

SECTION 2

INTELLECTUAL EXPRESSIONS:  
RELIGION AND RITUALISM  
AMONG NON-LITERATE PEOPLE



## LES EXPRESSIONS RITUELLES ET RELIGIEUSES DES PEUPLES SANS ÉCRITURE

### Introduction

Ries, Julien, Louvain, Belgium

La recherche moderne et contemporaine a élaboré diverses hypothèses sur les origines du langage, de la société, de la religion. Des discussions récentes ont porté sur l'hominisation, sur la position verticale qui dépasse la condition des primates, sur l'unité culturelle des Paléolithiques en Europe, en Asie et en Afrique. Selon certains préhistoriens, nous nous trouverions en présence d'une source qui serait déterminante pour les cultures ultérieures. La documentation préhistorique et ethnologique est très vaste mais elle est aussi fort opaque. Son étude exige une recherche interdisciplinaire qui d'ailleurs n'avancera que lentement. Il faut étudier les documents dans leur riche diversité. Il s'agit aussi d'établir les typologies, ce qui suppose des recherches comparées très sérieuses. Puis il s'agit de tenter avec prudence l'interprétation des divers documents pour en dégager le comportement de l'homme. A ce stade on peut parler d'expressions rituelles, magiques, religieuses : le comportement de l'homme qui exécute des gestes, qui pose des rites, qui élabore des cérémonies, qui fait des dessins, a besoin d'une explication, d'une interprétation.

Une partie de la recherche doit être consacrée à l'examen de la technologie. L'outil n'a-t-il qu'une valeur utilitaire pour l'homme archaïque ? Si oui, pourquoi grave-t-il des dessins, des figures, des signes sur ses outils ? Une arme n'est-elle qu'un moyen pour attaquer ou pour se défendre ? Les symboles gravés sur l'arme sont-ils uniquement l'expression d'un besoin esthétique ? La mise à mort d'un animal n'obéit-elle pas à une série de rites qui dérivent de croyances ? Quelle valeur l'homme préhistorique ou l'homme des peuples sans écriture attache-t-il aux couleurs, aux matériaux, aux minerais ? Un autre domaine est celui du feu. Nous voyons l'homme s'évertuer à domestiquer le feu, à le conserver. Nous le voyons aussi élever ses regards vers la voûte céleste pour pénétrer les mystères du soleil, de la lune et des étoiles. Puis le voici en train de déchirer la terre, de tracer des sillons. Son attention ne dépasse-t-elle pas le niveau des gestes de l'agriculteur, du semeur, du moissonneur ? Si oui, que signifient les gestes qu'il accomplit en vue de la production de la nourriture ?

Ainsi, le comportement de l'homme des civilisations préhistoriques et ethnologiques semble nous orienter vers «un sens» des gestes quotidiens dans la chasse, la pêche, la cueillette, le travail, l'agriculture, les loisirs. Si la

vie prend un sens pour lui, la mort est-elle sans signification ? Nous voici en présence des sépultures. Les documents les plus anciens sont des ossements, des crânes, des mandibules décorés ou mutilés. L'utilisation de l'ocre rouge, le substitut rituel du sang, devient de plus en plus fréquente. Il y a diverses réactions des peuples en présence du cadavre : inhumation du corps, incinération, présence d'objets dans la tombe. Il faut dégager la signification profonde du mobilier funéraire.

L'homme des sociétés sans écriture de notre époque, n'est-il pas un précieux témoin du cheminement intellectuel de l'humanité ? Ses traditions orales nous mettent sur le chemin de nombreuses expressions rituelles, magiques, religieuses et nous permettent de constituer le *corpus* de ses croyances. Ces diverses traditions ne sont-elles pas éclairantes de certaines attitudes de l'homme de la préhistoire ? Certains phénomènes et plusieurs attitudes se retrouvent dans les sociétés sans écriture. C'est le cas en ce qui concerne les relations des vivants avec les morts, de la génération actuelle avec les ancêtres. L'acquisition et la distribution de la nourriture se font selon certains impératifs ! Chez les peuples à traditions orales, les mythes occupent une place que l'on peut qualifier de centrale puisqu'ils donnent naissance à des cérémonies d'initiation, à des rites de renouvellement, à des fêtes qui célèbrent un retour aux origines.

Les travaux du Symposium ont abordé plusieurs aspects de ces problèmes. Ponte di Legno n'avait pas la prétention de donner des solutions définitives, mais en réunissant durant plusieurs journées des ethnologues, des sociologues, des préhistoriens, des archéologues, des historiens de l'art, des historiens des religions, l'association IASPER a contribué à faire avancer les recherches.

Chaque spécialiste est venu au Valcamonica avec sa documentation, avec ses hypothèses, avec sa méthode de travail. Les communications ont introduit un large débat qui a fini par devenir aussi important que les exposés. L'ampleur des résultats de ces discussions publiés dans les *Actes* montre que le Symposium constitue un sérieux apport dans l'étude des expressions rituelles et religieuses de l'homme archaïque et des peuples sans écriture.

#### SUMMARY

Professor Ries mentions the aspects of prehistoric religions that have begun to be explored and points out that hypotheses will have validity only once an interdisciplinary approach has been applied. The gestures and expressions of prehistoric man can lead us to an understanding of his behavior and of his attitudes towards life and death.

Some topics that must be explored are: technology-what relations exist between the manufacture of tools and weapons and their decoration; attitudes towards fire; the role of myths in societies. Prof. Ries considers that the IASPER-CCSP Symposium constitutes a relevant step forward in continuing these researches and in trying to piece together man's intellectual development.

#### RIASSUNTO

Il professor Ries esamina gli aspetti teorici delle religioni preistoriche che iniziano ad essere esplorate, evidenziando che le ipotesi acquisteranno validità solo quando saranno esaminate con il metodo interdisciplinare. Le azioni e le espressioni dell'uomo preistorico ci possono condurre a una comprensione del suo comportamento e delle sue attitudini nei riguardi della vita e della morte. Alcuni dei temi che vanno ulteriormente esplorati sono: la relazione fra ideologia e tecnologia, ad esempio, tra l'esecuzione di utensili e di armi e la loro decorazione; l'attitudine dell'uomo nei riguardi del fuoco; il ruolo dei miti nella società. Il professor Ries ritiene che l'attuale Simposio costituisca un nuovo passo in queste ricerche e nel concepire una visione d'insieme dello sviluppo intellettuale dell'uomo.



## LE MYTHE ET SON MESSAGE DANS LE COMPORTEMENT DE L'HOMME DES SOCIÉTÉS ARCHAÏQUES

Ries, Julien, Louvain-la-Neuve, Belgium

Le titre de cette communication délimite notre champs de recherche dans le vaste éventail des études actuelles consacrées au mythe. Notre investigation se limite aux sociétés archaïques, c'est-à-dire aux sociétés qui en sont à leur *archè*, au stade initial de leur développement, que ce soient les sociétés de la préhistoire ou les sociétés ethnologiques actuelles. Nous cherchons à mieux cerner le message que le mythe communique à l'homme, conditionnant ainsi son comportement.

### I. *Approches de la nature du mythe*

#### 1. Quelques orientations de la recherche

Dans le cadre de cette brève étude, il ne nous est pas possible de nous arrêter aux nombreuses théories sur la nature du mythe. Déjà les philosophes ioniens ont considéré les mythes d'Homère et d'Hésiode comme des essais d'explication de l'univers, comme des récits populaires donnant une réponse provisoire aux questions posées par l'homme curieux de connaître la raison des choses. Dans pareille optique, le mythe n'est viable que dans un monde dépourvu de connaissances scientifiques. Un vaste courant historiciste qui débute avec Evhémère et reprend vigueur au lendemain de la Renaissance, a vu dans le mythe un ensemble de légendes et de récits concernant des personnages et des événements bien antérieurs aux premiers faits historiques connus: mythes cosmogoniques, divins ou héroïques. Au début de notre siècle, l'École durkheimienne commence à considérer le mythe comme une représentation collective d'origine sociale. Le mythe ne serait pas un simple récit mais le produit de la réaction de la société, l'objet d'une croyance commune, chargé de virtualité et d'action.

Les sciences humaines récentes ont abordé autrement l'étude du mythe. Selon C.G. Jung, la mythologie doit se comprendre dans le cadre d'une théorie symbolique (Jung, 1968). À la source du mythe se trouvent des archétypes qui constituent le contenu de l'inconscient collectif, cette couche profonde de l'âme, innée et commune à tous les individus. Le mythe est une expression de ces archétypes. Dès lors son origine est psychique. Elle est à chercher dans les profondeurs de l'âme humaine. Dans une autre direction, sous l'influence des études sociologiques, psychologiques, géologi-

ques et linguistiques, Cl. Lévi-Strauss a construit l'explication structurale du mythe (Lévi-Strauss, 1964, 1966, 1968, 1971). Le mythe est parole; il fait partie intégrante du langage et dès lors il prend place dans l'ensemble des modes d'opération de l'esprit humain. Se répétant inlassablement à travers le monde, les mythes se produisent en séries illimitées de variantes qui oscillent autour des mêmes armatures. Le mythe est un métalangage, c'est-à-dire qu'il possède une signification distincte de celle du discours qui le constitue. Son sens tient essentiellement dans les relations qui existent entre ses éléments, phonèmes, morphèmes, sémantèmes, mythèmes. Lévi-Strauss, tout en admettant une téléologie du mythe, refuse d'y chercher une signification qui serait révélatrice d'un message concernant les aspirations religieuses de l'humanité. Dans sa conception structurale, les mythes ne disent rien sur l'ordre du monde, rien non plus sur sa destinée.

L'historien des religions considère ces explications scientifique, historique, sociale, psychologique ou structurale du mythe comme des éléments utiles pour comprendre la nature du récit mythique et son insertion dans un contexte socio-culturel déterminé. Cependant il estime que ce n'est ni en sociologue, ni en ethnologue, ni en psychologue qu'il doit aborder le mythe. Déjà aux premiers siècles de notre ère, les néo-platoniciens, puis au 19<sup>e</sup> siècle, les mythographes symbolistes ont attribué au mythe une fonction religieuse. Continuant sur cette voie sa recherche en référence à sa propre discipline, l'historien des religions essaie de situer le mythe dans le contexte des sociétés archaïques et tente de voir comment grâce aux mythes, l'homme s'est efforcé de définir et de vivre son mode d'être dans le monde. Par cette recherche, il arrive à voir dans le mythe un élément essentiel dans les civilisations archaïques. En effet, à l'homme le mythe donne un modèle pour son comportement et à la société il confère une dimension d'universalité. Dès lors, aux yeux de l'historien des religions, le mythe a une fonction religieuse et sociale. À la société archaïque il donne sa cohérence ; à l'homme de cette société il révèle les structures du monde et lui donne des règles de conduite.

## 2. La structure religieuse du mythe

Paul Ricoeur a synthétisé la recherche actuelle des historiens des religions en une définition du mythe qui esquisse à la fois sa structure et sa fonction : «un récit traditionnel portant sur des événements arrivés à l'origine des temps et destinés à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et, de manière générale, à instituer toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde» (Ricoeur, 1960). À de nombreuses reprises, Mircea Eliade a souligné cette double articulation du mythe. D'une part «le mythe raconte une histoire sacrée ; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements» (Eliade, 1963, p. 15). Sous cet aspect d'histoire sainte le mythe narre un événement et relate des actions de dieux, de déesses, de héros civilisateurs, d'ancêtres. Il met en scène des Êtres surnaturels qui prennent place ailleurs que dans le commun des mortels. Il révèle leur activité montrant l'irruption du sacré dans le monde, irruption qui devient créatrice du monde dans lequel vit l'homme des sociétés archaïques. D'autre part, le mythe devient fondateur de l'action humaine à laquelle il donne un modèle à imiter : «Du fait que le mythe relate les *gesta* des Êtres surnaturels et la manifestation de leurs puissances sacrées, il devient le

modèle exemplaire de toutes les activités humaines significatives» (Eliade, 1963, p. 16).

Eliade et Ricoeur se rencontrent pour voir dans le mythe un événement primordial qui constitue un acte fondateur et archétypal. Non seulement, aux yeux de l'homme archaïque cet acte fondateur est constitutif du monde par l'irruption du sacré mais il est exemplaire et archétypal pour le comportement humain. Ainsi le mythe donne à l'homme d'une part, une connaissance de l'origine et des structures du monde et d'autre part, des modèles pour sa vie personnelle, religieuse et sociale. L'histoire narrée est en rupture avec le déroulement profane du temps et de la vie. Pareille définition phénoménologique du mythe distingue ce dernier des fables et des contes qui racontent des événements du monde profane alors que le mythe se situe dans le domaine du sacré, dans une réalité surnaturelle, dans un monde de transcendance. Primordialité, archétype, théophanie sont donc des notes essentielles du mythe.

## II. *Les catégories de mythes*

À diverses reprises, Eliade a insisté sur le danger de figer les mythes dans un prototype unique, ce qui mène aux mésaventures auxquelles n'ont pas échappé dans le passé les théoriciens de la mythologie. C'est pour cette raison qu'il a traité, à la fois la morphologie et les fonctions des mythes. Pareille méthode permet d'éviter le monolithisme et dégage mieux la place du mythe dans l'expérience spirituelle de l'humanité archaïque (Eliade, 1969).

### 1. Les mythes cosmogoniques

De façon générale, les mythes sont des récits de création : ils montrent comment quelque chose est venu à l'existence. La cosmogonie est modèle exemplaire de toute création, ce qui souligne l'importance des mythes cosmogoniques. Ceux-ci constituent l'histoire sainte des peuples sans écriture, une histoire cohérente et qui révèle le drame de la création du monde et de l'homme. Eliade a procédé à un large inventaire des mythes cosmogoniques, les distribuant en quatre catégories (Eliade, 1969).

a. Certains mythes cosmogoniques racontent la création par la pensée, par la parole ou par l'échauffement. En ce domaine nous trouvons de nombreux mythes qui font dériver le monde directement du Créateur : mythes indiens d'Amérique, mythes égyptiens, mythes védiques, mythes polynésiens.

b. D'autres mythes cosmogoniques mettent en scène un personnage qui plonge dans l'océan primordial d'où il ramène la matière nécessaire à la création. En Inde, nous trouvons le mythe de Prajapati dont certains parallèles existent chez des populations aborigènes d'Inde et de Malaisie. Dans cette catégorie, Eliade range des élaborations dualistes d'Asie centrale et septentrionale, voire d'Amérique du Nord : au cours de la création, l'auxiliaire divin se transforme en adversaire du créateur, ce qui explique le bien et le mal dans la création.

c. Dans une troisième série de mythes cosmogoniques, la création se réalise grâce à la division de la matière primordiale : ainsi s'explique la séparation du Ciel et de la Terre dans les mythes sumériens. Le mythe d'Hésiode présente le chaos originel d'où émerge un oeuf d'argent. Certaines traditions égyptiennes et phéniciennes font état de cette division aux origines.

d. Nous connaissons un quatrième mode mythique de la création : le démembrement d'un géant ou d'un monstre. Dans certains mythes nous assistons à l'immolation librement consentie, comme c'est le cas du sacrifice védique du Purusha qui s'est perpétué dans la mythologie scandinave des dieux Ases et dans la théologie mazdéenne. Dans d'autres cas, le dieu remporte la victoire et procède au morcellement du monstre : mythe babylonien du monstre Tiamat pourfendu par Marduk qui le divise pour créer le ciel et la terre. Ce mythe du combat divin se retrouve dans le Proche-Orient, en Grèce et en Inde (Eliade, 1971, pp. 150-177).

Des ethnologues comme Lang, Frazer, Lévy-Bruhl, Malinowski et Lévi-Strauss se sont particulièrement intéressés à l'étude des mythes cosmogoniques, ce qui nous a valu la constitution d'une copieuse documentation. Cependant, Eliade adresse un reproche aux recherches ethnologiques : à ses yeux, elles ont limité l'étude de la cosmogonie aux peuples primitifs alors qu'en ce domaine existe une vaste littérature chez les peuples indo-européens et sémitiques. On peut dire que les mythes cosmogoniques constituent l'histoire sainte des peuples anciens : une histoire cohérente et qui révèle le drame de la création du monde ainsi que les principes qui régissent le processus cosmique et l'existence humaine.

## 2. Les mythes d'origine

Les mythes d'origine ou de transformation narrent la venue à l'existence des institutions et des sociétés. Ces mythes sont proches des mythes cosmogoniques. Cependant, avec eux nous ne sommes plus dans la primordialité totale car ils nous situent dans le temps postérieur à la cosmogonie. Le mythe d'origine raconte et justifie une situation nouvelle qui n'existait pas au début. À cette catégorie appartiennent les mythes qui, dans une conception cyclique du temps, montrent la fin d'un monde ancien et l'avènement d'un monde nouveau.

Dans les mythes d'origine, Eliade range les mythes de création de l'homme ou de modifications diverses de la condition humaine, la mythologie solaire et astrale, les mythes sur l'origine de la mort, les mythes de transformation du monde, les mythes qui narrent les aventures des dieux et des hommes. Cette catégorie des mythes d'origine est très vaste puisque nous y trouvons aussi toute la mythologie du polythéisme, les mythes de la végétation et de la fertilité, ainsi que les généalogies, les mythes sur l'origine des médicaments et des thérapeutiques primitives. Tous ces mythes justifient l'existence d'une situation nouvelle qui représente une modification du cosmos.

## 3. Les mythes de renouvellement

Ces mythes concernent la *renovatio mundi*. Eliade a consacré une étude très fouillée au *mythe de l'éternel retour* qui occupe une place centrale dans les civilisations du Proche-Orient ancien, dans la pensée indo-européenne, dans de nombreuses sociétés traditionnelles. Certaines peintures rupestres des civilisations préhistoriques sont probablement à ranger dans l'optique des mythes de renouvellement, car les préhistoriens signalent des cas où ces peintures étaient retouchées au printemps. Les mythes de la *renovatio mundi* nous donnent peut-être une clé pour l'interprétation d'une partie des gravu-

res rupestres. Ces mythes tournent autour du mouvement des saisons, de l'intronisation du roi, du nouvel an, du bouc émissaire, de l'initiation des membres du clan. Ainsi s'expliquent d'une part leur importance pour la vie des populations archaïques et d'autre part la place du rituel dans leur célébration.

La dramatisation de ces mythes est marquée parfois par un retour collectif des morts et par des excès orgiastiques. Les mythes de renouvellement se sont maintenus dans les religions du Proche-Orient ancien, notamment en Mésopotamie, en Phénicie, en Égypte. Eliade a saisi l'importance de ces mythes dans le contexte de la régénération du temps. La nouvelle année marque la fin d'une période et le début d'une période nouvelle. D'où l'importance du rituel: expulsion des démons, rémission des péchés, initiation des jeunes, réanimation du feu (Eliade, 1949, pp. 83-136).

#### 4. Les mythes eschatologiques

Nous nous trouvons ici en présence de mythes qui relatent des cataclysmes cosmiques. Ils sont extrêmement nombreux. Parmi eux se situent les mythes du déluge fort répandus, sauf en Afrique. Le déluge est souvent rattaché à une faute qui a provoqué la colère des dieux. Dans les mythes diluviens, la destruction du monde est mise en relation avec la création d'un monde nouveau et une régénération de l'humanité.

À côté des mythes qui présentent la destruction du monde par le déluge, d'autres mythes eschatologiques relatent la destruction de l'humanité par des cataclysmes cosmiques comme des tremblements de terre, l'écroulement de montagnes, des épidémies catastrophiques.

Les mythes eschatologiques se référant à une fin à venir sont peu nombreux chez les primitifs. Peut-être, selon Eliade, les ethnologues n'ont pas clairement distingué la référence au passé ou à l'avenir. Selon les traditions aztèques, il y a eu déjà trois ou quatre destructions du monde. La dernière est attendue. Ces mythes eschatologiques semblent exprimer l'idée d'une dégradation progressive du cosmos nécessitant sa destruction et sa recréation. Eliade croit que les mouvements prophétiques et millénarismes actuels des sociétés traditionnelles constituent une transposition de ces mythes eschatologiques (Eliade, 1963, pp. 71-87).

### III. Le message du mythe

Les approches de la nature du mythe, l'analyse de sa structure et ses classifications n'épuisent pas sa richesse, pas plus que la chimie ou la biologie n'épuisent l'étude de la matière ou du vivant. L'historien des religions n'hésite pas à aborder l'examen du message mythique car, à ses yeux, ce dernier ne peut pas se limiter à une simple téléologie de la structure.

#### 1. Mythe et archétype

Dans l'optique de Jung, à la source du mythe se trouvent les archétypes de l'inconscient collectif. Cet inconscient est une couche profonde de l'âme ; elle est innée. Dans son contenu et dans son processus, cet inconscient est commun à tous les individus. Les archétypes constituent le contenu de cet inconscient. Ils sont des *Urbilder*, des *Motive*, le produit d'une tradition qui remonte à un monde archaïque. Ce sont des forces vitales qui contiennent un langage en paraboles, un langage symbolique qui transmet des données très anciennes de la vie primitive de l'humanité. Chez les peuples primitifs

ces archétypes ont un rôle important car c'est par eux que le primitif ressent la réalité physique et que le monde mythique des ancêtres prend corps dans la conscience collective. Ainsi les mythes constituent la vie psychique de la tribu primitive : ils forment son âme et sa religion. Selon Jung, les mythes trouvent leur explication dans ces dominantes énergétiques de l'inconscient collectif qui sont en quelque sorte un organe psychique structurel (Jung, 1950).

Eliade a suivi de très près la recherche de Jung. Il a aussi pris en considération les résultats acquis par L. Lévy-Bruhl sur le rôle du symbolisme dans la mentalité primitive et sur les fonctions d'imitation-participation inhérentes au mythe. Dans son étude sur l'archétype, il a d'abord constitué sa documentation relative aux archétype célestes dans les religions du Proche-Orient : en Mésopotamie, le Tigre a son modèle dans l'étoile Anunit ; en Égypte les noms des nomes égyptiens leur sont donnés d'après les champs célestes : en Iran, dans la tradition zervanite, chaque phénomène terrestre correspond à une réalité céleste. Les villes aussi ont leur archétype céleste : c'est le cas pour Ninivé, Assur, Jérusalem. Cette idée du double cosmique se retrouve dans certaines pratiques de l'Inde védique, notamment dans le sacrifice qui confère force et efficacité par la mise en concordance avec un archétype. À ces éléments qui représentent une documentation impressionnante, il faut ajouter le symbolisme architechtonique du centre qui, en Inde, en Iran, en Mésopotamie, en Égypte, à Rome constitue la zone du sacré du fait qu'il rappelle l'acte cosmogonique par excellence, la création (Eliade, 1952).

S'appuyant sur cette documentation qu'il a rassemblée et interprétée, Eliade aborde l'étude de l'archétype dans l'action humaine. Il constate que dans les civilisations asiatiques d'une part et d'autre part dans les cultures traditionnelles, l'action humaine se réfère à un archétype qui lui confère son efficacité. L'action humaine, en effet, est considérée comme réelle au sens total du mot dans la mesure où elle répète une action accomplie aux origines. Dans l'archétype, Eliade voit un «état pur», un moment premier, ce qui a été au commencement. Il nous fait plonger dans les trésors immémoriaux de l'humanité archaïque. Pour Eliade, il ne s'agit cependant pas d'inconscient collectif mais de transconscient. Car aux yeux de l'*homo religiosus*, l'archétype se présente comme un modèle primordial dont l'origine se trouve dans un monde surnaturel. Il est un être, un objet, un acte auquel participe un être, un objet, un acte et duquel il reçoit sa réalité. Selon Eliade, par l'archétype, l'homme religieux a conscience d'entrer en relation avec la transcendance. Quand Jung parle de psychologie, Eliade parle d'ontologie.

Cette analyse de l'archétype amène Jung et Eliade à voir dans le mythe un modèle dont l'influence doit marquer la condition et l'existence humaines. Lévy-Bruhl déjà avait insisté sur la notion d'imitation dans la fonction symbolique : c'était sa théorie de participation-imitation, essentielle à la vie de la société primitive. Ainsi, la recherche ethnologique de Lévy-Bruhl, la recherche psychologique de Jung, la recherche historico-phénoménologique d'Eliade conduisent au même résultat : dans le mythe elles dégagent un élément essentiel, à savoir la notion de modèle pour le comportement humain.

## 2. Le mythe communique un message

Le mythe est un des moyens d'expression dont dispose l'homme archaïque. Ce moyen d'expression à base d'images et symboles est pour le pri-

mitif un élément capital dans sa vie sociale et religieuse. Il fait partie de son système de pensée. Ce système comporte une véritable cohésion. Ce n'est pas un système prélogique comme le croyait Lévy-Bruhl, c'est un système basé sur une logique non conceptuelle, une logique symbolique. Dans ce système, nous trouvons déjà les correspondants de nos idées de valeur, de réalité, de transcendance. Notre réflexion philosophique sur la structure du monde ne fait que prolonger la réflexion de l'homme archaïque. Les études d'Eliade consacrées au temps sont une remarquable illustration de cette doctrine sur la pensée primitive et sur sa cohésion intérieure. Grâce au mythe, l'homme archaïque saisit la relation entre temps actuel et origines. La répétition d'un acte primordial abolit le temps profane et projette l'homme dans le temps mythique, le temps sacré. Cette notion du temps nous aide à mieux comprendre la pensée archaïque indo-européenne au sujet du sacrifice védique : par le sacrifice, prêtres et offrants sortent du temps profane pour participer au temps des origines : c'est la conquête de l'immortalité.

Le message du mythe passe par le symbolisme dans lequel s'intègre et à travers lequel s'exprime la pensée de l'homme archaïque. Par le symbole le monde parle à l'homme. Ce langage n'est ni objectif ni utilitaire, mais il dévoile des données fondamentales. «Les symboles sont susceptibles de révéler une modalité du réel ou une structure du monde qui ne sont pas évidentes sur le plan de l'expérience immédiate» (Eliade, 1962, p. 254). Eliade a illustré cette idée par son étude sur le symbolisme de l'eau et sur les principales significations de l'arbre cosmique. L'homme a compris ce langage : toute la documentation sur l'eau et sur l'arbre cosmique transmise par les civilisations les plus diverses en est la preuve.

Dans son interprétation de la connaissance symbolique du primitif, Lévy-Bruhl avait parlé d'expérience mystique, c'est-à-dire du sentiment d'un contact immédiat avec les réalités visibles. Il déduisait cette expérience du sentiment d'une double appartenance, l'une au monde visible, l'autre au monde invisible. À ses yeux, le symbole permet la jonction des deux mondes en donnant au primitif la conscience d'une participation du visible à l'invisible (Lévy-Bruhl, 1938).

Eliade situe autrement le problème. À ses yeux on ne doit pas limiter le rôle du symbole chez le primitif à une fonction de participation, à une simple vision kratophanique analogue aux théories sur le *mana*. Le rôle du symbole se comprend dans une dialectique du sacré et du profane. En effet, l'homme archaïque insère sa vie dans un monde venu à l'existence grâce aux actes créateurs primordiaux qui ont fondé son ethnie, sa civilisation, ses institutions. De ce fait, le primitif sent que sa vie s'insère dans une histoire sainte et dès lors toute sa logique symbolique est religieuse car les symboles visent une structure du cosmos : nous sommes dans le domaine du sacré (Eliade, 1968).

Dans cette logique, le symbole exerce une fonction unifiante. Il révèle une perspective dans laquelle des réalités hétérogènes se laissent articuler dans un ensemble. De plus, le symbole garde le contact avec les sources profondes de la vie et apporte une signification à l'existence humaine. Enfin, par le symbole, l'homme archaïque saisit la solidarité entre les structures de l'existence humaine et les structures cosmiques.

La découverte de la structure symbolique du mythe permet de dégager sa fonction de révélation. Par le symbole, le monde parle à l'homme un langage qui crée une ouverture sur un monde transhistorique. Ce monde dépasse la réalité particulière, l'expérience profane : c'est le monde de la réalité

exemplaire, celui des origines. Le mythe explique symboliquement et donc fait voir, révèle comment des événements primordiaux ont fondé les structures du réel. Il révèle cette ontologie de manière dramatique, c'est-à-dire non conceptuelle. Cette révélation apportée par le mythe interpelle l'homme tout entier. Il lui révèle la signification de la condition humaine en tant que mode d'existence propre dans l'univers (Eliade, 1962).

#### IV. Message mythique et comportement humain

La communication du message représente pour l'homme l'acquisition d'une connaissance nouvelle qui lui ouvre des réalités insoupçonnées : la structure du monde, une expérience différente de l'expérience profane. Grâce à cette connaissance, l'homme archaïque découvre des normes en vue de son comportement.

##### 1. Modèle mythique et action humaine

Dans la conception de *l'homo religiosus* des sociétés archaïques, l'action humaine se réfère à un archétype qui lui confère son efficacité. Dès lors l'homme veut refaire l'acte initial. Une illustration claire de cette mentalité se trouve dans le mythe osirien auquel, en Égypte, se rattache directement la pratique de l'embaumement.

L'homme archaïque a la nostalgie de la primordialité. Il tente de rejoindre la « primordialité existentielle », c'est-à-dire la condition humaine de ses origines et par-delà cette primordialité existentielle, la totalité primordiale, c'est-à-dire la primordialité qui précède l'existence. Ainsi se manifeste la nostalgie de l'homme primitif et l'importance qu'il accorde au temps primordial. L'homme archaïque a conscience de l'importance de la réalité primordiale qui se trouve à l'origine du cosmos et de la vie : pour lui c'est le sacré par excellence, c'est l'irruption du sacré qui a fondé le monde. La conscience de cette primordialité amène l'homme archaïque à régler son comportement en vue de retrouver toujours davantage cette réalité absolue opposée au monde profane : une réalité puissante, riche et significative (Eliade, 1965).

Le mythe a comme fonction de présenter à l'homme un modèle pour ses activités, car le comportement humain reçoit sa forme et en définitive sa réalité du comportement primordial révélé par le mythe. L'homme répète les gestes qui ont été posés aux origines par les ancêtres mythiques. Lévy-Bruhl avait insisté sur l'expérience mystique du primitif qui fait référence à un monde surnaturel doublant en quelque sorte le monde naturel (Lévy-Bruhl, 1935). Dans cette optique, l'action humaine se trouve dans une situation de participation qui lui enlève une partie de sa liberté.

Eliade a dépassé cette théorie de la participation en insistant sur la valeur du modèle mythique aux yeux de l'homme primitif. Ce dernier ne fait pas seulement une expérience de participation mais une véritable expérience du sacré. L'action humaine est une action libre qui prend comme modèle l'événement exemplaire. L'acte reçoit sa valeur de la conformité à l'archétype. Nous sommes en présence d'une véritable ontologie archaïque dans laquelle le mythe fournit à l'homme les modèles pour ses actions.

##### 2. Efficacité mythique et importance du rituel

Lévy-Bruhl a insisté sur la fonction des mythes comme action efficace en vue d'assurer la présence de l'ancêtre mythique. Eliade estime qu'il faut aller plus loin. Non seulement, il y a une présence de l'archétype mais cette



présence confère à l'action humaine toute son efficacité. La répétition des modèles, en imitant l'action des origines, maintient le monde dans le réel. La réactualisation ininterrompue des gestes exemplaires donne au monde et à la vie, une dimension nouvelle qui permet de mettre l'objet en rapport avec la réalité primordiale. Le mythe d'Osiris en Égypte est un mythe de fertilité : par le rituel ce mythe relie l'action des semailles et de la croissance à l'action primordiale d'Osiris qui féconde la terre et, parce qu'il est entré dans la survie, ouvre à chaque homme la voie de la survie. Tous les rituels de l'embaumement et des funérailles dans l'Égypte ancienne se rattachaient au mythe osirien.

La signification du rituel explique l'importance des fêtes, des inscriptions et des peintures rupestres dans la vie de l'homme archaïque. La mise en relation du rituel avec le message mythique nous donne aussi la véritable dimension des pratiques d'initiation. Il s'agit d'introduire l'adolescent dans la communauté et de lui révéler les valeurs spirituelles de l'existence. Par la tradition des mythes, on lui fait connaître graduellement l'origine des institutions et par les diverses cérémonies, on le met en contact avec la réalité sacrée. C'est le passage de la condition profane à une existence nouvelle.

### 3. Comportement mythique et vertu créatrice

L'insistance de Lévy-Bruhl sur la fonction mythique d'imitation-participation a pu faire croire que l'homme primitif est prisonnier des mythes et que dès lors la société archaïque est condamnée à une totale immobilité (Lévy-Bruhl, 1963). Eliade a rencontré ce problème. Il commence par constater que l'ethnologie démontre le contraire et ne connaît pas un seul peuple qui soit resté au stade de l'immobilisme. «A première vue, l'homme des sociétés archaïques ne fait que répéter indéfiniment le même geste archétypal. En réalité, il conquiert infatigablement le monde, il l'organise, il transforme le paysage naturel en milieu culturel. Grâce au modèle exemplaire révélé par le mythe cosmogonique, l'homme devient à son tour créateur. Alors qu'ils paraîtraient voués à paralyser l'initiative humaine, en se présentant comme des modèles intangibles, les mythes incitent en réalité l'homme à créer, ils ouvrent continuellement de nouvelles perspectives à son esprit inventif» (Eliade, 1963, p. 173). En fait, les études ethnologiques montrent à quel point les populations sans écriture ont fait preuve d'esprit inventif, ont fait des découvertes, ont émigré, ont modifié des façons de vivre. Les diverses influences les ont fait réagir de manière créatrice. Ces créations nouvelles se sont faites à partir des mythes (Eliade, 1958).

Au terme de cette brève recherche il est temps de conclure. L'étude du comportement de l'homme des sociétés archaïques nous a amenés à scruter le mythe et son message à la lumière des recherches récentes en histoire des religions. Dans l'optique du mythe considéré comme une histoire sainte des populations archaïques portant sur des événements primordiaux destinés à fonder l'action rituelle, nous avons vu comment l'*homo religiosus* des sociétés primitives ajuste son comportement dans l'imitation d'un modèle transhumain et dans la répétition d'un scénario exemplaire. A la lumière des mythes, l'homme prend conscience de sa situation dans le monde. Son action se conforme aux paradigmes constitués par l'action des personnages mythiques qui confèrent valeur et sens à l'existence humaine. Mythe, rite et symbole sont les éléments constitutifs de cette expérience spirituelle qui, par le moyen d'un retour aux origines et à la primordialité, représente pour l'homme archaïque une véritable expérience de salut.

## SUMMARY

The life and behaviour of prehistoric man were associated with myths. Myths were conceived as true, sacred and exemplary stories providing man and society with a useful model for individual and social conduct. Cosmogonic myths, with their central theme of heavenly origin, stood as sacred stories revealing the origins of the world, the birth of culture, civilisation and religious life. Other myths of origin supply a justification of situations existing in actuality such as genealogies, geographic or social conditions, nutrition, work, etc. Mythes of renovation account for the need for periodically recurrent events creating life. Examples are the crowning of a king, New Year or Seasonal myths. Eschatological myths tell of past catastrophes and at times project them into the future. Rock paintings and engravings are then themselves symbolic representations of myths. Whereas the anthropologist's task is to reveal the structure of myths, the historian of religions attempts to proceed further. Using phenomenological research as a basis, he ventures a hermeneutic. The aim is to reveal the intention in the myth's signification and grasp the message directed to the archaic *homo religiosus*. Not only do myths possess the structures of language, they also have its sense. Cosmogonic myths reveal the activity of creation of the gods and provide a basis for man's behaviour by supplying him with models. Man feels himself entrusted with the continuation of original activity described, which appears to him as exemplary and normative. This leads to the need to continually repeat the actualization of primordial acts, as in New Year and Seasonal rites and various other ritual events. Archaic man's behaviour finalises itself in reference with an archetype embodied in each myth which confers power and effectiveness to human acts. As a history of origins, the myth has the function of foundation. It establishes a relationship between the present and the primordial past. Man's behaviour mimics the archetype and restores actuality to the exemplary scenario. Thus a break with the day-by-day course of time is made and man reattains primordial life-bearing time. Certainly initiation rites in archaic society represent an ontological change in man relation to messages conveyed by myths. This leads to stages of initiation aimed at imparting a knowledge of the sacred history of the world and of the clan.

The tradition of myths is an essential factor in initiation as a whole, whether it be initiation to social life or to a special state of life (soldiering, priesthood). As for eschatological myths, these define the structures of a new world. Setting themselves thus in relation to "Urzeit" and "Endzeit", myths provide archaic man with indispensable points of reference on which to base his behaviour.

## RIASSUNTO

Il mito è legato al comportamento e alla vita dell'uomo arcaico. Il mito si presenta come una storia vera, sacra ed esemplare che fornisce all'uomo e alla società un modello utile al comportamento individuale e sociale. I miti cosmogonici con il loro tema centrale dell'origine paradisiaca costituiscono una storia santa che rivela le origini del mondo, la nascita della cultura, della civilizzazione e della vita religiosa. Gli altri miti di origine costituiscono una giustificazione della situazione che esiste di fatto: genealogie, situazione geografica o sociale, alimentazione, lavoro, ecc.

I miti di rinnovamento esplicano la necessità di ritorni periodici, creatori di vita: intronizzazione di re, miti del nuovo anno o delle stagioni. I miti escatologici raccontano di catastrofi del passato e talvolta le proiettano nell'avvenire. Le incisioni rupestri e le pitture non sono sovente rappresentazioni simboliche di miti? Se l'antropologo può contentarsi di liberare le strutture dai miti, lo storico delle religioni desidera andare più avanti. Sulla base della ricerca fenomenologica, si arrischia di fare dell'ermeneutica. Tende a liberare l'intenzione significante del mito e di prenderne il messaggio per l'uomo religioso arcaico.

Se il mito ha le strutture del linguaggio, ne ha anche il significato. I miti cosmogonici rivelano le attività creatrici degli esseri divini e fondano il comportamento dell'uomo, grazie alla rappresentazione di modelli. L'uomo si considera come incaricato di continuare questa attività delle origini che gli appare esemplare e normativa. Da qui la necessità di riattualizzare in maniera ininterrotta alcuni gesti primordiali: feste di anno nuovo, feste stagionali e le numerose applicazioni rituali. Il comportamento dell'uomo arcaico si pone in relazione ad un archetipo che il mito gli presenta e che conferisce potenza ed efficacia all'azione umana. Intanto che è storia delle origini, il mito ha una funzione di instaurazione. Fissa una relazione fra il tempo attuale e il tempo primordiale. Nel suo comportamento l'uomo imita l'archetipo e riattualizza lo scenario esemplare.

Così egli opera una rottura nello svolgimento del tempo profano e raggiunge il tempo primordiale, portatore di vita. I riti di iniziazione delle società arcaiche non sono una mutazione ontologica dell'essere umano in relazione al messaggio fornito dal mito? Da qui

i gradi di iniziazione destinati a far conoscere la storia sacra del mondo e del clan. La tradizione dei miti costituisce un elemento essenziale in tutta l'iniziazione che sia iniziazione alla vita sociale o iniziazione ad uno stato speciale di vita (militare, sacerdotale, ecc.). I miti escatologici fondano le strutture di un mondo nuovo. Così dal suo collocamento in relazione con l'Urzeit e l'Enzeit, il mito dà all'uomo arcaico i dati indispensabili in vista del suo comportamento.

## RÉSUMÉ

Le mythe est lié à la vie et au comportement de l'homme archaïque. Le mythe se présente comme une histoire vraie, sacré et exemplaire qui fournit à l'homme et à la société un modèle utile à la conduite individuelle et sociale.

Les mythes cosmogoniques avec leur thème central de l'origine paradisiaque constituent une histoire sainte qui révèle les origines du monde, la naissance de la culture, de la civilisation et de la vie religieuse. Les autres mythes d'origine constituent une justification de situations qui existent de fait ; généalogies, situation géographique ou sociale, alimentation, travail, etc. Les mythes de renouvellement expliquent la nécessité de retours périodiques créateurs de vie ; intronisation du roi, mythes du nouvel an ou des saisons. Les mythes eschatologiques racontent des catastrophes du passé et parfois les projettent dans l'avenir. Les peintures et les gravures rupestres, ne sont-elles pas souvent des représentations symboliques de mythes ?

Si l'anthropologue peut se contenter de dégager les structures des mythes, l'historien des religions désire aller plus en avant. Sur la base de la recherche phénoménologique, il se risque à faire une herméneutique. Il tente de dégager l'intention signifiante du mythe et d'en saisir le message pour l'*homo religiosus* archaïque. Si le mythe a toutes les structures du langage, il en a aussi le sens. Les mythes cosmogoniques révèlent les activités créatrices des êtres divins et fondent le comportement de l'homme grâce à la présentation de modèles. L'homme se considère comme chargé de continuer cette activité des origines qui lui apparaît comme exemplative et normative. D'où la nécessité de réactualiser de façon ininterrompue des gestes primordiaux ; fêtes du nouvel an, fêtes saisonnières et les nombreuses applications du rituel.

Le comportement de l'homme archaïque se situe en référence à un archétype que le mythe lui présente et qui confère puissance et efficacité à l'action humaine. En tant qu'histoire des origines, le mythe a une fonction d'instauration. Il établit une relation entre le temps actuel et le temps primordial. Dans son comportement, l'homme imite l'archétype et réactualise le scénario exemplaire. Ainsi il opère une rupture dans le déroulement du temps profane et rejoint le temps primordial porteur de vie. Les rites d'initiation des sociétés archaïques ne sont-ils pas une mutation ontologique de l'être humain en référence au message fourni par le mythe ? D'où les degrés d'initiation destinés à faire connaître l'histoire sainte du monde et du clan. La tradition des mythes constitue un élément essentiel dans toute initiation, qu'elle soit initiation à la vie sociale ou initiation à un état spécial de vie (militaire, sacerdotale). Les mythes eschatologiques, eux, établissent les structures d'un monde nouveau. Ainsi, par sa mise en relation avec l'Urzeit et l'Endzeit, le mythe donne à l'homme archaïque les données indispensables en vue de son comportement.

## BIBLIOGRAPHIE

ELIADE, M.

- 1949 *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris (Gallimard).  
 1952 *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris (Gallimard).  
 1957 *Mythes, rêves et mystères*, Paris (Gallimard).  
 1958 *Prestiges du mythe cosmogonique*, dans Diogène, Paris, XXIII, pp. 3-17.  
 1962 *Méphistophélès et l'androgynie*, Paris (Gallimard).  
 1963 *Aspects du mythe*, Paris (Gallimard).  
 1965 *Le sacré et le profane*, Paris (Gallimard).  
 1968 *Traité d'histoire des religions*, Paris (Payot), 4e éd.  
 1969 *Les Mythes de la création*, dans art. *Création*, Encyclopaedia universalis, Paris, vol. 5, pp. 60-64.  
 1971 *La nostalgie des origines, Méthodologie et histoire des religions*, Paris (Gallimard).

JUNG, C.G.

- 1950 *Types psychologiques*, Genève (Lib. universitaire).  
 JUNG, C.G. et KERENYI, Ch.  
 1968 *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris (Payot).  
 LEVI-STRAUSS, Cl.  
 1964 *Le Cru et le Cuit*, Paris (Plon).  
 1966 *Du miel aux cendres*, Paris (Plon).  
 1968 *L'origine des manières de table*, Paris (Plon).  
 1971 *L'homme nu*, Paris (Plon).  
 LEVY-BRUHL, L.  
 1939 *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris (Félix Alcan).  
 1963 *La mythologie primitive*, Paris (P.U.F.) 2e éd.  
 RICCEUR, P.  
 1960 *Finitude et culpabilité II, La symbolique du mal*, Paris (Aubier-Montaigne), p. 12-13.



## FOOD DIVISION AND DISTRIBUTION IN PREHISTORY AND SOCIAL ANTHROPOLOGY

Makarius, Raoul, Paris, France

One of the results of recent advances in Prehistory is that the scientific no man's land separating it from Social Anthropology is shrinking very fast. As a consequence, it can easily happen that workers from each of these disciplines should be studying the same phenomenon without realizing it, simply because they are concerned with different aspects of it. This paper proposes to deal with what seems to be precisely a case in point. It will deal first with that aspect concerning social anthropology, and next with that concerning prehistory.

As everybody knows, the law of exogamy in primitive society prohibits intermarriage between people bound together by blood ties or kinship. These kinship ties bind together people belonging to the same descent group – i.e. people who trace their descent from a common ancestor. Kinship ties, however, are also established by other means. In establishing blood-brotherhood between two unrelated individuals, the descent groups or clans to which they each belong become kin, and the same law of exogamy extends to both: members of these clans may no longer intermarry. A third source of kinship is common food. Common food tends to establish kinship, so that unrelated people who eat the same food become consanguineous and may not marry. As a result, unrelated people who wish to marry must not consume the same food. This condition may be enforced in two ways, either by a sexual division of foods, whereby all men will eat one kind of food and all women another, or by respecting a rule of food exogamy, whereby each descent group or clan, composed of both men and women, will limit its consumption to food which is not eaten by the other clans with which it intermarries. Whichever rule is adopted, the result will be that marrying couples will not consume the same food, they will not become kin, and their marriage will be licit.

As may well be imagined, the drastic restrictions on food consumption which this entails are almost impossible to impose. A division of foodstuffs according to sex means that half of the available food will be prohibited to every person. If the division of foods is made according to different clans, the total available foodstuffs will be divided among the clans involved, thus reducing the share of each to less than one half of the total food supply. This is an unbearable situation, and to circumvent it the following inge-

nious method – but quite in accord with primitive psychology – was, it would seem, followed. For each sex, or clan, as the case may be, out of the total list of prohibited foods, a few of these were chosen on which to shift the prohibition investing the remaining foods, thus liberating them for consumption. For example, out of fifty prohibited foodstuffs for each sex or clan, a few – three or four – became the official taboos, as it were, strictly respected, thus allowing the others to be lawfully consumed. Where the process continued, these few food prohibitions finally collected in one foodstuff only, which became the repository of all the prohibitions that had affected the other foods. This particular foodstuff thus became the totem – the sex totem, one for each sex, in the case of the sexual division of foods; the clan totem, one for each clan, in the case of food division by clan. The process of totemic symbolization here described summarily and schematically is much more complex, of course, and has been examined in detail elsewhere (Makarius, 1961). Part of it may be seen at work in certain Australian clans said to possess several totems each. Thus while one of these totems is the main one, the others are said to «follow behind». Obviously, «to follow behind» signifies that the taboo on their consumption is less strict and on the way to disappear altogether, leaving one totem only to be prohibited for consumption. The classical explanation, according to which the consumption of the totemic animal is prohibited out of veneration for the so-called totemic god, turns out to be a rationalization. It is not because the totemic animal is a god that it is not eaten; it is because it is not eaten that it becomes a god, or more exactly, a transcendental mythical being. If veneration for it, as alleged, were the cause of the prohibition on its consumption, how is it that its killing could yet be allowed, and even deliberately undertaken to offer it for food to others?

