: *Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca*, a cura di Salvatore Settis, Einaudi, Torino, 1996.

⁷ Émile Durkheim: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Edit. Les Presses Universitaire de France, Paris, 1967, (nouvelle edit.).

⁸ Bronisław Malinowski: *Le isole Tobriands*, Edizioni Newton Compton, Roma, 1973.

⁹ Gerardus van der Leeuw: *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017.

il rapporto diretto con quella divinità che, in qualche modo, si pensava di “condizionare” con l’offerta sacrificale¹⁰.

Quando lo sviluppo dell’antropologia conseguente all’influenza sempre più incisiva delle discipline psicanalitiche permise di addentrarsi in analisi fino ad allora appena accennate, uomini come Angelo Brelich, Vittorio Lanternari, Walter Burkert ne colsero l’occasione: Brelich analizzando il risultato del sacrificio sull’inconscio dell’uomo, Lanternari e Burkert studiando il vero e proprio trauma psicologico “personale” dell’uomo tribale¹¹ conseguente alla partecipazione ad un rito crudele. Lanternari poi, aderente a quella scuola che in Italia assunse il nome di “antropologia marxista” ne esaminò anche gli aspetti dal punto di vista dei rapporti di produzione.

Ci fu anche chi si dedicò ad aspetti che sembrano, a primo avviso, anche molto semplici e banali (ma è solo una prima impressione) come quello degli aspetti culinari del pasto sacrificale, come J. P. Vernant e M. Detienne¹². Tra gli ultimi in ordine di tempo non si può non citare poi René Girard e la sua teoria del sacrificio come “capro espiatorio” dei mali e delle tensioni sociali dell’intera società¹³; lo stesso Girard non mancò di esaminarne anche gli aspetti psicoanalitici del fenomeno, in particolare quello della “autocolpevolizzazione” della vittima stessa.

Questo forse anche troppo lungo elenco di autori (tra l’altro non esaustivo) ha il solo scopo di mostrare la sostanziale complessità del fenomeno, e come non vi sia ancora un’unica teoria universalmente accettata sul rito del sacrificio: bisogna comunque dire che, nonostante le varie ipotesi, si può notare che elementi che permettono una loro almeno parziale integrazione sono comunque presenti: è evidente che se si accetta l’ipotesi del sacrificio come “dono” alla divinità, perché tale dono possa giungere al destinatario, è indispensabile che il concetto di “entrare in comunicazione” con la divinità sia anch’esso praticamente necessario, così come il trauma e lo stato d’ansia riguardante l’uccisione di una vittima non può non esservi tra le conseguenze di un atto cruento.

La cornucopia, nella cultura occidentale simbolo della ricchezza e della prosperità.

Ciò che invece è sempre stato poco indagato è il perché, nella grande maggioranza dei sacrifici, l’animale immolato sia sempre un capro o un bovino; esistono naturalmente anche eccezioni, ma sono limitate, o trovano spiegazione in particolari condizioni locali. Nell’antica Roma, per esempio, esisteva quel sacrificio nominato *suovitaurilia*, per il fatto che oltre ad una capra ed un bue (*ovis* e *taurus*) si sacrificava anche un maiale (*sus*); oppure nei sacrifici di pollame e di maiali nelle società delle isole del Pacifico, giustificato dal fatto che questi animali rappresentavano la quasi totalità del patrimonio zoologico di quei popoli.



¹⁰ Wilhelm Wundt: *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Engelmann, Leipzig, 1901; Alfred Bertholet: *Der Sinn des Kultischen Opfers*, Academie der Wissenschaften, W. De Gruyter, 1942; William Robertson Smith: *Sacrifice*, in *Encyclopaedia Britannica* IX, vol. XXI, 1886.

¹¹ Angelo Brelich: *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1965; Vittorio Lanternari: *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo, Bari, 1976; Walter Burkert: *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nell’antica Grecia*, Boringhieri, Torino, 1984.

¹² Jean Pierre Vernant e Marcel Detienne: *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris, 1979.

¹³ René Girard: *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 2000.