Of the sexual division of foods we have no direct evidence, but we have of the division according to clans in the fact that among many peoples of the world, and not only in Australia, all the objects of nature, and therefore all foodstuffs, are divided among the clans that form a tribe (Durkheim and Mauss, 1901). We thus have two types of food division. Of the two, there are reasons to believe that the one according to sex, which is more direct, is also the earlier and was generally superseded by the division according to clans, more consistent with tribal structure. In any case, traces of the two types of food division persist in the innumerable apparently erratic food customs of all peoples.

Bearing in mind these facts, and crossing the scientific no man's land into the prehistorian's territory, we meet with a different series of facts. In the Kimberley region of north Australia, a number of tribes (the Ungarinjin, the Worara etc.), which distribute all the objects of nature among their totemic clans, called *tambu*, or «horde-countries», possess underground caves, or galleries, one for each clan. Each gallery is supposed to contain paintings of the objects of nature allotted to the clan to which the gallery belongs. Everything eaten according to the aborigines, is thus also to be found in some cave. The comment of the anthropologist who recorded these findings was that not all of their foods were really represented, but he had no doubt that the aborigines thought they were.

The purpose of these paintings is twofold. One is that they may be touched or retouched in the course of increase ceremonies destined to ensure a plentiful supply of the animal foods depicted. The other is to commemorate the creation myths whereby the creatures depicted were allotted to

the various caves; in other words, to commemorate the division of foods among the various divisions of each tribe (Elkin, 1932).

The dating of these caves is yet unsettled, but the consensus is that they are recent and not to be compared, in this respect, with the cave paintings of France and Spain, although the Australian aborigines belong to a paleolithic culture. One notable difference, among others, between these Australian paintings and those of Western Europe, is that the former represents dozens of different species of edible animals, while in the painted caves of France, the overwhelming majority, as Laming Empéaire (1962) and Leroi-Gourhan (1958, 1965, 1976) showed, represent the horse and the bison. These species are usually depicted together accompanied by sex signs or symbols, as if to associate or identify each species with a different sex. Furthermore, the distribution of animal paintings within each cave seems to be governed by a constant order. Leroi-Gourhan concludes that these facts reflect the division of the animal and human world into two complementary and antagonistic groups, male and female.

In the light of what we know about food divisions and of the Australian evidence, it is difficult to avoid the conclusion that, as in the Australian galleries, these paintings of Europe represent a division of foods; but unlike the Australian galleries, the division is the one based on sex and not on clans. This is quite consistent with the view that the division by sex is the earlier one, since the European paintings go far back into the past. There are reasons for believing, also, that exogamy was introduced in the Upper Paleolithic, at the time when these caves were painted; so it is quite natural that the paintings should reflect the immediate consequences of the introduction of exogamy, namely the sexual division of foods.

Although the Australian aborigines are not the contemporaries of the European cave-dwellers, and although they do not hunt or feed on horses and bisons, they are a paleolithic people, and they do paint in their caves the animals on which they feed. If the double purpose of these paintings is, as already stated, to ensure an abundance of food by magical means, on the one hand, and to hold commemorative ceremonies, on the other, the same may be expected to have been the case with the paleolithic cave-dwellers of Europe. This seems to be all the more probable, with regard to the commemorative ceremonies, in view of the presence in both Australia and Europe of half-human, half-animal figures by the side of animal paintings. In the Australian caves, they are called *wondjina*, and are represented with round faces, prominent eyes, but with no mouths (Capell, 1938). In Europe, the most famous is the so-called «sorcerer» of the Trois Frères. The *wondjina* are said by the aborigines to have really existed on earth, to have been the original painters of the caves, and to be responsible for rain-making etc. The «sorcerer» of the Trois Frères has been presumed to represent a sorcerer, a god, a disguised dancer, or many other things. Such explanations, however, are vitiated from the very start by the fact that they project into magical thought the methods of what we call scientific thinking, based on the criterion of objectivity and laws of logic. Magical thinking, however, is characterised by precisely the non-recognition of the criterion of objectivity and its utter contempt for logical contradiction (Makarius, 1974). The nice conceptual distinctions which oblige us to differentiate between a sorcerer, a god, a disguised human, and a purely imaginary being do not in the least prevent these figures from merging into one another and remaining separate and in different places at the same time. «I am a crocodile», says the

Australian aborigine who has the crocodile for totem, and he is convinced that he is. Indeed, if the so-called «sorcerer» of the Trois Frères and the Australian *wondjina* have ever had any significance, or played a significant role, it is not only because they represented, all at once, sorcerers, gods, disguised hunters, imaginary beings etc., but because they were identified with them. The image is thus not just an image of what it represents, it is primarily *that* which it represents, and it is this which gives it meaning and power. This is what ethnology teaches, and it is only proper to emphasise it in a Symposium on the intellectual expression of prehistoric man, more especially so as cave art in general is the best defined mode of expression of paleolithic man that we know. Not that the mind of (Upper) paleolithic, or primitive man – a *Homo sapiens sapiens* – because steeped in magic, is thereby qualitatively different from ours. The difference is one of culture. It is only under the necessity of complying with the objective physical laws to which the development of the processes of production is subject that recognition of the criterion of objectivity forced itself on the human mind in one field after another, but never completely.

The identification of the image with that of what it is the image made of the cave paintings both the ideological instruments of the food quest, and the material instruments of ideological expression. Not so long ago, most prehistorians – accepted in principle Salomon Reinach's interpretation of cave art as aiming at procuring animal food through magical means. The sexual division of animal representations, later pointed out by Laming-Empénaire and Leroi-Gourhan, as long as it remained unaccounted for, seemed to refute that view. In the light of the sexual division of foods, the sexual division of animal paintings acquires meaning as reflecting a social dichotomy in sexual terms. In actual fact, it represents a sexual *human* division of the animal world. Strictly speaking, in a sexual division of animals male bisons and horses should be classed together, on the one hand, and female bisons and mares together, on the other. The fact that both male and female bisons represent one sex, and both horses and mares represent another, makes sense only if the sex concerned is the human sex. This is proven by the fact that female sexual signs refer to the sexual parts of the *human* female. The sexual division of animal paintings is therefore a human sexual division and bears out the view that it reflects the human sexual division of animal foods.

Viewed in this light, the sexual division of animal paintings no longer brings a refutation to the magical interpretation. At the same time, it demonstrates the aptness of cave art to serve as a medium of varied ideological expression, distinct from the food quest.

It is suggested that the difference between the distribution of animal paintings in the Australian galleries, and their sexual division in the Franco-cantabrian caves, is the material aspect which the prehistorian uncovers of two types of food division – the same two types which account for the food habits and totemic practices which the social anthropologist studies and investigates.

## RÉSUMÉ

L'un des résultats des récentes recherches préhistoriques est de réduire le «no man's land» scientifique qui sépare la Préhistoire de l'Anthropologie sociale. De ce fait il peut arriver que les chercheurs, dans ces deux disciplines étudient le même phénomène sans s'en rendre compte, leur attention étant portée sur des aspects différents des manifestations



qu'il présente. Cet exposé propose précisément de traiter ce qui semble être pour l'Auteur un cas de ce genre. Il s'agit des parallèles que l'on peut établir entre l'Art paléolithique de l'Europe et l'Art aborigène de l'Australie. Il sera traité en premier lieu des aspects propres à l'Anthropologie sociale puis dans un deuxième temps de ceux intéressant la Préhistoire. L'auteur suggère que la différence entre les thèmes artistiques aborigènes et ceux de l'espace franco-cantabrique reflète la différence matérielle entre les deux types de division sociale de la nourriture. Ceux-ci reflètent précisément les aspects les plus importants des coutumes alimentaires et des pratiques totémiques que les anthropologues sociaux étudient.

#### RIASSUNTO

Uno dei risultati delle recenti ricerche preistoriche è di ridurre il «no man's land» «terra di nessuno» che separava la Preistoria dall'Antropologia Sociale. Conseguentemente può accadere che studiosi delle due discipline si trovino a studiare lo stesso fenomeno senza accorgersene, semplicemente perché si preoccupano di aspetti completamente diversi. La conferenza tratta precisamente di ciò che all'Autore sembra un caso del genere. Si tratta dei paralleli che si possono stabilire fra l'arte Paleolitica dell'Europa e l'arte aborigena dell'Australia. In primo luogo saranno trattati aspetti che riguardano l'Antropologia Sociale poi quelli della Preistoria. L'autore suggerisce che la differenza fra i temi artistici aborigeni e quelli della zona franco-cantabrica riflettono aspetti materiali che esistevano nei due tipi di divisione sociale del cibo: sono gli aspetti più importanti nei costumi alimentari e nelle pratiche totemiche che gli antropologi sociali studiano attualmente.

#### SUMMARY

One of the results of recent advances in Prehistory is that the scientific no man's land separating it from social Anthropology is shrinking very rapidly. As a consequence, it can easily happen that workers from each of these disciplines should be studying the same phenomenon without realizing it, simply because their concern is with entirely different aspects of it.

This paper proposes to deal with what seems to be precisely a case in point: parallels between European Paleolithic art and Australian Aboriginal art. It will deal first with aspects concerning social anthropology, and next with those concerning prehistory.

It is suggested that the difference in the themes of between the Australian rock shelters and the European Franco-cantabrian caves, reflects the material difference which the prehistorian uncovers between two types of social food division - the same two types which account for the food habits and totemic practices which social anthropologists study and investigate.

#### REFERENCES

- CAPELL, A.  
1939 «Mythology in Northern Kimberley, N.W. Australia» in *Oceania*, vol. 9, pp. 382-404.
- DURKHEIM, E. & M. MAUSS  
1901/ «De quelques formes primitives de classification» in  
1902 *L'année sociologique*, vol. 6, pp. 1-72.
- ELKIN, A.P.  
1933 «Totemism in North-Western Australia» in *Oceania*,  
vol. 3, pp. 257-296, 435-481; vol. 4, pp. 54-64.
- LAMING-EMPERAIRE, A.  
1962 *La signification de l'art rupestre paléolithique*, Paris (A. &  
J. Picard).
- LEROI-GOURHAN, A.  
1958 «Répartition et groupements des animaux dans l'art  
pariétal paléolithique» in *Bulletin de la Société préhisto-  
rique française*, vol. 55, pp. 515-528, 3 figs., 5 pl.
- 1958 «Le symbolisme des grands signes dans l'art pariétal  
paléolithique» in *Bulletin de la Société préhistorique  
française*, vol. 55, pp. 384-398, 7 figs.
- 1965 *Préhistoire de l'art occidental*, Paris (L. Mazenod).
- 1976 *Les religions de la préhistoire*, Paris (P.U.F.).
- MACINTOSH, N.W.G.  
1951 «Archaeology of Tandanjal Cave, South-West Arne-  
hm Land» in *Oceania*, vol. 21, pp. 178-204.
- MAKARIUS, R. & L. MAKARIUS  
1961 *L'Origine de l'Exogamie et du Totémisme*, Paris (Galli-  
mard)
- MAKARIUS, R.  
1974 «Préface», L. Makarius: *Le Sacré et la violation des in-  
terdits*, Paris (Plon), pp. 7-15.
- UCKO, P. & ROSENFELD, A.  
1967 *Paleolithic Cave Art*, London (World University Li-  
brary).



## FOUNDATION SACRIFICES IN NEOLITHIC HOUSES OF THE CARPATHIAN BASIN

Makkay, János, Budapest, Hungary

The investigation which is conducted in the following pages centers upon different forms of foundation sacrifice in Neolithic houses in the central Carpathian Basin. It would be impossible in a short article to give even a brief survey of the South-East European Neolithic customs in general. A short description of the observations which were made at three different Neolithic sites in the last few years will be presented here. In the account which follows the principal dates are listed by site. Further details of find locations and other questions will be published later in final reports. The characteristic nature of these dates facilitates the recognition of three different forms of foundation sacrifice. The discoveries at these three sites are important because they provide an example which clearly illustrates the fundamental differences between the sacrificial practices of the Körös-Starcevo and Central European/Transdanubian/Linear band Pottery (LBP) cultures<sup>1</sup>.

\* \* \*

*Endröd* (Co. Békés, Hungary) site No. 39 lies in the valley of the Körös river, 100 miles southeast of Budapest, in the center of the Great Hungarian Plain. It has been excavated by the author since 1975. The prehistoric material discovered in its pits, houses and levels represents a developed phase of the Early Neolithic Körös-Starcevo culture with strong ties to contemporary civilizations of the Southern and Northern Balkans<sup>2</sup>.

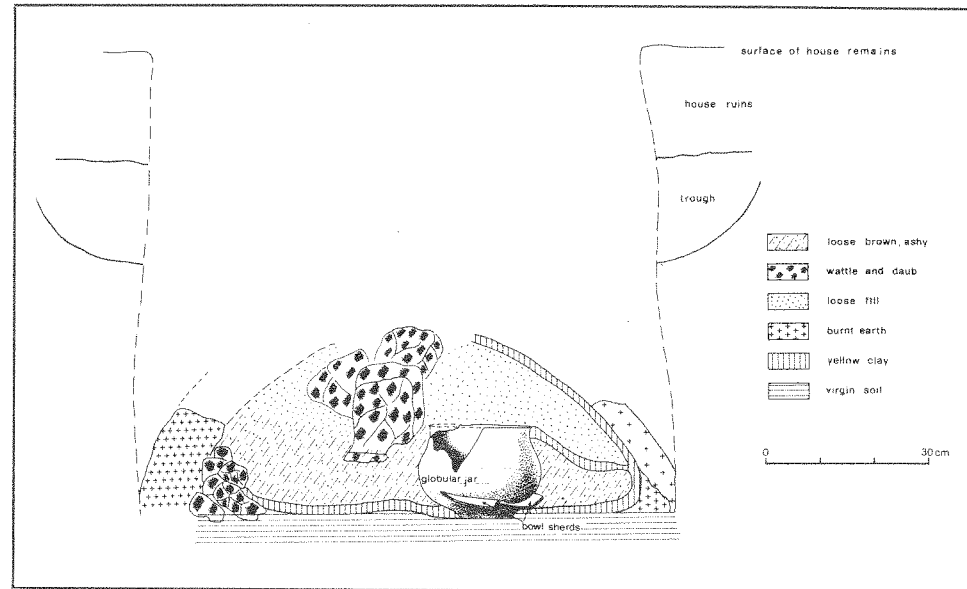
In the course of the 1978 excavations while cleaning trench XX a mass of fired wattle and daub fragments was encountered lying directly above the unprepared house floor. The basic building material of the walls was an unfired, heavily chaf-tempered yellow clay. The fragments were fired red, although originally they may have been merely sun dried. The unprepared floor of stamped earth lay on virtually sterile alluvial brown

---

<sup>1</sup> For details of these cultures and for their chronology see J. Makkay, «Das frühe Neolithikum auf der Otzaki Magula» und die Körös – Starcevo-Kultur. *Acta Arch.* 26, 1974, pp. 131-154 and J. Makkay, Excavations at Bicske I. The Early Neolithic – The Earliest Linear Band Ceramic. *Alba Regia* 16, 1978 /Székesfehérvár/, chronological map and pp. 29-32.

<sup>2</sup> For short references see J. Makkay in *Archaeologiai Ertesítő* 103, 1976, p. 289. - J. Makkay – D. Jankovich – B. Szöke in *Archaeologiai Ertesítő* 195, 1978, p. 285.

Fig. 72



soil. Aside from a curious feature (the pit of a foundation sacrifice, to be discussed below), the only structural remains in context with the large wattle and daub fragments were three large post holes dug into the virgin soil under the house floor. One of them lies outside of the wattle and daub remains.

These posts may have helped to support large roof beams and/or to reinforce the walls. Information about wall height, wall slope, corner binding, and roof construction is lacking. Some wattle and daub fragments were large lumps of chaff-tempered clay with parallel impressions of medium-size beams, planks or branches, to 15-20 cm in diameter. A tentative reconstruction would include walls and a roof of medium-size timbers overlaid by a chaff-tempered wattle and daub covering. The walls were plastered inside and probably out. The dimensions of house 1 in trench XX are: NS 8,50 m, and EW 8,40 m (north end), 6,80 m (neck), 9,50 m (south end).

The house was probably divided into two halves. The bipartite division is reflected in the groundplan of the house. The distribution of the artefacts in the house represents a combination of scattered refuse and pots broken *in situ*.

When the house ruins were cleared away a rectangular, trough-like depression about 1,20 m diameter, and 4,50 m long in the center of the southern part (southern room) of the house was visible. This pit was recognizable due to the small number of wattle and daub fragments found only on the corresponding part of the house floor above pit's contour. (They turned out to have sunk into the upper part of the pit). Around the mouth of the trough there were many loose wattle and daub fragments, and clay net weights which had fallen from the ruins of the house. Against the western end of the trough, overlying fallen wattle and daub fragments, a sherd deposit was found with large fragments of several vessels (though none were complete). This was not a floor deposit *in situ*, but more probably the destroyed remains of vessels which had been kept in this part of the house. These fallen remains indicate that after the organic construction and/or fill of the trough had decayed, part of the floor above it fell in. This large

trough-like hollow had been dug down from a level corresponding to the house floor just prior to the construction of the house, i.e. contemporary with the digging of the postholes. One may therefore conclude that this rectangular depression had been filled with loose earth and covered with an organic substance immediately before the construction of the house. It was 40-45 cm deep measured from the surface of the house ruins and contained two further features: at its western end was a posthole 60 cm in diameter, in its eastern part an oven-like structure was excavated (Fig. 72). The date of this structure is certain: it is clearly slightly earlier than the construction of the house and contemporary with the postholes. This beehive shaped pit had been dug into the sterile ground from the rectangular depression. The original depth of the feature to the remaining surface of fired wattle and daub fragments is about 88-90 cms. A 2-3 cm thick coating of pure yellow clay covered the bottom of the pit indicating that the entire pit had been completely plastered. The upper walls of the pit were then lined with a contiguous layer of pure yellow clay. The virgin soil on the lower edges of the clay coating was baked to a porous red-orange color by an intentional fire.

Of particular interest were two vessels placed directly on the clay floor. In the center lay a smashed but virtually complete globular jar, beneath which were the fragments of a large pedestalled bowl. The globular jar was partly covered with the same layer of clay plaster which had been applied to the floor and to the walls of the pit. This plaster covering adjoined the wall lining. The loose fill between the bottom clay and this covering clay plaster contained considerable ash. When the house was destroyed, parts of the superstructure simply fell or were thrown into the pit, destroying its upper part. Among the debris of the superstructure and the original fill of the pit were a small number of broken pottery fragments, all attributable to the developed phase of the Körös-Starcevo culture, together with the globular jar and the pedestalled bowl.

The function of this strange structure was unique. Its extraordinary location under the house floor, its shape, inner construction and finds indicate that it cannot have been an ordinary pit, neither was it a storage pit. Careful examination of this structure has provided a good understanding of its purpose as a sacrificial pit. There is much positive evidence to suggest that the function of the building was conventional: that it had a domestic purpose. (There was no evidence for a sanctuary!). It is believed that this pit may have contained a *foundation sacrifice*. It further seems reasonable to assume that a *bloodless foundation sacrifice* had been offered in the pit<sup>3</sup>. We can distinguish two different parts in the performance of the rite:

- a. *pouring a libation* with the globular jar; and,
- b. *burnt offerings*, which were primarily the offering of the first fruits of the fields to the Earth Goddess. Remains of this burnt offering were buried under the clay plaster covering the globular jar. A sacrificial fire was kindled in the pit itself and developed such a degree of heat that the virgin soil around (and parts of the clay lining) were reddened. As the few broken

<sup>3</sup> Similar sacrificial pit containing vessels of a foundation sacrifice was found at a site of the Körös-Starcevo culture in Szolnok – Szanda (Co. Szolnok, Hungary): N. Kalicz – P. Raczky in *Archaeologiai Ertesítő* 105, 1978, p. 274. - Similar offering of vessels / or within vessels / as foundation sacrifices can mostly be found in the Tripolye – Cucuteni cultures: S. Cucos – D. Monah – A. Nitu, Ghelaesti I. Fouilles de 1969 dans l'établissement cucuténién de «Nédéia». *Memoria Antiquitatis* 3, 1971 (Piatra Neamt), pp. 59 and 63. - H. and V. Dumitrescu, *Materiale* 6, 1959 (Bucaresti), pp. 166 and 172. - M. Petrescu-Dimbovita, Die wichtigsten Ergebnisse der archäologischen Ausgrabungen in der neolithischen Siedlung von Trusesti /Moldau/. *Präh. Zeitschrift* 41, 1963, p. 177. - S. Cucos, Un complex ritual cucuténién découvert à Ghelaesti. *SCIV* 24:2, 1973 (Bucaresti), pp. 207-215: a large jar, cove-

parts of the pedestalled bowl indicate, a *ritual breaking of vessels*<sup>4</sup> («Scherbenmachen») was a part of the ceremony.

After the burnt sacrifices were offered and laid in the pit, a compact layer of pure clay was plastered on top of the deposited remains, including the libation vessel<sup>5</sup>. Possibly the pit was sealed because the house had been consecrated with this act. This pit is proof of the extreme antiquity of the custom of the bloodless foundation sacrifice. It must therefore be emphasized that there has been no evidence for the belief that the Körös-Starcevo culture practiced human sacrifice at any form of sacral rites<sup>6</sup>.

On the contrary, as a result of recent research and excavation, it is now clear that human and animal sacrifices were common during the Middle and Late phases of the Central European (Transdanubian) LBP culture. Settlements of the Middle and Late phases of the Central European LBP and the following Sopot-Bicske cultures<sup>7</sup> are characterized by large houses with five (or three) rows of postholes (wallposts and inner posts). It is very significant that the early phases of both the Central European LBP and the Alföld LBP built pit houses of smaller dimensions<sup>8</sup>. Traces of foundation sacrifices have not been found in these earlier phases of the LBP cultures.

During the summer of 1978 in Káloz-Nagyhöröcsök<sup>9</sup> (Transdanubia, Hungary) several postholes of a Late LBP long house (dated to the Zseliz period) arranged at intervals of 1-1,5 metres were identified. Excavation

---

red with a lid and above it a large globular bowl. In the jar four female figurines were found placed symmetrically against the walls of the jar. - O. Höckmann, *Andeutungen zu Religion und Kultus in der bandkeramischen Kultur*. *Alba Regia* 12, 1972, p. 199, note 98a. - For the process of depositing sacrificial vessels in house foundations see an Old-Hittite ritual text: Rykle Borger, *Das Tempelbau-Ritual K48+*. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 61, 1971, pp. 72-80, lines 17-30:

«... Wen du ein Lehmziegelwerk errichtest,  
ein Lehmziegelwerk [...], die Ziegel legst -  
(so lautet) das dazugehörige Ritual:  
Auf jener Stätte sollst du 15 Tragaltärchen aufstellen.  
[...] gemästete Schafe sollst du opfern. Ein Räucherbecken für Wacholderharz sollst du hinstellen.  
Mit erstklassigem Öl, Honig, Wein, Milch und Butter sollst du ein *adagurru*-Gefaß  
einzeln füllen und (es) hirstellen. Schulterfleisch, Fettgewebe  
und gebratenes Fleisch sollst du hinstellen. 15 Räucherbecken für Wacholderharz sollst du  
hinstellen.  
Einen Mehlaufen sollst du hinlegen. sieben (lies Sechs) Opferzurüstungen sollst du für Ea, Samas,  
Asalluhi (Marduk), Madānu, Usmū und Bunene  
an der Nordseite veranstalten. In einer Opferzurüstung (?) [...] sollst du für Nabū veranstalten. Ein weißes, reines Schaf [...]  
weißen (?) getrockneten?) Honig, Milch, vorzügliche (?) Datteln für Ea,  
Samaš und Asalluhi (Marduk)...».

<sup>4</sup> For this custom see B. Soudsky, *Étude de la maison néolithique*. *Slovenská Archeológia* 17:1, 1969, pp. 60-64. - H. Dumitrescu, *Découvertes concernant un rite funéraire magique dans l'aire de la civilisation de la céramique peinte du type Cucuteni-Tripolje*. *Dacia* 1, 1957, pp. 99, 101, 105, etc.

<sup>5</sup> A level of pure clay was frequently used to cover deposited remains of offerings placed in prehistoric sacrificial pits. For dates see J. Makkay, *The religious beliefs of the Pécel (Baden) culture*. *Archaeologiai Ertesítő* 1963:1, pp. 3-7. - J. Makkay, *Mahlstein und das Mahlen in prähistorischen Opferzeremonien*. *Acta Arch. Hung.* 30, 1978, pp. 13-34. - J. Makkay, *Über neolithische Opferformen*. In: *Les religions de la préhistoire. Valcamonica Symposium 72*. Capo di Ponte 1975, pp. 161-172.

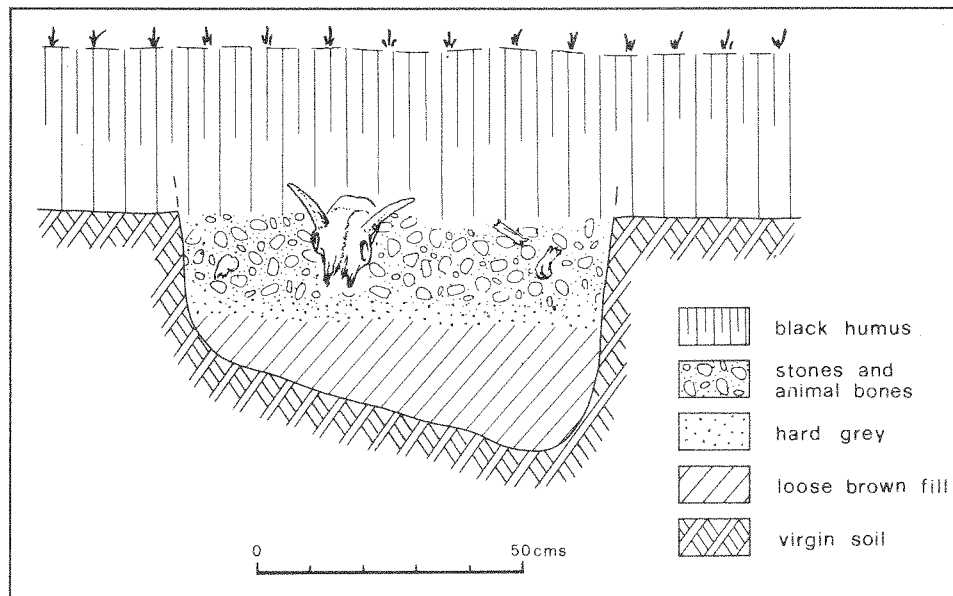
<sup>6</sup> In one case the burnt bones of a child were found in a female-shaped vessel in Hódmezővásárhely-Gorzsa /Körös-Starcevo culture/: *Gy. Gazdapusztai, The settlement of the Körös culture at Hódmezővásárhely-Gorzsa*. *Archaeologiai Ertesítő* 84, 1957, p. 6. - See one vessel of the Early Neolithic Szatmár group (the initial phase of the Alföld Linear Band Pottery) in Eastern Hungary in which burnt human bones were found: N. Kalics - J. Makkay, *Die Linienbandkeramik in der Grossen Ungarischen Tiefebene*. Budapest 1977, Katalog No. 150, p. 134. - Cf. similar finds in Tell Azmak, Bulgaria! Dates published in the article by E. Hoffmann, *Zur Problematik der bandkeramischen Brandbestattungen in Mitteleuropa*. *Jahresschrift für Mitteldutsche Vorgeschichte* 57, 1973, pp. 71-103. - Cf. ritual deposits of burnt human bones in the Neolithic of Thessaly: C. J. Gallis, *Cremation burials since Early Neolithic Age in Thessaly*. *Athens Annals of Archaeology* 8:2, 1975, pp. 241-258.

<sup>7</sup> For the chronology of the Central European LBP and Sopot-Bicske cultures see J. Makkay, *Alba Regia* 16, 1978, pp. 13-36, and chronological table.

<sup>8</sup> *Ibid.* and J. Makkay, *Developing trends in the Hungarian Neolithic*. *Studies in history of economy*, ed. by L. Castiglione, Budapest, in press.

<sup>9</sup> The excavations of J. Antoni, Museum of Székesfehérvár. I wish to express my sincere thanks for her permission to publish these two sacrificial pits.

Fig. 73



was limited to about 100 sq.m., and a coherent house plan could not be recognized. The excavated features yielded classic Zseliz material including such diagnostic finds as rounded bowls with finely incised parallel lines and red crusted painting. Beside the postholes there were two sacrificial pits.

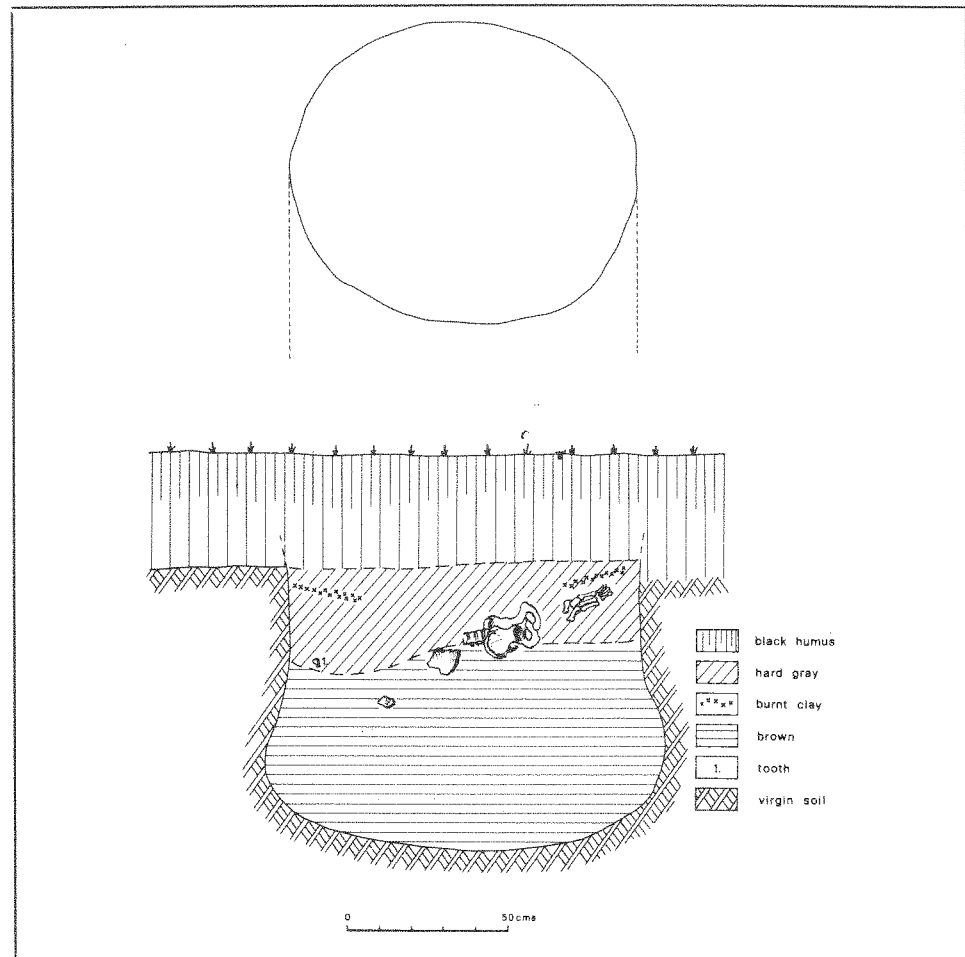
*Pit 13* (Fig. 73) was about 80 cm in diameter and reached a maximum depth of about 75 cm (as measured from the modern surface). Two strata were distinguished in the pit, the change occurred about 25 cm above the bottom. The lower part of the pit was filled with brown earth. The upper level consisted of loosely arranged irregular stones and broken animal bones, apparently unburnt, embedded into a hard grey (ashy?) earth. On the top of this level a goat skull was found<sup>10</sup>. It is probable that the bone remains and the skull belonged to the same animal.

*Pit 14* (Fig. 74) was situated toward the north, about 6 m from pit 13. Two strata were distinguished in the deposit of this 120-125 cm wide and 124 cm deep pit, but they could not be clearly separated in the center. The lower stratum (between 60-70 and 124 cm) appears to have been deposited before the building of the house. This lower space was packed with a loose brown earth filling, containing several fragments of large jars and some charcoal. The upper stratum was very shallow and reached a maximum depth of 60 cm. It was lighter in color than the lower stratum. Within the upper stratum, but resting immediately above the lower one, were dismembered human bones in an orderly arrangement. The occurrence of isolated adult human bones in pit 14 cannot be readily explained. The accidental prehistoric disturbance of a burial and cannibalism<sup>11</sup> seem entirely unlikely. All that was deposited were the hip-bones with three adjoining vertebrae, bones of the left foot, and a single tooth. The age and sex of the adult skeleton has not been identified at the time of this writing. The bones were covered by a thin layer of burnt earth which sloped markedly down to the center of the pit.

<sup>10</sup> For goat offerings in foundation rites see Rykle Borger, *Tonmännchen und Puppen*. *Bibliotheca Orientalis* 30:3-4, 1973, pp. 176-183, lines 28-41, an Old-Hittite ritual.

<sup>11</sup> Cemeteries of the Central European LBP were located separate from sites. For cannibalism see E. Hofmann, *Spuren anthropophager Riten und von Schädelkult in Freilandsiedlungen der sächsisch-thüringischen Band keramik*. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 12, 1971, pp. 1-27.

Fig. 74



In absence of evidence it is posited (based in part on personal observation of the site as a whole) that the two sacrificial pits were dug at the same time. In this case they testify to two different forms of the foundation rite: human and animal sacrifice.

Human sacrifices were also included in sacral rites of the Central European LBP culture on various occasions<sup>12</sup>. Pit No. 14 has close parallels with the LBP sacrificial pits (the so-called bothroi) of Eastern and Central Europe<sup>13</sup>. Such sacrifices were performed in sanctuaries or in detached places within sacred precincts and the material remains of the ceremony were deposited in sacrificial pits.

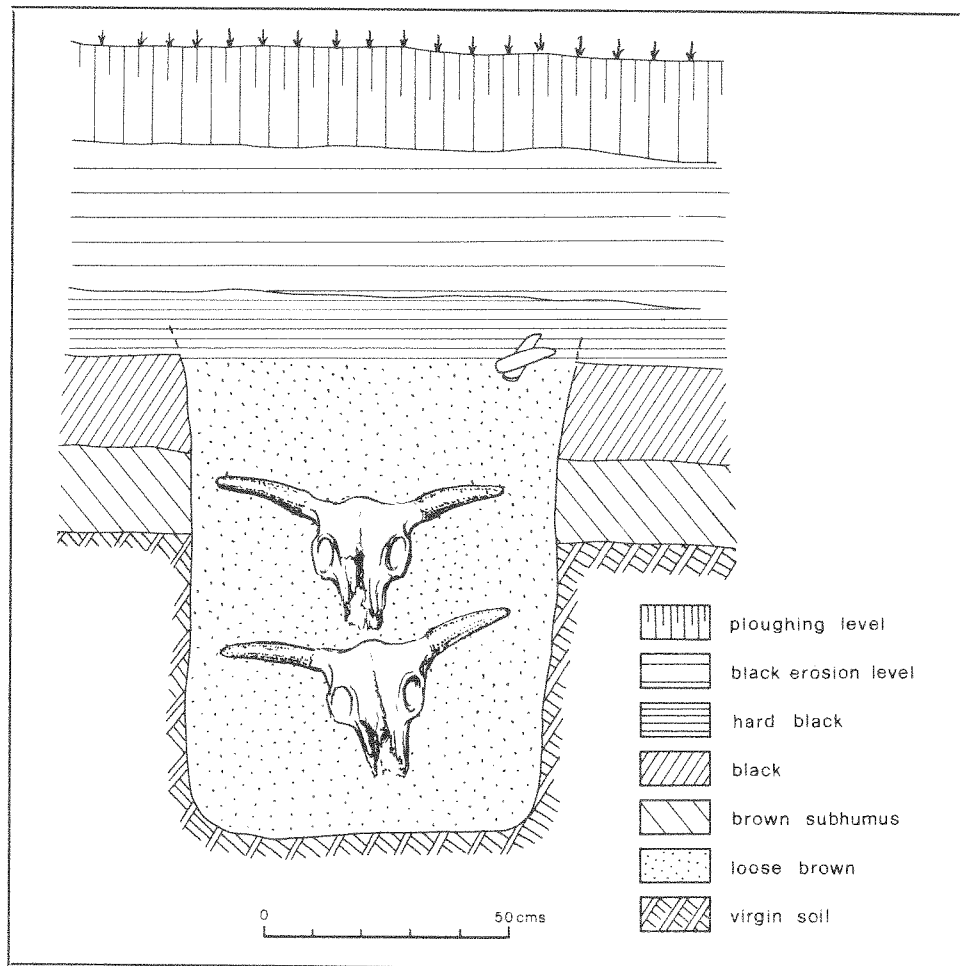
Archaeological evidence for animal sacrifice as a foundation rite on a building site from a slightly later period is found in the pit from Bicske of

<sup>12</sup> Human sacrifices in postholes of (long) houses: E. Hoffmann, *op. cit.*, 1971, pp. 23-27. - O. Höckmann, *op. cit.*, 1972, pp. 195-196, 199, with further literature. - J. Makkay, *Acta Arch. Hung.* 30, 1978, passim. - H. Dumitrescu, *Dacia* 1, 1957, p. 106. - Human sacrifices in house walls or in house foundations: V. Dumitrescu, Les principaux résultats des deux premières campagnes de fouilles dans la station néolithique récente de Cascioarele. *SCIV* 16:2, 1965 (Bucaresti), p. 237. - V. Dumitrescu, Edifice destiné au culte découvert dans la couche Boian-Spantov de la station-tell de Cascioarele. *Dacia* 14, 1970, p. 22. - V. I. Sarianidi, *Pamyatniki pozdnevo eneolita Ingo-Vastotsnoi Turkmenii. Late chalcolithic sites of S.E. Turkmenia*. Moscow, 1965, pp. 10-11. - O. Höckmann, *op. cit.* 1972, p. 199 and 200-201. In his opinion human sacrifices in pits were typical in the Central European LBP culture.

<sup>13</sup> See J. Makkay, *op. cit. Archaeologiai Ertésítő* 1963, passim. - J. Makkay, *op. cit. Valcamonica Symposium* 72, passim. - J. Makkay, *Acta Arch. Hung.* 30, 1978, passim.



Fig. 75



the Sopot-Bicske culture (Transdanubia, Hungary). In studies of the early thought and religion of the Neolithic Central Europe, little attention has been given thus far to the part played by bulls. The main concern is not to give a full account on bull cult and sacrifices rather to interpret a curious feature.

As soon as the first portions of the long houses were excavated, during the 1974 and 1976-1977 excavations at Bicske, it was evident that the different structures were not contemporaneous. Although the ground plans are composed of five longitudinal rows of postholes, long houses of the Middle Neolithic «Notenkopf» pottery were oriented E-W, while houses of the Sopot-Bicske culture were oriented N-S. In 1977, when vertical stratigraphies were first observed, it became possible to distinguish two successive phases of the Sopot-Bicske culture. The house in trenches VI. 1974 and I. 1977 can be dated to the later phase of this culture, for it was built over pits and the fortification ditch containing pottery types of the earlier Sopot-Bicske phase. The site plan shows that with the exception of refuse pit No. 1. in trench II. 1977, a single long house of the late Sopot-Bicske culture occurs at this part of the settlement.

In the eastern row of wall posts it was observed that the southernmost posthole was wider (and, as it turned out later, deeper) than those of the walls. The hole was cylindrical, 160 cm deep (as measured from the modern surface) and 75 cm wide (Fig. 75). Two unperforated stone axes were

found in the uppermost part of its fill. Much effort has been devoted to the precise excavation and correct interpretation of this phenomenon due to its importance as a sacrificial pit. In the fill of the pit, directly one below the other, were found two cattle skulls, belonging to bulls in all probability. They lacked the mandible (lower jaw), but were otherwise intact. Between the two skulls there were no traces of a separating level, proving that the two skulls were deposited contemporaneously, in the course of a single ceremony. One ceremony only appears to have been performed in this pit when both the skulls and axes were deposited. This was possibly before the postholes of the long house were dug. The two bulls could have been slaughtered and their skulls deposited in the area of the house. It is plausible that these offerings were made in anticipation of the construction of the house, and were intended to protect and deliver it from evil spirits. One may compare this belief to buildings with bucrania on their gables, which protected them symbolically<sup>14</sup>. Similar customs to these are known from Catal Hüyük, where bull's heads were inserted into house walls<sup>15</sup>. The presence of bull's heads in a posthole of a Sopot-Bicske long house also reminds one of the cattle skull found in sacrificial pit (bothros) No. 85 in Branc, W. Slovakia, of the Lengyel culture<sup>16</sup>. Pit 85 of Branc does not belong to the category of sacrifices within postholes, since it was found outside of the house plan. On the other hand, other kinds of sacrificial objects were deposited in postholes at this site: in house 13 a Spondylus shell bracelet; and, in house 17 a clay model of a house. In both cases, the foundation sacrifice was deposited in a posthole at the northwestern corner of the house<sup>17</sup> (the Bicske pit lay at the southeastern corner of the house).

The Sopot-Bicske culture can be dated to the end of the Middle Neolithic, to the transitional period between the Central European LBP and the Lengyel cultures. It follows therefore that this form of foundation offering was first practiced in Central Europe, not by the Lengyel culture but by its immediately predecessors, i.e. the LBP and Sopot-Bicske cultures. It is easy to distinguish two fundamental types of the foundation rite: *human and animal sacrifice as bloody sacrifices* and *sacrifice of several objects as bloodless sacrifices*. The two types were in use simultaneously, although evidence from finds made in the central and eastern regions of the LBP suggests that the human sacrifice as a foundation rite may have been the more common form.

In the absence of any definite proof that human sacrifices performed at sacrificial pits (bothroi) represent offering paid to a particular deity or to the fertility spirits or god, they may with equal probability be thought to have had a chthonic significance. Our evidence now shows that foundation sacri-

<sup>14</sup> See J. Makkay, «Shrine with bucranium». A tentative interpretation of the Tartaria sign 3, 5. *Kadmos* 12:1, 1973, pp. 1-5.

<sup>15</sup> J. Mellaart, *Çatal Hüyük. A Neolithic town in Anatolia*. London 1968, p. 187. - In Beidha, Jordan in level VI «The lively representation of an ibex was found in wall debris and may have been a talisman built into the wall»: D. Kirkbride, Five seasons at the Pre-Pottery Neolithic village of Beidha in Jordan. *Palestina Exploration Quarterly* 98, 1966, p. 26. - In Tell Aswad in a house of the Tell Halaf culture, «the discovery of the skull of an ox lying directly across the threshold of a doorway at the NE end of the house may perhaps have some ritual significance...»: M.E.L. Mallowan, Excavations in the Balih Valley, 1938. *Iraq* 8, 1946, p. 124, fig. 2.

<sup>16</sup> J. Vladár - J. Lichardus, Erforschung der frühneolithischen Siedlungen in Branc. *Slovenská Archeológia* 16:2, 1968, pp. 263-252 and 317-320.

<sup>17</sup> Compare the sacrifice of Postoloprty, where in the long house of the LBP animal bones and other finds were deposited in box built from three mill stones: B. Soudský, *op. cit. Slovenská Archeológia* 17:1, 1969, pp. 60-64. - In Branc, W. Slovakia, a clay model of house was deposited in a posthole of a long house: Vladár - Lichardus, *op. cit.* 1968, p. 317. - See a similar custom in Neolithic Jericho, where in level IX, room 261 a model shrine was deposited and embedded in the floor and extended through the occupation level into layer below.: M.S. Seton Williams, Palestinian temples. *Iraq* 11:1, 1949, p. 78. - Cf. the unusual case where mill stones were deposited in posthole: K. Günther, Die jungsteinzeitliche Siedlung Deiringsen/Ruploh in der Soester Börde. *Bodenaltertümer Westfalens*, Band 16, Münster 1976, pp. 16-17.

fices of both type (i.e. human and animal sacrifices and sacrifice of objects) were practiced in the Central European LBP, the Sopot-Bicske and Lengyel cultures<sup>18</sup>. These sacrifices made in new buildings were mostly bloody offerings. After killing the victim (probably always a war-captive) or the animal, the remains may have been dismembered and distributed among the fields, excepting that portion offered to the spirits or gods which was buried. The fact that the offerings were made in pits like postholes located within rows of real postholes suggests that these sacrifices made in such deliberately located and prepared postholes were essential in the building process of long houses, and may have also been foundation rites to avert evil spirits.

The radical differences between the form of foundation sacrifice of the Körös-Starcevo culture and the Central European Linear Band Pottery cultures (i.e. LBP and Sopot-Bicske and Lengyel cultures) leads one to postulate that both were significant parts of totally different religious systems, of the first farmers. The genetic connections of the Körös-Starcevo culture seem to lie with the Early Neolithic of the Balkans, Greece and Anatolia. Sacrificial customs of the Transdanubian LBP (and Sopot-Bicske and Lengyel) cultures all testify to strong contacts with the Central and East European areas of the LBP culture. The earliest LBP cultures developed under strong influences from the Körös-Starcevo culture. But no parallels of the bloody foundation sacrifice of the LBP cultures are known from the Körös-Starcevo culture, thus the origins of this custom cannot be found in stimulatory influences of this culture. The possibility exists of a local Central European evolution from the Upper Palaeolithic sacrificial offerings<sup>19</sup>, but until recently, no evidence of transitional character and age is available in support of this hypothesis. It has already been pointed out that the ethnic groups of the Central European and Alföld LBP cultures should be viewed together as an entirely separate ethnic group from the people of the Körös-Starcevo culture<sup>20</sup>.

## RÉSUMÉ

La conférence traite des différentes formes de sacrifices exécutés à l'occasion de la fondation des maisons du Néolithique de la partie centrale du bassin des Carpathes. Il serait tout à fait impossible dans une conférence aussi courte de donner même un bref aperçu de ces coutumes pratiquées au néolithique dans le sud-est de l'Europe. C'est pourquoi, quelques informations seront données à cette occasion sur trois de ces sites du néolithique. Les principales données chronologiques sont présentées par site. On connaît trois

<sup>18</sup> Other types, i.e. occurrences of animal sacrifices in Neolithic houses or pits in South-Eastern Europe: H. and V. Dumitrescu in *Materiale* 6, 1959 (Bucaresti), pp. 166, 172, 177. - D. Berciu, *Contributii la problemele neoliticeului în România în lumina noilor cercetari*. Bucuresti 1961, I, 346: a pit of the Salcuta I period with a bull's skull. - O. Höckmann, *op. cit.* 1972, p. 196: animal sacrifices in foundations of buildings. - In Sabatinovka, in a house of the Tripolye culture an ox skull was found in the center of the house. Upon the skull lay a female figurine: M.M. Makarevici, *Od ideologicheskikh predstavlenijakh u tripolskikh plemen*. *Odesskoe arheologicheskoe obschestvo*, Zapiski, vol. I: 34, 1960 (Odessa) pp. 290-301. Cf. V. Dumitrescu, Fragment de vase zoomorphe à statuette humaine sur la tête, découvert à Cascioarele. In Alojz Benac sexagenario dicatum. Godisnjak Knjiga XIII, Centar za Balkanološka Ispitivanja, Knjiga 11. Sarajevo 1976, pp. 97-104. - Bones of children or skeletons of children as foundation offerings found in house walls or buried in building foundations: V. Milošević, Neue deutsche Ausgrabungen in Demetrias/Thessalien, 1967-1972. *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 1972, p. 67, Middle Bronze Age houses. - P. Raczky, Funde der spätesten Phase der Lengyel-Kultur in Westungarn. *Archaeologiai Értesítő* 101, 1974, p. 201: the late /unpainted/ phase of the Lengyel culture; a child skeleton buried or deposited in the wall of a wattle and daub-walled house. - Cf. H. Dumitrescu, *op. cit.* *Dacia* 1, 1957, pp. 106, 107, 109.

<sup>19</sup> Cf. Alfred Rust, *Unreligiöses Verhalten und Opferbrauchtum des eiszeitlichen Homo Sapiens*. Neumünster, 1974, esp. pp. 93-94. Cf. Alfred Rust, Die sakrale Ausdeutung der eiszeitlichen Kulturreste aus dem Ahrensburger Tunneltal. *Stormarner Hefte* 3, 1976, pp. 1-59. - J. Maringer, Die Opfer der paläolithischen Menschen. *Gedenkschrift zum 100. Geburtstag von P.-W. Schmidt*. *Anthropica*, Bonn 1968, pp. 260-270.

<sup>20</sup> J. Makkay, *op. cit.* *Alba Regia* 16, 1978, pp. 29-32. - I am very grateful to Mrs Susan Skomal for her kind help to correct the English translation of this article.

formes de sacrifices exécutés lors de fondations. Les trois sites donnent des exemples qui illustrent les différences fondamentales qui existaient entre les pratiques de sacrifices de la culture de Körös-Starcevo et celles de la céramique à bandes linéaires de l'Europe Centrale.

#### RIASSUNTO

Lo studio centra sulle diverse forme di sacrifici in occasione della posa di fondamenta nelle case neolitiche della parte centrale dei Carpazi. Sarebbe impossibile dare un pur breve resoconto generale di queste usanze del Neolitico dell'Europa Sud-Orientale in questa breve conferenza, ma daremo alcune osservazioni su tre siti neolitici. Tre forme di sacrifici sono stati identificati. I tre siti forniscono esempi illustranti le differenze fondamentali tra le pratiche sacrificali della cultura di Körös-Starcevo e di quella della ceramica a Bande Lineari dell'Europa Centrale.

#### SUMMARY

The paper centres upon different forms of foundation sacrifices in Neolithic houses in the central part of the Carpathian Basin. It would be quite impossible in a short lecture to give even a brief general survey of such customs of the South-East European neolithic. Here, therefore some observations are provided on three Neolithic sites. The main dates are listed by site. Three forms of foundation sacrifices are recognized. The three sites provide examples which illustrate the fundamental differences between sacrificial practices of the Körös-Starcevo and of the Central European Linear Band pottery cultures.

#### REFERENCES

- BERCIU, D.  
1961 *Contributii la Problemele Neoliticului în România în Lumina Noilor Cercetari*, Bucharest (Academic Press).
- BORGER, R.  
1971 «Das Tempelbau-Ritual K48» in *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, Vol. 61, pp. 72-80.  
1973 «Tonmännchen und Puppen» in *Bibliotheca Orientalis*, Vol. 30, pp. 176-183.
- CUCOS, S., and MONAH, D. and NITU, A.  
1971 «Ghelaesti I. Fouilles de 1969 dans l'Etablissement Cucutenien de "Nédéia"» in *Memoria Antiquitatis*, Vol. 3, pp. 11-64.
- CUCOS, S.  
1973 «Un Complex Rituel Cucutenien Découvert à Ghelaesti» in *SCIV*, Vol. 24, pp. 207-215.
- DUMITRESCU, H. and V.  
1957 «Découvertes concernant un rite funéraire magique dans l'aire de la civilisation de la céramique peinte du type Cucuteni-Tripolje» in *Dacia* 1.  
1959 in *Materiale* 6, Bucharest, pp. 166 and 1.  
1965 «Les Principaux Résultats des deux Premières Campagnes de Fouilles dans la Station Néolithique Récente de Cascioarele» in *SCIV* 16:2, Bucharest, p. 237.  
1970 «Edifice Destiné au Culte Découvert dans la Couche Boian-Spantov de la Station-tell de Cascioarele» in *Dacia* 14, p. 22.  
1976 Fragment de Vase Zoomorphe à Statuette Humaine sur la Tête Découvert à Cascioarele, in Alojz Benac sexegenario dicatum. Godisnjak Knjiga XIII, Centar za Balkanoloska Ispitivanja, Knjiga 11. Sarajevo, pp. 97-104.
- GALLIS, C. J.  
1975 «Cremation Burials since Early Neolithic Age in Thessaly» in *Athens Annals of Archaeology* 8:2, pp. 241-258.
- GAZDAPUSZTAI, G.  
1957 «The Settlement of the Körös Culture at Hódmezővásárhely-Gorzsa» in *Archaeologiai Ertesítő* 84, p. 6.
- GÜNTHER, K.  
1976 «Die Jungsteinzeitliche Siedlung Deiringsen / Rupploh in der Soester Börde» in *Bodenaltertümer Westfalens*, Band 16, pp. 16-17.
- HÖCKMANN, O.  
1972 «Andeutungen zu Religion und Kultus in der Bandkeramischen Kultur» in *Alba Regia* 12.
- HOFFMANN, E.  
1971 «Spuren Anthropophager Riten und von Schädelkult in Freilandsiedlungen der Sächsisch-thüringischen Bandkeramik» in *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 12, pp. 1-27.  
1973 «Zur Problematik der Bandkeramischen Brandbestattungen in Mitteleuropa» in *Jahresschrift für Mitteldeutsche Vorgeschichte* 57, pp. 71-103.
- KALICZ, N. and RACZKY, P.  
1978 in *Archaeologiai Ertesítő* 105, p. 274.
- KIRKBRIDE, D.  
1966 «Five Seasons at the Pre-Pottery Neolithic Village of Beidha in Jordan» in *Palestina Exploration Quarterly* 98, p. 26.
- MAKAREVICI, M. M.  
1960 «Od Ideologičeskikh Predstavlenijakh u Tripolskikh Plemen» in *Odesskoe Arkheologičeskoe Obschestvo*, Zapiski, Vol. I:34, pp. 290-301.
- MAKKAY, J.  
1963 «The Religious Beliefs of the Pécel / Baden Culture» in *Archaeologiai Ertesítő* 1963:1, pp. 3-7.  
1973 «Shrine with Bucranium: A Tentative Interpretation of the Tartaria Sign 3,5» in *Kadmos* 12:1, pp. 1-5.

- 1974 «Das Frühe Neolithikum auf der Otzaki Magula und die Körös-Starcevo-Kultur» in *Acta Archaeologica* 26, pp. 131-154.
- 1975 «Über Neolithische Opferformen» in *Les Religions de la Préhistoire*, Valcamonica Symposium 72, Capo di Ponte (Edizioni del Centro), pp. 161-172.
- MAKKAY, J. and KALICZ, N.
- 1977 «Die Linienbandkeramik in der Grossen Ungarischen Tiefebene» *Katalog No. 150*, p. 134.
- 1978 «Excavations at Bicske I: Early Neolithic-The Earliest Linear Band Ceramic» in *Alba Regia* 16.
- 1978 «Mahlstein und das Mahlen in Prähistorischen Opferzeremonien» in *Acta Archaeologica* 30, pp. 13-34.
- MAKKAY, J. and JANKOVICH, D. and SZOKE, B.
- 1978 in *Archaeologiai Ertesítő* 105.
- MALLOWAN, M.E.L.
- 1946 «Excavations in the Balih Valley, 1938» in *Iraq* 8, 1946, p. 124, fig. 2.
- MARINGER, J.
- 1968 «Die Opfer der Paläolithischen Menschen. Gedenkschrift zum 100». Geburtstag von P.W. Schmidt in *Anthropica*, Bonn 1968, pp. 260-270.
- MELLAART, J.
- 1968 *Catal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia*, London.
- MILOJČIĆ, V.
- 1972 «Neue Deutsche Ausgrabungen in Demetrias/Thesalien, 1967-1972», in *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, p. 67.
- PETRESCU-DIMBOVITA, M.
- 1963 «Die Wichtigsten Ergebnisse der Archäologischen Ausgrabungen in der Neolithischen Siedlung von Trusesti/Moldau», in *Präh. Zeitschrift* 41, p. 177.
- RACZKY, P.
- 1974 «Funde der Spätesten Phase der Lengyel-Kultur in Westungarn» in *Archaeologiai Ertesítő* 101, p. 201.
- RUST, A.
- 1974 «Urreligiöses Verhalten und Opferbrauchtum des eiszeitlichen Homo Sapiens» in *Neumünster* 1974, pp. 93.
- 1976 «Die Sakrale Ausdeutung der Eiszeitlichen Kulturreste aus dem Ahrensburger Tunneltal» in *Stormarner Hefte* pp. 1-59.
- SARIANIDI, V.I.
- 1965 *Pamjatniki Pozdevo Eneolita Ingo-Vastotsnoi Turkmenii. Late Chalcolithic Sites of S.E. Turkmenia*. Moscow, pp. 10-11.
- SETON-WILLIAMS, M.V.
- 1949 «Palestinian Temples» in *Iraq* 11:1, p. 78.
- SOUDSKY, B.
- 1969 «Etude de la Maison Néolithique» in *Slovenská Archeológia* 17:1, pp. 60-64.
- VLADÁR, J. and LICHARDUS, J.
- 1968 «Erforschung der Frühäneolithischen Siedlungen in Branc» in *Slovenská Archeológia* 16:2, pp. 263-252 and 317-320.



## FUNERAL AND MAGIC PRACTICES IN THE CEMETERIES OF THE COTOFENI CULTURE

Ciugudean, Horia, Alba Iulia, România

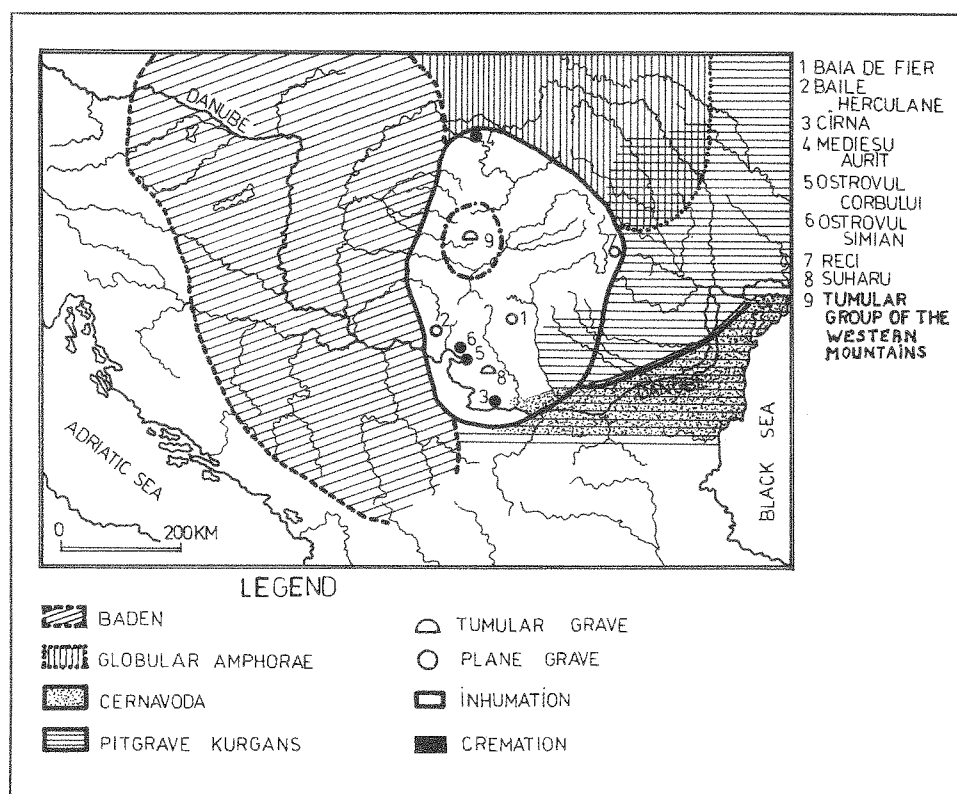
One of the principal cultures of the Copper Age in România is the Cotofeni culture. Its area of expanse covers a large part of the country's territory, excepting the eastern and south-eastern parts (Moldavia and Dobrugea). There are reports of Cotofeni settlements in north-eastern Serbia and north-western Bulgaria too (see map). The formation of this culture is due to a powerful influence from the South (a migration from the Aegean-Anatolian area is not to be excluded) upon the eneolithic local elements (the complex of Salcuta IV - Herculanu - Cheile Turzii). It is the same impulse which gives birth to the Baden culture, with which the Cotofeni culture is, otherwise, in close relationship.

The members of the Cotofeni tribes practised inhumation as well as cremation. The inhumation graves can be plane or mounds. The plane graves are generally set in the perimeter of the settlements, like those of Reci (Szekely, 1962, pp. 325, 327-328), or in caverns, like «Pestera Muierii» - Baia de Fier (Plopsor and coll., 1953, p. 203) and «Pestera Hotilor» - Baile Herculanu (Roman, 1976, p. 33). They represent a perpetuation of some old neolithic traditions, while the custom of raising burial mounds is due to external influences, more and more strongly felt at the end of the eneolithic period.

In the external region of the Carpathians the burial mounds are built of earth, as that of Suharu-Dolj (Berciu, 1939, p. 82). It is very probably that the ritual of burial under earth mounds had been adopted by the Cotofeni tribes in the south of the Carpathians as a result of the contact with the «Pitgrave-Kurgan culture». A proof, in this sense, constitutes the fact that in the region of Oltenia the Pitgrave-Kurgans contain many fragments of Cotofeni pottery, both in their mantle and on the ancient soil, for example at Plenita (Berciu, Comsa and coll. 1952, p. 164), Rast (Plopsor, Dumitrescu and coll., 1951, pp. 275-277) or Seaca de Cimp and Basarabi (Dumitrescu, 1944, pp. 43 and 85).

Burial mounds built of calcareous stones only appear in a well delimited area, the centre of Transylvania, namely in the region of the Western Mountains (Herepey, 1901, pp. 18-22, 25-35; Fenichel, 1891, pp. 65-69, 160-163; Vlassa, unpublished research; Ciugudean, 1977, pp. 43-56). The research I had undertaken led to the identification of more than 150 burial

Fig. 76  
Map with the graves and cemeteries  
of the Cotofeni culture. Its area of  
expanse and the contemporaneous  
cultures.



mounds, grouped in cemeteries or placed isolated on dominating hill-tops. Oblong summits were preferred, having slopes with detritus close by, these offering the building material for the burial mounds. The knolls are placed in line, one after the other on the crest. The narrowness of the latter usually determines their ellipsoid form. When the crest is sufficiently broad, the burial mounds have a circular shape and more of them can be situated next to each other. Their diameter varies from 3 to 30 m. and their height from 0,5 to 2,50 m. The smaller mounds contain a single grave, whereas the large ones may contain 10-15 successive burials. The dead were put directly on the ground, no pit being dug. They were covered with a thin bed of earth and then a knoll of stones was built over them. The skeletons are usually found crushed by the pressure of the massive stones. This habit of covering the dead with stones also appears in the area of the Baden culture, in the mountain regions, in order to prevent the dead from coming back and haunting the living. At the same time the dwellings of the dead are made imposing and solid, able to *stand up to* time. We know how complex the lithic symbolism and the religious values of the stones are. The rock, the flagstone reveal the infinite duration, the permanence, the incorruptibility and finally a possibility to exist independently of the lapse of time (Eliade, 1976, p. 128). From this point of view, the funeral constructions in the Western Mountains are similar in idea to the great megalithic monuments, to which they are contemporary. If not in their dimensions, in their location and in the colour of the limestones the whiteness of which can be seen from far away, the Cotofeni burial mounds are intended to be obvious, and in this differ from the anonymity of neolithic cemeteries. So, a new conception is to be seen in the creation of these resting places for the dead.

In the tumular group from the Western Mountains, the contracted



Fig. 77  
*Rîmeti. Burial mound placed isolated on a dominating top.*

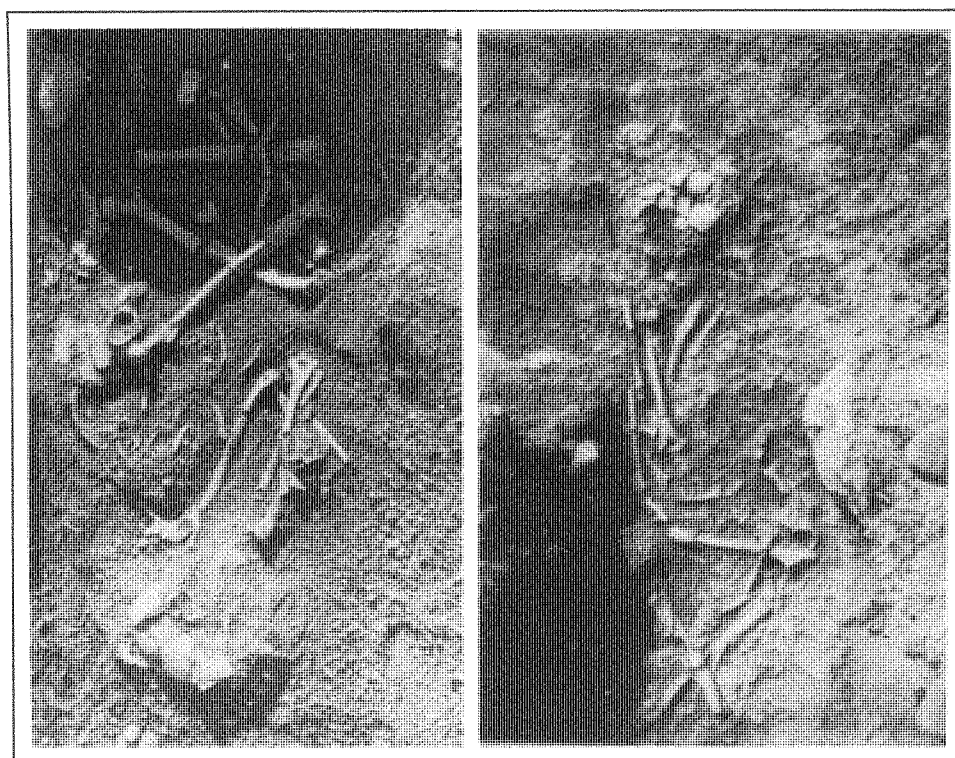


position of the corpses is a ritual always strictly adhered to, as elsewhere, in the majority of Cotofeni graves. Only at Suharu the dead are laid in an extended position, with the hands alongside the body. The contracted position has been explained either as a precaution against possible return of the dead, and in this case the corpses were tied, or as an expression of hope in future rebirth so that the position of the corpses was foetal (Eliade, 1976, p. 20). The latter hypothesis is also confirmed by certain rituals attested among primitive populations as the Kogi indians of Columbia (Reichel-Dolmatoff, 1967, pp. 55-72). They give the name of «house-uterus» to the pitgrave. The sorcerer of the village tries nine times to lift the dead, succeeding only at his last attempt. This symbolizes the return of the corpse to its foetal condition, by going through the nine months of gestation in reverse. If we admit this explanation for the contracted position of the dead, then we can claim a similarity with the myth of «Mother-Goddess». The corp buried in a contracted position resembles not only a foetus in its mother's womb, but also a seed, resting all winter long in the womb of «Mother-Earth» to be reborn in spring. Controlling the reproduction of plants, animals and men, «Mother-Earth» thus becomes also a goddess governing the rebirth of the dead (Przyluski, 1950, pp. 123-124). So, we can say that an old neolithic goddess endures, still retaining a considerable place in the funerary beliefs of the Cotofeni tribes. The cult of this deity is also testified by the 9 feminine statuettes made of clay, discovered in the settlements of this culture (Roman, 1976, fig. 151/5-12).

Another funeral custom, attested in the cemeteries of the Western Mountains, is double, and even triple, burial. Thus, in some burial mounds from Cheile Aiudului and Izvoarele, – near the individual graves – double graves make their appearance too. They contain skeletons of adults, both

Fig. 78  
*Geoagiu de Sus «Cuciu». Central  
grave in the burial mound.*

Fig. 79  
*Cheile Aiudului «Dealul Velii». Central  
grave in the mound nr. 4.*



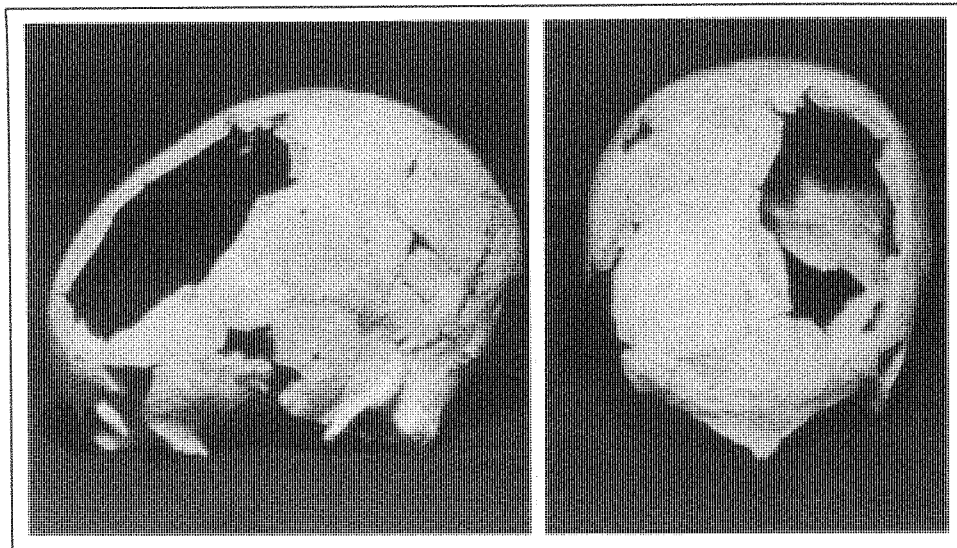
men and women. The custom of «union through death» is quite apparent on Romanian territory from the Neolithic on, but is more widespread in the very period we are dealing with, both in the Globular Amphora culture and in the Pitgrave-Kurgan culture (Nicolaiescu-Plopsor, Wolski, 1975, pp. 161-163). The reason for this is, probably, the habit of sacrificing women at their husband's death. The grave nr. 7 in the burial mound of Geoagiu de Sus represents another variant of «union through death» (Ciugudean, 1977, p. 49, fig. 5). In this case, there are three skeletons, two adults and a child placed at their feet. They belong evidently to a family and this is scarcely likely to have been a ritual sacrifice. Death probably took place as a result of an accident, disease or an epidemic.

In the cemetery of Cheile Aiudului we observed evidence of a strange custom, that of putting human jaws on the chest of the dead. These may have been war trophies, attesting to the bravery of the deceased. To wear them was clearly a «badge» of power and courage, both during life time and after death.

An element of funeral ritual, observed primarily in the case of central graves in the mounds, was to place objects useful to the dead in the grave, such as stone axes, flint blades, millstones, copper or silver ornaments and pottery. Besides the vessels actually buried in the graves, there were others, broken ritually and scattered all over the surface on which the burial mound was to be raised. The presence of these objects in the graves implicates not only the belief in personal survival but also the certainty that the buried man would continue his specific activities in the afterworld.

On the occasion of a burial, various ceremonies took place. Their array can be partially reconstituted on the basis of archaeological dates. Animal sacrifices are proved by the existence of the oblations of meat placed near the dead, as well as by the bones scattered over the surface of the mound

Fig. 80-81  
*Livezile «Vîrful Baii», Skull with  
trapanation.*



and which are perhaps remains of funeral banquets. Fire played an important part in these ceremonies too. This is proved by the many traces of burning, ashes and coal found both on the ancient soil and among the stones of the burial mound. At Cheile Aiudului, a clay altar was found in a grave and nearby a vessel with carbonized grain. The altar has the shape of a rectangular plate, one of its surfaces being decorated with incised ornaments. A fragment of a similar altar was discovered in the Cotofeni settlement of Boarta-«Cetatuie» (Dumitrascu, Togan, 1971, p. 427, pl. VI/4).

As for the rite of cremation, this is attested first of all outside the Carpathians, at Cîrna, Ostrovu-Simian, Ostrovu Corbului (Roman, 1976, pp. 32-33). The only Cotofeni cremation graves in the north of the Carpathians are those of Mediesu-Aurit (Dumitrascu, 1972, pp. 53-62). The funeral rituals are simpler in the case of cremation. We have plane graves with cinerary urns at Cîrna and Mediesu-Aurit. At Ostrovu-Simian the rituals are

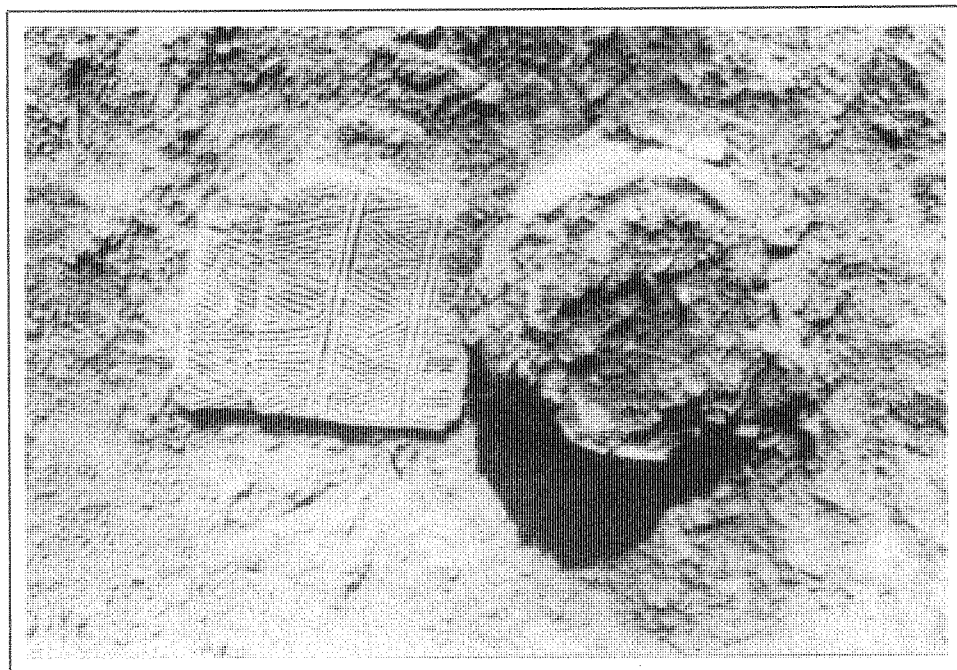


Fig. 82  
*Cheile Aiudului «Dealul Veliu».*  
*Clay altar and a broken vessel with  
carbonized grain.*

various: a) cinerary urns covered with little hillocks of stones; b) incinerated bones put together with pottery fragments on the soil and covered with stones; c) simple cinerary urns; d) graves with a ring of stones.

In the case of cremation graves, the inventory of items found in them is very limited. At Cirna, in one of the vessels a copper pin and a little piece of red ochre were found. Used from most ancient times on, red ochre is a ritual substitute for blood, being thus the «symbol of life». Its presence in the grave of Cirna is particularly important, because it proves that the Cotofeni communities borrowed a ritual, alien to the neolithic tradition of the natives. This adoption is probably due to the influence of the Pitgrave-Kurgan culture too.

A problem connected with the magical practices of the Cotofeni tribes is represented by a discovery made at Livezile. Here a skull was found in a mound grave. It presented an orifice of large dimensions in the left parietal (10 x 5,5 cm). An attentive preliminary study clearly shows that the orifice in question was caused deliberately and is not an accidental breakage occurring after death. The edges of the orifice are not straight but highly oblique and they bear clear signs of having been scraped with a sharp tool. Various magico-ritual practices are known, in which the skull plays the main part. It becomes a source of power, an object of veneration, especially after the location of the soul in the head and in particular in the brain. It seems, that there existed ritual feasts during which brains were eaten, conforming to the belief that in this way the victim's spiritual element could be assimilated. N. Vlassa discovered two boneplates in the neolithic settlement of Tartaria which were probably amulets fashioned from a human skull. In the case of the skull from Livezile, however, we feel fairly sure that we are not dealing with a case of ritual cannibalism or with the boring of the brain pan for magical purposes. In both alternatives the skull would have been simply broken with a violent blow. The careful scraping of the edges of the orifice makes fairly certain that in this case we are dealing with a trepanation, in spite of its very large dimensions. Evidently, the patient did not survive. The orifice was very big and the bony tissue showed no sign of modification. And so the skull of Livezile gives fairly conclusive evidence of the existence of magic healers in the Cotofeni tribes, certainly using magic alongside their practical knowledge of medicine.

In conclusion, the analysis of the magic-funeral practices within the frame of the Cotofeni culture, quite clearly shows the blending of the old neolithic beliefs and customs with the new elements resulting from the Indo-Europeanization process in progress. In the Intercarpathian area «Mother-Earth» still ruled authoritatively over the realm of the dead. The ancient cult of the Great Goddess, however, was regressing, as proven by the decrease in the number of feminine idols, which disappear suddenly in the passage to the Bronze Age. This is a direct result of the diminishing role of woman in social and economic life. Grazery and the copper metallurgy contributes on the one hand to the strengthening of male ascendancy, and on the other hand to the establishment of belief in the magical power of fire which is more powerful than solid metal. The Sun and Fire cult is gradually won ground, the direct consequence also being the appearance of cremation graves, the first of this kind on Romanian territory. The dead were no longer put in the bosom of «Mother-Earth» for their rebirth, but were now offered to the Fire-God, whose heavenly shape is found in the Sun.

The process of Indo-Europeanization was accompanied by extensive movements of people, which provoked tremendous upheavals in the material and spiritual culture of the prehistoric communities. The nomad population of the North-Pontic shepherds introduce new customs to the Carpathian - Danubian area and influence the Cotofeni tribes, especially in the region outside the Carpathians, where the Cotofeni population adopts the custom of raising burial mounds, made of earth, and even though sporadically, the deposition of red ochre in the graves, as we have already seen.

Our picture of spiritual life in the Cotofeni culture is still far from being complete of course and only future research will be able to fill in the remaining gaps, thus correcting errors of interpretation possible at present. In the study I undertook my only purpose was to synthesize some known or yet unknown data, in order to emphasize the transient character of the world of beliefs and customs of this South-Eastern culture.

#### RÉSUMÉ

La conférence présente les résultats de quelques recherches non publiées, entreprises dans la région des Carpathes, où l'auteur a trouvé et fouillé plusieurs nécropoles à tumulus appartenant à la culture de Cotofeni, la principale culture du Chalcolithique en Roumanie. L'auteur présentera et analysera les éléments des rites funéraires ainsi que des pratiques magiques observés dans les tumuli. Il accordera une attention toute spéciale à la présentation d'une crâne humain mutilé. Les croyances religieuses des tribus de la culture chalcolithique de Cotofeni sont comparées avec celles pratiquées au Néolithique. Des conclusions seront tirées quant à des pratiques religieuses très répandues en Europe.

#### SUMMARY

This paper presents the results of unpublished research undertaken in the region of the Carpathian Mountains, where the author identified and excavated several tumular necropoles belonging to the Cotofeni culture, the main Copper Age culture on the territory of Romania. Elements of funerary rites and of magic practices observed in the tumuli are analysed. Special attention is accorded to the presentation of a human skull whose brain pan was cut. The religious beliefs of the Cotofeni Chalcolithic tribes are compared with those from the Neolithic period, and conclusions are reached concerning some widespread patterns.

#### RIASSUNTO

Questo studio presenta i risultati delle ricerche, tuttora inedite, intraprese nella regione dei Carpazi, dove l'autore ha identificato e scavato diverse necropoli tumulari della cultura di Cotofeni, la principale cultura Calcolitica in Romania. Vi sono analizzati riti funebri e pratiche magiche osservati nei tumuli ed è prestata speciale attenzione a un cranio tagliato intenzionalmente. Le credenze religiose delle tribù calcolitiche di Cotofeni sono paragonate a quelle del periodo Neolitico e si arriva a conclusioni concernenti alcuni modelli diffusi.

#### BIBLIOGRAPHIE

BERCIU, D.

1939 *Arheologia preistorica a Oltenesi (The prehistoric archaeology of Oltenia)*, Craiova

BERCIU, D., COMSA, E. and coll.

1951 «Santierul arheologic Verbicioara-Dolj» (The archaeological camp. of Verbicioara-Dolj) in *Studii si cercetari de istoria veche (SCIV)*, II/1 pp. 229-248.

CIUGUDEAN, H.

1977 «Noi contributii la cercetarea necropolelor tumulare din Muntii Trascaului» (New contributions to the study of the tumular necropoles in the Trascau

Mountains) in *Acta Musei Napocensis*, XIV, Cluj, pp. 43-56.

DUMITRASCU, S.

1972 «Morminte Cotofeni de incineratie descoperite la Mediesul Aurit» (The Cotofeni graves of cremation discovered at Mediesul Aurit) in *Studii si comunicari*, Satu-Mare, pp. 53-62.

DUMITRASCU, S., TOGAN, G.

1971 «Sapaturile arheologice de la Boarta- "Cetatuie"» (The archaeological excavations at Boarta-"Cetatuie") in *Acta Musei Napocensis*, VIII, Cluj, pp. 423-437.

- DUMITRESCU, VL.  
 1944 «Darile de seama asupra sapaturilor si cercetarilor intreprinse in anii 1942 si 1943» (Reports about the excavations and researches undertaken in the years 1942 and 1943) in *Raport asupra activitatii stiintifice a Muzeului National de Antichitati*, Bucuresti.
- ELIADE, M.  
 1976 *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris.
- FENICHEL, S.  
 1891 «A bedellői "La furcs" – i határbeli tumulusok» in *Archaeologiai Ertesítő*, Budapest, pp. 65-69, 160-163.
- HEREPEY, K.  
 1901 *Alsófehér vármegye monográfiája*, Aiud.
- PLOPSOR, NICOLAESCU, C.S. and coll.  
 1953 «Date preliminare asupra rezultatelor paleoantropologice de la "Pestera Muierilor" Baia de Fier» (Preliminary dates concerning the paleoantropological results from «Pestera Muierilor» Baia de Fier), *SCIV*, 1-2, pp. 195-209.
- PLOPSOR, NICOLAESCU, C.S., DUMITRESCU, VL. and coll.  
 1951 «Santierul arheologic Rast-Dolj (The archaeological camp of Rast-Dolj)» in *SCIV*, II/1, pp. 267-277.
- PLOPSOR, NICOLAESCU, D., WOLSKI, W.  
 1975 *Elemente de demografie si ritual funerar le populatiile vechi din România* (Elements of demography and funeral ritual at the old populations in Romania), Bucuresti.
- PRZYLUSKI, J.  
 1950 *La Grande Déesse*, Paris.
- REICHEL, DOLMATOFF, C.  
 1967 «Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Maria» in *Razón y Fábula, Revista de la Universidad de los Andes*, no. 1. pp. 55-72.
- ROMAN, PETRE, I.  
 1976 *Cultura Cotofeni* (The Cotofeni Culture), Bucuresti.
- SZÉKELY, ZOLTÁN  
 1962 «Sondaje executate de Muzeul regional din Sf. Gheorghe» (Soundings executed by the Regional Museum of St. Gheorghe) in *Materiale si cercetari arheologice*, VIII, pp. 325-340.

LE CREDENZE RELIGIOSE TRA GLI ANYI E GLI ABRON  
DELLA COSTA D'AVORIO ORIENTALE: SOPRAVVIVENZE,  
REVIVISCENZE E INNOVAZIONI SINCRETISTICHE

Cerulli, Ernesta, Genova, Italia

Tra gli Anyi (Bona, Gbini e Indenié) e gli Abron della Costa d'Avorio orientale, nel corso di due missioni di ricerca in équipe, dedicate allo studio della cultura tradizionale di quei popoli e alle sue trasformazioni, la mia attenzione è stata subito attratta dal carattere composito e al tempo stesso abbastanza incoerente della religione indigena, i cui riti sono tuttora attivamente praticati, nonostante la massiccia quanto nominale conversione al Cristianesimo – perlopiù nella confessione cattolica, essendo stata sempre scarsa la presenza di missionari protestanti – un certo influsso islamico, più forte e diretto nel Gbini, e altrove mediato dalla presenza stabile di manodopera proveniente dalla Costa d'Avorio settentrionale, appunto di fede musulmana (Maconi, 1975, 1978), per non parlare dei generali processi di scolarizzazione e di modernizzazione, che hanno letteralmente sconvolto la cultura tradizionale (Cerulli, 1975, 1979).

Nonostante questo, tuttavia, la religione tradizionale non è scomparsa e riti e culti indigeni sono tuttora osservabili specie in connessione al ciclo della vita individuale (nascite, matrimoni e funerali), nella grande festa annua di maturazione degli ignami (Eschlimann, 1971), nelle cerimonie di intronizzazione di un nuovo re (Cossa, 1978) e in genere in tutti quegli eventi che, per essere in qualche modo al di fuori dell'ordinario, richiedono un comportamento osceno o abnorme (Evans Pritchard, 1973) e meccanismi a carattere protettivo-elusivo per mantenere l'integrità della cultura.

Vorrei far notare *en passant* che la letteratura etnologica è molto avara di notizie sulla religione anyi-abron: le poche fonti dirette hanno carattere generale, sono vecchie e invecchiate (Tauxier, 1921, 1932) o abbastanza confuse (Amon d'Aby, 1960); notizie di maggior peso scientifico si possono ricavare da fonti indirette (Parrinder, 1949; Danquah, 1968), perlopiù vertenti sulla religione Akan in genere o su quella ashanti, che è di tutte la meglio nota (Rattray, 1927); oltre ai recenti studi di V.L. Grottanelli su una popolazione akan del Ghana, gli Nzema (Grottanelli, 1978).

Di fronte a questo vuoto di informazione mi sembra utile fare il punto, basandomi essenzialmente sui dati raccolti sul terreno nel corso delle due missioni da me effettuate: infatti, osservando attentamente tutte le pratiche esteriori del culto e i riti più diversi, ho tentato in seguito di risalire ai fondamenti della religiosità tradizionale di quei due popoli.



È diffusa la credenza in divinità superiori, le cui attribuzioni e competenze appaiono peraltro troppo confuse, polivalenti e spesso anche intersecantesi tra loro, per poter parlare di un autentico politeismo che, peraltro, i succitati autori non esitano ad attribuire a tutta l'area akan, Anyi-Abron compresi.

All'apparenza, Nyamien, un dio del cielo, e Assié, la dea-terra, sono le due divinità maggiori del pantheon: ma, proprio a questo stadio dell'inchiesta, sono sorte le prime difficoltà ed emerse anche gravi contraddizioni. Nyamien è un dio del cielo – esito molto infatti a definirlo il dio-cielo perché mi sembra una qualifica secondaria e di importazione esterna nella genesi di questa figura divina – le cui funzioni appaiono essere essenzialmente di carattere meteorico, in particolare quale distributore di pioggia. Tuttavia, a livello popolare, egli è indicato come il creatore dell'universo, ma il carattere secondario e derivato di tale attribuzione è stato notato anche nella letteratura da noi ricordata (Parrinder, op. cit. pp. 22-23): basti infatti pensare che con questo nome i missionari cattolici chiamano il dio cristiano nel corso dei riti, identificandolo appunto con Nyamien che, quindi, dopo oltre un secolo di esposizione al proselitismo cristiano, non poteva non subire un processo di crescita. Si noti, poi, che anche i musulmani tendono a privilegiare questa figura attribuendole i caratteri dell'Essere Supremo (= Dio) creatore.

Ma se guardiamo il problema criticamente, la figura di Nyamien rapidamente regredisce alla sua posizione originaria di divinità meteorica: basta infatti porsi di fronte ai suoi rapporti con Assié, la dea-terra, dopo aver anche passato brevemente in rassegna il restante pantheon religioso e il problema della sua origine. Diciamo pure che Nyamien si è venuto a trovare in una posizione emergente per la sua connessione con la volta celeste facendo apparentemente arretrare la dea-terra in seconda posizione. Tuttavia, una simile assunzione è il frutto di una semplicità acritica che non si è fermata a considerare né alcuni dati di fatto obiettivi relativi alla dea-terra, né gli eventi storici che hanno portato Anyi e Abron nella loro attuale sede. Infatti, in quest'area la terra è una divinità di vecchio indigenato e benché il suo nome attuale sia Akan e si ritrovi presso tutti i gruppi Akan del Ghana e della Costa d'Avorio, ben diversa è la sua dimensione religiosa nella zona che qui ci interessa: gli Anyi, secondo la tradizione, vi giunsero nel XVI secolo, provenienti da nord-est e trovarono questa porzione della Costa d'Avorio già occupata da popoli con una cultura di tipo paleonegritico, che essi sottomisero e a cui imposero la loro lingua e la loro cultura. Come tra le popolazioni negritiche (Zwernemann, 1968), il culto della dea-terra doveva essere molto forte, essendo la Terra non solo la divinità principale, con un sacerdozio specializzato, ma presentando anche connessioni con il potere politico, tanto che spesso il sacerdote della terra ne è considerato anche il padrone, assumendo la funzione di capo. Ora è da notare che, a differenza di quanto accade tra gli altri Akan, tra Anyi e Abron, ogni villaggio ha un proprio prete della terra (*Assiessofwe*) che, pur non avendo alcuna funzione politica, è in realtà il padrone della terra, almeno sul piano rituale, visto che quasi nessuna attività umana può essere intrapresa, nessuna colpa perdonata senza l'offerta di una libagione o di un sacrificio alla terra, per mano del suo sacerdote e sotto l'apposito albero sacro, alla terra dedicato e che non può mai mancare in alcun villaggio. Una estensione della dea-terra, direi quasi il centro della sua presenza più attiva e pericolosa, è la boscaglia, sulla quale pesano numerosi divieti e che si configura come l'antitesi del villaggio, na-



tura contro cultura, luogo abitato dagli spiriti, benefici e malefici, quindi sede possibile di incontri temibili per gli esseri umani, nonché una sorta di santuario permanente, ove non è lecito compiere determinate attività, ma che è invece prescelto come luogo di incontro con il sacro, ad esempio in riti di purificazione o durante la fase di apprendistato dei maghi, dei medici-stregoni e degli indovini. Vogliamo inoltre aggiungere che la terra ha un proprio giorno sacro, un giorno di riposo in cui è vietato lavorare i campi (il venerdì).

Invano cercheremmo una simile posizione di centralità e di prestigio per Nyamien, che è invocato di rado, oltre che per ottenere la pioggia, in occasione di giuramenti, riti magici di cura e simili: sicché appare accettabile l'ipotesi che questo dio, la cui centralità e importanza sono evidenti presso altri gruppi Akan, prima del suo attuale «innalzamento» per una situazione di contatto con i portatori di religioni monoteistiche, avesse in passato subito un processo di degradazione, allorquando gli invasori Anyi giunsero nell'attuale sede ivoriana e probabilmente dovettero lottare per imporre la loro supremazia agli autoctoni. Non è improbabile quindi che essi stessi subissero un influsso dai gruppi a cultura negritica, accettando il culto della dea-terra, *more negritico*, e relegando il dio-cielo nella posizione del *deus otiosus* così frequente nelle religioni africane (Westermann, 1937).