D'altro canto che questi due animali con le corna siano sempre stati quelli più comunemente sacrificati è un elemento risaputo, e si manifesta nel linguaggio e nella cultura comune anche oggi: il termine "capro espiatorio" ricorre in quasi tutte le lingue; la *corrida* spagnola, come le *marradas* dei paesi lusitani e lo *jallikattu*¹⁴ indiano coinvolge i tori secondo pratiche che non sono che l'antico ricordo di un sacrificio cruento; nella "festa dei becchi" che si tiene in Romagna, i destinatari della derisione collettiva sono i mariti traditi cui si dà il nome di *bèch* ("il becco", il maschio della capra) a rimarcare come proprio lui sia il "capro espiatorio", e la derisione, specie quando è collettiva, altro non è che una forma edulcorata di sacrificio pubblico¹⁵.

Tra le ipotesi viste sul sacrificio abbiamo ricordato quella che prevede che esso sia un dono per le divinità al fine di ricevere una contropartita favorevole. E' indubbio che questo implica che l'offerta debba essere un bene prezioso, condizione senza la quale non è pensabile si possa ottenere in cambio un favore; anche se si accettasse l'ipotesi del sacrificio come fatto espiatorio non si può fare a meno di pensare che valesse la stessa logica del "sacrificio di un bene importante", di conseguenza per gli antichi popoli nomadi questo bene non poteva che essere una capra o un maschio della stessa specie, animale fondamentale nell'economia di quelle popolazioni. Quando le società di pastori ed allevatori si modificarono in quelle agricole alla capra si affiancò, come bene importante, il bue: ecco perciò l'elemento che identifica in questi due animali il simbolo perfetto di ciò che si poteva usare, o come dono o come elemento espiatorio.

Tracce di questi fatti sono rimasti nella mitologia.

Quando Zeus bambino fu sottratto alle mire omicide del padre Crono, fu nascosto nell'isola di Creta, dove i Cureti ne coprivano i vagiti percuotendo le lance sugli scudi, e le naiadi Adrastea e Ida, figlie di Melisso, lo nutrivano con il latte della capra Amaltea, a significare che proprio la capra era il bene prezioso che avrebbe permesso il mantenimento in vita di colui che sarebbe diventato il padre di tutti gli dei; si dice anche che Amaltea ricompensasse l'animale ponendolo nel cielo a rappresentare una stella (Capella, la stella principale della costellazione dell'Auriga) ed inoltre spezzasse un corno della capra e, riempitolo di frutta, l'utilizzasse per nutrire Zeus ormai "svezzato", da cui la tradizione della "cornucopia" come simbolo della ricchezza e dell'abbondanza. Sebbene questo sia un racconto mitologico molto noto, la mitologia greca, a ribadire lo stesso concetto, ricorda anche come anche altri fanciulli furono nutriti allo stesso modo: per esempio i gemelli Filacide e Filandro, nati da Acacallide, una delle figlie di Minosse, e da Apollo. Lo stesso concetto di ricchezza ed, in questo caso, anche di particolari virtù magiche legate alla figura di questo animale, lo si ritrova anche nella storia di Giasone e degli Argonauti, che si imbarcano per raggiungere la Colchide alla ricerca del "vello d'oro", una pelle di montone intrisa di pagliuzze dorate.

Oltre al fatto che le due speci animali rappresentavano la maggior fonte di ricchezza per le popolazioni antiche, c'è un altro elemento che le accomuna: il fatto di essere entrambe dotate di corna, e questo ha contribuito alla loro scelta come animali da sacrificare.

Infatti l'animale sacrificato, secondo le teorie antropologiche sul sacrificio, viene reso "sacro" dal rito della sua uccisione (il nome viene dai termini latini *sacer* - sacro -, e *facere* - fare -, ossia