A questo punto della nostra analisi, però, Nyamien conserva ancora il suo carattere di creatore, non certo messo in forse dalla preminenza del culto tellurico. Tuttavia a un'indagine più approfondita anche tale qualità del dio-cielo viene a cadere, a favore di una terza figura divina, che è troppo lontana, troppo remota e con confini troppo vaghi per trovar posto nel pensiero popolare, per non parlare di una qualsiasi forma di culto. Torniamo per un istante al rapporto Nyamien-Assié, terra/cielo: in un gioco infantile, probabile versione laica di un antico rito, due squadre si contrappongono, una del cielo, una della terra: e a un certo punto del gioco, anzi nella prima fase di esso, a turno tutti i giocatori che a uno a uno vengono fatti prigionieri dai due capi-squadra, devono dichiarare la loro preferenza per la dea-terra o per il dio-cielo, indicando anche quale dei due è il più vecchio. E in quest'ultimo caso la risposta è sempre: la dea terra! Prescindendo dal fatto che questo giuoco ci sembra riprodurre un aspetto della lotta tra invasori e autoctoni (cielo e terra) e l'accettazione da parte dei primi del culto della terra, perché più vecchio, cioè autoctono, a questo punto sorge spontanea la domanda: accettando Nyamien e Assié come due figure divine di diversa origine e tra cui si realizza una sorta di dualismo-sincretismo, Assié nel suo centro voltaico di dispersione è figura di creatrice? La risposta non appare chiara, ma piuttosto sul negativo. E Nyamien? Chi ha creato chi? E a questo punto, negli informatori più qualificati, in genere capi politici e preti della terra, scatta la risposta attesa: il creatore è Adangama (Damangama), la natura, il firmamento, da cui tutto proviene.

A questo punto ci troveremmo di fronte a una bella triade di dèi, quali rappresentanti di un politeismo ancora embrionale: ma l'attività creatrice di Adangama non si è fermata qui, sicché noi troviamo accanto ai due dei maggiori – Adangama sembra essersi allontanato per sempre – una vera folla di divinità minori, di spiriti e di esseri che popolano la natura, in una concezione animista della miglior tradizione. È vero, però, che talune di queste figure divine hanno già caratteri di specializzazione e sono oggetto di culto abbastanza vivace, tuttavia la voce popolare e anche quella culta li indica come *abonzam*, cioè come qualcosa di diverso e di inferiore rispetto a Nya-

mien e Assié. Una ulteriore conferma di questa differenza di *status* viene dal fatto che gli *abonzam* risultano essere stati creati prima di Nyamien e di Assié, quindi essi esplicitamente appartengono a uno strato culturale e religioso più arcaico, tanto è vero che hanno abitudini simili a quelle umane, possono avere commercio con le donne e impregarle di prole mostruosa e, inoltre, i loro rapporti con gli esseri umani sono improntati piuttosto alla malevolenza che non alla benevola protezione dall'alto, propria del rapporto uomo-divinità.

Secondo la tradizione locale, universalmente accettata, gli *abonzam* furono i primi spiriti creati da Adangama, insieme ai *motya/angbé*, di cui ora diremo: e anche questo fatto ne indica l'antichità. Anyi e Abron dividono gli *abonzam* in due categorie, sulla base della loro residenza: gli *abonzam* del villaggio sono i più cattivi, in sospetta collusione con gli operatori di magia nera (*mbayefwe*), i più temuti e pericolosi personaggi della cultura tradizionale. Non ci sembra quindi che gli *abonzam* possano essere indicati come figure divine degradate dal sopraggiungere di forme religiose più evolute e dal loro imporsi, bensì come sopravvivenze di una più antica e diffusa credenza di tipo animistico: anche se una simile ipotesi appare accettabile per altri gruppi Akan. Infatti, la posizione degli *abonzam* nella religione Anyi-Abron non è né di dipendenza né di antagonismo rispetto a Nyamien e Assié: e neppure di collaborazione, per cui ci sembra evidente che si tratti di due formazioni autonome, rilevanti da differenti tipi di credenze e pratiche religiose. Il fatto poi che in area Anyi-abron gli *abonzam* non si configurino quali divinità superiori degradate, ci sembra dimostrato dalla figura di uno di essi, Tanoé, spirito del fiume omonimo, che certamente Anyi e Abron attraversarono nel corso della loro migrazione: Tanoé ha assunto i caratteri specifici della divinità, è oggetto di culto individuale e collettivo, ha molti tabù e in alcuni villaggi egli riceve un culto particolare.

Vi è poi la seconda categoria di *abonzam*, quelli della foresta, non troppo ostili agli umani, a meno che quelli non ne violino i divieti: essi si dividono l'area boscosa con un'altra folla di spiriti, i *motya/angbé*, più che altro geni protettori, immaginati come figure pigmoidi, dai piedi stravolti e dal linguaggio sibilato. Secondo qualche autore (Rattray, op. cit. pp. 25-27) in queste figure è forse da vedere la sopravvivenza, in termini religiosi, di un preciso fatto storico: quando, secondo la tradizione, l'Africa era quasi interamente ed esclusivamente popolata da gruppi di cacciatori pigmoidi poi respinti in sedi marginali e di rifugio dall'avanzata di genti meglio provvedute, culturalmente come somaticamente (Schnell, 1948).

È quindi evidente la ragione per cui i *motya* abitano la foresta, tipica zona di rifugio; le loro dimore sono all'interno degli alberi *fromager* (*Eriodendron anfractuosum*) che sono i più grandi rappresentanti della flora locale. Questi piccoli esseri sono in contatto con gli operatori di magia che, grazie ai suggerimenti forniti loro dai *motya*, sono in grado di scoprire le cause di malattie, disgrazie ecc. e di suggerirne il rimedio opportuno.

La vita spirituale, a livello individuale, è dominata dai «feticci» (*amoin*), in realtà talismani o amuleti, che gli *abonzam* avrebbero dato agli uomini (Lafargue, 1971) e il cui supporto materiale è «creato» dagli operatori di magia, su suggerimento dei geni della boscaglia. Questa informazione ci sembra contraddica la possibilità di indicare gli *abonzam* quali dei-feticci, essendo essi stessi creatori di feticci; avendo il loro culto carattere collettivo, a differenza di quello dei feticci che è individuale; e, infine, ci sembra, anche per un altro motivo, tutt'altro che trascurabile. Anche nell'attuale condizione di

sconvolgimento della cultura anyi-abron, alcuni cardini di essa appaiono ben saldi e vitali, sia pure in forme mutate: uno di essi è rappresentato dal simbolo di unità nazionale, il *bia bilé*, il seggio nero connesso alla regalità sacra, oggetto di culto e di sacrifici e in cui si ritiene si incorpori l'anima collettiva della tribù. Da quanto abbiamo detto, sembrerebbe che il seggio nero sia un feticcio: nella realtà, invece, esso è considerato un *abonzam*, in quanto oggetto di culto collettivo.

Restano ora da considerare altre categorie del sacro: il concetto di peccato e quello di interdetto, al primo strettamente connesso. Un solo termine (*munzue*) indica in Anyi-Abron il peccato, la colpa, i meccanismi contaminanti che esso scatena e la sua punizione, talora automatica, dall'alto: la rottura dei tabù (*kyrie*), a seconda della loro importanza e gravità, è appunto considerata *munzue*. Vastissima è la lista dei possibili peccati, dall'incesto a una maledizione contro il proprio padre, dal maltrattamento di una femmina pregna di animale domestico a colpe involontarie e veniali, come mettere il primo dente nella mascella superiore. Tra tutte le colpe, le più gravi sono considerate quelle nei confronti della terra – una prova di più a dimostrare la superiorità di questa figura divina nei confronti del dio del cielo! – che è offesa in modo particolare dal sangue versato, per cui se non è opportunamente placata a mezzo di offerte fatte per il tramite del suo sacerdote, essa invia ogni sorta di sciagure non solo sui colpevoli ma sull'intero villaggio: il sangue mestruale come quello del parto, un ferimento o un omicidio, così come l'incesto sono tutti gravi *munzue*. Anche la rottura di tabù alimentari, personali o ereditati dal proprio padre, è un'offesa contro la terra fertile e quindi nutrice.

Un altro aspetto di questa dea, benefica ma temibile, è connesso con la morte, in quanto si ritiene che l'aldilà (*boro*) sia nelle viscere della terra, continuamente violata per deporvi i morti, che a *boro* ritornano per un periodo di attesa, per poi incarnarsi di nuovo. In questa connessione molteplice, il culto dei defunti rappresenta la manifestazione religiosa più sentita, in cui sono osservabili sopravvivenze e reviviscenze di usi tradizionali, nonostante la probabile affiliazione del defunto alla chiesa cattolica e la eventuale presenza di un missionario durante i riti di sepoltura.

Il timore della morte e degli spiriti dei morti regna sovrano! Infatti, gli Anyi-Abron non ritengono quasi mai che la morte sopravvenga per cause naturali e non accettano come tali né gli incidenti né i suicidi, attribuendo sempre un decesso all'attività degli stregoni malefici (*mbayefwe*), presenti in ogni villaggio ma invisibili se non agli occhi di altri esperti di magia, e particolarmente attivi e pericolosi nell'ambito della loro stessa famiglia, d'accordo con il proverbio «Puoi forse vendere un vestito che non ti appartiene?», il cui significato potrebbe suonare assai diverso ai nostri orecchi. Il capitolo della magia, sia essa produttiva o improduttiva e asociale, è certo il più articolato, coerente e vitale dell'intera vita spirituale anyi-abron: a differenza della religione tradizionale, nulla l'ha intaccato o messo in crisi, neppure i bandi dell'autorità centrale e governativa, dopo il raggiungimento dell'indipendenza politica; anzi, esso ha avuto una crescita quantitativa e perfino un salto di qualità, con la recente (a quanto pare, dopo il 1973) istituzione di appositi conventi, ove sono istruiti i novizi di entrambi i sessi che, colpiti da vocazione traumatica, hanno deciso di dedicarsi a questa attività, oggi, tra l'altro, estremamente redditizia.

La cultura tradizionale riconosce, oltre a due differenti aspetti dell'attività magica – bianca, positiva o produttiva (Marwick, 1970), nera, negativa,

antisociale o improduttiva – anche differenti tipi di specialisti: *komyen* e *dynzinya*, maghi produttivi e i già ricordati *mbayefwe*, stregoni malefici. I primi possono essere indifferentemente maschi o femmine e sono soprattutto cultori della medicina; i *dynzinya* devono essere maschi – anche se vi è qualche eccezione – e sono classificabili come indovini e quindi sono anche scopritori di streghe. Si ritiene che per poter esercitare la loro professione, questi specialisti debbano essere posseduti da uno spirito-guida della categoria degli *abonzam*, con cui il mago contrae un rapporto esclusivo, quasi coniugale, e che quasi sempre si eredita nell'ambito della famiglia materna, d'accordo con il vigente sistema di discendenza matrilineare: è lo spirito-guida a scegliere il suo ricettacolo umano. Un tale rapporto tra la sfera del magico e quella religiosa, tra l'altro, ridimensiona il problema relativo agli *abonzam* quali divinità decadute mentre, ci sembra, ne evidenzia l'origine nell'ambito di credenze del tipo animistico.

Troppo lungo sarebbe parlare dei modi in cui si esplica l'attività dei maghi: basti dire che la loro opera è continuamente richiesta e che i numerosi riti tradizionali che sottendono le fasi del ciclo della vita individuale, delle operazioni agricole e di qualsiasi tipo di impresa, accanto a forme esteriori di culto, quali le offerte sacrificali alla dea-terra, presentano sempre vistosi elementi magici, espressi da particolari ornamenti, da divieti alimentari *et similia*.

Ci sembra invece interessante porre l'accento sull'esistenza dei conventi per *komyen*: una istituzione che, come abbiamo già accennato, è sorta in anni assai recenti, sicché quando l'abbiamo potuta osservare da presso essa rappresentava ancora un fatto nuovo. L'origine di questa innovazione, estranea alla cultura tradizionale (Parrinder, op. cit. pp. 97-107, ne ha osservato la presenza soltanto in Dahomey), è forse da ricercare in due differenti direzioni: da un lato, il modello di vita conventuale, con le sue regole di castità e di tirocinio religioso comune, potrebbe essere stato fornito dai missionari cattolici, i cui conventi sono abbastanza numerosi in questa zona della Costa d'Avorio; d'altro canto, però, d'accordo con una impostazione politica che mira a distruggere il tribalismo allo scopo di creare un sentimento di unità nazionale, abbiamo notato la presenza di stranieri in molti posti-chiave, specialmente nel delicato settore dell'istruzione scolastica primaria. Nel paese circolano poi numerosi imprenditori e mercanti stranieri, sia provenienti dalla porzione settentrionale della Costa d'Avorio, sia da altri stati dell'Africa di espressione francese. Tra questi immigrati temporanei, abbiamo notato una certa presenza di Dahomeani (oggi repubblica del Benin) tra i quali i conventi, per la formazione di sacerdoti da adibire al culto delle numerose divinità di quel ben organizzato pantheon politeistico, sono una istituzione abbastanza comune. Se così stanno le cose, a dare una spinta ulteriore a questo sincretismo che ha completamente stravolto il significato e lo scopo delle istituzioni-madri, c'è certamente l'ampiezza della domanda e la sua generalizzazione, a cui, a quanto sembra, i singoli specialisti e il tirocinio individuale non sono più in grado di far fronte.

Una parte preminente del tirocinio del mago è riservata alla pratica dell'estasi: il novizio deve apprendere a dominare la trance, ad autoindurla e a controllarla. La chiamata mistica dell'apprendista-mago si manifesta appunto sotto forma di estasi (il «feticcio», cioè l'*abonzam*, lo ha colpito sulla testa) e occorrono tre anni di vita conventuale perché il «feticcio» si decida «ad aprire la bocca» al suo protetto.

La possessione, espressa dall'estasi, se dominata e controllata genera la

catarsi ed è questo un vero e proprio sistema di cura, adottato oltre che dai maghi-medici, da numerose chiese nativiste africane a carattere sincretistico, presenti anche in questa zona per un riflusso dal vicino Ghana e quindi non propriamente interessanti, in quanto espressione di un tipo di religiosità «straniera». Tuttavia, il metodo di cura a mezzo della trance indotta e controllata deve avere i suoi vantaggi, sia rispetto ad altri metodi della medicina tradizionale (erboristeria), sia a quelli delle cliniche di tipo occidentale, presenti in varie parti del paese: almeno a dedurre dal numero incalcolabile dei pazienti che affollano conventi e abitazioni dei medici-maghi e la chiesa sincretistica dei Water Carriers (Cerulli, 1963, 1973).

Dobbiamo ancora considerare brevemente gli stregoni, i nemici interni che la società esprime dal suo seno: la stregoneria è ritenuta un'attività involontaria, causata da una sostanza estranea presente nel corpo dello *mbayefwe* e i cui influssi si proiettano maleficamente al di fuori, causando una specie di contagio. Fino a che punto la società riesce a difendersi dalla stregoneria, grazie all'opera dei maghi «produttivi»? La risposta, stando ai dati da noi raccolti, dovrebbe essere totalmente negativa, tanto la mentalità indigena, sconvolta dai recenti processi di trasformazione e di disintegrazione della cultura tradizionale, vede in ogni minimo evento negativo (ad esempio un cattivo voto a scuola), per non parlare di catastrofi naturali o di veri e propri accidenti (folgorazione, annegamento, incidente stradale) l'attività funesta degli stregoni.

Tuttavia, noi sappiamo che almeno contro gli stranieri, una categoria larghissima che abbraccia in pratica tutti coloro che non appartengono allo stesso villaggio, la Dea-Terra protegge gli autoctoni: un altro esempio dell'importanza e della polivalenza di questa divinità.

L'apparente confusione e incoerenza del quadro magico-religioso degli Anyi e degli Abron è imputabile a una serie di cause esterne, che su di esso hanno agito fin dalla lontana epoca della migrazione in Costa d'Avorio; e su cui hanno pure pesantemente gravato i contatti con i Musulmani del Nord, con cui gli Anyi Gbini e gli Abron di Tanda vivono in stretto e quotidiano rapporto, e la secolare presenza di missionari cattolici, autori di numerose conversioni; per non parlare dei processi di trasformazione della cultura in tutti gli altri settori, non strettamente religiosi, ma comunque generatori di crisi e di tensioni. Per cui, ci sembra che la situazione religiosa sia anche lo specchio di una situazione più generale; e che essa, inoltre, esprima una certa plasticità culturale, la capacità di adattare il nuovo e l'esterno alle proprie esigenze, di riesumare antiche credenze e forme di culto e di offrire una larga ricettività a espressioni vecchie e nuove. In questa luce, noi vediamo da un lato emergere il carattere utilitario delle religioni «primitive» e dall'altro un sintomo di vitalità, malgrado la crisi profonda.

Se volessimo tentare una definizione generale dei molteplici aspetti della religiosità Anyi-Abron, noi potremmo dire che su un diffuso animismo, strettamente connesso con l'attività degli operatori di magia produttiva, predomina il culto della dea-terra, la cui figura compare puntualmente a fianco di *abonzam*, *motya*, maghi e stregoni, in aspetto ora amichevole, ora antagonistico, comunque sempre in posizione di superiorità. Mentre il dio del cielo, nonostante l'adozione del suo nome nella chiesa cattolica, appare assolutamente lontano, incapace perfino di proteggere gli uomini contro gli stregoni malefici.

## SUMMARY

Since at the time of the Anyi migration to the Ivory Coast (16th cent.) and the later migration of the Abron, syncretistic aspects are already present within the local polytheistic religion, and are marked by the adoption of beliefs and cults of the ancient aboriginal inhabitants of the region. The autochthonous mother-earth cult with its specialized priesthood is, in fact, the central aspect of the religious world of the Anyi/Abron. Religious life is in close association with social life. It is under this light that one should understand the concept of sin as a breach of the natural and social order, which requires expiation or sacrifice, and which is often automatically punished from above. An analysis of the various categories of sin is of interest, as it allows us to penetrate the traditional "Weltanschauung". Magic is ubiquitous and practised by various types of specialists. Recently this field has taken out a new lease on life with actual convents being set up to educate and train apprentices, who are required to undergo a strenuous three-year period of instruction before they may practise their craft. Conversion to Christianity, a process having begun at the end of the 19th century, has given rise to pagan-Christian, syncretistic churches, which on the whole have spread to this area from nearby Ghana or the Atlantic coast.

## RÉSUMÉ

Depuis les origines, c'est à dire depuis les migrations Anyi au 16ème siècle et successivement celles des Abron, la religion locale de type polythéiste, présentait des aspects syncrétiques par l'adoption de croyances et de cultes des anciens aborigènes de la région: le culte autochtone de la terre-mère comme la présence d'un vrai sacerdoce, représente l'aspect central de la sphère religieuse Anyi-Abron. La vie religieuse est étroitement liée à la vie sociale: à la lumière de celle-ci sera interprété le concept de péché, cette rupture de l'ordre naturel et social, qui demande une expiation, un sacrifice et qui souvent est puni directement depuis les dieux. Intéressante est l'analyse des catégories du péché, dans la mesure que celle-ci permet de pénétrer dans la "Weltanschauung" traditionnelle.

La magie est omniprésente, avec des spécialistes de genres différents-récemment a eu lieu une "renaissance" dans ce secteur avec l'apparition de véritables couvents; dans ceux-ci les novices sont préparés et instruits; seulement après trois ans d'apprentissage sévère, ils pourront exercer leur profession. La conversion au Christianisme, commencée seulement à la fin du siècle passé, a donné naissance à des "églises syncrétiques", dans un sens pagano-chrétien, qui se trouve répandu dans cette zone du Ghana ou de la côte atlantique.

## RIASSUNTO

Fin dalle origini, cioè fin dalle migrazioni Anyi in Costa d'Avorio (XVI secolo) e quelle, successive, degli Abron, la religione locale, di tipo politeistico, presenta aspetti sincretistici, per l'adozione di credenze e culti degli antichi aborigeni dell'area: il culto autoctono della terra-madre con un proprio sacerdozio specialistico rappresenta l'aspetto centrale della sfera religiosa Anyi/Abron.

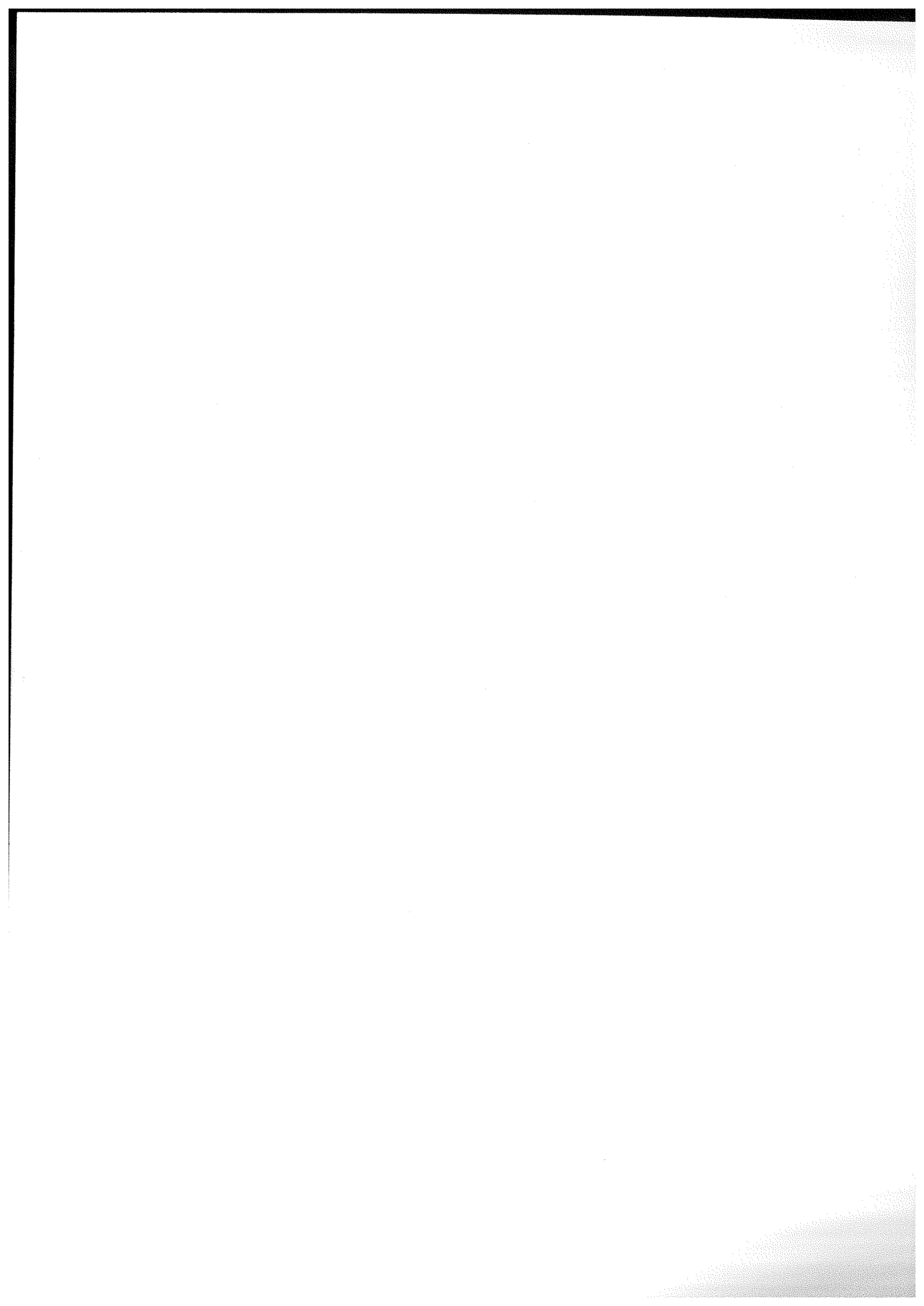
La vita religiosa è strettamente connessa con la sfera sociale: in questa luce va interpretato il concetto di peccato, quale rottura dell'ordine naturale e sociale, che richiede una espiazione, un sacrificio e che spesso è automaticamente punito dall'alto: interessante è l'analisi delle categorie di peccato, in quanto essa permette di penetrare nella «Weltanschauung» tradizionale.

La magia è onnipresente, con specialisti di vario tipo: recentemente vi è stata una riviviscenza in questo settore, con la comparsa di veri e propri conventi, entro cui vengono istruiti e preparati i novizi, che solo dopo un severo tirocinio di 3 anni potranno esercitare la professione. La conversione al Cristianesimo, iniziata fin dalla fine del secolo scorso, ha dato origine a «chiese» sincretistiche, a segno pagano-cristiano, in genere rifluite in questa zona dal vicino Ghana o dalla costa atlantica.

## BIBLIOGRAFIA

- AMON D'ABY, F.J.  
1960 *Croyances Religieuses et Coutumes Juridiques des Agni de la Côte d'Ivoire*, Paris (Larose).
- BAUMANN, H.  
1948 *Peuples et Civilisations de l'Afrique*, Paris (Payot).
- CERULLI, E.  
1963 «La setta dei Water Carriers» in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. XXXIV, pp. 27-59.
- 1973 «I Water Carriers, nove anni dopo» in *Religioni e Civiltà* vol. I, pp. 71-124.
- 1975 «Zwei Akan-Kulturen: die Nzima in Ghana und die Anyi-Bona der Elfenbeinküste. Affinitäten und Unterschiede» in *Anthropos* vol. LXX, pp. 800-832.
- 1979 «Cultura tradizionale, tensione sociale e magia: gli Anyi-Bona e gli Abron della Costa d'Avorio» in *Uomo e Cultura*, Testi 16, pp. 277-291.

- COSSA, E.  
1978 «Elementi costitutivi della regalità tra gli Anyi-Bona e Indenié e gli Abbron della Costa d'Avorio Orientale» in *Africa*, vol. XXXIII, 4, pp. 525-552.
- DANQUAH, J.B.  
1968 *The Akan Doctrine of God*, London (Frank Cass).
- ESCHLIMANN, J.P.  
1971 «Elue die chez les Agni-Bona» in *Annales de l'Université d'Abidjan. Ethnosociologie*, Serie F, 33, pp. 197-229.
- EVANS PRITCHARD, E.E.  
1973 *La donna nelle società primitive*, Bari (Laterza), pp. 71-99.
- GROTTANELLI, V.L.  
1978 *Una società guineana: gli Nzema Ordine morale e salvezza terrena*, Torino (Boringhieri), vol. II.
- LAFARGUE, F.  
1971 «L'Amwi Goli» in *Cahiers des Religions Africaines* vol. V, p. 114.
- MACONI, V.  
1975 «Notizie informative sui rapporti tra indigeni e forestieri presso gli Anyi-Bona della Costa d'Avorio» in *ASIP* 12: Speciale Costa d'Avorio, pp. 49-52.
- 1978 «Autocolonialismo africano. Indigeni e allogeni presso gli Anyi-Bona della Costa d'Avorio» in *Paideuma*, 24, pp. 53-67.
- MARWICK M. (ed.)  
1970 *Witchcraft and Sorcery*, Harmondsworth (Penguin), pp. 11-18.
- PARRINDER, G.  
1949 *West African Religion*, London (The Epworth Press).
- RATTRAY, R.S.  
1927 *Religion and Art in Ashanti*, Oxford (Oxford University Press).
- SCHNELL, M.R.  
1948 «A propos de l'hypothèse d'un peuplement négro-africain ancien de l'Afrique Occidentale» in *L'Anthropologie* vol. LII, n. 3/4, p. 229.
- TAUXIER, L.  
1921 *Le Noir de Bondoukou*, Paris (Librairie Orientaliste P. Geuthner).
- 1932 *Religion, moeurs et coutumes des Agni de la Côte d'Ivoire (Indenié et Sanwi)*, Paris (Librairie Orientaliste P. Geuthner).
- WESTERMANN, D.  
1937 *Africa and Christianity*, London (Oxford University Press).
- ZWERNEMANN, J.  
1968 *Die Erde in Vorstellungswelt und Kultpraktiken der sudanesischen Völker*, Berlin (D. Reimer Verlag).





EXPRESSIONS OF BELIEF IN THE PREHISTORIC ART  
OF THE NORTHWEST COAST INDIANS

Carlson, Roy L., Burnaby, B.C., Canada

*Introduction*

The ethnographic art of coastal Alaska, British Columbia, and Washington is well known. The prehistoric art of this part of North America is not well known, but it does exist. Extensive archaeological excavations over the last ten years have recovered a number of art objects from dated archaeological contexts, and have resulted in a chronology of cultures spanning roughly the last 10,000 years. The intent of this paper is to examine these art objects in terms of their form and archaeological context in an attempt to determine their intellectual content and meaning. In order to accomplish this task it is necessary to look at the ethnography of the area to understand the meaningful contexts of the ethnographic art and see what basis for analogy exists in interpreting the archaeological data. It is also necessary to ask «...At what level of confidence can one accept inferences about belief systems based on the study of archaeological objects?». Burial information, ceremonial or ritual paraphernalia, and art objects are three classes of prehistoric data which are potential bases for inference about religious beliefs. Of these three classes, art objects offer the best clues for inferring specific beliefs. So far prehistoric Northwest Coast burials have offered some ideas for inferences on rank and status, but little else other than that burials *do* occur. Only a few items of ritual paraphernalia have been found which cannot be classified as art.

Although art offers a somewhat firmer ground for inference than do burials and ritual objects, it is still necessary to proceed with caution. Art is a means of communication which differs in degree rather than in kind from writing. The meanings that are conveyed by those objects we classify as artistic works are less specific than those conveyed by the written word, but could nevertheless normally be recognized by the bearers of the cultural tradition from which such creations spring.

One frequently hears the argument that archaeology can only describe what is found, and cannot determine what meanings or beliefs were associated with prehistoric objects, and that although because a particular belief or practice was associated with a particular form or motif in ethnographic times the same is not proved true for prehistoric examples of the same form. The response to such skepticism is that beliefs do not spring full blown out of the void, that ethnographic objects and beliefs do have pre-

historic antecedents, and that the most economical hypothesis is that much the same forms and beliefs were associated prehistorically as well as historically. The problem in interpretation is actually less one of associating a belief with an object, and more one of understanding the complexities and potential multiple symbolism of the ethnographic system which are probably only poorly known and partially understood. In view of the latter aspect, any interpretation placed on a given archaeological artifact is more valid on a general level than on a highly specific one.

During the Pleistocene the Northwest Coast was under a massive ice sheet which disappeared between 10,000 and 13,000 years ago. Settlement of the area both from the north and the south began upon deglaciation, and by 9,000 years ago there is good evidence for man's presence on all parts of the coast from Oregon to Alaska (Carlson, 1979). In terms of European chronologies the ethnographic cultures of the Northwest Coast could be classified as belated Mesolithic cultures, without farming or pottery, who retained a way of life based on fishing, hunting and gathering long after this type of existence had disappeared in much of the rest of the world, but who nevertheless developed some special characteristics of their own. The archaeological record indicates considerable continuity between the prehistoric and ethnographic cultures, so one can make analogies with some degree of confidence. With these remarks in mind let us proceed to briefly examine the ethnographic religious patterns before proceeding to the archaeological evidence.

*Ethnographic  
religious patterns*

«All nature, the heavenly bodies, rocks and islands, waterfalls, animals, and plants are beings of supernatural power whom man can approach with prayer, whose help he can ask, and to whom he may express his thanks».

*Franz Boas*

Kwakiutl Ethnography

The preceding quotation (Boas, 1966, p. 155) could well be considered as *the* belief basic to all religious phenomena of all Indian cultures of the Northwest Coast of North America (Fig. 83) during the ethnographic period, not just to the Kwakiutl. The potential for deriving spiritual assistance from all natural phenomena was there even though it was not necessarily realized at all times in all places. The overall religious system was one of animism, a belief in spirits, in which animal spirits seem to have been more common than other kinds. Localized practices and beliefs involving this basic belief in spirits were found in various coastal regions. Guardian spirits, shamanic spirits, secret society spirits, and crest spirits constitute categories in which most spirits can be grouped, although these categories are not mutually exclusive and would probably not have been recognized by the bearers of ethnographic Northwest Coast culture. Since we are describing these phenomena in terms of European philosophical thought, however, such categorization is legitimate. The first salmon ceremony (Gunther, 1928) found in all coastal regions belongs to a somewhat different pattern of first fruit ceremonies. Prayers and rituals were common behavior patterns, but religion was much more an individual experience and was little organized.

Shamanic spirits, that is, spirits which enabled their possessors to undertake curing of the sick, were found throughout the Northwest Coast. Guardian spirits, defined as spirits which gave their possessor power in specialized activities other than curing, were at least common if not universal,

Fig. 83  
 Map of Northwestern North America showing ethnic groups and archaeological sites mentioned in the text.



and likely represent the basic type of phenomenon from which shamanism arose. Guardian spirits and shamanism were ethnographically the categories of religious phenomena typical of the Salish-speaking part of the Northwest Coast between the Columbia and Fraser rivers, and of the Nootkan speakers of Vancouver Island. Shamanism continued to be typical north through the Tlingit and beyond, but in these central and northern coastal areas there was greater preoccupation with inherited power expressed in secret societies and in crests inherited from ones ancestors, than in guardian spirits *per se*.

The ethnographic literature gives the impression that the Salish and Nootka still encountered spirits and actively sought their aid, whereas among the Indian groups to the north, it was the ancestors who actually encountered the supernatural, and passed the benefits of this experience on to their descendants. (The situation is somewhat like the differences between evangelical Protestantism on the one hand, and Roman Catholicism on the other). Some differences still hold today with spirit dancing common among the Coast Salish, and hereditary privileges still observed among the northern groups.

Drucker (1940, p. 227) described the secret societies of initiation of the Kwakiutl as «a dramatic re-enactment of the legendary encounter of the novices ancestor with a spirit and a display of the gifts (names, songs,

dances, masks, carvings and other "privileges") bestowed by the supernatural benefactor». He also noted the similarities between the secret societies and shamanic practices, and suggests that the former are derived from shamanism.

Religious beliefs are difficult enough to elicit from living informants such as shamans who for good reasons don't want their professional secrets known, or from laymen among whom it was not customary and frequently unlucky to reveal the details of ones guardian spirit. With prehistoric cultures the problem becomes even greater, particularly when working with the remains of relatively simple hunting-fishing-gathering societies without organized priesthoods, and monumental stone architecture. The prehistorian is not doing his job, however, if he fails to attempt some interpretation of the esoteric material from his excavations.

### *Prehistoric religious patterns*

In this part of the world prehistory ended and the historic period began only 200 years ago. There is much more archaeological data from the more recent prehistoric periods than there is from the early periods. No evidence of symbolic art has so far been found earlier than roughly 5,000 years ago. Some symbolic art is found from that time onward up into the historic period. For the most part prehistoric pieces are not «great art» but then our interests are not esthetics, but what we can learn about religious beliefs. The overall ethnographic pattern or system was one of animism, and it seems reasonable to approach the prehistoric art in terms of the sub-patterns of guardian spirits, shamanism, secret societies and crests.

#### *Guardian spirits*

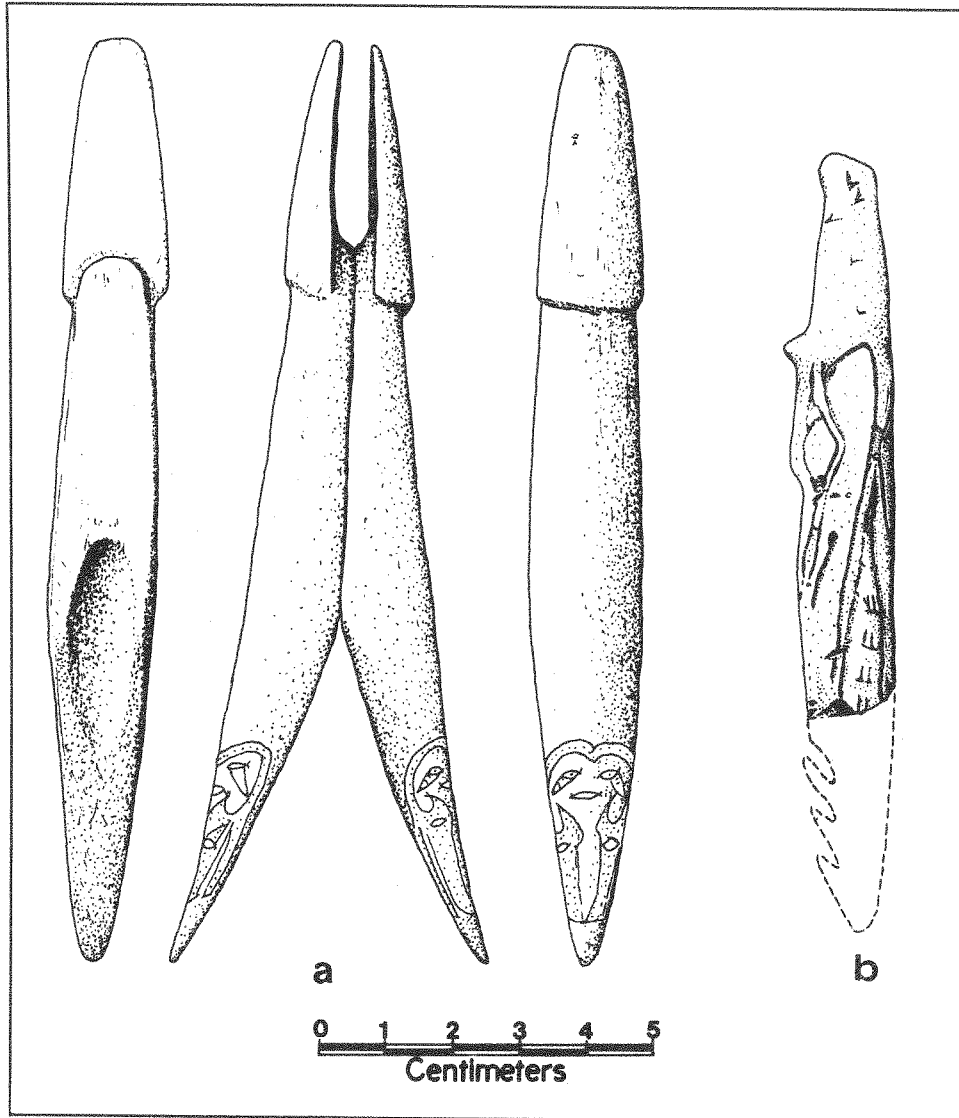
Guardian spirits are those who provide their possessors with power for personal accomplishments. A more appropriate name for them would be «power spirits» but guardian spirits has long been the term employed in the literature. Logically, a creature carved or painted on a tool or implement should mean that the owner of the implement is also the possessor of the spirit of the creature depicted, and that the spirit represented has power toward fulfilling whatever task the implement was designed for. That such a spirit gives such a power seems to have been justified ethnographically by myth rather than by obvious attributes of the creature whose spirit is depicted. (A beaver on the handle of a carving knife would be a logical example, but such was not the basis for attributions of spirit powers). Some examples of artifacts which may indicate a belief in guardian spirits follow.

*Tooth pendants.* These artifacts are the earliest examples of objects potentially indicative of spirit power. The earliest known tooth pendant is from the Glenrose site and is unidentified as to species (Matson, 1976, p. 171). It is between 5,000 and 8,000 years old. Tooth pendants continue to ethnographic times and are found widely over the coast. Most are canines. Grizzly bear, elk, dog or wolf, and deer have been identified. Given the basis for Northwest Coast religion as quoted from Boas, the logical inference is that the wearers of these pendants were also possessors of power gained through supernatural encounters with these animals.

*Hunting and fishing implements.* There is some ethnographic evidence that spirit helpers were depicted on tools and implements. For example, two valves from a Nootka whaling harpoon (Fig. 84) bear an incised design of the mythical serpent, Haietlik, which we know from other sources (Jackson, 1972, p. 59) was a powerful spirit for success in whaling. Archaeological

Fig. 84  
 Implements with designs suggesting  
 spirit power.

- a. Valves which are part of a  
 whaling harpoon, incised with a  
 lightning serpent design. Bone.  
 Nitinat Nootka, ca. 1880 A.D.  
 b. Part of a leister prong used in  
 fishing, incised with a wolf's head  
 design. Antler. Cattle Point site,  
 ca. 400 A.D.



examples of implements with designs are uncommon, but there are several. A wolf (Fig. 84b) appears on the butt end of a broken barbed antler point for a leister or fish spear from the Cattle Point site. Other examples of this type of implement from the Marpole site (Smith, 1903, Fig. 52) are incised with designs of a large fish, possibly a sturgeon. All of these implements are attributable to the Marpole phase, 400 B.C. to 400 A.D. The logical inference to be drawn is that during the Marpole phase wolves and sturgeon (or some other large fish) were considered to be spirits who aided their possessors in fishing.

*Carving Knives.* Beaver and porcupine teeth were the tools of the carving specialist in prehistoric times. Several antler hafts for these teeth have been recovered from archaeological sites. The anthropomorphic figure on the earliest of these hafts which dates between 1,000 and 2,000 B.C. (Matson, 1976, p. 182) is unlike any other figure so far discovered. The figure is bearded, has perforated ear lobes, and has its hands flat on its chest (an indicator of spirit possession in ethnographic times). Another haft (Calvert, 1970, Fig. 16) which was found out of context, but may be as old as the one just described, has some anthropomorphic and some fish-like features. A

third from the Whalen site dating to about 400 A.D. (Duff, 1956, Plate I b) depicts a human figure with a grimacing mouth. One might infer from these examples that the personal spirits who assisted carvers were commonly anthropomorphic in conception.

*Figurines.* There is considerable information about ethnographic paintings on wood which depict guardian spirits from the Puget Sound Salish (Ruby and Brown, 1976; Waterman, 1930), but very little about other representations of such spirits. In the Centennial Museum in Vancouver are a group of four small wooden «totemic» figures collected from the Kwakiutl in 1889 which presumably represent spirits, and which are stylistically similar to a bone figurine found in a clam shell from the very late prehistoric site of Ozette (Kirk and Daugherty, 1979, Back Cover). A miniature stone mask with some of the same stylistic features from the Milliken site in the Fraser Canyon dates to about 1,000 B.C. All of these objects likely represent spirits and possibly guardian spirits, but more ethnographic information on this style of figure is needed.

In the Salish speaking part of the Columbia-Fraser Plateau, the immediate hinterland to the Northwest Coast, Teit (1930, pp. 194-95) made the following observation:

«Men formerly carved images of their guardian spirits. These were generally stone figures of animals, birds, or parts of them. Usually they were small... Most were of human form... they were seldom or never handled except by the owner and when he died were placed in his grave or deposited near by».

This statement can be taken to mean that human and animal representations of guardian spirits are expectable in the archaeological record. Osborne (1957, p. 66) has with some reluctance tentatively interpreted some figurines from the Plateau in this manner. Several anthropomorphic figurines of a type found both in Plateau and coastal areas might also be so interpreted, but they could also be shamanic pieces and will be discussed there. Animal figurines are not common, but a few have been found. Borden (1968) refers to several from Baldwin phase contexts between about 1,000 and 500 B.C. Two bear effigies and what is possibly a seal were found. One might speculate that these are guardian spirit representations, but there is little in the way of ethnographic analogy to support this speculation.

*Rock art.* Much Northwest Coast rock art, particularly that from the southern coast, is relatable to the spirit quest associated with the guardian spirit complex (see Smith, 1946). This rock art is not securely dated, but some of it may well be very old. It is too complex a subject to go into in this paper. Hill (1974) has published the most recent survey of petroglyphs of the coast. Rock cairns are also indicative of the spirit quest (Caldwell and Carlson, 1954), but are not, strictly speaking, art.

### Shamanism

Shamanic spirits and practices are considered to be those associated with curing illness. Disease ethnographically was ascribed to either spirit intrusion in which case the shaman removed it generally by blowing or sucking, or soul loss in which case the shaman undertook procedures to recover the wandering soul. While evil shamans who caused rather than cured disease are not unknown in Northwest Coast ethnology, such activities seem to have more commonly been the works of witches or sorcerers using body parts and sympathetic magic (see Boas, 1966, p. 148) rather

Fig. 85

Pendant possibly used as part of shamanic paraphernalia.

a. Pendant in the form of a rockfish or cod. Whalebone. Namu site. Ca. 1500 B.C.

b. Comb with wolf design bone. Prince Rupert Harbour, ca. 800 A.D.

c. Pendant showing twins. Antler. Axeti site, Kwatna, ca. 1500 A.D.

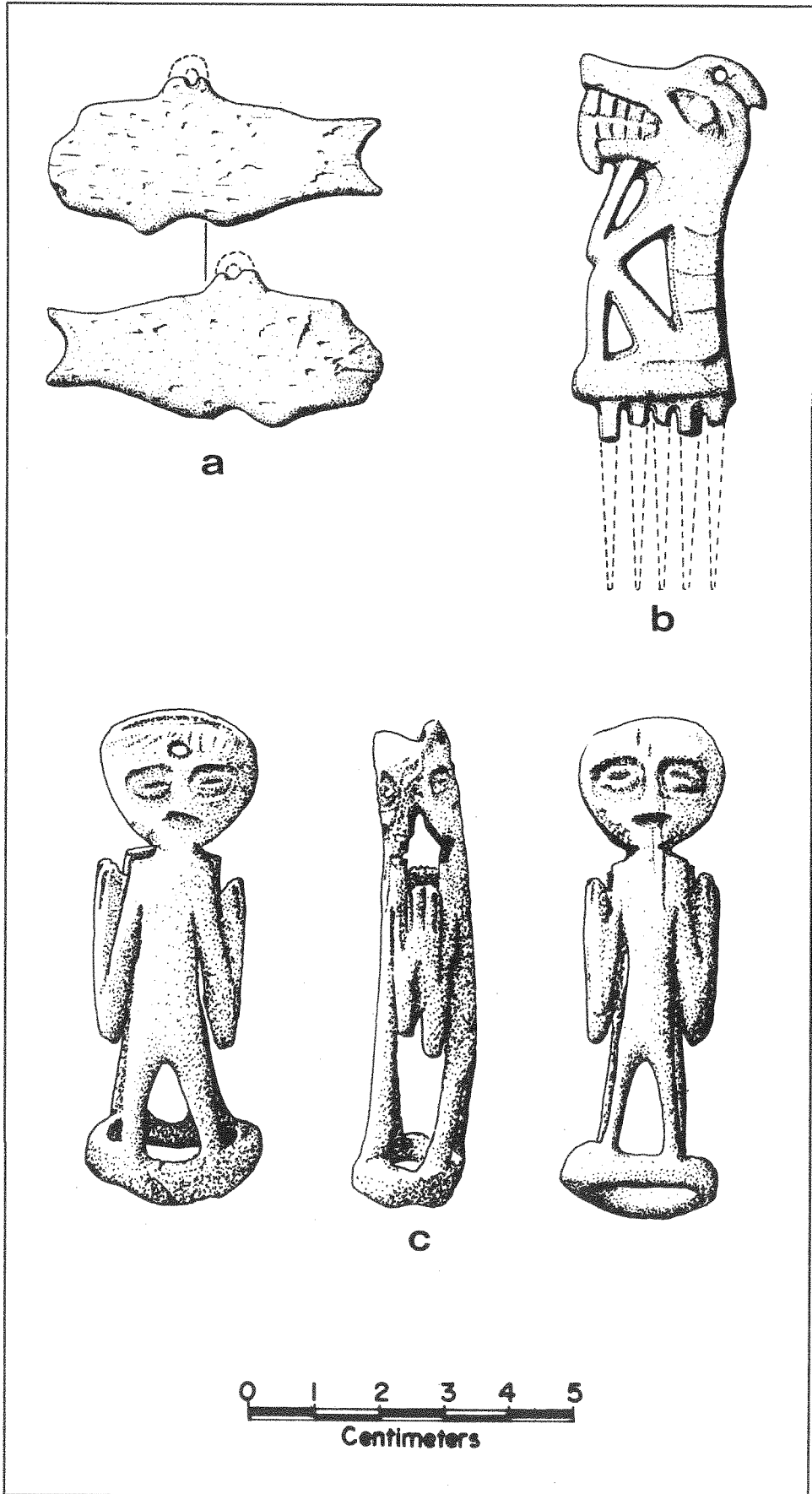
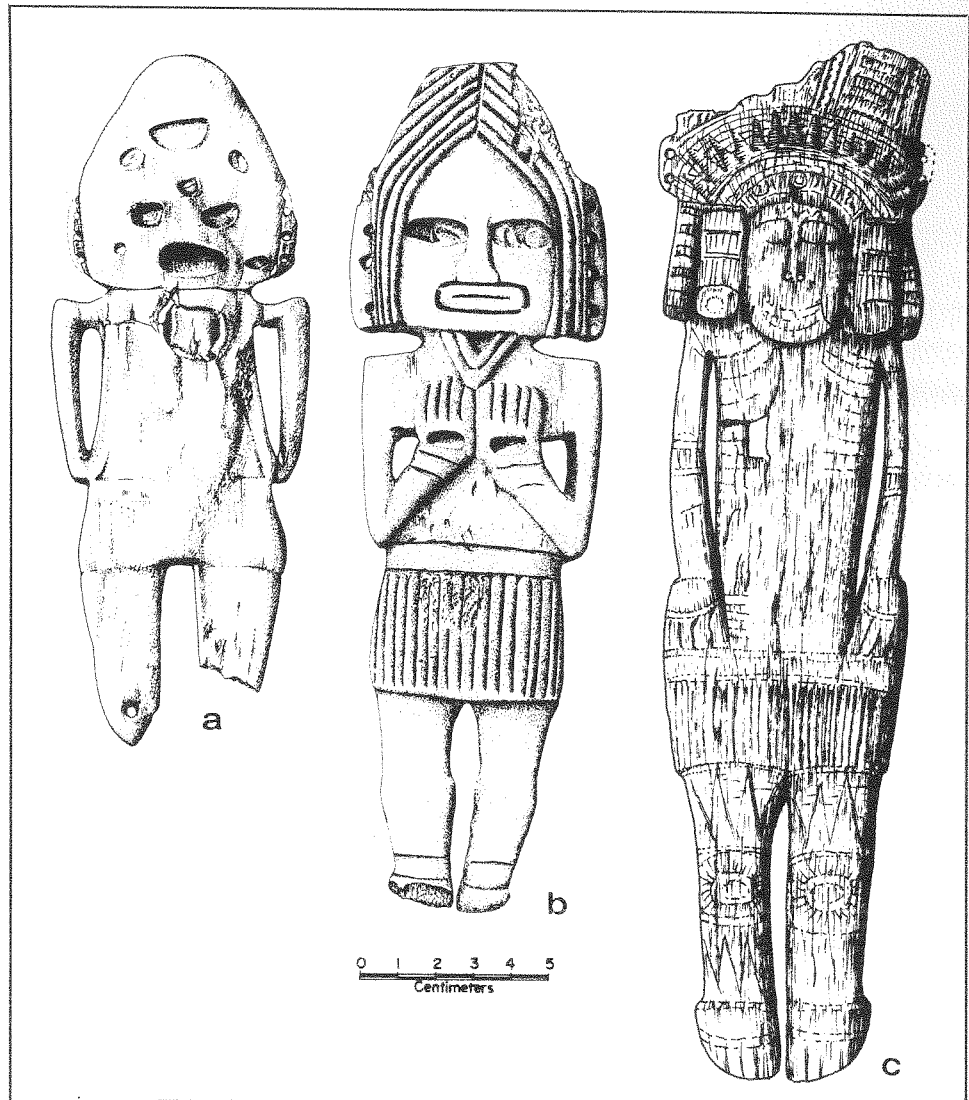


Fig. 86  
*Anthropomorphic pendants of antler possibly used as part of shamanic paraphernalia.*  
*a. From the site of Anutix at Kwatna, ca. 200 A.D.*  
*b. From Sucia Is. Northern Puget Sound. Date uncertain.*  
*c. From Tampico. Redrawn from Smith (1930).*



than through the use of spirit helpers. Spirits specifically useful for curing were identified by most Indian groups, but such spirits varied from one group to another. A small carnivore seems to have been a powerful shamanic spirit, but has been identified as a mink or fisher among the Coast Salish (Suttles, 1976) and a land otter among the Tlingit (Jonaitis, 1978). Snakes, lizards, anthropomorphs and other creatures are variously identified as shamanic spirits (Haeberlin and Gunther, 1930, p. 79).

A number of prehistoric objects may with varying degrees of confidence be identified as shamanic paraphernalia, and from them inferences drawn concern shamanic beliefs and practices.

*Worm effigies.* Three archaeological sites on the Fraser River have yielded small cylinders of bone or soapstone about 3 cm. long incised with multiple encircling lines (Calvert, 1970, Percy, 1972, Matson, 1976). Ethnographically the shaman used small bits of wrapped bone as disease effigies. None of the latter seem to be in museum collections, but the closest thing to their descriptions are these small cylindrical objects recovered archaeologically from contexts dating to 3,000 years ago.

*Pendants.* Ethnographic pendants of bone or stone are normally interpreted



as shamanic charms depicting the shaman's spirit helpers. The undecorated tooth pendants referred to under guardian spirits possibly belong in this category also. All zoomorphic or anthropomorphic pendants should represent spirit powers of some sort, but whether guardian spirits or shamanic is uncertain. The ethnographic land otter pendants of the Tlingit (Jonaitis, 1978) are possibly the best known shamanic pendants. The earliest pendant so far discovered archaeologically (Fig. 85a), is from the site of Namu and dates to about 1,500 B.C. It is rather crude and represents a cod or rockfish. Other bone pendants showing «highly stylized figures hung upside down» are known from the Prince Rupert harbour sequence at about 1,500 B.C. and Macdonald (1976) suggests they are shamanic pendants. Other pendants (Fig. 85), known from late period deposits (ca. 1,500 A.D.) at Kwatna could represent shamanic spirit helpers. Other examples from intervening time periods could be cited.

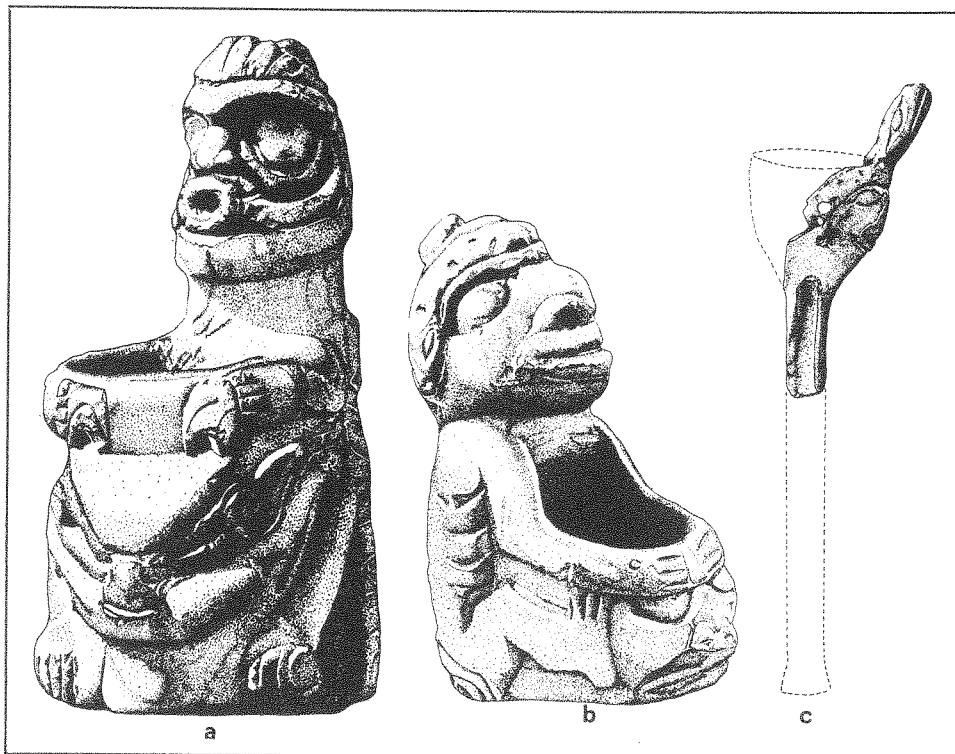
There are a number of human figurines made of elk antler in the form of a human figure with perforated projections on the side of the head, a skirt, extended legs and arms either flat on the chest or at the sides (Fig. 86). These figurines appear to date between A.D. 200 and 1,200, and are found in interior Washington (Smith, 1904), on Northern Puget Sound (Carlson, 1954, Onat and Munsell, 1970), and on the central coast of British Columbia (Carlson, 1972). Their size and the perforations indicate they were worn as pendants, probably on the chest. Only one has been found with a burial. The closest analogies are with Siberian shaman's pendants (see Okladnikov, 1979, p. 203), although the actual styles are different.

*Seated human figurine bowls.* Prehistoric stone figures (Fig. 87) with bowls in their laps center archaeologically along the Fraser and Thompson rivers and the adjacent coast. These bowls are not securely dated, but seem to belong in the period between 400 B.C. and 1,000 A.D. Duff (1975) attempts to relate these to girls' puberty ceremonies. The problem is that

Fig. 87

Stone bowls and pipe fragment possibly used in curing rites involving smoking.

- a. Bowl from Victoria, B.C. Date unknown. 22.9 cm tall.
- b. Bowl from Lytton, ca. 1-1000 A.D. 8.9 cm tall.
- c. Pipe fragment, Victoria, B.C. date unknown, but probably 1-1000 A.D. 15.4 cm (estimate).



these bowls do not conform to Boas' (1890, p. 90) description of the bowls used in such rites. I suspect that they are actually tobacco mortars used in conjunction with pipes in the same style, and that both were employed in shamanic curing rituals involving smoking. Such practices are not known from the ethnographic period on the Northwest Coast, but are known from California, the direction from which the custom of smoking likely diffused. Whatever speculations one wishes to make regarding their specific use, it can be said with high probability that these bowls relate to shamanic practices. The depictions of ribbed humans in conjunction with rattlesnakes, toads and frogs, and other reptilian forms is strongly indicative of shamanism and curing. The human depicted is probably the shaman himself, and other creatures his spirit helpers.

The «O» mouth form which appears on several of these bowls has been likened to that of Tsonoqua, the cannibal woman of the Kwakiutl. Similarities in form are indeed there, but in total configuration the prehistoric pieces suggest shamanic curing practices in which case the mouth form could represent the blowing of smoke rather than the «Hu! Hu!» of the cannibal woman.

*Pipes.* Tobacco pipes are known prehistorically on the Northwest Coast only from the lower Fraser and Columbia river valleys. (The ethnographic pipes from the northern coast are derived from European introductions). The prehistoric pipes are normally trumpet-shaped, although one effigy pipe resembling the seated human figure bowls (Borden, 1968) has been found. On the Fraser these pipes have about the same time span and distribution as the seated human figure bowls, and I suspect were used in curing.

*Combs.* A comb (Fig. 85b) from excavations at Prince Rupert harbour (McDonald and Inglis, 1976) dating to about 800 A.D. shows a carnivore (land otter? wolf?) with ribs and a protruding tongue. I would interpret this object as a shaman's comb on the basis of the portrayal of the ribs and the tongue both of which are iconographically indicative of shamanism. Emons (Jonaitis, 1978, p. 66) noted that in Tlingit belief the spiritual power and knowledge of animals killed by the shamans during his vision quest are perpetuated in the animals tongues which the shaman collects. Ribs and bones are also generally indicative of shaman but the reasoning there is obscure. Boas (1966, p. 133) has noted «When a person is to become a shaman he will first feel sick and become very lean. Generally they starve themselves intentionally during this time». Wood carvings of shamans frequently show them with ribs, and it may be that animals depicted with ribs are conceptually transformed shamans. Petroglyphs near Nanaimo show carnivores with ribs and protruding tongues and could relate to the shamanic vision quest.

*Stone figures.* Stone figures which do not incorporate a bowl or are part of some functional implement are rare on the Northwest Coast, and little is known about their use. They are found most often on the Lower Columbia River and an early observer noted that they were used in curing.

Further south in the Klamath basin rather simple stone figures called Henwas represented spirits and were used by the shaman (Carlson, 1960).

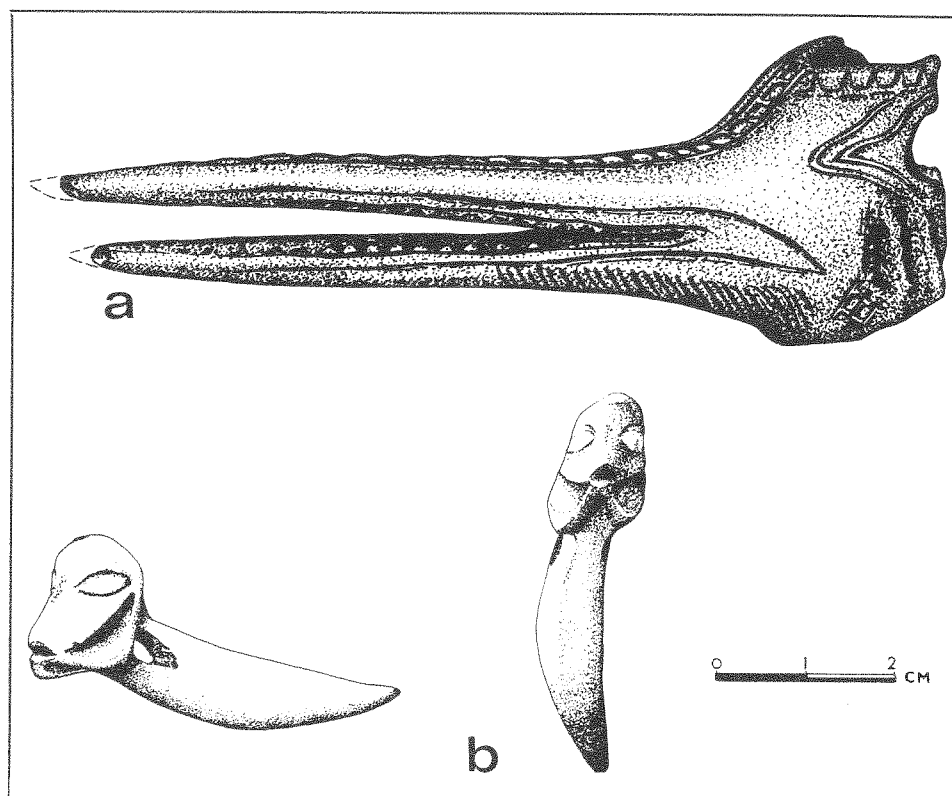
#### Secret Societies

Drucker (1940) in his study of Kwakiutl dancing societies suggests such societies were derived from shamanic performances and that this innovation took place among the Northern Kwakiutl (Heiltsuk, Bella Bella,

Fig. 88

a. Miniature bird form mask of antler resembling masks used in ethnographic secret society performances. Crescent Beach site, ca. 500 B.C.

b. Pendant with «bird skull» features. Antler. Kwatna, ca. 1000 A.D.



Wikeno) and spread from there. Considerable magical paraphernalia, masks, puppets, etc. and stagecraft were employed in the dramatic performances of these societies. Particular spirits represented by masked performers were associated with each society. There is as yet no archaeological evidence for these particular spirits from the putative home territory (N. Kwakiutl) of the dances, but there is some meagre evidence from prehistoric sites in the Salish area to the south. These evidences consist of a miniature skull and bird mask from the Locarno Beach phase of the Fraser delta, which date to about 500 B.C. In the Hamatsa or cannibal dances of the Kwakiutl skull effigies of wood were used as parts of the dance costumes. One small bone effigy of a human skull is known from the Locarno Beach site (Borden, 1970, Fig. 30). Large bird masks representing Raven or other long beaked mythological birds were also employed in this dance. From the Crescent Beach excavations (Percy, 1974) came a miniature bird head effigy (Fig. 86) which is probably a miniature mask, which resembles these long beaked masks. One cannot state, however, that secret societies existed 2,500 years ago, only that art forms similar to those employed ethnographically in secret societies were present by that time.

### Crests

Crests are graphic portrayals of power or privileges which were inherited from ancestors who «earned» them, rather than their being «earned» through spirit encounters by their immediate possessors. Crests are what one sees on the «totem» poles of the northern groups (Tlingit, Haida, Tsimshian) and on the feast dishes, house posts, and some masks used by them and the Kwakiutl. Crests denote rank and are emblems of status and prestige. Wolf, raven, bear, eagle, beaver, frog, killer whale and other animal representations served as crests. The emphasis in studies of North-

west Coast art has long been on the crest system and its relationship to social rank. This emphasis has tended to obscure the basic concept of spirit power which is fundamental to the crest system as well as to guardian spirits and shamanism. Crests have cosmological or spiritual contexts as well as those of social rank, and it seems likely that the system of inheritance of crests developed from an earlier system of seeking spirit power. The problem the archaeologist faces is how to tell from an art object whether the figure depicted was earned or inherited, particularly since there was probably a developmental progression from the former to the latter.

The most obvious examples of crests are some of the red paint pictographs placed in prominent positions on cliff faces on the central coast of British Columbia. They are analogous to the totem poles of other regions, and likely proclaimed the inherited privileges of local chieftains. These pictographs are probably not very old.

Art objects which are not obviously either tools or shamanic paraphernalia might tentatively be considered as crests. The earliest archaeological object in this category is a spoon with a bear's (or deer?) head from about 600 B.C. at the Musqueam site in Vancouver. Stone bowls of uncertain age in the shape of frogs might also be interpreted as crests by analogy with ethnographic feast dishes, but I have no sense of great confidence in this interpretation.

### *Conclusions*

While it has not been possible in this short paper to cite all examples of prehistoric Northwest Coast art indicative of past belief systems, this survey does show that there are examples of archaeological objects indicative of much of the ethnographic religious pattern which go backward in time some 5,000 years. A belief in spirit power is suggested by a number of artifacts, and others are best interpreted as indicators of shamanic and guardian spirit concepts. Some prehistoric art forms do not have close Northwest Coast ethnographic parallels, and it has been necessary to look to California and Siberia for analogies. There is some archaeological evidence suggestive of the more evolved aspects of Northwest Coast religion, secret societies and crests, back to about 500 B.C., but the evidence is not specific enough to strongly defend this interpretation. Both more excavation and careful analysis of existing ethnographic collections would help flesh out the picture of prehistoric religion on the Northwest Coast of North America.

### RÉSUMÉ

L'art ethnographique des peuplades aborigènes des côtes de l'Alaska, de la Colombie Britannique et de l'état de Washington est connu à travers le monde, mais jusqu'à maintenant très peu d'antécédents préhistoriques de cette tradition artistique sont connus. Dix ans de recherches archéologiques extensives ont finalement produit une grande quantité de renseignements sur l'évolution de l'art des Indiens de la côte nord-est pendant les derniers cinq mille ans. Ces documents artistiques sont analysés en comparant la forme, le contexte et l'ethnographie dans le but de déterminer leur contenu intellectuel et leur signification dans le cadre des cultures préhistoriques qui les ont produites. Une grande partie de cet art préhistorique se rapporte de toute évidence aux classes sociales, au shamanisme et aux croyances religieuses faisant appel aux esprits. La recherche de la signification de ces documents sera l'objet de la communication.

## RIASSUNTO

L'arte degli aborigeni della costa dell'Alaska, della Columbia Britannica e dello stato di Washington è ben nota, ma poco sappiamo, fino a oggi, degli antecedenti preistorici e della tradizione di tale arte. Dieci anni di estese ricerche archeologiche hanno dato informazioni considerevoli sullo sviluppo dell'arte indiana della costa nord-occidentale degli ultimi 5.000 anni. Questi reperti artistici sono esaminati usando forma, contesto ed analogie etnografiche allo scopo di determinare il loro contenuto intellettuale e il significato, in termini delle culture preistoriche che li hanno creati. Buona parte dell'arte preistorica si riferisce a modelli ricorrenti di rango e status, a sciamanismo ed a credenze religiose che riguardano spiriti.

## SUMMARY

The aboriginal art of coastal Alaska, British Columbia and Washington state is well known, but up to now very little has been known of the prehistoric antecedents of this art tradition. Ten years of extensive archaeological excavation has at last produced some information on the development of Northwest Coast Indian art over the last 5.000 years. These artistic pieces are examined using form, context and ethnographic analogy, in an attempt to determine their intellectual content and meaning in terms of the prehistoric cultures which produced them. Much of the prehistoric art clearly relates to patterns of rank and status, to shamanism, and to religious beliefs concerning spirits.

## REFERENCES

- BOAS, F.  
1890 «*The Shuswap*». *Sixth Report on the Northwestern Tribes of Canada, British Association for the Advancement of Science*.
- 1966 *Kwakiutl Ethnography*, ed. Helen Codere, Chicago (University of Chicago Press).
- BORDEN, E.  
1968 «Prehistory of Lower Mainland» in *Lower Fraser Valley: Evolution of a Cultural Landscape in B.C. Geographical Series No. 9*, A.H. Siemens, ed. University of British Columbia.
- 1970 «Culture History of the Fraser Delta Region: and Outline» in *Archaeology in British Columbia, New Discoveries*. R.I., Carlson (Ed.) Vancouver (B.C. Studies) Special Issue.
- CALVERT, G.  
1970 «The St. Mungo Cannery Site: A Preliminary Report» in *Archaeology in British Columbia, New Discoveries*, R.L. Carlson (Ed.) Vancouver (B.C. Studies), Special Issue.
- CALDWELL, W. and CARLSON, R.L.  
1954 «Further Documentation of Stone Piling during the Plateau Vision Quest», in *American Anthropologist*, vol. LVI.
- CARLSON, R.L.  
1954 *Archaeological Investigations in the San Juan Islands*. M.A. Thesis. Seattle (University of Washington).
- 1959 «Klamath Henwas and Other Stone Sculpture» in *American Anthropologist*, vol. LXI.
- 1972 «Excavations at Kwatna» in *Salvage '71*. Department of Archaeology, Simon Fraser University Publication No. 1.
- 1979 «The Early Period on the Central Coast of British Columbia» in *Canadian Journal of Archaeology* No. 3.
- DRUCKER, PH.  
1940 «Kwakiutl Dancing Societies» in *Anthropological Records: II*, Berkeley (University of California).
- DUFF, W.  
1956 «Prehistoric Stone Sculpture of the Fraser River and Gulf of Georgia» in *Anthropology in British Columbia*, No. 5. Victoria (B.C. Provincial Museum).
- 1975 *Images Stone B.C.*, Saanichton, B.C. (Hancock House Publishers).
- GUNTHER, E.  
1928 *A Further Analysis of the First Salmon Ceremony*, Seattle (University of Washington Publications in Anthropology), vol. II.
- HAEBERLIN, H.K. and GUNTHER, E.  
1930 *Indians of Puget Sound*, Seattle (University of Washington Publications in Anthropology), vol. IV.
- HILL, B. and HILL, R.  
1974 *Indian Petroglyphs of the Pacific Northwest*, Saanichton, B.C. (Hancock House Publishers).
- JONAITIS, A.  
1978 «Land Otters and Shamans: Some Interpretations of Tlingit Charms» in *American Indian Art*, vol. 4, No. 1, Scottsdale.
- KIRK, R. with DAUGHERTY, R.D.  
1978 *Exploring Washington Archaeology*. Seattle (University of Washington Press).
- MACDONALD, and INGLIS, R.I.  
1976 *The Dig*. Archaeological Survey of Canada, Ottawa (National Museum of Man).
- MACDONALD, G.  
1977 *Prehistoric Art of the North Coast*. Paper read at the Northwest Studies Conferences, Vancouver.
- MATSON, R.G.  
1976 *The Glenrose Cannery Site*. Archaeological Survey of Canada paper No. 52. Ottawa (National Museum of Man), Mercury Series.
- OKLADNIKOV, A.P.  
1979 *Sibirien Archäologie und Alte Geschichte Akademie der Wissenschaften der UDSSR*.
- ONAT, A. and MUNSELL, D.  
1970 «Skagit Art: Descriptions of Two Similarly Calved Antler Figurines» in *The Washington Archaeologist*, vol. XIV, No. 3, Seattle.
- OSBORNE, D.  
1957 «Excavations in the McNary Reservoir Basin near

- Umatilla, Oregon», in *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 166, Washington.
- PERCY, R.  
 1972 «Miscellaneous Archaeological Work: 1971» in *Salvage '71*, ed. R.L. Carlson, Burnaby (Department of Archaeology, Simon Fraser University), Publication No. 1.  
 1974 *The Prehistoric Cultural Sequence at Crescent Beach, B.C.*, M.A. Thesis. Burnaby (Department of Archaeology, Simon Fraser University).
- RUBY, H. and BROWN, J.A.  
 1976 *Myron Eells and the Puget Sound Indians*. Seattle (Superior Publishing Company).
- SMITH, H.I.  
 1903 *Shell Heaps of the Lower Fraser, British Columbia*, New York (Memoirs of the American Museum of Natural History), vol. IV.
- SMITH, M.W.  
 1946 «Petroglyph Complexes in the History of the Columbia-Fraser Region» in *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 2. Albuquerque.
- SUTTLE, W.  
 1976 *Productivity and its Constraints - A Coast Salish Case*. Paper read at the Northwest Studies Conference, Vancouver.
- TEIT, J.A.  
 1930 «The Salishan Tribes of the Western Plateaus» in *Bureau of American Ethnology Annual Report*, XLC, Washington.
- WATERMAN, T.T.  
 1930 «The Paraphernalia of the Duwamish 'Spirit-Canoe' Ceremony», in *Indian Notes*, vol. VII, No.s, 2, 3, 4, New York (Museum of the American Indian, Heye Foundation).

## A LA RECHERCHE DES VOYAGEURS ISOLÉS PENDANT LA PRÉHISTOIRE RÉCENTE

Arnal, Jean, Trévières, Francia

Les religions peuvent se répandre de différentes façons. J'en retiendrai trois principales : d'abord la conversion par la guerre. C'est la méthode appliquée par les gens du Bronze ancien. Elle a, pour nous préhistoriens, l'avantage de la clarté. Ces envahisseurs en France ont non seulement détruit toutes les statues-menhirs qu'ils ont trouvées mais encore ont obligé les Chalcolithiques survivants à adopter leur mode de vie et leur équipement.

Il arrive aussi, et c'est le deuxième cas, qu'une spiritualité se transmette de proche en proche sans que nous puissions en connaître la cause véritable. Encore faut-il que la religion étudiée laisse des traces matérielles. La diffusion des tombes mégalithiques nous en fournit un bon exemple. Sans doute ne s'agit-il que du culte des morts ou des ancêtres. Une religion capable de provoquer un élan tel que la construction d'un dolmen avec les moyens de l'époque mérite beaucoup d'attention.

La carte des dolmens français suggère l'existence d'au moins deux pôles de diffusion, un en Bretagne, l'autre en Languedoc. Il est trop tôt de parler d'un troisième pôle dans les Pyrénées, il est encore à l'étude.

Tout s'est passé sans heurt visible. Les dolmens à couloir, après une implantation en Bretagne et en Charentes ont suivi la voie des plateaux du sud-ouest du Massif Central pour finir sur les Hauts Plateaux du Midi notamment celui du Larzac situé à 100 km seulement de la mer Méditerranée.

Cela a dû se passer entre -4500 -3200 av. J.C. (toutes les datations sont calibrées par la dendrochronologie d'après les techniques américaines en attendant les calibrations locales qui ont démarré). Au départ de cette extension, ils ont été construits par les «gens de Cous» pré-chasséens, puis par les Chasséens, les Peurichardiens, les gens des Matignons... Les Rodéziens sur leur territoire propre, utilisaient l'architecture atlantique et méditerranéenne. On ne peut encore préciser laquelle des deux a précédé l'autre.

Dès -3000 les allées couvertes originaires aussi de Bretagne ont remonté le cours de la Seine, de la Loire et de la Garonne sans troubler les groupes culturels rencontrés : la civilisation SOM (Seine-Oise-Marne) principalement et ses faciès locaux.

La Provence et le Languedoc ont pu voir le mégalithisme s'installer peu après -3000 mais nous n'avons aucune date sur laquelle on puisse s'ap-

puyer. Ce groupe se compose de dolmens à couloirs et de dolmens simples périphériques à l'exception d'allées couvertes. On les distingue par leur orientation des dolmens à couloir atlantiques. Ces derniers s'ouvrent à l'Est tandis que les méditerranéens s'ouvrent au Sud-Ouest. Chasséens, Couronniers, Ferrériens, Gourgasiens, Saintponiens Rodéziens... en ont construit.

Le groupe languedocien plus dynamique a rayonné sur les Hauts Plateaux, dans le Lot et jusque dans les Charentes, prenant à contrepied la traînée des dolmens à couloir atlantiques.

L'apostolat représente le 3<sup>ème</sup> type de diffusion d'une religion. Certains hommes seuls ont plus d'impact religieux qu'un groupe important et bien armé. Certes il ne faut pas imaginer un Préhistorique portant la bonne parole comme un missionnaire de nos jours. Ce devaient être des voyageurs seuls ou en très petits groupes partis pour des raisons inconnues de nous. Au cours de leurs déplacements ils ont accessoirement transmis la spiritualité de leur tribu d'origine. Leur passage n'a laissé le plus souvent aucune trace perceptible quelques millénaires après.

Mon propos n'est pas de démontrer que telle ou telle religion a été introduite par un étranger, il tend plutôt à prouver dans un premier temps l'existence de voyageurs isolés et dans un deuxième temps que ces voyageurs dans certains cas avaient conservé le culte de leurs ancêtres.

#### A. Les voyageurs isolés

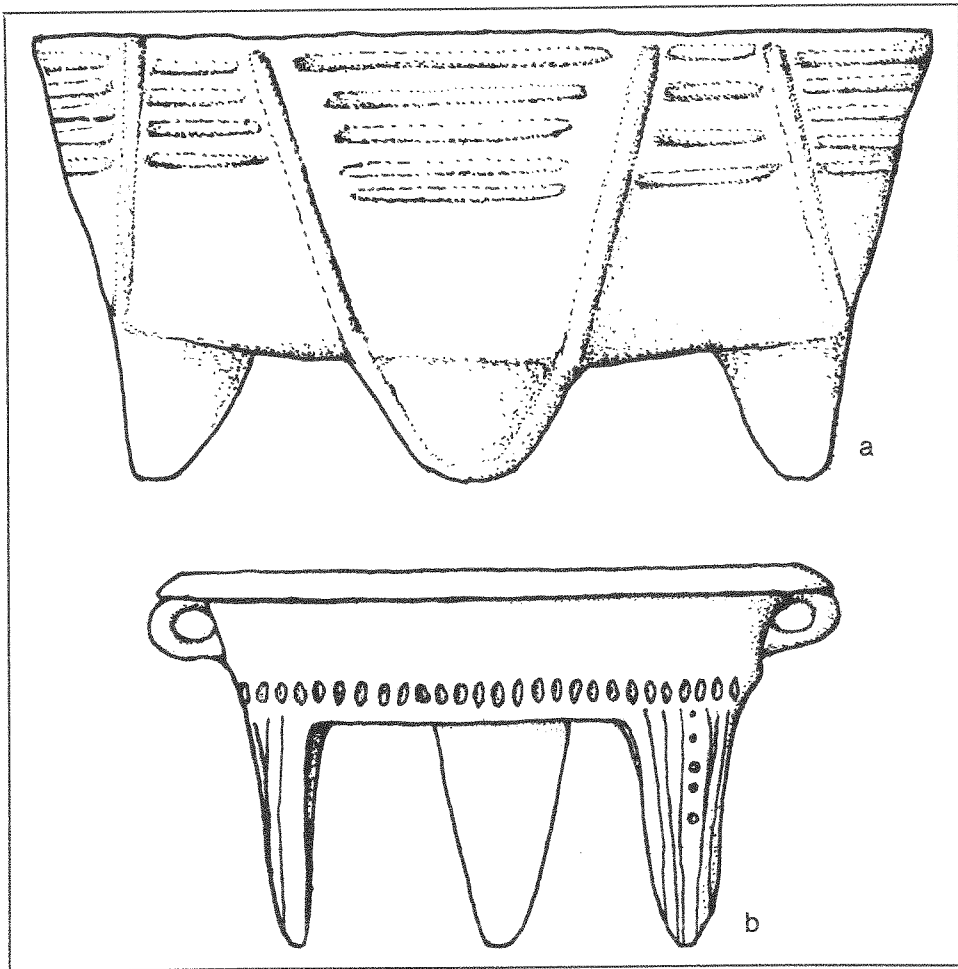
1. Il paraît difficile de reconnaître un voyageur isolé. L'étude serrée des groupes culturels et leurs limites peut donner des indications. Les Ferrériens et les Rodéziens entre -3200 et -2700 dans le Bas-Languedoc pris au sens large, ont fabriqué au moins 200 perles de cuivre avec une technique très primitive. Elles ont une forme originale, unique en Europe. Extérieurement ces perles sont bitronconiques et leur perforation très large sur les bords se rétrécit brusquement vers le centre tout en prenant une forme carrée. Le métal utilisé est le «cuivre stibié» avec ou sans arsenic. Une perle semblable a été trouvée par A. Bocquet dans le «village immergé des Baigneurs», lac de Paladru (Charavines, Isère), daté du Néolithique récent, soit -2800. Le laboratoire de Recherche Archéologique de Grenoble (ISN 275 X) après étude de cette perle a conclu qu'elle était «forée dans une goutte de cuivre vraisemblablement avec un outil de pierre dure» (Amosse, Bocquet..., 1976). Sa teneur en métal est un cuivre stibié avec très peu d'arsenic (groupe E-10 de Sangmeister).

Il est évident que cette perle a été apportée par un languedocien. En supposant qu'elle a été fabriquée sur place, les mines de cuivre existent, ce serait encore un Languedocien qui l'aurait fabriquée car une technique aussi complexe ne s'invente pas deux fois par hasard. Qu'on ne parle pas de troc car dans ce cas on n'en aurait pas trouvé une mais plusieurs. Les autres perles de cuivre de la région Saône-Rhône ont une forme et une composition totalement différentes.

2. L. Escuret a trouvé dans une grotte de Teyran (Hérault), une coupe tronconique ornée sur sa face externe de faisceaux de cannelures alternant avec des cordons en relief (Fig. 89a). Son fond est rond mais sur les bords on distingue très nettement le départ de quatre pieds bordés du prolongement des cordons. J. Boudou a reconstitué ce quadripode qui ressemble étonnamment aux coupes tripodes du type Monte Claro (Fig. 89b) en Sardaigne (Guido, 1963, fig. 15).



Fig. 89  
 a. Coupe tetrapode à décor de la civilisation de Fontbouisse grotte de Teyran, Hérault, France.  
 b. Coupe tripode de Monte Claro, Sardaigne, Italie.



Le potier qui l'a fabriquée l'a dotée d'un décor typiquement fonbuxien sur une céramique ayant la forme de son pays d'origine. Les vases polypodes aquitains n'ont rien de commun ni comme forme ni comme décor avec ce récipient. Pour moi, il s'agit bien d'un Sarde immigré chez les Fontbuxiens. Cela s'est passé entre -2700 et -2300 c'est-à-dire en plein Chalcolithique du Midi de la France.

3. H. Prades a découvert le long du rivage nord de l'étang de l'Or (Mauguio, Hérault) au sud de Montpellier, 32 gisements pouvant représenter autant de minuscules ports lagunaires capable de recevoir les embarcations de l'époque pré et proto-historiques. Certains de ces gisements ont été occupé de façon continue du Néolithique au Gallo-romain. Au Néolithique moyen et récent, au Chalcolithique, chaque passage de bateau des échanges débarquait des étrangers dont nous ne retrouvons, dans l'immense majorité des cas, aucune trace. Il faut attendre le Bronze ancien pour constater les premiers signes commerciaux. Plusieurs de ces ports ont donné de céramiques poladiennes. On ne sait encore s'il s'agit de vases transportés par bateau à partir de la péninsule italique ou si des marins ont fabriqué sur place ces poteries aux formes de leur pays d'origine. De cette façon la céramique poladienne a essaimé de l'Italie du Nord jusqu'à la Catalogne espagnole.

Au Bronze ancien-moyen apparaît la céramique apenninique. Il y en a dans l'Hérault sur quelques petits ports de l'étang de l'Or et près de l'étang de Vic dans la grotte de la Madeleine (Villeneuve-les-Maguelonne, Hérault.

Arnal, 1956). A l'intérieur des terres, on n'en trouve aucune trace sauf un tesson dans une grotte de Roquefort (Aveyron). Ce tesson, à mon avis, témoigne de la présence d'un aventurier ou prospecteur de mines venu à la recherche de gisements de cuivre ou de plomb, abondants dans la région. Je n'aurais attaché aucune importance à ce tesson si quelques siècles auparavant un Italique n'avait formellement signé sa présence à quelques kilomètres de là, à Durenque (Aveyron), son passage.

De nombreux exemples moins probants sont tout de même impressionnants. Tout objet bien caractérisé, abondant dans un pays et unique dans un autre, laisse supposer plutôt qu'un échange commercial, l'installation d'un isolé loin de chez lui. D'autres cas convaincants, restent encore rares malgré de soigneuses recherches.

B. *La religion  
des voyageurs isolés*

I. Les sculpteurs de statues-menhirs.

a. La statue-menhir masculine de Durenque (Aveyron, Fig. 90a) par ses différents caractères révèle la double nationalité de son auteur, l'une italique, l'autre rouergate. Parmi ses caractères italiques, notons sa tête ovale

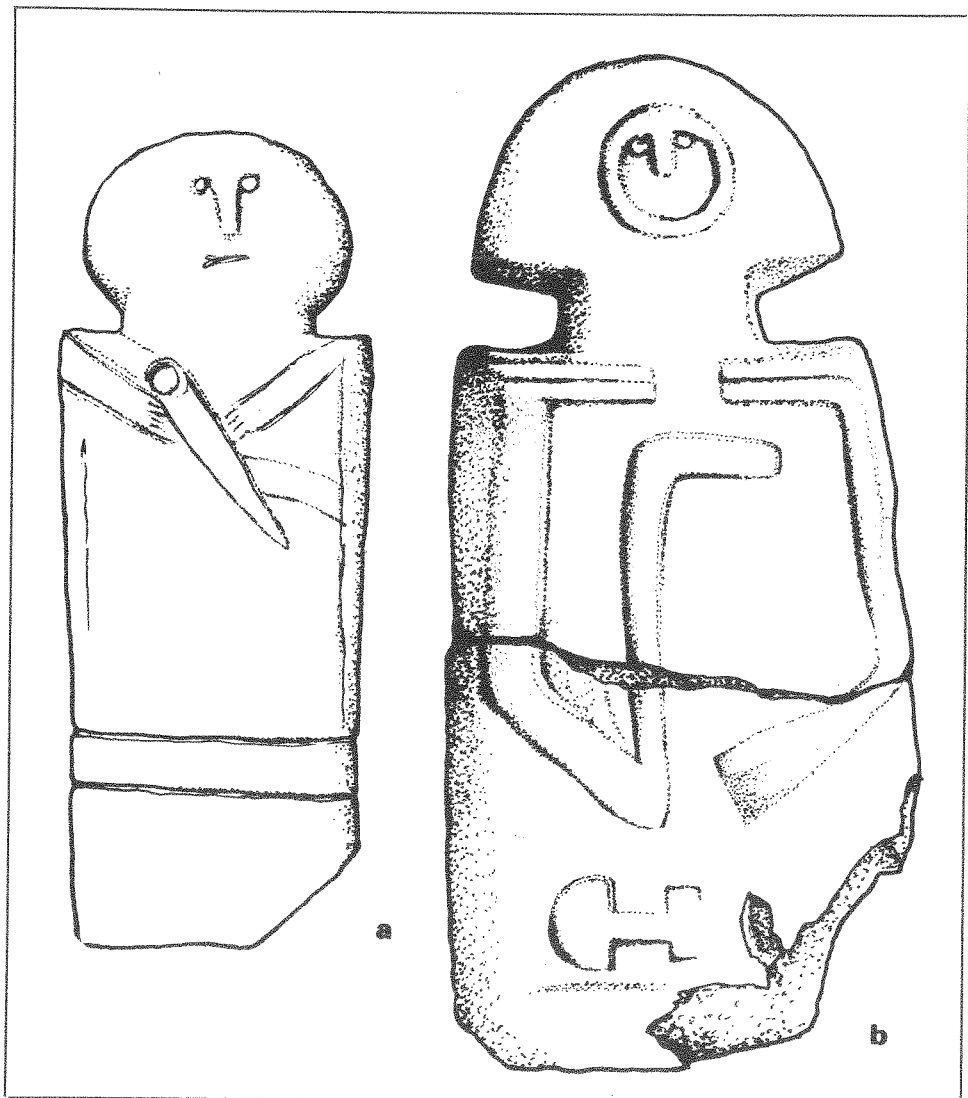


Fig. 90  
a. Statue-menhir de Durenque,  
Aveyron, France.  
b. Statue-menhir de Minucciano III,  
Lucca, Italie.

attachée au tronc rectangulaire par l'étranglement du cou. On peut y ajouter ses yeux creusés contre le nez de façon à donner à la face l'allure d'un «U», et l'absence de gravure sur le dos. Tous ces caractères classent Durenque dans le groupe B de U. Formentini (Ambrosi, 1969); les attributs rouergats sont aussi évidents : la position des bras et des mains, l'objet bien en place et les deux branches du baudrier qui le portent révèlent son sexe masculin, et enfin la ceinture. La taille même (1,20 m) et la mince lame de micaschiste local démontrent ses attaches au terroir. Sa bouche a été manifestement taillée avec un ciseau en fer dirigé de droite à gauche provoquant l'éclatement de la commissure gauche des lèvres. Ce travail destiné à parfaire le visage de la statue date au moins du premier Age du Fer.

Durenque était dressée à 16 km au nord du Tarn alors que toutes les autres statues-menhirs sont situées au sud du fleuve, à l'exception de celle de Lacoste découverte sur sa rive droite.

Les Rodéziens et les Saintponiens (Arnal, 1974) rendaient un culte aux divinités matérialisées par les statues-menhirs mais ne vivaient pas dans la forêt de la Montagne Noire. Les terrains cambriens et précambriens empêchaient toute culture sans marnage. Par contre, ils venaient y chasser et dressaient à certains endroits des statues-menhirs pour attirer la protection des dieux. Grâce à l'aide de R. Formentini, j'ai pu constater en Lunigiane les mêmes circonstances. Dans le bassin de la Magra on n'a trouvé aucun habitat antérieur au VIII<sup>e</sup> siècle avant J.C. Cela n'a pas empêché les Préhistoriques de venir y chasser sous la protection des dieux et des déesses de pierre. Cependant les incursions cynégétiques et les statues-menhirs protectrices ont perduré pendant tout l'Age du Bronze dans toute la péninsule italique, alors qu'en France les statues-menhirs ont disparu à la fin du Chalcolithique.

Pour revenir à Durenque, notons que l'Italique venu s'installer en Rouergue était seulement toléré. Les Rodéziens lui avaient assigné un terrain de chasse séparé de 16 km du leur. C'est un des plus beaux exemples de Préhistorique émigré à plus de 1000 km de chez lui. Son désir d'honorer à la fois les divinités de son pays d'origine et celles de sa patrie d'adoption nous l'ont dévoilé. Cela se passait entre -3200 et -2700.

b. Les Lunigianais ont eu au moins deux voyageurs dont les déplacements sont arrivés jusqu'à nous. Le second n'a pas fait un aussi long voyage que le précédent. Sa résidence habituelle nous est inconnue, nous savons seulement qu'il a quitté son terrain de chasse ancestral pour se rendre dans la région de Brentonio (province de Trento) située à environ 230 km à vol d'oiseau. Là il s'est fixé et a sculpté une statue-menhir masculine du type A de U. Formentini (Ambrosi, 1973) (Fig. 90b). Il en reste un fragment de 45x5 cm découvert par A. Rigotti dans une muraille de pierres sèches. La tête très abîmée est posée directement sur les épaules. La barre claviculaire large et rectiligne s'articule avec les bras pliés en angle droit. Les mains sont simplement gravées, la gauche porte un objet non identifiable. La cassure à mi-hauteur laisse entrevoir l'existence d'une ceinture en relief. La statue-menhir de Brentonio quoique très médiocre, prend une dimension nouvelle lorsqu'on réalise l'immigration d'un lunigianais dans la province de Trento. C'est une preuve de plus à porter au dossier des voyageurs isolés en pré-histoire récente.

c. Les Italiques n'étaient pas les seuls à voyager. Un Provençal de la civilisation de Trets est allé chercher l'aventure à Asquerosa près de Grenade (Espagne). Atteint du mal du pays comme la plupart des immigrés, il a sculpté une divinité dans le style de son pays. Bien que de petite taille (Fig.

91a) il n'a certainement pas pu la transporter sur une distance de 1500 km. Sur place, il a sculpté une forme classique en Provence : un visage rectangulaire creux inscrit dans les deux tiers d'une pierre trapezoidale dont le tiers inférieur devait être planté en terre. Le rectangle du visage est simplement coupé par le promontoire du nez. Incapable de reproduire les merveilleuses gravures géométriques représentant la chevelure, le lapicide d'occasion s'est contenté de graver deux lignes doubles autour de la face.