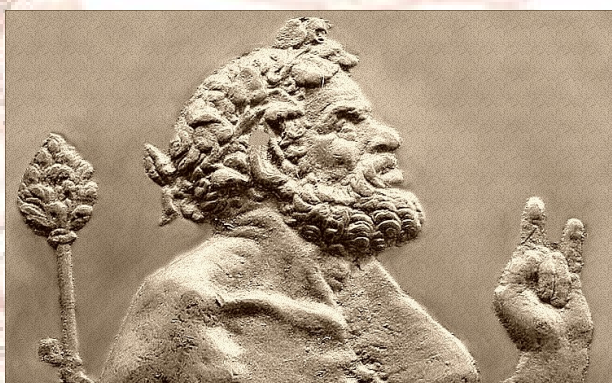
¹⁴ Le *marradas* e lo *jallikattu* indiano sono pratiche collettive in cui si cerca di sfuggire agli assalti di tori che vengono lasciati correre liberamente tra la folla, in alcune strade debitamente isolate in Portogallo, ed in un recinto in India. Per quanto meno cruenti della *corrida* (i tori non vengono uccisi) gli animali sono comunque sottoposti ad uno *stress* notevole: vengono spaventati, incitati con urla e scoppi di mortaretti, ed in alcuni casi (quando si tratta di spettacoli notturni) le punte delle loro corna vengono avvolte da materiali resinosi a cui si applica il fuoco. Una particolare forma di *marrada* che si tiene in Spagna (o *encierro*, come in quel paese viene definita) è quella della famosissima "fiera di San Firmino" di Pamplona, ma in questo caso i tori sono poi quelli destinati a soccombere sotto le spade dei toreri.

¹⁵ Sulla romagnola "festa dei becchi", le sue implicazioni sociali e la sua collocazione tra i fenomeni di "charivari" vedere i lavori: *L'UCCISIONE DEL CAPRO - Nella tradizionale "festa dei becchi" romagnola sopravvive l'antico concetto del "capro espiatorio"*; *LE ORIGINI DEL CARNEVALE - Le antiche origini di un inquietante rito solo apparentemente gioioso. (Parte prima e seconda)*; entrambi pubblicati alla pagina TESTI di questo stesso sito.

“rendere sacro”) ed il fatto di essere divenuto sacro è condizione indispensabile sia per il suo ruolo di messaggero che di dono per una divinità. Ma allora quali animali meglio di questi potevano proporsi per questo ruolo se non quelli che, proprio per il fatto di essere dotati di corna, possedevano quello che era un simbolo dotato, già di suo, di valenze divine? Le corna infatti ricordano la falce lunare (e la luna è stata una delle prime divinità adorate dalle popolazioni antiche); le corna sono qualcosa che può uccidere (ed il collegamento tra queste, il sangue e la vita è un fatto che si spiega da sé); il segno delle corna fatto con la mano ha sempre avuto un aspetto scongiuratorio, era il gesto che si faceva per allontanare da sé stessi una “fattura”, o una maledizione (il che lo pone tra le pratiche magico-religiose).

Insomma sembra proprio che gli animali con le corna si portassero dietro quasi una maledizione che li rendeva quelli più adatti ad essere sacrificati.

Infine vale la pena notare che nonostante il loro rispetto della ritualità i nostri antichi predecessori non erano così ottusi da non capire che l’uccisione del capro espiatorio non doveva privare la società di una risorsa importante; quando si eseguivano sacrifici umani la vittima era spesso un malato, o qualcuno che si era macchiato di qualche colpa, o un prigioniero nemico; allo stesso modo è pensabile che, nonostante quanto ci viene pomposamente tramandato da certa letteratura ufficiale, la scelta dell’animale da sacrificare cadesse su uno di quelli che erano di minor valore. Un’analogia logica “furba” si utilizzava anche per altri problemi; infatti era necessario che



Un satiro, essere semidivino che già era cornuto, esegue con la mano il classico gesto scongiuratorio, quasi a voler rafforzare il significato magico-religioso derivante dal simbolo delle corna.

il capro espiatorio fosse una vittima innocente, perché doveva farsi carico delle colpe della comunità; questo fatto, seppur liberatorio, faceva nascere un senso di colpa collettivo (il “trauma” indagato da Lanternari ed altri) che veniva attenuato da ritualità particolari.

Ad esempio nell’antica Grecia, nel rito delle *bufonie*, festività che si svolgeva tra giugno e luglio, e durante il quale si sacrificavano buoi a Zeus Polieo, per attenuare il senso di colpa della comunità, con un vero e proprio processo pubblico si accusavano di omicidio le fanciulle che avevano portato l’acqua necessaria ad affilare la scure con la quale si uccidevano gli animali, poi la capacità dialettica dei difensori delle fanciulle (evidentemente ritualizzata) riusciva a “far ricadere” la colpa sull’acqua stessa, infine sulla scure che veniva, per punizione, gettata in mare.

In questo modo la comunità si privava di tutti quegli elementi che avevano contribuito a desacralizzare il rito.