A l'origine le visage n'avait pas d'yeux. Cette sorte de moustache en forme d'échelle n'était pas gravée sous le nez. Beaucoup de stèles provençales sont aussi aveugles. Plus tard, il est impossible de savoir quand, un lapicide peut-être l'immigré en personne, a creusé deux carrés de part et d'autre du nez tout en réservant deux pastilles pour obtenir le faux relief des yeux. C'est une technique d'usage courant en Préhistoire. Elle évite beaucoup de travail au sculpteur. L'œil droit est réussi, mais le gauche maladroitement exécuté paraît triangulaire. La moustache énigmatique n'a pas été ajoutée en même temps que les yeux car elle ne procède pas de la même technique. Aucune comparaison ne permet de lui fixer une date même approximative.

Les stèles provençales et particulièrement la variété «de la Durance» appartiennent à la civilisation de Trets, branche de la grande famille chasséenne. En conséquence, elles ne sauraient être postérieures à -3050 date de la fin du Néolithique moyen du Midi de la France (Fig. 91b).

Si le Provençal d'Asquerosa a fait un adepte, ce ne peut être que un sculpteur de la stèle de Moncorvo (Portugal). Les deux stèles ont beaucoup de points communs: petite taille, figure en creux coupée par le promontoire du nez, absence d'yeux... Tout cela évoque une véritable identité même en l'absence de la chevelure dont le dessin varie en Provence.

d. La statue-menhir de Saint-Thibery. En France on pourrait citer des statues-menhirs éloignées du groupe principal de quelques dizaines de kilomètres à vol d'oiseau. Cela peut correspondre au déplacement d'une tribu et non d'un isolé. Par contre, la statue-menhir ébauchée de Saint-Thibery gisait à 80 km du groupe rouergat dont elle aurait dû faire partie. C'est une simple dalle de 1 m environ, bouchardée sur ses deux faces. Ses tranches portent trois boudins parallèles représentant le manteau de la divinité. G. Rodrigues l'a trouvée dans une cabane de Véraziens (Chalcolithique) de Saint-Thibery (Hérault). Cette civilisation n'a pas produit d'autres statues-menhirs. Je pense que c'est l'œuvre d'un des derniers saintponiens à moins qu'il s'agisse d'un rodézien descendu sur le littoral méditerranéen. Il n'a pas voulu ou pu finir sa sculpture.

e. La statue-menhir de Novocerkassk (Fig. 92a). Je suis aussi affirmatif pour sa ressemblance avec le groupe des Alpes atésines. La forme de la statue-menhir de Novocerkassk (près de la mer Noire, URSS. Häusler, 1965) est caractéristique: un cylindre à section ovale surmontée d'une coupole représentant la tête. Les bras placés en angle droit projettent de grandes mains vers un appendice munie d'un crochet comme pour en souligner l'importance. Il doit s'agir d'un insigne de chef civil ou religieux (ou les deux à la fois) comparable à l'objet du Midi de la France. Un curieux motif décore sa poitrine, deux faisceaux de «V» renversés qui passeraient aisément pour une cuirasse. Au revers, deux pieds sans orteil ou deux sandals ornent le dos au-dessus de la ceinture. Des gravures rupestres, des sculptures sur piliers dolmeniques reproduisent le même motif un peu partout en Europe et particulièrement dans les Alpes atésines (Anati, 1968).

Novocerkassk a peu de points communs avec les statues-menhirs

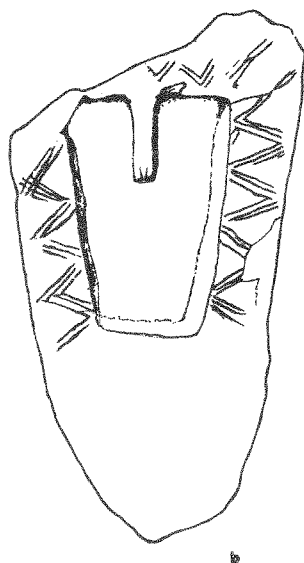
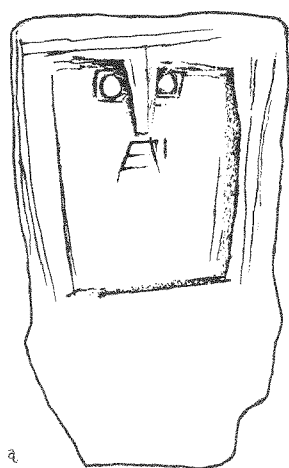


Fig. 91

a. Statue-menhir d'Asquerosa, Grenade, Espagne.

b. Statue-menhir de Saint Roch, Ordon, France.

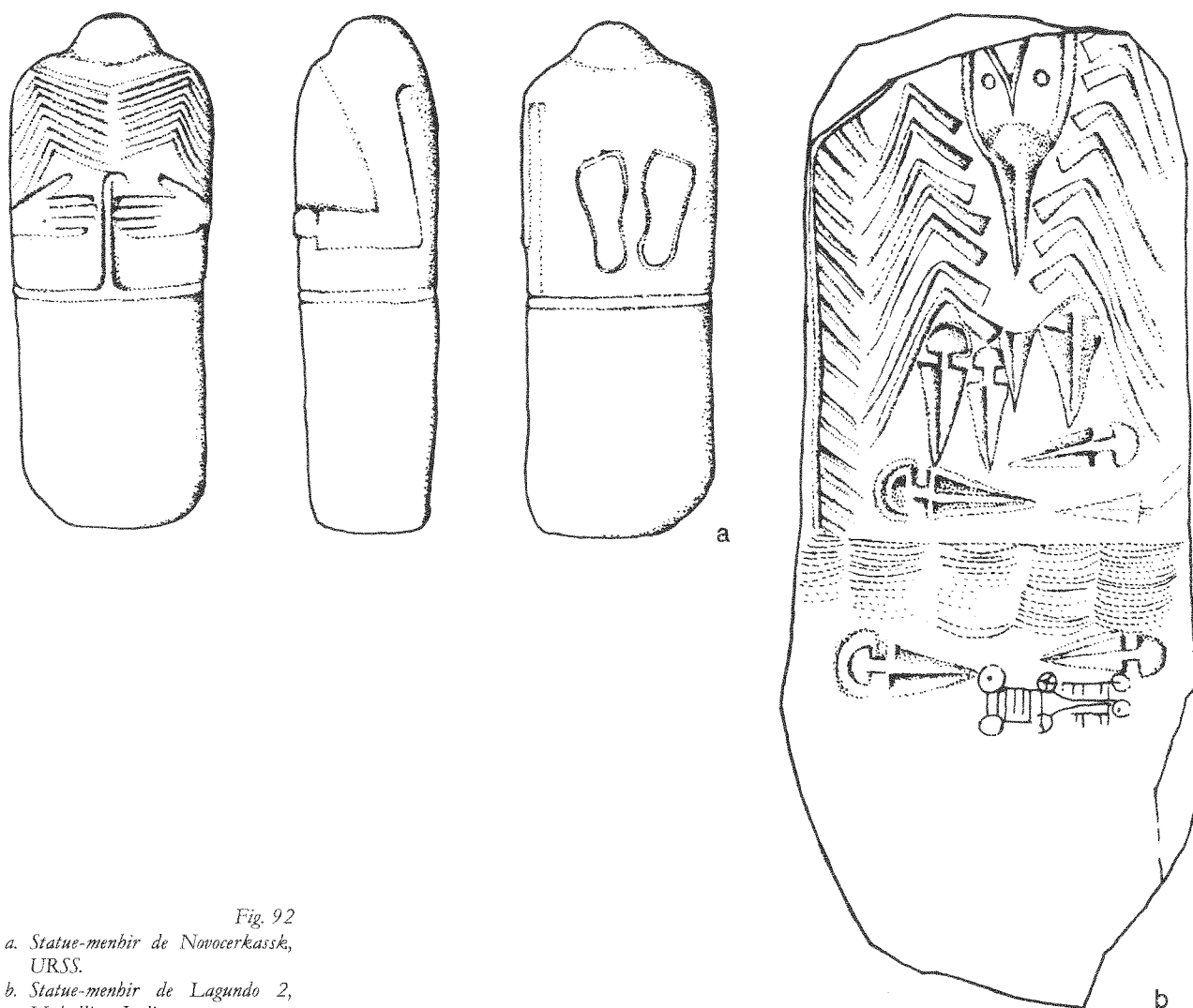


Fig. 92

- a. Statue-menhir de Novocerkassk,  
URSS.  
b. Statue-menhir de Lagundo 2,  
Valtellina, Italie.

d'URSS. Ces dernières ont de petites têtes rondes posées directement sur de larges épaules d'où pendent obliquement de petits bras rigides. Le corps tend vers la forme triangulaire.

La ressemblance de Novocerkassk avec ses homologues des Alpes atésines est impressionnante (Fig. 92b). Les statues de Termeno et de Lagundo 2 ont aussi le tronc cylindrique à section ovale surmonté d'une tête en coupole. Les statues F de Santa Venera portent un décor de haches emmanchées superposées qui rappellent étonnamment les zigzags de la poitrine de Novocerkassk. L'hypothèse d'une cuirasse sur la statue russe est confirmée par le fait que les dessins de haches donnent une impression de force guerrière d'autant plus que les statues atésines sont couvertes de poignards (Acanfora, 1953). E. Anati (1968) a déjà fait ce rapprochement dans son «Arte preistorica in Valtellina». Ses figures 24 et 25 mises côte à côte sur les pages 60 et 61 en fournissent une excellente illustration qui va jusqu'à évoquer les différences de taille (0,77 m pour l'Ukrainienne et 2,68 m pour Lagundo 1). Je constate qu'un habitant des Alpes atésines a atteint par terre ou par mer la région Nord-Pontique et y a dressé une statue-menhir en l'honneur du dieu de ses ancêtres.

A propos des divinités armées, je crois qu'il faut faire un peu d'histoire de la préhistoire. L'Italie, la Suisse, la Corse pour nous limiter à l'Occident

possèdent des statues-menhirs armées. Ce sont de véritables dieux de la guerre parce que leurs desservants ont eu à lutter avec les peuplades chalcolithiques (en Suisse) ou du Bronze ancien (en Italie et en Corse). La France continentale, par sa configuration n'a jamais pu se défendre contre les envahisseurs venus d'Europe Centrale. Les plaines du Nord facilitent les déplacements massifs de population. Les peuplades du Bronze ancien se sont répandues rapidement sur notre territoire. Avec brutalité elles ont détruit tous les habitats, réoccupé tous les dolmens. Ainsi beaucoup de statues-menhirs ont été détruites en Bretagne (Giot, 1955 et Briard, 1977) et en Languedoc (Arnal, 1973) avant que les Chalcolithiques aient pu transformer les déesses des morts en dieux de la guerre.

Les Fontbuxiens ont lutté. Deux de leurs tribus au moins ont construit une forteresse : une au Lébous (St-Mathieu-de-Trévières, Hérault, Arnal, 1973) l'autre à Boussargues (Murles, Hérault). Avec leurs courtines renforcées de tours circulaires, ces constructions évoquent celles du Portugal (Pedra do Ouro) ou d'autres plus perfectionnées du Proche Orient. Jamais les Fontbuxiens n'auraient pu prendre une telle avance sans l'aide d'un ou plusieurs explorateurs venus du bassin oriental de la Méditerranée.

### C. Les idolâtres

Les idoles peu abondantes en Occident pullulent en Europe de l'Est. Toutes attirent l'attention des chercheurs. Les Chasséens, au Néolithique moyen, en ont fabriqué. Les Rodéziens, pendant le Néolithique récent et le Chalcolithique, faisaient des idoles en bois de cerf ou en pierre, emmanchées dans une gaine de bois ou d'os destinées à être portées sur une hampe comme un fanion. Au cours d'une incursion dans la plaine montpelliéraine, à Saint-Martin-de-Londres, ils en avaient emmené une et l'avaient enterrée avec un de leur chef.

a. L. Escuret (1959) a eu la chance et le mérite de découvrir en stratigraphie une minuscule idole cornue féminine dans son gisement chasséen de Montbeyre (Teyran, Hérault). C'est un simple cylindre de terre cuite long de 33 mm dont l'extrémité supérieure est fendue à la place de la tête. Les deux éléments supérieurs s'écartent légèrement dans un mouvement assez gracieux. Sur ce qu'on pourrait appeler la poitrine, deux mammelons représentent les seins. Détail piquant, un «X» gravé sépare les seins. Il avait une valeur magique. Ce motif existe en Italie sur les stèles de Castelluccio dei Sauri (Acanfora, 1960). Bien que curviligne, ce thème rapproche les productions de la péninsule italique de la région montpelliéraine.

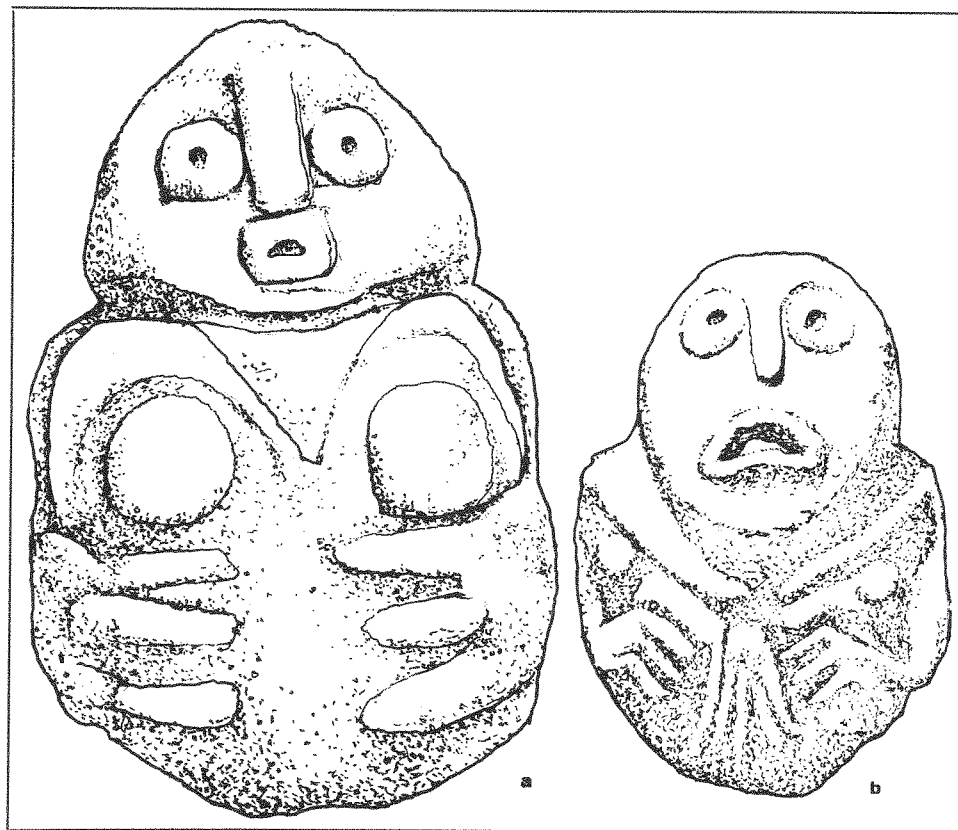
Le groupe principal des idoles connues se situe en Bohême. Généralement plus grandes, leur taille ne dépasse pas 90 mm. Certaines ont les cornes dégagées du tronc, d'autres sont cylindriques comme celle de Montbeyre. Pour le moment on n'en connaît pas qui soient pourvues de seins, dans la région de Pragues.

Le gisement de Montbeyre comprend deux couches chasséennes appelées A et B. L'idole se trouvait dans le niveau B daté de -3500 à -3000. Les idoles tchécoslovaques appartiennent à la civilisation de la «céramique cannelée» datée de la même époque. Il y a là réuni suffisamment de preuves de l'installation d'un Bohémien dans le Midi de la France. Son désir de conserver la religion de sa tribu nous a permis de l'identifier.

b. La «sirène du Danube»

C'est toujours dans le Chasséen, mais à une époque plus ancienne que celle de Teyran (-3750 environ), que cette curieuse idole a été découverte

Fig. 93  
 a. Idole de Capdenac, Lot, France.  
 b. Sirène du Danube, Lepenski Vir,  
 Yougoslavie.



dans un abri sous roche de Capdenac-le-Haut (Lot). Les préhistoriens la connaissent, elle a été présentée par son inventeur J. Clottes (1977) au Congrès préhistorique de France qui s'est déroulé à Martigues en 1974 et a été publiée trois ans après (Fig. 93a).

Son corps haut de 27 cm se compose de deux masses globuleuses, la tête et le tronc. Une crête rectangulaire orne son crâne. Ses yeux présentés de face, son nez en bourrelet bien dégagé sont très humains. Sa bouche aux lèvres épaisses affecte un relief rectangulaire difficile à expliquer. D'énormes mammelons représentent les seins séparés par un creux triangulaire. Chaque bras replié en angle droit se termine par une main à trois doigts.

Cette curieuse sculpture très humanisée impressionne par la monstruosité de ses formes. Elle dénoterait une spiritualité très difficile à saisir s'il n'y avait eu les idoles de Lepenski Vir sur les bords du Danube (Yougoslavie). La ressemblance technique entre ces figurines est frappante. L'une a une crête sur la tête, d'autres possèdent de gros bourrelets représentant les yeux de face et le nez droit, caractères éminemment humains. Cependant il n'y a pas que des ressemblances. L'idole de Capdenac est sculptée dans une arkose locale tandis que les sirènes du Danube sont prises dans des galets du fleuve. Les bouches diffèrent aussi car à Lepenski Vir, la forme arquée des lèvres évoque la gueule d'un poisson (Fig. 93b).

Je n'aurais pas insisté sur ces ressemblances si l'une d'elles n'apportait une contribution remarquable à la parenté entre les deux groupes d'idoles. En plus des ressemblances déjà citées, la tête bien dégagée, sous le cou un cordon en «V» séparant les seins en relief, les bras coudés terminés par trois doigts forment un faisceau de corrélations impossible à attribuer à un phénomène de convergence. On pourrait parler d'identité s'il n'y avait pas le problème de la chronologie. Le niveau du village de Lepenski Vir où se

trouvaient les figurines datent de -5500. Près de 2000 ans séparent les deux gisements. Même en supposant que l'idole de Capdenac a été conservée par les Chasséens depuis le début de l'occupation du site, 1000 ans les séparent encore. Pourtant la parenté reste indéniable. Les idoles de Lepenski Vir ont attendu plus de 7000 ans dans leur village, pourquoi pas celle de Capdenac dans son abri ?

### *Conclusion*

Diverses théories sur l'évolution des cultures en Europe s'affrontent actuellement. Invasion ou évolution spontanée sur place, peuvent résumer en deux mots les hypothèses en cours. Dans la présumée évolution spontanée il convient maintenant de tenir compte d'un troisième facteur : les isolés. Déjà on les connaissait sans s'en douter. Les cachettes de fondeur, les trésors enterrés et non retrouvés, c'étaient les ambulants fondeurs de cuivre qui les ont cachés alors qu'ils circulaient de tribus en tribus. Au début du XX<sup>e</sup> siècle les étameurs, les aiguiseurs, les réparateurs de parapluie, de faïence et de porcelaine passaient encore de villages en villages. La guerre de 1914-18 a ralenti leur activité au point qu'il n'en reste aucune trace.

Peut-être les gens du Campaniforme n'étaient-ils que des sortes de gitans fondeurs de cuivre, de plomb ou d'or. Vus de notre époque ils paraissent pacifiques tout au moins en France. N'en croyons rien, les Néolithiques récents de Sion et d'Aoste en ont fait la triste expérience.

Jusqu'au Chalcolithique, les mouvements des peuples étaient lents. Ils sont difficiles à percevoir car toute invasion n'est pas obligatoirement suivie d'un génocide ou d'une destruction générale des constructions antérieures. Quels que soient les événements, les voyageurs solitaires continuaient à circuler. La recherche de leurs traces ne fait que commencer.

### SUMMARY

No country has been without its invaders and individual visitors. This fact is borne out by a great deal of historical evidence. These events also occurred in late pre-historic times. Leaving invaders aside, an attempt is made to identify individuals leaving their homelands, for various reasons, either unaccompanied or with their families. Two means are available for identifying these individuals. Some kept in life and buried with them a characteristic object from their native land. Others reproduced the gods of the tribe they were born in.

### RIASSUNTO

Non vi è paese che non abbia subito invasioni né abbia ricevuto viaggiatori isolati. Noi abbiamo numerose testimonianze scritte riguardo a questo in epoche storiche. Lo stesso fenomeno si è prodotto durante la preistoria recente. Lasciamo da parte gli invasori per cercare di scoprire quegli individui che soli o con la famiglia, emigrarono per diverse ragioni. Vi sono due modi per identificare gli isolati. Alcuni mantenevano in vita le loro antiche tradizioni e dopo morti si facevano seppellire con un oggetto caratteristico del loro paese di origine. Altri mantenevano le divinità della tribù che li aveva visti nascere. Alcuni casi specifici verranno analizzati.

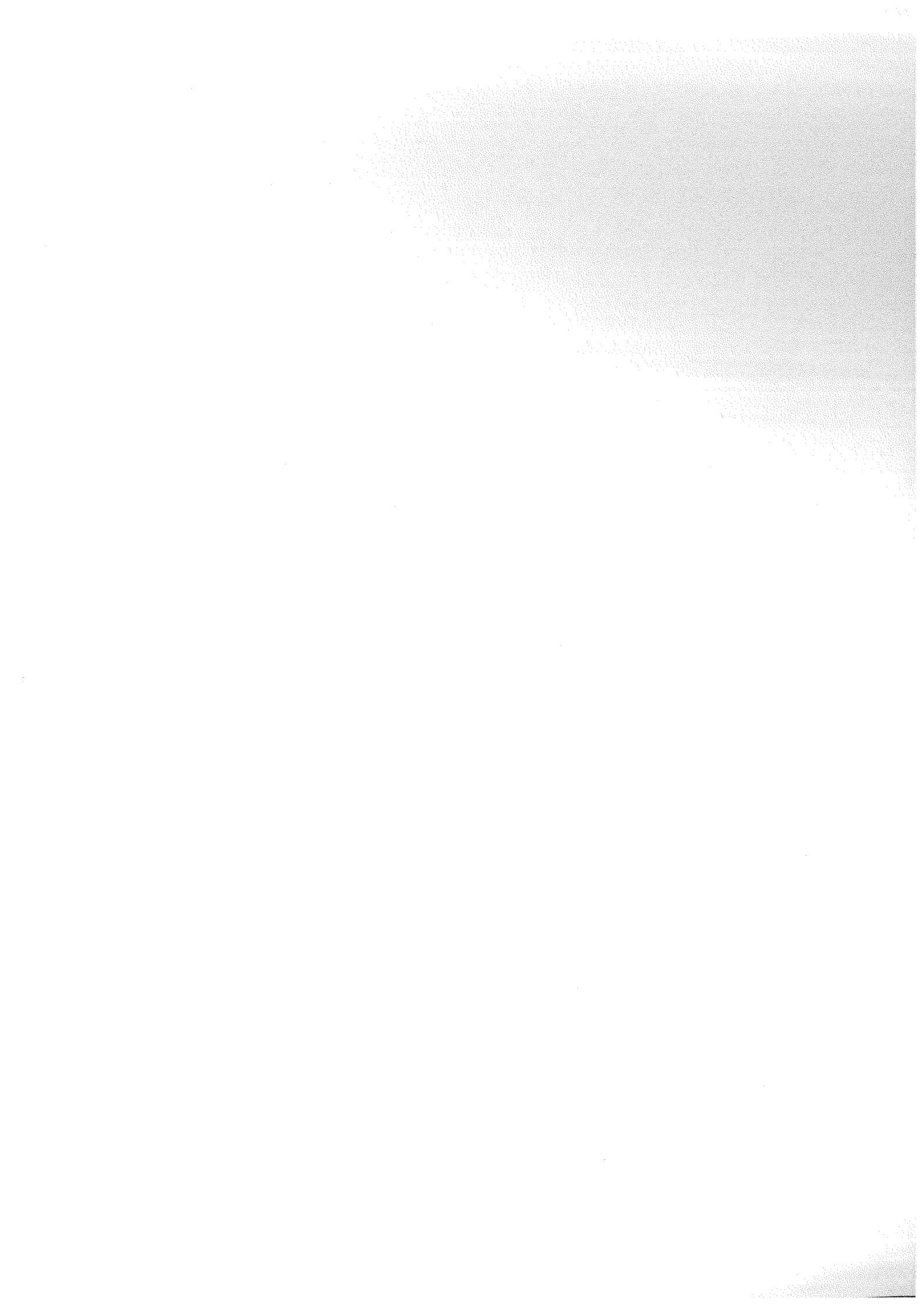
### RÉSUMÉ

Il n'est pas de pays qui n'ait subi de nombreuses invasions ni reçu des voyageurs isolés. Nous en avons de nombreuses preuves écrites. Le même phénomène se produit pendant la préhistoire récente. Laissons de côté les envahisseurs pour essayer de déceler ces individus qui seuls ou en famille s'expatrièrent pour diverses raisons. Il y a deux façons d'identifier les isolés. Les uns gardaient de leur vivant et se faisaient enterrer après leur mort avec un objet caractéristique de leur pays d'origine. D'autres reproduisaient les divinités de la tribu qui les avait vu naître.



BIBLIOGRAPHIE

- ACANFORA, O.  
1953 *Le statue antropomorfe dell'Alto Adige*, Bolzano (Università de Padova).
- 1960 «Le stele antropomorfe di Castelluccio dei Sauri» in *Rivista di Scienze Preistoriche*, Firenze, fasc. 1-4; vol. 15, pp. 95-123
- ALMAGRO, M.  
«Las estelas decoradas del Sureste peninsular» in *Bibliot. Praehistorica Hispana*, vol. VIII, pp. 915.
- AMBROSI, A.C.  
1972 *Corpus delle statue - Stele lunigianesi*, Bordighera (Collana storica della Liguria orientale).
- 1973 «Nuova statua - stele da Brentonico» in *Boll. del centro Camuno di Studi Preistorici*, pp. 223-4.
- AMOSSE, J., BOCQUET, A., REVERCHON, F., EYRAUD-SELE, M.B., BOUCHEZ, R.  
1976 «L'étude d'une perle de cuivre du Néolithique final du Sud-est de la France» in *Lab. de recherche arch.*, IS IV. UISPP IX<sup>e</sup> Congrès de Nice.
- ANATI, E.  
1968 «Arte preistorica in Valtellina» in *Archivi di Arte Preistorica* (Centro camuno di studi preistorici) n. 1 pp. 184.
- ARNAL J.  
1956 *La grotte de la Madeleine*. Salamanca, Espagne (Zephyrus).
- 1973 «Le Lébous à Saint-Mathieu-de-Trévières» in *Gallia-Préhistoire*.
- ARNAL, J. et MAUREL R.  
1974 «Les statues-menhirs des Monts de Lacaune» in *Bull. du Musée d'Anthropologie Préhist. de Monaco*, F. 19, pp. 83-92.
- 1976 *La préhistoire française*, Edition CNRS. T.2. p. 211 à 221.
- BRIARD, J.  
1977 «Rapport du directeur C.T. Le Roux» in *Gallia-Préhistoire*.
- CLOTTE, J. et CARRIÈRE, M.  
1977 «La statue féminine de Capdenac-le-Haut», Congrès Préhistorique de France. pp. 102-108.
- ESCURET, L.  
1959 «Etude des formes et dimensions des poteries du village néolithique de Montbeyre» (Teyran, Hérault) in *B.S.P.F. LVI*, pp. 149-151.
- FORMENTINI, R.  
1975 «Mostra archeologica dell'Età del Ferro in Lunigiana», Museo.
- GIMBUTAS, M.  
1956 *The Prehistory of Eastern Europe. Part. I. Hugh Hencken*. Cambridge, Massachusetts (Peabody Museum).
- GIOT, P.R.  
1955 «Une statue-menhir en Bretagne» in *B.S.P.F. t. 57*, pp. 522-3.
- GUIDO, M.  
1963 *Sardini. Ancient peoples and plates*, London (Thames and Hudson).
- HÄUSLER, A.  
1965 «Anthropomorphe Stelen des Eneolithikums im nordpontischen Raum» in *Wiss. Z., Univ. Halle*, XV 66 H 1, pp. 29-73.
- NEUSTUPNY, J.  
1941 «Gehörnte, Idole und Henkel des jüngsten Steinzeit aus Böhmen. Altböhmen und Altmähren». Band 1 H. 3, pp. 139-152.



ANCESTORS IN THE RELIGION OF SOME  
PLATEAU PEOPLES OF NIGERIA

Erivwo, S.U., Ilorin, Nigeria

1. *Preamble*

«Death has made war upon our house;  
And Kpeti's great house-hold is no more  
only the broken fence stands

Let those gone before take note  
They have treated their offspring badly  
What is the wailing for?  
Somebody is dead. Agosu himself  
Alas!

Agosu if you go tell them  
Tell Nyidevu, Kpeti and Kove  
That they have done us evil;  
Tell them their house is falling  
And the trees in the fence  
Have been eaten by termites;

Ask them why they idle there  
While we suffer, and eat sand». (Awooner, 1968)

The other world below  
Despatched a cop  
Who took him away  
A day of reckoning

Before the forebears' court  
The fathers sat sanhendrinwise  
Receiving the unwise  
There he stood trial  
Pleading his innocence

Guilty or not Okoro  
Not guilty father  
Kpa - a - a  
Descended a blow  
Guilty or not Okoro  
I slept with the wife of my brother

Kpa - a - a  
Guilty then, not so  
Yes father, yes father  
Come then to the place below

Unacquitted / HUUUUUMMM  
And there was silence. (Erivwo, un published poems)

These poems illustrate intellectual expression of African belief in ancestors and in after life. While the belief is by no means peculiar to Africans, the cult of ancestors is particularly potent in the continent. It is the central nerve of the indigenous religion. As T. C. Young observed: «No approach to any appreciation of indigenous idea regarding God can take any path but that through the thought area occupied by the ancestors. To Africans – life from day to day – has no meaning at all apart from ancestral presence and ancestral power» (Young, 1950). This paper focuses attention on ancestors in the religion of some Plateau peoples. The extent to which their beliefs and practices in respect of ancestors tally with the views expressed by Young and in the two poems will become clear in the course of the paper. The paper covers seven related ethnic groups – the Birom, the Sura (or Mwohovul), the Ngas (Angas), the Irigwe, the Jarawa, the Pyem, and the Yergam (Taroh). All the groups are today within the geo-political division of Nigeria known as Plateau State, with Jos, a well known tin mining centre, as state capital.

2. Pre-literate  
conceptions  
of functions  
of ancestors

Although we speak of pre-literate conceptions, it should be noted that in spite of Western education, belief about ancestors still persists, even if rituals and rites connected with the cult have lost something of their original grandeur.

The Plateau peoples believed (& still believe) in the reality of ancestral power and presence. Death is not considered the end of man. Death is a biological process of decomposition. Hence, after that process, a process which is perhaps better seen as a transition, the Birom approach their departed parents known as *Da be da* – fathers of fathers. Upon them those on earth depend for the determination of the truth of a case between rival factions. They are also believed to be capable of granting success at a hunting expedition, and of bringing about fruitful seasons.

They are, however, at certain times believed to be dormant and negligent of their duties towards their offspring. In that case, the type of prayer of complaint in Kofi Awooner's poem is uttered by Birom elders. Members of the family assemble and the oldest man officiating as priest addresses the people's prayer to the ancestors thus:

Father we have come to address you  
Are you asleep?  
Do you not see the things happening in the house?  
Can you not come and help us?  
Do you not care that we suffer?  
Do, speak for us, lest we be put to shame.  
Speak for us so that we may prosper and overcome.

Having presented their prayer of complaint, the suppliants retire to their homes, confident that the ancestors will intervene and plead their cause with Dagwi, the Deity. Items offered on such occasion include skins of different types of animals, *acca* (a local grain), and locally brewed beer called *burukutu*.

Sura (Mwohovul) conception of their ancestors has affinity to that of the Birom. Their ancestors (Nji or Dikam) are approached in much the same way. Animals are slaughtered and offered with local beer (*Mos*).

In a communal solicitation and propitiation of ancestors at a particular ceremony called *cin se kum mo* (i.e. giving food to the gods), it is the most

elderly person who also officiates. The rite takes place at a central shrine called *Pe-Kum*. The elders assemble and each sits by the skull of his ancestor. The officiating elder calls upon the names of the ancestors as he remembers them, but usually in order of seniority.

Oh - Dikam Tuhunmang  
 Oh - Dikam Yilcuk  
 Oh - Dikam So & So  
 Come, come and eat  
 Come, come and receive these offerings.

The offering ended, the Dikam are beseeched to bless the community and help ward off any impending calamity. The whole exercise illustrates the people's unswerving conviction that their ancestors are still very much alive. Like a crowd of witnesses they watch over the community. They protect the innocent against dangers, and punish erring descendants who are believed to be jeopardizing the solidarity of the family by their actions. Recalcitrant young-men with criminal tendencies are often told by Sura elders:

*Dikam Muna fa*, the ancestors are watching you.

The Ngas, the close neighbours of the Sura, speak of *Won*, the ancestors. *Won* are believed to be custodians of morality. People swear by *Won* and call them to witness. They are believed to be granted divine permission to punish erring descendants.

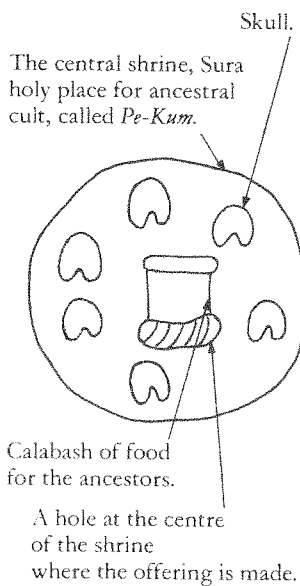
In consequence of their powerful presence the Ngas remember them always, and even speak of worshipping them. They are propitiated, favour is asked of them, and thanks offering made to them for mercies received. They are believed to be capable of granting pardon to repentant sinners.

The Ngas make their communal offering to *Won* in a central shrine called *Lit*. Like the Sura *Pe-Kum*, *Lit* is circular in shape. It is believed to be so sacred that nothing unclean must approach it.

An individual may cause the council of Ngas elders to be summoned, and request that they plead with the ancestors for him. He would in that case be responsible for the food to be offered. The suppliant is made to confess his sins. Where he has been insolent and recalcitrant, he is admonished to be respectful to elders; where he has been cruel and fraudulent, he is cautioned to be kind, generous and honest. Confession and admonition are followed by offerings and petitions.

The Irigwe believe that ancestors (*Aru*) should be approached for the manifold blessings of life – for health, for wealth, for longevity and for fruitful season. Before the planting season, *Aru* are approached, appeased, and beseeched for permission to cultivate the land. According to an Irigwe elder, «the *Aru* are our parents; as children we have to obtain permission from them before engaging in any activity». This is particularly the case before the cultivation of the farmland. On that occasion ancestral food is buried at the four corners of each farmland. At harvest time, the first fruit is given to *Aru* to taste.

The Jarawa venerate and are even said to worship their ancestors yearly during their annual festival. Apart from the annual festival, the priests, chiefs and elders may summon the people every two or three years for a special celebration centred round the ancestral cult. On the appointed day, the elders of each village collect stones to the number of the known ancestors of that village. The stones are assembled in a heap. The officiating



### 3. Ancestors and Initiation

priest takes a calabash of beer and moves round the stones seven times. On the seventh round, he pours the beer on to the stones as he moves, and says «have your share, have your share». Only after this can the people drink from the beer that has been offered. The celebration is characterised by dances and acrobatic displays.

The Jarawa believe that when propitiated and venerated the ancestors reciprocate by bestowing blessings on their descendants. What obtains among the peoples we have considered is true of all other ethnic groups in the Plateau. Among all of them as among other Africans part of whatever is to be eaten or drunk is first given to the ancestors by throwing or pouring it to the ground.

The ethnic groups in the Plateau have rites of initiation during which boys are initiated to manhood. They throw off, as it were, the *toga praetexta* and put on the *toga virilis*. The initiation is connected with circumcision and happens within the setting of the ancestral cult. Space and time compel us to describe the initiation rites of only two ethnic groups: the Ngas and the Pyem.

#### (i) Ngas

As previously noted, Ngas ancestors are known as *Won*. In about every fifteen years general circumcision of the males takes place. Male children between the ages of seven and fifteen are taken to *Lit*, the central shrine of *Won*, where they remain for three weeks. Those three weeks are crucial in the life of every Ngas male child. It is like sending a child to a military school. He is trained, and caused to develop and possess a manly heart.

Before then, a glowing picture of what happens in *Lit* had been presented to the child; the goings-on are couched in mythical language, the meaning of which no woman or uninitiated boy is expected to know. The children are told that *Won* would meet them at *Lit* and take them to their home in the forest, a home replete with meat and charming maids to attend to them. But there is a hurdle: only the brave can enter the home of *Won* and return. Cowards are swallowed by *Won* who in consequence of the children's cowardice refuse to vomit them. The children are told of two tests they must pass if they are to return to their parents.

First: *Won* pinches the foreskin of each boy. The one who screams on being pinched is swallowed and never vomitted. The courageous is swallowed by *Won*, vomitted within a second, and finds himself circumcised.

Second: Fire is placed in the palm of each child. He is expected to close his palm firmly without screaming or showing signs of pain. Swallowed a second time by *Won*, he is vomitted and led to a room prepared for him, a room replenished with meat, where beautiful maids attend to him.

The pinching of the skin is the actual circumcision, the cutting off of the foreskin. Fire in the palm is the cut foreskin given to the boy to hold firmly in his palm while the circumcision is being dressed. The initiate is, after the circumcision, led to the home of *Won* to be fed, instructed in the art of war, and taught the history and traditions of his people. He is strictly charged never to reveal the secrets of *Lit* and *Won* to his mother and the uninitiated. *Won* who, we are told, are always watching, would know if the secrets are divulged, and swallow the offender.

At the expiration of the three weeks, the newly circumcised go home

at night. Each of them carries his own dried foreskin over his shoulder as if he was carrying a bow and arrows and marching to war. They are welcomed home by their male relations. The circumcised has now been initiated to manhood; he is now qualified to enter *Lit* and participate in the activities of the ancestral cult.

(ii) *Pyem*

The Pyem had a festival called *Kulun* which used to be celebrated septennially (Erivwo, 1977) When it was celebrated, *Kulun* lasted for three months: January to March. During the period, children between seven and fourteen years were taken to distant places to be circumcised. Throughout that period they were said to have been swallowed by *Humat*<sup>1</sup>, the ancestors. While in the belly of the ancestors, the young ones underwent vigorous training. They were taught the art of wrestling, war tactics, and different trades. Three weeks to the end of the three month duration, the children are assembled in a forest at the outskirts of Gindiri – the main settlement of the Pyem. Here they were sumptuously fed, and further trained for two weeks to endure hardship. The training in the forest included severe beatings. A day was fixed for their home-coming, and announcement given to the effect that *Humat* would vomit them. The boys were turbaned to indicate their transition from boyhood to manhood. In their new status they emerged from *Humat's* belly to be beheld by their anxious mothers from whom they had been separated for the past three months. *Kulun* festival, characterised by *Humat* (masquerade) dance, continued thereafter for seven days.

4. *Evaluation  
of the belief  
in ancestors*

The initiation cum circumcision rites of the Ngas and Pyem described above demonstrate the profound belief of Plateau peoples in ancestral power and presence. The other ethnic groups have similar rites. In all of them the rites happen within the setting of the ancestral cult, the ancestors are themselves believed to be everywhere. They hear the village gossips, observe the misdemeanour of their descendants and take corrective measures. Indeed among some Africans, as reflected in the second poem with which this paper opened, the sin of adultery within members of the same lineage is believed to be so serious as to lead the ancestors to pronounce the death sentence on the adulterer.

The ancestors are believed to be watching the behaviour of their offspring always. Among the Sura (Mwohovul) it is believed that they function as arbiters. If two women had a quarrel, a period of the Mwohovul year known as «the week of peace» provided an occasion for the ancestors to come at night and give their verdict. The guilty party was fined a hen or a goat. In a word, the ancestors are believed to be there and to be concerned about fair play and justice. It is of course the elders who constitute themselves into the court of ancestors and give the verdict in a case between two quarrelling parties. It is they who ensure that justice is done. The hen or goat provided by the guilty party is slaughtered by them and offered to the ancestors.

Among the Taroh (Yergam) their masquerades (*Agodo*) which symbolise the ancestors come out during the annual festival; they pronounce blessings on people. Their action is a dramatisation of the functions of the ancestors who are believed to be blessing the community, protecting it

---

<sup>1</sup> *Humat* is a masquerade in Pyem. It is also used to refer to the ancestors who are also called *Bakwari*.

against external aggression, and curbing members of the lineage with criminal tendencies.

Needless to say that the ancestral cult served and fulfilled a useful role in Plateau society, that it was and still is an essential element in the peoples' religion, a religion which permeated and pervaded the fabric of their society. Nevertheless, the question of the reality of the ancestors needs to be raised. Admittedly, to all those involved in the cult the reality is not in doubt. Yet in certain cases the ancestors, if they exist, appear to be dormant and wait to be reminded of their duties, or even have their duties performed for them by the living elders. According to an Irigwe informant, the ancestors have to be reminded from time to time, through rituals, of their duties and obligations to their children – a thing which suggests that the principle at work is that of *do ut des*.

While in certain instances people who fell ill, or who died of certain illnesses were believed to have been punished by the ancestors, could it not also have been the case that what happened was a matter of interpretation and the result of the attitude of the mind of the sufferer, and perhaps even also in consequence of the community's strong disapproval of, and aversion to, the action of the sufferer? Natural phenomena tended in the past to be associated with the supernatural. While we do not wish to sound sceptical regarding the reality of the supernatural and of the continuing existence in after life of the departed, the extent to which ancestors were believed to be interfering with, and intervening in, the life of those on earth was perhaps exaggerated by the living elders who frequently reminded the youth and the women of the constant, vigilant, and searching eyes of the ancestors.

It could be argued that the principle operating in the cult is the Biblical one of «Whatever you bind on earth shall be bound in heaven and whatever you loose on earth shall be loosed in heaven»? In spite of this argument, since the ancestral cult constituted such a major part of the indigenous religion, and yet much that happened in it was actually by the living elders, there is much to be said for Emile Durkheim's postulation that «the reality which religious thought expresses is society» (Durkheim, 1915), even if we do not accept Durkheim's postulation as representing the whole truth. By implication Durkheim denies the transcendental reference and consequently the reality of God.

It may be arguable that the Biblical principle of binding and loosing supports Durkheim's position and confirms the adage *vox populi vox Dei*. But if God is a reality whose voice the people echo, and the ancestors are part of that reality whose will the living elders interpret and execute, then the difference between Durkheim's position and the binding and loosing principle becomes apparent. On the whole, plateau peoples accept the latter position, they believe that the living elders are merely interpreting and executing the will of the ancestors. But how do they construe ancestors vis-a-vis Deity?

##### 5. Ancestors and Deity

Admittedly, ancestors were men who once lived on earth. Their new status in after life however places them far above earthly men. While their descendants still address them familiarly, they are seen as possessing greater power, knowledge, and insight than mortals. As a matter of fact, those who qualify for the status of ancestors are those who lived to good old age, and therefore *ipso facto* were superior to their children. They were people who were prosperous in life, who had progeny to perpetuate their memory, and



who on their demise were decently buried, and in certain cases had a ceremony of «second» burial performed for them to ensure their admission to the rank of ancestors, and enable them to find repose in after life.

As a result of their high status the ancestors are highly venerated and indeed regarded as gods by some ethnic groups. Hence in making offerings to them the Sura speak of giving food to the gods. When he is not approached directly, the Supreme Being is often reached through the ancestors<sup>2</sup>. They are seen as mediators between the people and the Deity. If there is a natural disaster, a drought or an epidemic, the Sura approach their ancestors and request them to plead with God and intercede for them. As already indicated, the ancestors also punish wrong doers, and when they do so they are acting on behalf of the Deity. They are therefore best seen as agents and ministers of the Supreme Being. If they are ministers and agents, offerings made to them are believed ultimately to be transmitted to the Supreme Being whose agent they are. If this is so, what can be said of the attitude adopted by those who make offerings to them?

#### 6. *Veneration or Worship?*

The question of how best to regard African attitude to their ancestors is one which has long engaged the attention of scholars. J.H. Driberg did not think that the attitude could on any account be described as worship. According to him: «No African prays to his dead grandfather anymore then he “prays” to his living father. In both cases the words employed are the same: he asks as of right, or he beseeches, or he ex-postulates with, or he reprimands – but he never uses in his context the words for “prayer” and worship which are strictly reserved for his religious dealings with the Absolute Power and the divinities» (Parrinder, 1974, p. 64).

Similarly, E.B. Idowu maintained that Yoruba attitude to their ancestors cannot admit of the nomenclature of worship, although he would not say the same for the whole of Africa (Olodumare, 1962, 1973). E.G. Parrinder could not be categorical. He was not too sure how best to regard African attitude to ancestors. He however rightly pointed out that familiarity in worship as a result of which prayers of complaint and lamentation are uttered by the suppliant are not a peculiarity of African traditional religion (Parrinder, 1974, p. 65).

When we turn specifically to the Plateau peoples we are confronted by the same dilemma. Different observers and researchers seem to reach different conclusions on the subject. According to Davies, «The term “ancestor-worship” is in-correct when applied to primitive tribes such as the Birom. The belief is that ancestors are able to affect event on earth. It is therefore necessary to placate them (– with food, drink, or clothing), and if anything out of the “normal” happens to an individual then if it is thought to be due to a known ancestors, that ancestor will be propitiated – Ancestors are treated – in many ways as though they were still alive» (Davies, 1945).

Davies' reason for reaching this conclusion is again the familiar method of approaching the ancestors. Ezekiel G. Pwat<sup>3</sup> came to the same conclusion in respect of the Birom, and in his own case attempted to justify his conclusion by pointing at the different terms employed in approaching the

---

<sup>2</sup> The Plateau people do not have as much to do with spirits and divinities as say the Yoruba who have an elaborate pantheon of divinities. In Societies where the cult of divinities is not elaborate ancestors are usually given more prominence.

<sup>3</sup> Pwat was one of the research Assistants whom I employed to work with me among the Birom.

ancestors and in the worship of Dagwi. He says that the term *Bare* (veneration) and not *Refongol* (worship) is the one used in respect of the ancestors. Significantly, however, Bitrus Pam, a Birom elder who is now a christian, finds no difficulty in regarding what happens in the ancestral cult as worship<sup>4</sup>.

The statement of an Irigwe elder that the ancestors (*Aru*) have to be reminded of their duties, and that as parents permission is to be obtained from them before cultivating the farmland might tend to remove them from the pedestal of gods to that of elders. But we have seen another example, the case of the Sura, where a ritual meant for the ancestors is spoken of as «food for the gods».

It is obviously difficult to reach a consensus on the subject. But it should be noted that the difference between veneration and worship, as Idowu points out (Idowu, 1973, p. 180), may be as thin as a harir's breadth. What some call veneration, others have no scruples in describing as worship. For instance, while informed Roman Catholics argue that their devotion to saints and to the Blessed Virgin Mary is veneration and no more, non Roman Catholics construe that devotion as worship.

Parrinder has suggested that it might be better to construe African attitude to God, divinities, and ancestors in the same light as Roman Catholics see their worship of God, their devotion to the Blessed Virgin, and their veneration of the saints: three different attitudes for which the terms *latria*, *hyperdulia*, and *dulia* are respectively used. But as a matter of fact, many Africans would not make this fine distinction. While some use different words others use the same word in making their offering to God and ancestors. The Ngas use the same word *Wap* (worship) in both cases. The Sura (Mwohovul) use *Seyil* which is interpreted as worship also in the ancestral cult.

If, as we have shown, ancestors are agents and ministers of God, if it be admitted that the sacrifices and prayers addressed to them are in fact ultimately transmitted to Deity, on whose behalf they operate, then it ought not to be difficult to regard the whole attitude – the rituals, sacrifices, offerings and prayers made to the ancestors – as worship. If worship is the centre of religion, the devotion and adoration which man pays to a power that is higher than him, a power which has control over his destiny, a power that helps direct and shape the cause of events of his life, and the ancestral cult is at the centre of Plateau indigenous religion, and the peoples make sacrifices and offerings, address prayers and petitions to the ancestors, who they believe are capable of interceding and pleading with the Supreme Being for them, there certainly is sufficient ground for understanding and describing the whole process of approaching the ancestors as worship, the fact that the approach is characterised by familiarity not withstanding.

It may be pertinent in this connection to point out that the word worship is in fact often used loosely in the English language. We speak of «Your Worship» in the Law Court; a bridegroom before the altar says to his bride «With my body I thee worship», and so on. We ought also to be able to speak of worship within the context of the ancestral cult without fear of contradiction.

## 7. Conclusion

It has been demonstrated in this paper that the ancestral cult dominates the indigenous religion of the Plateau peoples. While we need to guard against the extreme position which presents the ancestral cult as the be all and end all of the religion, we would also be guilty of misconception and misrepresentation of the peoples' religion if we fail to recognise and emphasise the importance of ancestors in the religion. Indeed, in consequence of their recognition and designation of God as Father (the Birom call God Dagwi: Father-sun; the Sura call God Danan: Father God) it would be logical to regard God in Plateau religion as *the Ancestor*, the Ancestor of ancestors, just as he is described in Christianity as Lord of lords, and King of kings. A proper appreciation of Plateau religion and ideas about God demands this understanding and interpretation. To fail to understand the importance of ancestors in the religion is to fail to understand the religion, and therefore the people who practise it.

This lack of understanding and, in certain cases, wilful misrepresentation of the indigenous religion, were some of the sad consequences of the advent of Islam, Christianity, and Westernism to the Plateau religion. The new religions and way of life had the general effect of undermining the ancestral cult and activities like initiation rites and festivals connected with it. Among the Pyem *kulun* festival ceased to be celebrated. The practice of propitiating ancestors and other spirits for which the Hausa word *tsafi* was generally used, was discontinued by the adherents of the new religions, or even by those who merely imbibed Western education in its atheistic expression. The total effect of the new religions and way of life on Plateau religion generally and on the ancestral cult in particular was to disparage, downgrade, and consequently dwarf the religion. A further concomitant of the new situation was the relaxation and corrosion of morality. As an Ngas elder lamented,

Christianity has spoilt everything now;  
adultery is now common in Ngasland;  
Civilisation has spoilt all the good things  
which our fore-fathers left for us<sup>5</sup>.

Whether or not we accept this judgment, there has been a definite change, and the ancestral cult, important as it was in Plateau religion, has suffered diminution in consequence. It was perhaps an inevitable process. For civilisations, cultures, religions and their adherents are never static, but always changing. Plateau ancestral cult could not be an exception to this rule. Is change not the only thing permanent?

## RÉSUMÉ

Cette conférence est la présentation d'un aspect des recherches de l'auteur sur la religion indigène de quelques peuplades du plateau du Niger. Il s'agit de sept groupes ethniques apparentés, les Biroms, les Suras (Mwohovul), les Ngas (Angas), les Irigwes et les Jarawas, les Pyems et les Yergams. Les conceptions préhistoriques des ancêtres, admises par ces groupes, les croyances telles qu'elles sont exprimées dans les rites, seront examinées. Cela entraîne une description de certaines fêtes et rites d'initiation généralement attachés au culte des ancêtres. Les moments où les ancêtres sont consultés : avant une partie de chasse, à la saison de planter, et à l'occasion des récoltes, seront décrits de même que les rites observés avant chacune de ces étapes de l'année. La question de savoir si chaque groupe ethnique voit leurs ancêtres comme un culte est soulevée et examinée ainsi que les

qualifications pour être admis au rang d'ancêtres et leurs rôles médiateurs. Nous discuteront à cet égard de la position des ancêtres face à un dieu ou à des divinités. La conférence se termine sur quelques observations concernant les effets de l'introduction de l'Islam, du Christianisme et de l'occidentalisation, sur la religion de ces peuplades.

#### RIASSUNTO

Questo studio presenta un aspetto speciale della ricerca dell'autore, sulla religione indigena di alcuni popoli dell'altopiano della Nigeria. Esistono sette gruppi etnici fra loro imparentati: i Birom, i Sura (Mwohovul) i Ngas (Angas); i Iriwe e i Jarawa, i Pyem e Yergam. Le concezioni preistoriche di questi gruppi sugli antenati e le loro credenze espresse nei riti sono esaminate attraverso una descrizione di certe cerimonie e di riti d'iniziazione connessi, di solito, con il culto degli antenati. Prima di una spedizione di caccia, prima della semina o della piantagione, e durante la stagione della raccolta, sono i momenti in cui gli antenati sono avvicinati; tali associazioni ed i relativi riti sono descritti. Si confronta e si esamina l'atteggiamento dei vari gruppi etnici a proposito della nomenclatura del culto, così pure il concetto per l'ammissione al grado di «antenato» e, in generale, il suo compito specifico o di mediazione. Si discute anche lo status degli antenati in rapporto con la divinità o le divinità. Questo studio si conclude con osservazioni sull'influenza che ha avuto l'avvento dell'Islam, del Cristianesimo e l'occidentalismo sulla religione indigena.

#### SUMMARY

This paper presents a facet of the author's research on the indigenous religion of some plateau peoples of Nigeria: there are seven related ethnic groups, the Birom, the Sura (Mwohovul), the Ngas (Angas), the Iriwe and the Jarawa, the Pyem and Yergam. The pre-literate conceptions of ancestors held by these groups, their beliefs as expressed in rituals, are examined. This entails a description of certain festivals and initiation rites which are usually connected with the cult of ancestors. Times at which ancestors are approached - before a hunting expedition, a planting season, and during harvest times - are indicated, and the rites observed on the occasion of the approach are described. The question of whether the attitude of each ethnic group towards its ancestors is of regarding them as a cult is brought out and examined, as well as the qualifications for admission to the circle of the ancestors and their mediating roles. The author will discuss the position of the ancestors faced with a God or other divinities. The paper ends with some observations concerning the religion of these peoples in consequence of the introduction of Islam, Christianity, and Westernization.

#### REFERENCES

- AWOONER, K.  
1968 *Modern poetry from Africa* (ed. C. Moore and U. Beier), London (Penguin Books), p. 99.
- DAVIES, J.G.  
1945 *The Bi Rom* (Unpublished bound typescript) pp. 99f.
- DURKHEIM, E.  
1915 *The Elementary Forms of the Religious Life*, London (George Allen & Unwin Ltd.), 1971 impression, p. 431.
- ERIVWO, S.U.  
1977 «Christianity and Traditional Religion on the Plateau» in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, CH-6405 Immensee, 33-1977/3, p. 170.
- IDOWU, E.B.  
1962 *Oludumare, God in Yoruba Belief*, London (Longmans), p. 192.  
1973 *African Traditional Religion: A definition*, London (SCM Press), pp. 178ff.
- PARRINDER, E.G.  
1974 *African Traditional Religion*, London (Sheldon Press), 3rd Edition, pp. 64-65.
- YOUNG, T.C.  
1950 *African Ideas of God* (ed. E. Smith), London (Edinburgh House Press), p. 38.

SUICIDIO E OLOCAUSTO:  
NOTE SUL COMPORTAMENTO AUTODISTRUTTIVO  
DEGLI INDIOS DEL PERÙ NEL XVI E XVII SEC.

Curatola, Marco, Roma, Italia

Uno degli aspetti meno conosciuti della storia sociale e religiosa degli indios del Perù è quello rappresentato dall'altissimo numero di suicidi (una vera e propria prolungata epidemia), che si verificò nei cento anni successivi alla conquista spagnola. Tale fenomeno, benché menzionato da molti storici, non è stato finora oggetto di alcuno studio analitico. Solo di recente l'attività autodistruttiva dei nativi ha attirato, seppure incidentalmente, l'attenzione di alcuni giovani etnostorici dell'area andina: L. Millones nota come all'epoca l'impiccarsi fosse cosa assai comune e ipotizza che il fatto avesse uno specifico significato religioso, (Millones, 1967, pp. 67-8); per N. Wachtel si tratterebbe di un mezzo di totale evasione, giustificato da particolari concezioni escatologiche, a cui gli autoctoni sarebbero ricorsi spinti dalla disperazione e dalla necessità di sfuggire al trattamento inumano degli invasori, (Wachtel, 1971, pp. 146 e 234-5); la stessa tesi è riproposta da P. Duviols, secondo il quale «la repressione religiosa e l'imposizione violenta della *policia cristiana*, connessa alla proibizione dei modelli culturali tradizionali, contribuirono a disgregare la personalità dell'indigeno e ad annientarne persino l'istinto di conservazione» (Duviols, 1972, p. 103). Per questi due ultimi autori saremmo dunque in presenza – usando convenzionalmente una terminologia mutuata da E. Durkheim – di una forma diffusa e generalizzata di suicidio «fatalistico» (tipico degli schiavi), che «è quello risultante da un eccesso di regolamentazione, quello che commettono i soggetti il cui avvenire è irrimediabilmente chiuso, le cui passioni sono violentemente compresse da una disciplina oppressiva» (Durkheim, 1897; 1974, p. 236). Molti indiani, fiaccati fisicamente e psichicamente, avrebbero pertanto optato per l'autodistruzione come unico mezzo per sottrarsi all'oppressione materiale e morale di un regime coloniale particolarmente brutale. D'altra parte, dal contesto generale in cui sono inserite le osservazioni di Millones, Duviols e Wachtel, traspaiono elementi che indurrebbero a classificare il suicidio dei nativi piuttosto come «anomico», in quanto determinato dalla disintegrazione dell'antica struttura sociale: gli andini, non reggendo alla destrutturazione del mondo tradizionale, incapaci di sopportare lo stress psicologico originato dal rapido e forzato processo di acculturazione cui erano sottoposti, in preda a stati ansiosi, alienati fino alle soglie della pazzia, avrebbero scelto la via della rinuncia all'azione, fino all'annientamento di sé.

Comunque sia, lasciamo per ora in sospenso la questione della specifica definizione sociologica del fenomeno – la riprenderemo alla fine della relazione, quando avremo acquisito elementi di giudizio sufficienti per intentare un'operazione del genere – e passiamo allo studio (nei limiti di una documentazione assai carente) del fenomeno in sé, della sua reale portata storica, delle sue cause e dei suoi effetti, e dei suoi eventuali contenuti ideologici.

Nel vicereame del Perù i suicidi erano davvero un fatto all'ordine del giorno. L'autorevole magistrato Juan de Matienzo, nel suo trattato politico-giuridico del 1567, nota con disprezzo come l'uccidersi fosse frequentissimo tra gli indiani («*acaese cada hora a los indios, que por qualquiera pequeña ocasión o temor se ahorcan*») e ne fa risalire la causa al loro temperamento melanconico (Matienzo, 1567, parte I, cap. IV; 1967, p. 16). Tale è anche l'opinione espressa un secolo più tardi dal gesuita Berbabé Cobo, secondo il quale l'inclinazione degli autoctoni all'autodistruzione sarebbe da attribuirsi al loro carattere costituzionalmente «vile e debole» (Cobo, 1653; lib. XI, cap. 23; 1964, p. 23). Tralasciando queste generiche quanto ingenue spiegazioni, che pure rispecchiano fedelmente un certo tipo di mentalità razzista ed eurocentrica dell'epoca, le testimonianze di alcuni cronisti sembrerebbero confermare l'ipotesi di una ondata di suicidi di carattere «fatalista». Per esempio, Hernando de Santillán rileva che

«en tiempo de los cristianos no ha habido regla ni se les guardó ley ni costumbre, más que servirse y aprovecharse dellos (gli indios) conforme a la cobdicia de cada encomendero; y parece ello bien claro en la multiplicación que había de gente en tiempo de los ingas, mediante la policía y buen gobierno que tenían, y lo que se han menoscabado y disminuido desde que vinieron en poder de los cristianos, por causa de los excesivos tributos y servicio que les han llevado y malos tratamientos que les han hecho; y así de fatigados y afligidos se han dejado morir grand suma...» (Santillán, 1563, n. 72; 1968 p. 127. Il corsivo è nostro).

Analoghe osservazioni le ritroviamo nella breve Relazione di Damián de la Bandera, il quale riferisce come i nativi, privati dei loro beni e dei loro stessi figli, perseguitati dai *kuraka* (capi locali) al servizio degli Spagnoli, e senza alcuna protezione di sorta, si abbandonino ad uno stato di totale inazione, fino a morire d'inedia (Bandera, 1557; 1968, p. 502). Il fenomeno col passare degli anni, anziché decrescere, andò aumentando d'intensità e dovette assumere davvero vaste proporzioni, se arrivò a suscitare l'attenzione dello stesso sovrano Filippo II. Questi, preoccupato per lo spopolamento del Perù in una *cédula* del 27 maggio 1582 indirizzata all'arcivescovo di Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo, scrive:

«...Nos somos ynformado que en esas provincias se van acavando los Indios Naturales della por los Malos Tratamientos q sus encomenderos les hazen y q haviendose desminuydo tantos lo dhos Indios q en algunas partes faltan mas de la tercia parte les llevan las tasas por entero, q es de tres partes las dos mas de lo q son obligados a pagar y los tratan peor que esclavos, y como tales se hallan muchos vendidos y comprados de unos encomenderos a otros y algunos Muertos a azotes, y mugeres que Mueren y rebientan, con las pesadas cargas, y a otras y a sus hijos los hazen servir en sus grangerias, y duermen en los campos y alli paren, y crian Mordidos de sauandijas ponçonosas, y muchos se Ahorcan, y otros se dexan morir sin comer y otros Toman yeruas venenosas...» (Polo, 1913, pp. 103-4. Il corsivo è nostro).

In mancanza di dati statistici, e quindi nell'impossibilità di pervenire ad una esatta valutazione quantitativa dei fatti, questo documento, emanato dalla massima autorità dell'impero coloniale spagnolo, ci dà incontestabilmente il segno di quanto la pratica del suicidio dovesse essere diffusa tra gli indigeni. E certo essa impressionò notevolmente gli europei, se fu da molti considerata addirittura come una delle principali cause della vertiginosa caduta demografica che si verificò in Perù tra il 1530 e il 1620. Si pensi che la popolazione autoctona, stimata approssimativamente intorno a sei milioni in tempi precolombiani (Cook, 1977), all'epoca del viceré Francisco de Toledo (1569-1581) era ridotta a non più di un milione di individui, e nei decenni successivi si contrasse ulteriormente, fino a scendere nella seconda decade del XVII sec. sotto le 600.000 unità (Cook, 1973). In realtà, a determinare il tracollo demografico furono le malattie introdotte dai bianchi, contro le quali gli aborigeni mancavano di qualsiasi difesa immunitaria. Grandi e periodiche epidemie di vaiolo, peste bubbonica, e persino influenza, morbillo, scarlattina, difterite e pertosse sterminarono di volta in volta centinaia di migliaia di nativi (Dobyns, 1963; Crosby, 1972, pp. 35-63; Cook, 1975, pp. XXII-XXIV). Le guerre, le carestie, il massacrante lavoro nelle miniere e in genere tutti i soprusi e le angherie degli Spagnoli furono, poi, altrettanti fattori che incisero sensibilmente sul brusco calo della popolazione. Ma anche l'ondata di suicidi dovette avere (seppure in maniera certamente relativa) una qualche importanza. Lo stesso Felipe Guamán Poma de Ayala, indio *ladino* – cioè convertito al cristianesimo e capace di parlare e scrivere in spagnolo (Duviols, 1971, pp. 230-1) –, nell'ultima parte della sua cronaca illustrata (1615), denunciando insistentemente la gravità della situazione, associa il tema dello spopolamento del *Tawantinsuyu* («le quattro regioni insieme»), così era chiamato l'impero *Inka* a quello dell'autodistruzione. In un immaginario dialogo con il re di Spagna (all'epoca Filippo III), che gli domanda informazioni sullo stato della Colonia, don Felipe dice:

«...En este Reino se están acabando los indios y si terminan por acabar, de acá a veinte años ya no habrán indios para el servicio de su Corona Real y defensa de nuestra Santa Fé Católica. Sin ellos V. M. no vale gran cosa... Considerad que no es posible que se pierda un Reino de tanto valor, bien sabe V. M. por muy importante que hayan sido estas tierras no tendrán valor si disminuyen y se acaban los indios, por otra parte ya están despoblados. Donde existían mil almas ya no hay cien, y todos son ancianos y ancianas que no pueden multiplicarse; aunque hayan indios solteros, como se casan con viejas, éstas ya no tienen hijos» (Guamán Poma de Ayala, 1615; 1966, pp. 183-4 - testo originale p. 395).

«...Las mejores mujeres especialmente a las doncellas, las toman para sí los padres doctriantes, encomenderos, corregidores, españoles, mayordomos, tenientes, oficiales y criados de ellos, por cuyo motivo nacen, muchos mesticillos y mesticillas en este Reino. Con el pretexto de que están amancebadas toman y quitan a los indios sus mujeres, y riquezas, empobreciéndolos, por esto desesperados *al verse víctimas de tantos agravios y daños muchos de ellos se aborcan siguiendo el ejemplo de los indios Chancas, en Andaguaylas donde se han agrupado algunos indios e indias en un cerrillo y quieren morir de una vez y no verse rodeados de tantos males y daños*» (Guamán Poma de Ayala, 1615; 1966, p. 181 - testo originale p. 393. Il corsivo è nostro).

indigeni, erano così disumane che molti, giunti oltre ogni limite di sopportabilità, preferivano sopprimersi piuttosto che continuare in un'esistenza di continui patimenti e umiliazioni. Non sono da considerarsi eccezionali, per quel periodo, casi come il seguente, che è riportato da fra' Buenaventura de Salinas y Córdoba: un indio, tornato a casa dopo mesi di estenuante lavoro nelle miniere di Huancavelica, scoprì che la moglie era morta e che i suoi due bambini di quattro e sei anni, affidati temporaneamente ad una zia, vivevano nella più completa indigenza, privi come erano di cibo e di vestiario; come se tutto ciò non bastasse, immediatamente il *kuraka* – date le continue e imperiose richieste di manovalanza da parte degli Spagnoli e la cronica scarsità di uomini disponibili, lo precettò di nuovo per la miniera. Il poveretto allora, dopo aver invano protestato, «prese con sé i due figli, li condusse fuori dall'abitato e lì, abbracciandoli e baciandoli teneramente, disse loro che non avrebbe in nessun modo permesso che essi patissero mai quanto ora lui stava soffrendo. Pertanto, tirate fuori due corde, glielie passò intorno al collo e, facendo da boia ai suoi stessi figli, li impiccò ad un albero. Infine, si piantò in gola un grosso coltello da macellaio, affidando la sua anima ai demoni...» (Salinas y Córdoba, 1630; 1957, p. 295).

Mentre i funzionari della Corona assai pragmaticamente e con molto cinismo erano preoccupati per il diffondersi della mania suicida tra i nativi solo in quanto lo consideravano una delle cause del continuo decrescere del numero dei tributari e della manodopera da sfruttare, molti missionari erano realmente turbati e sdegnati per ciò che stava accadendo. Ad esempio, Diego Martínez, parroco di Juli (provincia di Chucuito), in una relazione del 1578 destinata al *visitador* Juan de la Plaza, elencando le varie difficoltà che incontra nell'evangelizzazione, confessa «il proprio sconforto e la grande inquietudine e i rimorsi di coscienza che prova nel vedere tanta gente che si impicca» (Martínez, 1578; in Egaña, 1958, pp. 360-1).

Se già il suicidio in sé è pienamente condannato come peccato mortale dalla morale cristiana, il modo stesso di uccidersi, per impiccagione, costituiva agli occhi dei sacerdoti del tempo, il tipo di morte ignobile e sacrilego per eccellenza; nelle «Passioni» del XV sec., infatti, la fine di Giuda Iscariota, l'apostolo traditore, è presentata come il prototipo della morte «brutta, spregevole, vergognosa» (Moron, 1975, p. 118). Nell'intento di frenare il dilagare del fenomeno, il clero adottò gli stessi sistemi intimidatori che alcuni secoli prima aveva usato contro i membri della setta ereticale dei Catari, diffusasi tra il 1100 e il 1200 soprattutto nella Francia meridionale e nell'Italia settentrionale. I più fanatici seguaci del movimento, i cosiddetti «Perfetti», avevano come massima aspirazione quella di abbandonare prontamente e in stato di purezza questo mondo, e, a tal fine, spesso sceglievano spontaneamente la morte imponendosi il digiuno assoluto. La reazione della Chiesa fu assai dura: in segno di spregio i corpi dei suicidi erano trascinati su un graticcio per le strade dell'abitato, con la faccia rivolta verso terra, e poi esposti ai crocicchi (Moron, 1975, p. 12). In Perù le misure di ritorsione furono ancora più drastiche. I cadaveri, dopo essere stati fatti strascicare completamente nudi per tutto il villaggio da ragazzini, venivano bruciati sulla pubblica piazza al cospetto dei loro parenti. Proprio in relazione al summenzionato caso della *doctrina* di Juli, il provinciale José de Acosta, nel rendiconto annuale sull'operato della Compagnia di Gesù nel 1578, scrive: «... y arto más desconsuela un maldito uso que ay en aquellos indios de ahorcarse por causas muy lebes, esto en partes se a disminuído, aunque no cesado del todo, con algún castigo que se a hecho en el cuerpo de los tales



desesperados, haziendo que los muchachos los traigan arastrando desnudos por el pueblo, y después quemándolos en público delante de su parentela, que se tiene por gran desventura e infamia entre los indios» (Acosta, 1579; in Egaña 1958, p. 626).

Poma de Ayala riporta l'episodio di un vecchio di Hatun Jauja, il quale preferì morire per soffocamento, ingurgitando volontariamente una grande quantità di coca in polvere, piuttosto che affrontare l'inquisizione, e le relative torture, di Francisco de Avila, il famoso «estirpatore dell'idolatria». In un primo momento la salma dell'indio fu inumata nel sacrario, ma il *visitador* ne ordinò subito il disseppellimento e la fece bruciare; i resti carbonizzati furono poi gettati nel fiume (Guamán Poma de Ayala, 1615; 1966, p. 433). Un altro fatto, assai simile al precedente, è raccontato da Pablo José de Arriaga: uno «stregone», arrestato e messo ai ceppi dai missionari, la terza notte di cattività riuscì a trascinarsi fino alla soglia della casa in cui era tenuto prigioniero, e lì, con la sottile fascia che portava attorno al capo, si impiccò, «in modo tale che il corpo rimase inginocchiato»; così lo trovò alle prime luci del mattino padre Arriaga, e immediatamente lo fece trascinare per i piedi fuori dal villaggio e lo cremò «affinché ciò fosse di lezione per gli altri» (Arriaga, 1621, cap. VI; 1968, p. 217). E quanto gli autoctoni temessero la distruzione del loro corpo è ben esemplificato dal comportamento tenuto di fronte alla morte dallo sfortunato *inka* Atawallpa, catturato dagli Spagnoli il 16 novembre 1532 e da loro assassinato il 26 luglio 1533 (Hemming, 1975, pp. 507-8), benché fosse stato abbondantemente pagato il riscatto richiesto per la sua liberazione. Quando l'imperatore, accusato di «usurpazione, fratricidio, idolatria, poligamia e rivolta» (Métraux, 1969, p. 41), seppe di essere stato condannato al rogo, fu preso dal panico, si mise a piangere e chiese pietà senza alcun ritegno, offrendo per la propria salvezza il doppio dell'oro e dell'argento che fino ad allora i suoi sudditi avevano versato ai *conquistadores* (Pizarro, 1571; 1968, p. 482). Tuttavia, poco prima che la sentenza fosse eseguita, gli fu prospettata la possibilità di essere giustiziato per *garrote* (strangolamento), sempre che si fosse convertito al cristianesimo (Jerez, 1534; 1968, pp. 262-3). Si compì allora, in pochi istanti, quella conversione che fra' Vincente de Valverde aveva inutilmente cercato di ottenere per tutto il tempo della prigionia dell'*Inka*: Atawallpa, avuta dal domenicano l'assicurazione che neppure dopo morto il suo corpo sarebbe stato bruciato, chiese il battesimo (Pizarro, 1571; 1968, p. 482) e affrontò, quindi, il supplizio con grande dignità e coraggio (Jerez, 1534; 1968, p. 263). Era infatti convinto che «se il suo cadavere non fosse stato distrutto dalle fiamme, egli sarebbe ritornato, poiché suo padre il Sole lo avrebbe resuscitato» (Pizarro, 1571; 1968, p. 482). In realtà gli Spagnoli – aggiungiamo questo a mero titolo di cronaca – mantennero solo in parte la loro promessa, dato che subito dopo il decesso «en cumplimiento de la sentencia –testimonia Pedro Sancho de la Hoz – se le arrimó fuego de modo que se le quemara alguna parte de la ropa y de la carne» (Sancho de la Hoz, 1534; 1968, p. 281).

I missionari adottarono, dunque, i metodi terroristici sopra descritti, poiché si erano resi conto della grande importanza che la conservazione dei cadaveri aveva presso gli indigeni, la cui religione si fondava sul culto degli antenati (Duviols, 1971, pp. 253-5). Questi, considerati vere e proprie divinità, erano oggetto di grande venerazione e i loro corpi mummificati (*mallki*) venivano conservati in grotte, in celle scavate artificialmente nella roc-

cia o in tombe ipogee a volta (Watchel, 1971, p. 210), situate sempre in luoghi molto appartati (Avila, 1611; 1968, p. 257, Mortier e Minnaert, s.d. p. 10). Attraverso i *mallki*, esposti periodicamente durante solenni rituali, si manteneva un'esatta e pratica conoscenza dell'albero genealogico dei vari *ayllu* (lignaggi), sui quali era basata l'intera struttura sociale andina. Risalendo nel tempo, di generazione in generazione, esaurito l'elenco dei progenitori realmente esistiti di cui si era conservata memoria, si giungeva all'«antenato primo» (*paqarina*), fondatore della stirpe, il quale aveva un carattere totalmente mitico ed era identificato con un qualche luogo della natura, per lo più con una montagna (Curatola, 1980, pp. 49-58). Molta confusione su tale argomento è stata ingenerata dal fatto che nei documenti del XVI e XVII sec., viziati della scarsa capacità degli europei di compenetrare i significati più autentici e profondi della religione indigena, sia i *paqarina* che i *mallki* (come pure altri luoghi e oggetti relazionati al culto nativo) sono sovente denominati col termine generico di *waka*, cosicché non sempre è possibile comprendere la specifica natura delle divinità menzionate. In ogni caso, il significato originario della parola *waka* è quello di «caverna sacra» (Lira, s.d., p. 405; Parker e Chavez, 1976, p. 185), cioè stava ad indicare il luogo in cui erano conservate le spoglie degli antenati e che dava accesso alla parte interna della montagna, residenza del *paqarina*. I *mallki*, strutturati gerarchicamente tra loro in base alla successione cronologica, svolgevano all'interno del sistema di credenze religiose andino un ruolo centrale e determinante, in quanto garantivano la continuità tra il momento primordiale della creazione (sacro) e il mondo presente (profano), continuità che era la condizione stessa dell'ordine cosmico. Nella pratica, il culto degli antenati assicurava l'identità dei gruppi, forniva il paradigma per l'organizzazione sociale, spiegava e giustificava le relazioni tra i vari lignaggi e i rapporti di potere all'interno di essi. I morti non erano, nella mentalità degli indiani, mai veramente tali: i loro poteri andavano aumentando in diretta proporzione al numero dei loro discendenti e delle generazioni a loro posteriori, e suprema aspirazione degli individui era appunto quella di divenire un giorno antenati potenti e venerati. Anche dopo la cessazione delle funzioni vitali lo spirito della persona continuava a risiedere nel corpo, e pertanto bisognava fare tutto il possibile affinché la salma fosse preservata dalla decomposizione. Con costanti offerte di cibo e di vestiario erano, poi, soddisfatte le supposte esigenze corporali dei trapassati, i quali, opportunamente propiziati, divenivano i protettori della loro stirpe (Lastres, 1953). La «vera morte» interveniva solo con la distruzione del corpo ed era questa l'evenienza più temuta dagli autoctoni (vedasi il comportamento di Atawallpa); infatti lo spirito, privato della sua sede naturale e impossibilitato a ricevere il debito culto dai viventi, sarebbe stato condannato all'oblio e ad uno stato di perenne e inquieto vagabondaggio.

Si comprende allora come agli occhi degli indios le pratiche funerarie in uso a quel tempo fra gli europei apparissero addirittura abominevoli: i cadaveri, tutt'al più avvolti in semplici sudari, erano inumati in larghe e profonde fosse comuni nel recinto della chiesa, e dopo un certo numero di anni le ossa disseccate venivano rimosse e accatastate alla rinfusa in apposite celle (ossari) (Ariès, 1978, pp.30-31). L'idea del corpo sottoterra, mangiato dai vermi, andava contro ogni sentimento di pietà dei nativi. Non a caso quando i profeti del *Taki Onqoy* («Malattia del Canto») – un culto di crisi millenaristico sviluppatosi in Perù tra il 1560 e il 1570 (Millones, 1964, 1965; Curatola, 1976) – vollero prospettare la peggiore e più infamante delle morti a

quegli indigeni che, già convertiti al cristianesimo, non fossero tornati immediatamente alla religione tradizionale, annunciarono che presto, con l'avvento della nuova era, i loro corpi, così come quelli degli Spagnoli, sarebbero stati divorati dai vermi, «piantati nei loro cuori dalle *waka* irate» (Molina 1575; 1959, p. 100). I preti cattolici, attuando scrupolosamente le disposizioni emanate dal primo Concilio di Lima (1551) (Marzal, 1969, p. 97) e ribadito nei seguenti, imponevano che tutti i cadaveri fossero sepolti nei cimiteri consacrati e proibivano qualsiasi cerimonia funebre di carattere pagano. Ma, nottetempo, gli indiani esumavano le spoglie dei loro parenti, le trasportavano nelle loro case, dove le adornavano con le vesti più fini e gli rendevano i dovuti onori secondo l'uso degli avi, e infine le collocavano nelle antiche necropoli (Arriaga, 1621, cap. VI; 1978, p. 216; Métraux, 1969, pp. 55-6), ritenendo che, se così non avessero agito, «gli spiriti li avrebbero maledetti, e di conseguenza i loro campi sarebbero divenuti sterili ed essi sarebbero morti» (Noboa, 1656; cit. da Duviols, 1971, p. 254). Gli indios – osserva padre Arriaga –

«están persuadidos que los cuerpos muertos sienten, comen y beben y que están con mucha pena enterrados y apretados con la tierra, y con más descanso en sus machays y sepulturas en los campos donde no están enterrados, sino en unas bovedillas y cuevas o casitas pequeñas, y esta es la razón que dan para sacar de las iglesias todos los cuerpos muertos» (Arriaga, 1621, cap. VII; 1968, p. 220).

Quanto tale pratica fosse sistematica ce lo conferma la testimonianza di un altro celebre estirpatore dell'idolatria, Fernando de Avendaño, il quale in una breve ma densa relazione (1617) inviata all'arcivescovo di Lima, rileva come nei cimiteri di alcuni villaggi da lui ispezionati non avesse rinvenuto neppure una salma, essendo state tutte segretamente asportate (Avendaño, 1617; 1904, p. 383).

I sacerdoti distruggevano non solo i corpi dei suicidi, ma tutti i *mallki* che trovavano, perché avevano ben presto compreso che questi rappresentavano uno dei cardini fondamentali del culto autoctono. Il punto più importante e difficile di ogni *visita* era proprio quello della localizzazione delle necropoli, con il fine di demolirle e bruciare le mummie ivi contenute (Arriaga, 1621, cap. XVI; 1968, p. 254). Per ricevere le necessarie informazioni dai nativi e ottenerne la collaborazione, i missionari ricorrevano a tutti i mezzi, dalle lusinghe alle minacce, dalle regalie alle torture. Nonostante ciò la reticenza degli indios era, il più delle volte, assoluta: «in questo solo sono tanto costanti – nota uno dei redattori delle *Relaciones Geográficas del Perú* – che preferiranno patire mille morti, piuttosto che rivelare l'ubicazione delle loro *waka*» (Anonimo, 1573, n. 184; 1965, p. 228). E sì che gli «estirpatori», quando ci si mettevano, avevano davvero la mano pesante: a uno sciamano del villaggio di Ocros (provincia di Huailas) il *visitador*

«... le dió crueles tormentos para que declarase dónde estaban sus huacas. Hasta meterlo a una hoguera de fuego... y jamás quiso confesar cosa de consideración, permitiendo más ruina le hiciesen pedazos que desagenarse de lo que por tradición de sus antepasados había adorado» (Hernandez Principe, 1621; 1923, p. 58).

Quelli che, non reggendo all'inquisizione, cedevano alla volontà dei sacerdoti e acconsentivano a guidarli fino ai luoghi dove erano nascoste le

*waka*, apparivano psichicamente distrutti dal fatto di essere costretti a compiere tale orribile sacrilegio: «si incamminavano così contro voglia – riferisce Hernández Príncipe, esternando il proprio stupore nel constatare «la venerazione, l'amore e il timore» che i nativi avevano per i loro dei – che sembrava fossero condotti al supplizio e al patibolo, tremando e sudando caldo e freddo, e avevano la bocca impastata a tal punto che farfugliavano appena, e non riuscivano a muovere né i piedi né le mani» (Arriaga, 1621, cap. X; 1968, p. 231). Gli indiani erano infatti convinti che a causa della loro collaborazione si sarebbero attirati la maledizione degli antenati, i quali li avrebbero fatti morire tra atroci tormenti. Quando spirò, dopo una travagliata malattia durata due anni, un certo Rodrigo Caxa Mallqui, *kuraka* di Ocros, gli «stregoni» del posto attribuirono l'accaduto al fatto che egli tempo prima (nel 1575) aveva accompagnato un frate domenicano a distruggere le loro *waka*. Gli abitanti del villaggio, sotto la guida del nuovo *kuraka*, per stornare la minaccia di ulteriori lutti, distrussero allora le croci poste dal missionario, recuperarono i resti delle antiche *waka* e le riportarono nei tradizionali luoghi di culto (Hernández Príncipe, 1621; 1923, p. 52). Analogamente, la violenta epidemia di difterite e angina, che nel 1613 si diffuse in tutto il Perù, venne attribuita dagli indios Yauyos alla collera degli dei pagani, dato che negli ultimi tempi avevano ommesso di offrire loro sacrifici umani e soprattutto «porque habían ellos descubierto con mucha facilidad las huacas de sus antepasados a los sacerdotes» (Anonimo, 1613; 1019, p. 187). Non ci si deve dunque stupire se molti, messi di fronte alla sola alternativa di commettere una profanazione o incorrere nelle ire dei preti cattolici, preferivano togliersi la vita. Nella *doctrina* di Casta (provincia di Huarochirí), ad esempio, uno sciamano finse in un primo momento di piegarsi al volere dei missionari, ma lungo il cammino che conduceva alla *waka* si eclissò e, prima che potesse essere ripreso, si gettò in un fiume affogandosi (Arriaga, 1621, cap. XIX; 1968, p. 268). Probabilmente fu suicidio (questa volta per avvelenamento) anche l'oscuro caso di morte che si verificò nel 1609 a San Damián de Huarochirí, il cui curato era all'epoca l'infaticabile *estirpador* Francisco de Avila. Questi, venuto a conoscenza che una giovane india nascondeva nella propria abitazione un «idolo», la convocò e le ordinò di consegnarglielo immediatamente. La poveretta, nel tentativo di salvare capra e cavoli, gliene diede uno falso, ma il raggio durò ben poco, poiché il sacerdote si rese presto conto di essere stato ingannato. Tuttavia, prima che si avesse il tempo di procedere ad un nuovo interrogatorio, «questa sacerdotessa del demonio» morì improvvisamente «tra violenti conati di sangue e di bava» (Barrasa, 1936, p. 202). L'autodistruzione era anche (ne abbiamo già visti alcuni esempi) la strada più frequentemente scelta da coloro che neppure esteriormente volevano rinnegare la propria religione. R. Hernández Príncipe aveva appena iniziato (1622) una ispezione nel villaggio di Pachaca Allauca (provincia di Huailas), quando il *fiscal* (ausiliare indigeno) gli portò dinanzi una vecchia, a cui aveva sequestrato a viva forza un sacchetto contenente offerte per una *waka*. Il *visitador*, dopo averla redarguita e interrogata senza esito, la lasciò in compagnia di alcune altre indie, affinché avesse modo di riflettere su quanto le era stato detto; ma certo le parole di Hernández non ottennero il risultato sperato, se l'indomani mattina fu scoperto il corpo senza vita della malcapitata, impiccata con la sua stessa fascia (Hernández Príncipe, 1622; 1923, p. 38). Uno «stregone» di Caraoillo (forse Carabayllo, in provincia di Lima), essendo stato denunciato al parroco – siamo nel 1569 –, si fece addirittura «sotterrare» vivo da un amico (più probabil-

mente, anche se la fonte non lo specifica, fu murato in una cella ipogea) (Acosta, 1577; in Egaña, 1958, p. 246).

Come conseguenza della dura repressione del culto nativo, si ebbero anche episodi di suicidi collettivi. In una interessante relazione gesuitica del 1613 è citato il caso di un avvelenamento di gruppo che coinvolse trenta individui. Un missionario, avendo constatato che in un villaggio erano correntemente e apertamente praticati molti riti pagani, incriminò circa centocinquanta persone e le fece comparire in giudizio nella città di Castrovirreina. Lì, alla presenza degli indiani, furono bruciate tutte le loro *waka*, e fu dato quindi corso alle varie punizioni, «aunque se procedió – sta scritto testualmente nel documento – con gran misericordia, porque la pena más rigurosa no pasó de 50 azotes, cortarles el cabello y que sirviesen dos años en el hospital». Nei giorni seguenti, prima quattordici e poi altri sedici tra i condannati («quelli più ostinati, ciechi e ingannati dal demonio») si avvelenarono e morirono (Anonimo, 1613; 1919, pp. 181-2). Numerosi suicidi si verificarono soprattutto in concomitanza delle periodiche esplosioni di furore mistico, che caratterizzarono la reazione dei nativi di fronte al processo di acculturazione sociale, politica, economica e, non ultima per importanza, religiosa, imposta dagli Spagnoli. Molti seguaci del *Taki Onqoy*, ad esempio, fecero olocausto di sé, in onore dei propri dei, buttandosi giù da alte rocce o nelle acque tumultuose di qualche fiume (Molina, 1575; 1959, p. 102). Il fenomeno ebbe in quell'occasione notevole intensità e durata. Un alto numero di suicidi si registrò anche durante il violento terremoto, di origine vulcanica, che colpì nel febbraio del 1600 la città di Arequipa e i suoi dintorni. L'eruzione fu preceduta da numerosi segni premonitori: si ebbero apparizioni delle antiche divinità che, irate per essere state tanto a lungo trascurate in favore del dio dei cristiani, minacciavano una prossima terribile punizione (Anonimo, 1600; 1944, pp. 231-2), e nel contempo numerosi profeti indigeni cominciarono a predicare l'imminente fine del mondo (Barrasa, s.d., p. 108). Alle prime avvisaglie del cataclisma, che durò più di due settimane, il panico si impadronì degli autoctoni, i quali tralasciarono ogni attività lavorativa e, indossati i costumi tradizionali, si abbandonarono ad una sorte di immane *potlach*, uccidendo tra canti e danze tutti i loro animali e dando fondo ad ogni riserva alimentare (Cobo, 1653, libro II, cap. XIX; 1964, p. 98). Parecchi indios, tra cui cinque sciamani (Vázquez de Espinosa, 1628, libro IV, cap. LXII, n. 1404; 1969, p. 343), si impiccarono (Cobo, 1653, libro II, cap. XIX; 1964, p. 98), mentre molti altri guidati dai profeti si rifugiarono su un'alta montagna, dove compirono vari riti propiziatori, culminanti in alcuni sacrifici umani (Vázquez de Espinosa, 1628, libro IV, cap. LXII, n. 1404; 1969, pp. 342-3).

Nel Perù precolombiano il sacrificio di esseri umani era praticato principalmente in due occasioni: alla morte di un importante *kuraka* e al sopraggiungere di gravi calamità. Nel primo caso, le mogli preferite e i servitori personali del signore deceduto erano uccisi e posti nella sua stessa sepoltura, affinché potessero continuare a servirlo, come avevano fatto in vita. E in genere le vittime accettavano di buon grado la sorte che era loro riservata: «le uccidevano – riferisce Acosta – dopo averle festeggiate con canti e copiose libagioni, cosicché quelle si consideravano fortunate» (Acosta, 1590, libro V, cap. VII; 1954, p. 147). Secondo la tradizione, durante i funerali dell'*inka* Wayna Qhapaq (1527? Rowe, 1978), furono sacrificati, tra prescelti e volontari, più di mille individui, e tutti andarono incontro alla morte con grande gioia (Cobo, 1653, libro XII, cap. XVII; 1964, p. 93). Molto di fre-

quente le stesse vittime si davano la morte di propria mano. Subito dopo l'esecuzione di Atawallpa, ad esempio, si impiccò un certo numero di persone, tra cui una delle sue sorelle ed alcune altre indie (Pizarro, 1571; 1968, p. 482). Anche Garcilaso de la Vega, nell'intento di difendere un'usanza che agli europei appariva quanto mai barbara e selvaggia, sottolinea con vigore il fatto che i *morituri* andavano di loro spontanea volontà incontro al proprio destino:

«Cuando moría el Inca o algun curaca de los principales, se mataban y se dejaban enterrar vivos los criados más favorecidos y las mugeres más queridas, diciendo que querían ir a servir a sus reyes y señores a la otra vida; porque... tuvieron en sus gentilidad que después de esta vida había otra semejante a ella corporal, y no espiritual. Ofrecíanse ellos mismos a la muerte, o se la tomaban con sus manos por el amor que a sus señores tenían... Lo cierto es que ellos mismos se ofrecían a la muerte, y muchas veces eran tantos, que los atajaban los superiores, diciéndoles q' de presente bastaban los que iban, que adelante poco a poco como fuesen muriendo irían a servir a sus señores» (Garcilaso de la Vega, 1609, libro VI, cap. V; 1919, pp. 145-6).

Un'ulteriore e più attendibile testimonianza del sincero desiderio di molti indios di seguire nell'aldilà il loro principe, ci viene dal cronista P. Cieza de León, il quale rileva come alcuni familiari del morto, esclusi dal sacrificio, si isolassero in attesa che la sua anima passasse a prenderli e come certe donne giungessero persino a strangolarsi con i propri capelli (Cieza de León, 1553, capp. LXII e C; s.d., pp. 349 e 448). Non vogliamo qui entrare nel merito delle conclusioni cui è pervenuto, attraverso una meticolosa e critica analisi delle fonti, lo storico peruviano Carlos Aranibar, secondo il quale la pratica di seppellire mogli e servitori assieme alla salma del *kuraka* sarebbe stata peculiare delle popolazioni settentrionali del *Tawantinsuyu* e delle culture preincaiche, mentre sarebbe risultata totalmente estranea agli *Inka* veri e propri (Aranibar, 1969-70). Certo è che tale tradizione fu assai diffusa in tutta l'area andina (soprattutto tra le etnie con una struttura sociale maggiormente stratificata) e che il sacrificio – è ciò che più importa ai fini del nostro studio – era attuato attraverso la completa collaborazione delle vittime, a un punto tale che sovente queste divenivano i volontari carnefici di loro stesse. Di diffusione panandina era sicuramente l'uso di compiere sacrifici umani per prevenire o allontanare grandi calamità naturali, come le epidemie, le siccità, le carestie e i terremoti, o acute crisi sociali, come le guerre e le ribellioni. Infatti gli andini erano convinti che ogni disgrazia fosse da attribuirsi alla collera delle *waka*, scatenata da una qualche colpa da loro commessa: «ritenevano – scrive Cobo – che tutti i guai e le avversità che capitavano agli uomini fossero determinati dai loro peccati, e, di conseguenza, che i maggiori peccatori fossero proprio quelli che pativano le più gravi sofferenze e tribolazioni» (Cobo, 1653, libro XIII, cap. XXIV; 1964, p. 206). I nativi, per scongiurare ogni male, dovevano fare continue offerte ai loro dei, e il sacrificio umano – come in ogni altra religione del mondo – era considerato il più alto e il più nobile di tutti i «doni». Leggiamo nelle *Relaciones Geográficas del Perú*:

«... y cuando el dicho inga quería hacer algún sacrificio famoso e aplacar alguna guaca que decía estaba airada, conforme a lo que los hechiceros le decían, enviaba a mandar que sacrificasen hombres a las tales guacas, y enton-

ces por su orden mataban algunos indios y los sacrificaban a los cerros e guacas...» (Ulloa Mogollón, 1586; 1965, p. 330).

«... y a los que habían de matar los llevaban adonde estaban los dichos ídolos, y allí los ofrecían; y *todos, así varones como mujeres, habían de ser de gentil disposición, porque decían que con los tales se aplacaban sus dioses...*» (Carabajal, 1586; 1965, p. 207. Il corsivo è nostro).

Da tale passo risulta evidente che anche in questo caso un importante fattore per il corretto svolgimento del rito sacrificale era costituito dalla totale adesione delle vittime al loro destino. Ne abbiamo una conferma dalla descrizione, lasciataci da Cieza de León, dei preparativi per l'immolazione di alcuni esseri umani ad Huanacauri, una delle *waka* più importanti del *Tawantinsuyu*. I sacerdoti indigeni spiegavano ai prescelti che li attendeva un futuro di gloria, in quanto avrebbero avuto il privilegio di divenire i servitori della divinità. Allora le vittime, mosse da una fede sincera e profonda, si mettevano i vestiti più belli e i gioielli più preziosi e, dopo copiose libagioni, andavano incontro alla morte (per strangolamento) felici di offrire le loro vite alla *waka* (Cieza de León, 1553, cap. XXVIII; 1967, pp.95-6). Diego de Avila Briceño, *corregidor* (commissario reale) di Huarochiri, nella sua relazione del 1586, incidentalmente parla di sacrifici di donne e bambini fatti in onore dell'«idolo» Wallallo (Avila Briceño, 1586; 1965, p. 161). Tale prima informazione è stata notevolmente arricchita da alcuni dati raccolti, intorno al 1920, da P. Ulloa, disegnatore del Museo di Archeologia dell'Università San Marcos di Lima. Due nativi di Casta gli riferirono che anticamente, ogni anno, all'apparire della costellazione delle Pleiadi, la fanciulla più bella della regione era sacrificata al dio Wallallo. Per l'occasione era organizzata una grande processione –resa ancor più solenne dalla presenza delle mummie degli antenati – diretta al tempio del dio, situato in una località isolata della sierra. La vittima designata, vestita a festa e adorna di fiori, guidava la foltissima schiera di gente che allegramente, tra canti e danze, la acclamava e la incoraggiava. La giovane, giunta al santuario, dopo una breve cerimonia si gettava volontariamente in un profondo crepaccio, ritenuto dimora di Wallallo (Tello e Miranda, 1923, pp. 521-2). Ancora una volta olocausto e suicidio appaiono strettamente relazionati.

Non è pertanto una mera coincidenza il fatto che gli indiani considerassero egualmente «santi» sia le persone immolate agli dei che i suicidi. Le vittime dei sacrifici erano ritenute a tutti gli effetti importanti *mallki*, e divenivano, quindi, esse stesse oggetto di culto e di consultazioni oracolari (Duvols, 1976, pp. 37-8): «... a estos tales – nota Cieza – tenían por santos canonizados entre ellos» (Cieza de León, 1553, cap. XXVIII; 1967, p. 96). Hernández Príncipe cita il caso specifico di Tanta Carhua, la bellissima figlia decenne del *kuraka* di Ocros, la quale, dopo essere stata immolata, divenne una *waka* assai venerata, a cui gli abitanti della zona si rivolgevano in caso di malattia o di altre necessità, facendole offerte e sacrifici (Hernández Príncipe, 1621; 1923, pp. 62-3). E della stessa considerazione godevano i suicidi. Cercando una spiegazione al perché della smania autodistruttiva dei nativi, José de Arriaga osserva:

«No tienen a los que se ahorcan por lo que ellos son. Antes por una cosa más que humana, y los invocan y llaman para algunas cosas, y podría ser que ésta fuese una de las causas porque en algunas partes se ahorcan tan fácilmente...» (Arriaga, 1621, cap. VI; 1968, p. 217).

Queste parole confermano e integrano quanto scritto alcuni decenni prima (1588) da un altro gesuita, padre Acosta:

«... entre muchos bárbaros, por impulso irracional, se ha introducido desde tiempos antiguos el uso de darse la muerte, ya para librarse de males inevitables, ya por creer que hacen obra de valientes, y por hacerse gratos a sus dioses o a sus reyes» (Acosta, 1588, libro V, cap, XII; 1954, p. 565. Il corsivo è nostro).

Molti suicidi erano, dunque, dettati dalla convinzione degli indios di compiere un gesto gradito ai loro dei, un atto dal profondo significato religioso. Alla morte ci si arrivava dopo una serie di esperienze estatiche, che nel suicidio trovavano la loro sublimazione. Dal racconto di alcuni missionari (1613) risulta che l'autodistruzione era preceduta da allucinazioni e visioni oniriche: le divinità pagane apparivano ripetutamente ai nativi e li esortavano a impiccarsi o a buttarsi nei fiumi, affinché potessero così raggiungere nell'«aldilà», rappresentato come un luogo di felicità, dove regnava ogni abbondanza di cibo e di bevande (Anonimo, 1613; 1919, pp. 193 e 195). Per di più il viaggio non sarebbe stato irreversibile, poiché un giorno essi «sarebbero ritornati»:

«... entonces les dijo el demonio que no podían ir así en cuerpo, que se ahorcasen y luego irían, y volverían» (Anonimo, 1613; 1919, p. 193).

L'autodistruzione diveniva così il mezzo per passare in una dimensione, che si configurava come l'esatto contrario della realtà, vissuta al presente dagli indigeni, fatta di schiavitù, fame, pestilenza e morte. L'«altro mondo», precluso agli invasori, era invece immaginato come una sorta di paradiso terrestre, in cui i campi erano incredibilmente fertili, gli animali prolifici e il tempo trascorreva tra canti, danze e banchetti, una vera e propria festa continua. A questo punto va ricordato che, nell'ideologia dei movimenti millenaristici di quegli anni, tale mondo perfetto era ormai prossimo a realizzarsi su questa terra, grazie all'imminente vittoria delle *waka* sul dio dei cristiani: l'apocalisse, rappresentata dalla conquista e dalle sue tragiche conseguenze, stava per finire e un nuovo ordine sarebbe stato presto instaurato nell'universo (Zuidema, 1971, pp. 226-7; Watchel, 1971, pp. 296-276; Ossio A., 1973, pp. XIX-XXIII; Curatola, 1977). In tale contesto, il suicidio-sacrificio svolgeva l'importantissima funzione di placare la furia degli dei, di rendere nuovamente armonico e fecondo il loro rapporto con gli indios, e di accelerare, quindi, l'avvento della nuova era. Coloro che, per la salvezza collettiva, offrivano se stessi in olocausto avevano una duplice gratificazione: da una parte raggiungevano immediatamente quella condizione di beatitudine che nel mondo sensibile era ancora di là da venire, dall'altra, tra i mortali, assurgevano ad una gloria e godevano di una venerazione che erano proprie delle divinità.

In questa prospettiva si spiega anche la stretta connessione (di causa ed effetto) esistente tra il diffondersi di gravi epidemie e l'intensificarsi dell'attività autodistruttiva dei nativi. Per esempio, la «peste», che nel 1578 si propagò in tutto il Perù, si manifestò con particolare intensità proprio nella regione di Juli, dove – come abbiamo visto – si registrò nello stesso periodo un gran numero di suicidi (Acosta, 1579; in Egaña, 1958, p. 625). Analogamente, nel medesimo documento in cui sono menzionati i molti casi di suicidio avvenuti tra gli Huachos e gli Yauyos nel 1613, i missionari lamenta-



no l'alto tasso di mortalità causato quell'anno dalla difterite e dalla erisipela (Anonimo, 1613; 1919, p. 182). Forse non è una pura e semplice casualità neppure il fatto che il movimento del *Taki Onqoy*, molti adepti del quale si offrivano in sacrificio alle *waka*, abbia cominciato a svilupparsi proprio agli inizi degli anni '60, cioè subito dopo le epidemie di vaiolo e di morbillo del 1558-1559 (Polo, 1913, p. 58; Cobo, 1639, libro III, cap. XXVII; 1964, p. 447). Inoltre, c'è da rilevare come tale culto, a seguito della drastica repressione operata dalle autorità spagnole, sia andato perdendo il suo carattere di movimento socio-politico, accentuando nel contempo i suoi contenuti più specificamente magico-religiosi, e abbia quindi continuato ad essere segretamente praticato sotto forma di un insieme di riti di purificazione da malattie-peccato (Curatola, 1976, pp. 124 e 132; Molina, 1575; 1959, pp. 103-4). Ad Arequipa (1600) non furono le malattie introdotte dagli europei, bensì un'altra calamità naturale, il terremoto, a scatenare la furia mistica dei nativi. In quella circostanza prima di verificò l'arresto del lavoro, poi la distruzione escatologica dei mezzi di produzione, e infine si giunse alla soluzione estrema dell'autodistruzione. *Mutatis mutandis*, la funzione apotropaica del suicidio rimase la stessa. Nel caso di Arequipa, così come nel *Taki Onqoy*, il suicidio appare come elemento integrante di un culto di crisi. E ciò non è assolutamente fortuito. Infatti, i due fenomeni (nel contesto andino dell'epoca), sia che si manifestino congiuntamente che separatamente, appartengono ad uno stesso ordine e rispondono ad una medesima logica. In primo luogo, va notato che anche per i movimenti millenaristici il fattore scatenante fu spesso rappresentato dalle epidemie. Oltre al già menzionato *Taki Onqoy*, possiamo ricordare il culto del *Muru Onqoy* («Malattia delle Macchie»), che sorse proprio in seguito alla violenta epidemia di vaiolo del 1589 (Curatola, 1978). Gli andini furono soprattutto colpiti dal fatto che le malattie contagiavano pressoché esclusivamente la popolazione aborigena, mentre i bianchi (che possedevano le necessarie difese naturali) ne restavano immuni. Così giunsero alla conclusione che le loro disgrazie dipendevano dal fatto di aver abbandonato, o per lo meno trascurato, le loro antiche divinità, in favore di quelle dei cristiani. Questi ultimi, invece, non avevano commesso alcun sacrilegio, e quindi le loro *waka* (Dio, Cristo, la Vergine, ecc.) non avevano motivo per punirli. Ecco spiegata la loro invulnerabilità alle epidemie. Gli indios, al contrario, allontanandosi dalla religione tradizionale, avevano peccato e la vendetta delle *waka* non si era fatta attendere. Bastava che solo pochi avessero abiurato la fede ancestrale perché la loro colpa si traducesse in una catastrofe collettiva. In tale ottica, la malattia non è più un'alterazione organica provocata da agenti patogeni, ma una punizione sovranaturale, il segno di una colpa da espiare e riscattare. Suicidio e culto di crisi esprimono, dunque, la medesima ansia di purificazione e sono essi stessi mezzi di rigenerazione. A questo punto si potrebbe essere indotti a ritenere l'autodistruzione come una via di salvezza individuale, in opposizione al movimento millenaristico, che esprimerebbe una ricerca di redenzione collettiva. Nei fatti il suicidio svolge un'importante azione assiopoietica, e perciò intrinsecamente di altissimo valore sociale. Si è visto come, per gli indiani, suicidio e olocausto in molte circostanze siano posti sullo stesso piano: il suicida, così come la vittima sacrificale, è «redentore», in quanto placa gli dei e riscatta gli uomini dal peccato, e «dio», poiché vive in comunione con gli antenati. In pratica egli, col proprio gesto, ricostruisce e riafferma quell'unità tra vivi e morti, tra passato e presente, minacciata e posta in crisi dalla sistematica repressione della religione autoctona e, più in genere, dal pro-

cesso di destrutturazione, in atto a tutti i livelli, della società indigena. L'importanza e la necessità di questo *continuum* è ben espressa, in termini generali, da G. Lienhardt: «ovviamente esiste una continuità – scrive – biologica e naturale tra vivi e defunti... Le offerte sacrificali agli antenati, riconoscono simbolicamente questo fatto. Inoltre, coloro che ricordano insieme i morti e hanno in comune gli stessi antenati, pongono necessariamente l'accento sui rapporti esistenti tra loro: la commemorazione dell'antenato costituisce una riaffermazione della serie di relazioni, che egli ha stabilito fra i viventi, un tenere uniti tutti coloro che lo considerano un personaggio importante del loro passato» (Lienhardt, 1976, p. 166). L'attività autodistruttiva degli indios del Perù è, pertanto, da porsi in diretto rapporto con una struttura sociale basata sui lignaggi, e questa è un'altra rilevante analogia di fondo con i culti di crisi dell'epoca, imperniati sulla credenza di un imminente ritorno delle *waka*. Infatti, se – come ritiene M. I. Pereira de Queiroz – una caratteristica comune a tutti i movimenti messianici di tipo tradizionale è appunto quella di originarsi in società organizzate secondo le stirpi o le «famiglie estese» (Pereira de Queiroz, 1970, p. 267), nel caso andino ciò fu particolarmente determinante e ne rappresentò l'elemento qualificante: l'azione dei vari movimenti religiosi indiani era costantemente volta a ripristinare *in toto* il culto degli antenati che, disciplinando le relazioni di parentela, costituiva anche l'«armatura» della stessa organizzazione politica (sistema di *chefferies*, rette dai *kuraka*) ed economica (caratterizzata da una combinazione dei principi della reciprocità e della redistribuzione (Murra, 1978; Watchel, 1971, pp. 104-122; Alberti e Meyer, 1974). Purtroppo uno studio dettagliato dei rapporti tra suicidio e culto di crisi nel contesto andino, e una analisi comparata del loro simbolismo e di tutte le loro molteplici implicazioni sociali, politiche ed economiche, ci porterebbero troppo lontano rispetto allo specifico argomento di questa relazione. Ci limitiamo, al presente, a segnalare come i due fenomeni procedano di pari passo, svolgano le stesse funzioni e perseguano gli stessi obiettivi. Sono due tipi di reazione sociale assolutamente omogenei, sovente complementari, originati da una medesima interpretazione della realtà. Entrambi rappresentano un tentativo coerente di arrestare la disintegrazione della società autoctona e di ricostituirla, partendo dagli stessi presupposti, il tessuto connettivo, cioè quel complesso di elementi che ne condiziona le strutture e ne regola il funzionamento. Avendo per scopo quello di accelerare l'avvento della nuova era, suicidio e culto di crisi traducono la pura e semplice attesa escatologica in azione, e costituiscono pertanto un notevole salto qualitativo della resistenza indigena. L'azione, a sua volta, ha valore e significato solo nella misura in cui, creando valori, influenza e modifica il modo di pensare. Così, paradossalmente, l'atto negativo per eccellenza, l'autodistruzione, viene a svolgere un ruolo di grande rilevanza nel generale movimento di ristrutturazione del mondo tradizionale, gravemente compromesso dalla colonizzazione spagnola. L'atto suicida (la cui capacità assiopoietica è direttamente proporzionale alla sublimità del gesto), ricomponendo in qualche misura l'ordine del cosmo, determina una nuova condizione della coscienza indigena: rimossa una grave situazione di conflittualità interna (che per altro ha permesso una prima concettualizzazione della realtà esterna), i nativi, attraverso una rinnovata consapevolezza di sé, della propria identità, del proprio passato e del proprio destino, sono in grado di affrontare con maggiore risolutezza e incisività il mondo concreto, di dominarlo e (perché no?) di superarlo. Forse quel «rifiuto ostinato, silenzioso, rinnovato ad ogni generazione» – di cui parla Wachtel

(1971, p. 314) – che gli indios hanno sempre opposto all'Occidente, non sarebbe stato possibile senza l'olocausto di centinaia, migliaia di persone che, mediante il loro autosacrificio, riconciliarono il popolo delle Ande con i suoi dei.

Data la frammentarietà di una documentazione già di per sé estremamente ambigua (tutte le relazioni del tempo sono inficiate da una scarsissima conoscenza, da parte dei loro autori, della cultura indigena e i fatti ivi narrati appaiono deformati da un tipo di razionalizzazione marcatamente europea), siamo nell'impossibilità di pervenire a conclusioni veramente significative. Tuttavia, nonostante la nostra ricostruzione e interpretazione degli eventi siano largamente congetturali, appare evidente che il suicidio fra gli indios peruviani fu un fenomeno assai complesso, variamente articolato, difficilmente riconducibile nella sua globalità entro le quattro categorie (suicidio egoistico, altruistico, anomico e fatalistico) tracciate da Durkheim. Come abbiamo già osservato, la definizione di «fatalistico» – da noi momentaneamente data all'inizio, seguendo e portando alle estreme conseguenze le supposizioni di alcuni studiosi – è del tutto errata, poiché la situazione coloniale, in cui si trovò bruscamente proiettata la società indigena, per quanto fosse gravosa e opprimente, non è neppure lontanamente rapportabile (a livello strutturale) alle condizioni storico-sociali dello schiavismo classico. Per di più, va notato come la smania autodistruttiva dei nativi si sia manifestata fin dai primi decenni dell'invasione spagnola, quando lo stesso regime coloniale era ben lungi dall'essersi saldamente impiantato nella regione andina e dal controllare capillarmente tutti gli aspetti della vita delle comunità indigene, le quali fino agli ultimi scorci del XVI sec. goderon di una larga autonomia. D'altro canto, anche l'ipotesi del «suicidio anomico» risulta riduttiva, e per molti versi assolutamente inesatta, di fronte alla vasta problematica sollevata. Il concetto di anomia è, dal caposcuola della sociologia francese, riferito ad una condizione di relativa assenza di norme, determinata dal processo di disgregazione del gruppo sociale. E tale era effettivamente lo stato della società andina in quel periodo. Ma, nel momento in cui il termine anomia cessa di essere direttamente indicatore di una forma acuta di «patologia sociale» ed è applicato ad un fenomeno particolare, il suicidio, la definizione che ne risulta («suicidio anomico»), viene ad esprimere l'esatto contrario di quanto, nella maggioranza dei casi, avvenne in Perù. Infatti, per Durkheim, il suicidio anomico (sotto certi aspetti assai simile a quello «egoistico») rappresenta una vera e propria fuga dalla realtà: l'individuo, quando a seguito di una grave crisi sociale si interrompono i tradizionali legami di solidarietà tra i membri del suo gruppo, non riesce più ad orientare il suo comportamento, si sente spaesato, isolato, impossibilitato a svolgere il ruolo che gli competeva all'interno del vecchio ordinamento, ed è quindi incapace di agire e operare concretamente tra e con i suoi simili; pieno di risentimento e in preda ad un continuo stato di sorda aggressività, trova allora nella morte l'unica scappatoia alla propria disperata angoscia. Senza dubbio tra gli indios si verificarono casi del genere, e anche parecchi. Nondimeno, molte altre volte il suicidio ebbe la funzione, pressoché antitetica, di riportare l'ordine in una società in corso di disintegrazione; fu cioè una sorta di reazione omeostatica, provocata sì dall'anomia, ma volta ad annullarne positivamente le cause e gli effetti. L'impossibilità di applicare indiscriminatamente il concetto di anomia al comportamento autodistruttivo degli autoctoni risulta ancor più evidente dalla interpretazione che ne dà, in chiave prettamente psicologica, R.M. Mc Iver: «Anomia sta a significare la condi-

zione mentale di quell'individuo che è stato strappato dalle sue radici morali, che non ha più alcun modello cui conformare il suo comportamento ma agisce sotto la spinta di impulsi contraddittori e che non possiede più alcun senso di continuità, di socialità, di obbligo. L'uomo anomico è un essere divenuto spiritualmente sterile, che risponde solo a se stesso e non sente nessuna responsabilità nei confronti degli altri. La sua unica fede essendo la filosofia della negazione, egli deride i valori degli altri uomini. Egli vive sul fragile filo delle sensazioni immediate che non hanno un passato come non hanno un futuro» (Mc Iver, 1950; cit. da Merton, 1970, p. 348). La condizione psichica della maggior parte dei nativi al momento del suicidio, com'è evidente, era esattamente l'opposto di quella appena descritta: essi andavano incontro alla morte sorretti da un sistema di valori altamente istituzionalizzato e profondamente radicato nella loro coscienza, e la loro determinazione era dettata proprio da un elevato senso di responsabilità verso i propri simili e dal desiderio di assicurare a sé e alla propria gente un futuro diverso e migliore. Semmai, il gesto di molti indios potrebbe essere definito, in un certo qual modo, «altruistico», un tipo di suicidio che, secondo Durkheim, è «molto frequente presso i popoli primitivi» (Durkheim, 1974, p. 271), e di cui quello mistico rappresenterebbe il modello perfetto (Durkheim, 1974, p. 279). Esso si verifica quando, in condizioni di superintegrazione sociale e di insufficiente individualismo, «l'io non si appartiene ma si confonde con un'altra cosa, diversa da se stesso, ed il polo della sua condotta è situato fuori di lui, cioè in uno dei gruppi ai quali appartiene (Durkheim, 1974, p. 273). ...l'individuo aspira a spogliarsi del suo essere personale per annientarsi in quell'altra cosa che considera la sua vera essenza. Poco importa il nome che le dà, è in lei e solo in lei che crede d'esistere, ed è per esistere che tende così energicamente a confondersi con lei» (Durkheim, 1974, p. 277). Tra gli esempi adottati da Durkheim, sembra avvicinarsi maggiormente al caso andino quello giapponese dell'amidismo, i cui seguaci si facevano murare vivi in caverne o si buttavano giù da alte rocce in onore dei loro dei, e per questo erano tenuti in grande venerazione (Durkheim, 1974, p. 277). Tale forma di autodistruzione mistica rappresenta il «suicidio altruistico acuto» (Durkheim, 1974, p. 279). Tuttavia, neppure quest'ultima categoria può essere utilmente adottata *tout court*, per definire con precisione quanto si verificò in Perù. Non bisogna infatti dimenticare che il fenomeno si originò in una situazione di gravissima disnomia sociale, e poi che il suicidio, più che mortificare e annullare il senso d'individualità degli indios, lo esaltava tanto da trasformare coloro che si uccidevano in eroi dagli attributi divini.

È evidente a questo punto, che le categorie durkheimiane del suicidio sono a tal segno inadeguate per circoscrivere e delineare il comportamento autodistruttivo dei nativi, da risultare praticamente inapplicabili al caso andino. Il che non toglie assolutamente validità ad una tipologia, che è stata accettata più o meno integralmente e utilizzata con profitto da molti sociologi contemporanei, ma ne limita il campo di applicabilità; va rilevato, d'altra parte, che le tesi formulate da Durkheim ne *Il suicidio* (1897), nonostante alcuni brevi e superficiali riferimenti a società tradizionali, si fondano esclusivamente su dati desunti dalla moderna società industriale. Si ripropone in tal modo (senza per questo voler cadere in un relativismo ad oltranza, aprioristico quanto sterile) l'importante questione se sia possibile, e in che misura sia utile, usare modelli esplicativi elaborati in base a esperienze occidentali, per interpretare fatti e situazioni maturati in seno a culture «altre». In Perù vi furono certamente suicidi anomici, fatalistici e altruistici, ma riteniamo

che ad una esatta comprensione del fenomeno, e quindi ad una sua definizione, si possa pervenire solo allontanandoci, per lo meno temporaneamente, dal mero piano sociologico, per prendere in esame il sistema di valori e rappresentazioni collettive e le stesse strutture logico-percettive, che orientarono il comportamento degli autoctoni e determinarono certe loro precise scelte, tra le mille possibili nel vasto campo dell'azione sociale.

Ciò che caratterizzò l'attività autodistruttiva degli indios fu una particolare *Weltanschauung*, la quale giustificò e rese possibile l'autosacrificio di così tante persone per un periodo di tempo così prolungato. La stessa dinamica degli eventi rimarrà oscura e incomprensibile, finché non sarà svelata appieno la logica attraverso cui gli andini concettualizzarono la loro situazione e la storia che stavano vivendo. Come ha giustamente sottolineato R. Bastide (nella prefazione ad uno studio di R. Dousset sulle cause di una insurrezione indigena, avvenuta in Nuova Caledonia nel 1878), «la compilazione storica non permette di dare ragione dei fatti, per lo meno per quel che riguarda un gruppo etnico diverso dal nostro, poiché in questo caso tra le cause e gli effetti non vi è continuità: fra i due si intercala la mentalità dei *nativi* (nel testo originale, con riferimento alla popolazione esaminata dalla Dousset, è scritto *Canachi*), sicché i fatti storici sono presi nella rete dei miti e dei simboli. ... si tratta ... di «decifrare» degli avvenimenti storici, che hanno una cronologia identica alla nostra, poiché a loro riguardo conosciamo degli avvenimenti datati, tramite il «codice culturale» di coloro che li hanno vissuti, da vittime o da eroi, e – quel che è più importante – che li hanno vissuti contemporaneamente nella loro vita fisica e nella loro vita onirica – strettamente legate fra loro – come dramma storico e come dramma cosmico» (Bastide, 1971, pp. 9-10). Dunque, due sono le condizioni essenziali, da cui non si può in alcun modo prescindere se si vuole condurre un'analisi «in profondità» della storia dei popoli «altri»: una adeguata documentazione dei fatti e una esatta conoscenza del particolare «codice» della cultura studiata. Nel nostro specifico caso, entrambe appaiono largamente deficitarie, cosicché è necessario ancora un lungo lavoro di ricerca, prima che si possa pervenire ad una circostanziata e chiarificatrice ricostruzione degli avvenimenti, e del fenomeno nella sua globalità, e si possa quindi intentare una sintesi che abbia un reale valore ermeneutico.

## RÉSUMÉ

Pendant le XVI<sup>ème</sup> et XVII<sup>ème</sup> siècles la pratique du suicide chez les indiens du Pérou atteint une fréquence quantitativement significative. Beaucoup de documents de l'époque révèlent la préoccupation des fonctionnaires de l'administration espagnole et l'indignation des prêtres face à un tel phénomène. Les uns voyaient dans cela un des facteurs de la décroissance des contribuables et en général de la main d'œuvre disponible, les autres en sont perturbés, y voyant l'œuvre du démon. Les aborigènes se suicident, seuls ou collectivement, des manières les plus diverses. Par pendaison (c'est le cas le plus commun), se jettant en bas des rochers, par noyade, par des poisons, se faisant enterrer vivants ou simplement s'abandonnant à l'inaction. Dans tous les cas, nous sommes face à de pures et simples formes de suicide "individuels" mais le plus souvent il s'agit d'une forme particulière du suicide altruistique, destiné à recréer la structure sociale traditionnelle et à rétablir l'ancien ordre des choses. Il est symptomatique que les vagues de suicide sont souvent contemporaines à la naissance de cultes de régénérescence. Les deux phénomènes sont parallèles et certaines fois apparaissent étroitement liés. Ce sont les deux pôles opposés et convergents d'un même et général mouvement de réaction contre l'oppression matérielle et morale imposée par le régime colonial. Mais, si pour analyser les causes qui ont déterminées la naissance de tels phénomènes il suffit de se rapporter aux conditions et aux événements de l'époque, pour comprendre à fond la dynamique du comportement indigène il est nécessaire de reconstruire tout le système de valeurs et de représentations collectives à

travers lesquelles ont été filtré et interprété tels événements et que, donc, orientent les natives vers certains choix tragiquement extrêmes. Il se trouve que la destruction de soi-même, dans la mentalité des indiens des Andes, dans certaines circonstances devient un processus totalmente rationnel et dans un sens, nécessaire. Cette destruction est la réponse finale et logique d'un peuple qui dans une situation decadente aigue (pestes, guerres, famines, travail dans les mines, etc.) et une entité culturelle (le procès rapide et forcé des acculturations économiques, politiques et religieuses) tente à recapter le droit de décider son destin, sa vie et (pourquoi pas?) sa mort, et, en fin de compte, de recapter son abilità de faire de l'"Histoire". Suicide, acte negatif par excellence, ainsi prend une signification axiopoétique et paradoxalement devient un acte de haute creatività de regeneration sociale.

## SUMMARY

During the sixteenth and seventeenth centuries suicide among the Peruvian indios became a highly frequent act. A large number of documents of the period reveal the concern of the officials of the Spanish administration and the indignation of the priests faced by the phenomenon: the former saw in this one of the factors responsible for the continuous decrease in the number of taxpayers and labourers, while the latter were troubled as they considered it the work of the devil. The natives committed suicide, individually or collectively, in a great variety of ways: by hanging (the most frequent occurrence), jumping from cliffs, drowning, poisoning themselves, having themselves buried alive or simply refusing to eat. In some cases we are faced with suicides simply reflecting anomie, though in most instances it is a special form of "altruistic" suicide, aimed at recreating the traditional social structure and the ancient order of things. It is symptomatic that the suicide waves were often concurrent with the periodic rise of millenarian cults: the two patterns seem to go side by side and at times appear to be closely interrelated. They represent two opposite and convergent poles of the same movement of reaction against the material and moral oppression imposed by the colonizers. While it is sufficient to consider the conditions and events of the time to analyze the causes that brought about these phenomena, in order to fully understand the mechanism of the natives' behaviour it is necessary to reconstruct the whole system of values and collective representation which provided the pattern used to interpret the events by the Indios and which led them to make such a tragic choice. It is found that self-destruction, in the mentality of the Andean Indios, in given circumstances becomes a fully rational procedure and in a certain sense "necessary": the final and logical response of a people that in a situation of acute social decay – the autochthonous society being about to disintegrate both as a historical entity (epidemics, wars, famines, work in the mines, etc.) and a cultural entity (the rapid and forced process of social, economic, political and religious acculturation) – attempt to recapture the right to decide their fate, their lives and (why not?) their death, and in the final analysis to recapture their ability to make "history". Suicide, the negative act par excellence, in this way takes on an axiopoietical significance and paradoxically becomes a highly creative act of social regeneration.

## RIASSUNTO

Durante il XVI e il XVII sec. la pratica del suicidio raggiunse tra gli indios del Perù una frequenza quantitativamente assai rilevante. Molti documenti dell'epoca rivelano la preoccupazione dei funzionari dell'amministrazione spagnola e lo sdegno dei sacerdoti di fronte a tale fenomeno: gli uni vedevano in esso uno dei fattori del continuo decrescere del numero dei tributari e in genere della manodopera disponibile, gli altri ne sono turbati considerandolo diretta opera del Demonio. I nativi si suicidano, singolarmente o collettivamente, nelle più diverse maniere: per impiccagione (è il caso più comune), buttandosi giù da alte rocce, annegandosi, con veleni, facendosi seppellire vivi o semplicemente abbandonandosi ad una totale inedia. In alcuni casi siamo di fronte a forme pure e semplici di suicidio «anomico», ma il più delle volte si tratta di una forma particolare di suicidio «altruistico», finalizzato a ricreare la tradizionale struttura sociale e a ristabilire l'antico ordine delle cose. È sintomatico che le ondate di suicidi siano spesso contemporanee al fiorire di culti di crisi millenaristici: i due fenomeni marcano di pari passo e talvolta appaiono strettamente interrelazionati. Sono i due poli opposti e convergenti di uno stesso, generale, movimento di reazione contro l'oppressione materiale e morale imposta dal regime coloniale. Ma, se per analizzare le cause che determinarono il sorgere di tali fenomeni è sufficiente rapportarsi alle condizioni e alle vicende del tempo, per comprendere appieno la dinamica del comportamento indigeno è necessario ricostruire tutto il sistema di valori e

rappresentazioni collettive attraverso cui furono filtrati e interpretati tali eventi e che, quindi, orientò i nativi verso certe scelte tragicamente estreme. Ne scaturisce che l'azione autodistruttiva, nella mentalità andina, in determinate circostanze diviene un fatto assolutamente razionale e in un certo qual modo «necessario»: l'ultima logica risposta di uomini che, in una situazione di acuta disnomia sociale – la società autoctona era sul punto di scomparire sia come entità storica (epidemie, guerre, carestie, lavoro nelle miniere, ecc.) che culturale (rapido e forzato processo di acculturazione sociale, economica, politica e religiosa) – tentano di riappropriarsi del proprio destino, della propria vita e (perché no?) della propria morte, in definitiva della propria capacità di fare «storia». Il suicidio, atto negativo per eccellenza, viene allora a svolgere una fondamentale azione axiopoietica, traducendosi paradossalmente in un alto momento creativo di rigenerazione sociale.

## BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, J. de  
1954 «Historia Natural y Moral de las Indias» Biblioteca de Autores Españoles, vol. LXXIII, (ed. Francisco Mateos), Madrid, pp. 1-247.  
1954 «De procuranda Indorum salute» Biblioteca de Autores Españoles, vol. LXXIII (ed. F. Mateos), Madrid, pp. 387-608.  
1958 «Lettera a Padre Everado Mercuriano (Lima, (1577) 15-2-1577)» in Egaña, Antonio de (ed.), *Monumenta Peruana*, Roma, vol. II (1576-1580), doc. 26, pp. 210-286.  
1958 «Lettera a Padre Everado Mercuriano (Lima, 1579 11-4-1579)» in Egaña, Antonio de (ed.), *Monumenta Peruana*, Roma, vol. II (1576-1580), doc. 123, pp. 607-637.
- ALBERTI, G. and MEYER, E.  
1974 «Reciprocidad andina: ayer y hoy» in *Reciprocidad y intercambio en los Andes peruanos*, Lima (Instituto de Estudios Peruanos), pp. 13-33.
- ANONIMO  
1919 «Idolatrias de los Indios Huachos y Yauyos» in *Revista Histórica* vol. VI, Lima, pp. 180-197.  
1944 *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*. (1600) (ed. F. Mateos), vol. II, Madrid.  
1965 «La cibdad de Sant Francisco de Quito» in *Relaciones de Indias. Perú*, (ed. M. Jiménez de la Espada), Biblioteca de Autores Españoles, vol. CLXXXIV (ed. J.U. Martínez Carrera), Madrid, pp. 204-232.
- ARANIBAR, C.  
1969/ «Notas sobre la necropompa entre los Incas» in *Revista del Museo Nacional*, vol. XXXVI, Lima (Instituto Nacional de Cultura), pp. 108-142.
- ARIES, P.  
1978 *Storia della morte in Occidente dal Medioevo ai giorni nostri*, Milano.
- ARRIAGA, P. J. de  
1968 *Extirpación de la idolatría del Pirú*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. CCIX (ed. F.E. Barba) Madrid, pp. 191-277.
- AVEDAÑO, F. de  
1617 «Lettera all'arcivescovo (Lima, 3-4-1617)» in Medina, J.T. (ed.) *La Imprenta en Lima 1584-1824*, vol. I, Santiago de Chile, pp. 380-3 (ed. Facsimile, Amsterdam 1965).
- AVILA, F. de  
1966 «Relación que yo y el Dr. Francisco de Avila presbítero, cura y beneficiado de la ciudad de Guánuco, hize por mandado del Sr. Arçobispo de Los Reyes acerca de los pueblos de indios de este Arçobispado...» in *Dioses y hombres de Huarochiri* (ed. J.M. Arguedas), Lima (Instituto de Estudios Peruanos), pp. 255-9.
- AVILA BRICEÑO, D. de  
1586 «Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos» in *Relaciones Geográficas de Indias, Perú* (ed. M.J. de la Espada), Biblioteca de Autores Españoles, vol. CLXXXIII (ed. J.U. Martínez Carrera), Madrid, pp. 155-165.
- BANDERA, D. de la  
1968 *Relación del origen é gobierno que los Incas tuvieron*, (Biblioteca Peruana), serie I, vol. III, Lima, pp. 491-510.
- BARRASA, J.  
*Historia eclesiástica de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús*, copia dattiloscritta, Lima (Biblioteca Nazionale), s.d.  
1936 «Del origen que tuvo el descubrirse la idolatría en los indios de este Arzobispado de Lima, y lo que hicieron los nuestros contra ella en sus misiones» (cap. IX della «Historia de las fundaciones de los Colegios y Casas de la Provincia del Perú, de la Compañía de Jesús, con la noticia de las vidas y virtudes religiosas de algunos varones ilustres que en ella trabajaron») in «Paliques Bibliográficos» (ed. C.A. Romero), in *Revista Histórica*, vol. X, Lima pp. 200-7.
- BASTIDE, R.  
1971 «Prefazione», in Dousset, R., *Colonialismo e contraddizioni. Studio sulle cause storico-sociali dell'insurrezione del 1978 in Nuova Caledonia*, Milano, pp. 9-11.
- CARABAJAL, P. de  
1965 «Descripción fecha de la provincia de Vilcas Guaman por el illustre señor don P. de C...», in *Relaciones Geográficas de Indias. Perú* (ed. M. J. de la Espada), Biblioteca de Autores Españoles, vol. CLXXXIII (ed. J.U. Martínez Carrera), Madrid, pp. 205-219.
- CIEZA DE LEON, P. de  
s.d. *La cronica del Perú, Crónicas de la conquista del Perú* (ed. (1553) J. Le Riverend), México, s.d., pp. 125-497.  
1967 *El señorío de los Incas (segunda parte de la Crónica del Perú)* (ed. C. Araníbar), Lima (Instituto de Estudios Peruanos).
- COBO, B.  
1964 *Fundación de Lima*, Biblioteca de Autores Españoles,

- (1639) vol. LXXXII (ed. F. Mateos), Madrid, pp. 277-460.
- 1964 *Historia del Nuevo Mundo*, Biblioteca de Autores (1653) Españoles, vol. LXXXII (ed. F. Mateos), Madrid, pp. 5-275.
- COOK, N.D.  
1973 *The Indian Population of Peru: 1570-1620*, Austin (Ph. D. thesis, University of Texas).
- 1975 «Introducción», in *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*, Lima (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), pp. IX-XXVII.
- 1977 «Estimaciones sobre la población del Perú en el momento de la conquista» in *Historica*, vol. I, n. 1, Lima (Pontificia Universidad Católica del Perú), pp. 37-60.
- CROSBY, A.W.  
1972 *The Columbian Exchange. Biological and cultural consequences of 1492*, Westport, Connecticut, pp. 35-63.
- CURATOLA, M.  
1976 *Introduzione allo studio di un culto di crisi: il Taqui Ongó*, Genova (tesi di laurea, Università degli Studi, Istituto di Etnologia).
- 1977 «Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto» in *Alpanchis* n. 10, Cuzco (Instituto de Pastoral Andina), pp. 65-92.
- 1978 «El culto de crisis del "Moro Oncoy"» in *Etnohistoria y Antropología Andina (Primera jornada del Museo Nacional de Historia- Noviembre del 1976)* (eds. M.K. de Paredes e A. Castelli), Lima, pp. 179-192.
- 1980 «Posesión y chamanismo en el culto de crisis del Taqui Ongó (Ensayo introductorio)» in *Actas y Trabajos del III Congreso Peruano de Hombre y la Cultura Andina* (31 de enero-5 de febrero 1977), vol. III, Lima, pp. 43-64.
- DOBYNS, H.F.  
1063 «An outline of Andean Epidemic History to 1720» in *Bulletin of the History of Medicine*, vol. XXXVII, n. 6, Baltimore (The American Association for the History of Medicine), pp. 493-515.
- DURKHELM, E.  
1974 (1897) *Sociología del suicidio*, Roma.
- DUVIOIS, P.  
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. «L'extirpation de l'idolâtrie» entre 1532 et 1660*, vol. XIII, Paris-Lima (Institut Français d'Etudes Andines).
- 1972 «Religions et répression dans les Andes aux XVIe et XVIIe siècles» in *L'ethnocide a travers les Amériques* (ed. R. Jaulin) Paris, pp. 93-105.
- 1976 «La Capacocha. Mecanismo y función del sacrificio humano su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantinsuyu» in *Alpanchis*, n. 9, Cuzco (Instituto de Pastoral Andina), pp. 11-57.
- GARCILASO DE LA VEGA, I.  
1919 *Primera parte de los comentarios reales* (ed. H.H. Urteaga), vol. II, Lima.
- GUAMAN, POMA DE AYALA, F.  
1966 *El primer nueva corónica y buen gobierno* (ed. L.B. Galvez), vol. III, Lima.
- HEMING, J.  
1975 *La fine degli Incas*, Milano.
- HERNANDEZ PRINCIPE, R.  
1923 «Mitología andina. Idolatría del pueblo de Ocros ca- (1622) beza desta comunidad. Año de 1621», col. I, n. 1, Lima (Universidad Nacional Mayor de San Marco), pp. 50-64.
- 1622 «Mitología andina. Idolatrías en Recuay» in *Inca*, vol. I, n. 1, Lima (Universidad Nacional Mayor de San Marco) 1923, pp. 25,49.
- JEREZ, F. de  
1968 *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del (1534) Cuzco llamada la Nueva Castilla*, Biblioteca Peruana, serie I, vol. I, Lima, pp. 191-272.
- LASTRES, J.B.  
1953 «El culto de los muertos entre los aborígenes peruanos» in *Perú Indígena*, vol. IV, n. 10-11, Lima (Instituto Indigenista Peruano), pp. 63-74.
- LIENHARDT, G.  
1976 *Antropología social*, Roma.
- LIRA, J.A.  
S.D. *Breve diccionario kkechua-español*, Cuzco (I ed.: 1944 Universidad Nacional de Tucumán).
- MARTINEZ, D.  
1958 «Lettera a padre Juan de la Plaza (Juli, 1-8-1578)» in (1578) *Monumenta Peruana*, vol. II (1575-1580), (ed. A. de Egaña), Roma doc. 53, pp. 356-369.
- MARZAL, M.  
1969 «La cristianización del indígena peruano» in *Alpanchis* n.1, Cuzco (Instituto de Pastoral Andina), pp. 89-133.
- MATIENZO, J. de  
1967 «Gobierno del Perú con todas las cosas pertenecien- (1567) tes a él y a su historia» (ed. G.L. Villena), Paris-Lima (Institut Français d'Etudes Andines).
- McIVER, R.M.  
1950 *The rampants we guard*, New York.
- MERTON, R.R.  
1970 *Teoria e struttura sociale, Vol. II: Analisi della struttura sociale*, Bologna.
- METRAUX, A.  
1969 *Gli Incas*, Milano.
- MILLONES, L.  
1964 «Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy» in *Revista Peruana de Cultura* n. 3, Lima (Casa de la Cultura del Perú), pp. 134-140.
- 1965 «Nuevos aspectos del Taki Onqoy» in *Historia y Cultura* n. 1, Lima (Museo Nacional de Historia), pp. 138-140.
- 1967 «Introducción al estudio de las idolatrías. Analisis del proceso de aculturación religiosa en el área andina» in *Aportes* n. 4, Paris (Instituto Latinoamericano de Relaciones Internacionales), pp. 47-82.
- MOLINA DE CUZCO, C. de  
1959 (1575) *Ritos y fábulas de los Incas*, Buenos Aires.
- MORON, P.  
1975 *Le Suicide*, Paris.
- MORTIER, F. and MINNAERT, P. (eds.)  
s.d. *La religion du Pérou ancien d'après une relation des missions jésuites du XVIIe siècle*, Brussels (Société des Américanistes de Belgique).



- MURRA, J.V.  
1978 *La organización económica del estado Inca*, Mexico (I red.: 1955, Ph. D. Thesis, University of Chicago).
- NUBOA, B. de  
1656 *Causa hecha contra los camachios de Santo Domingo de Paríac por aver sacado los cuerpos christianos de la yglesia y llevado a los machayes y otras idolatrías*, in *Archivo arzobispal*, Lima, II, 32.
- OSSIO, A. e J.M.  
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima.
- PARKER, G.J. and CHAVEZ, A.  
1976 *Diccionario quechua: Ancash-Huailas*, Lima (Ministerio de Educación).
- PEREIRA DE QUEIROZA: Ancash-Huailas, Lima (Ministerio de Educación).
- PEREIRA DE QUEIROZ, M.I.  
1970 *Riforma e rivoluzione nelle società tradizionali. Storia e etnologia dei movimenti messianici*, Milano.
- PIZARRO, P.  
1968 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del (1571) Perú*, Biblioteca serie I, vol. I, Lima, pp. 439-586.
- POLO, J.T.  
1913 «Apuntas sobre las epidemias en el Perú» in *Revista Histórica*, vol. V, Lima, pp. 50-109.
- ROWE, J.H.  
1978 «La fecha de la muerte de Wayna Qhapaq» in *Histórica*, vol. II, n. 1, Lima (Pontificia Universidad Católica del Perú), pp. 83-8.
- SALINAS Y CORDOBA, B. de  
1957 *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú*, Lima (1630) (Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- SANCHO DE LA HOZ, P.  
1968 *Relación para S.M. de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra*, Biblioteca Peruana, serie I, col I, Lima, pp. 275-343.
- SANTILLAN, H. de  
1968 *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los (1563) Incas*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. CCIX (ed. F.E. Barba), Madrid, pp. 97-149.
- TELLO, J.C. e MIRANDA, P.  
1923 «Wallallo. Ceremonias gentilicias realizadas en la región cisandina del Perú Central (distrito arqueológico de Casta)», in *Inca*, vol. I, n. 2, Lima (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), pp. 475-549.
- ULLOA MOGOLLON, J. de  
1965 *Relación de la provincia de los Collaguas para la descripción de las Indias que Su Magestad manda hacer*, in *Relaciones Geográficas de Indias. Perú* (ed. M.J. de la Espada), Biblioteca de Autores Españoles, vol. CLXXXIII (ed. J.U. Martínez Carreras), Madrid, pp. 326-333.
- VAZQUEZ DE ESPINOSA, A.  
1969 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. CCXXXI (ed. B.V. Bayón), Madrid.
- WACHTEL, N.  
1971 *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole: 1530-1570*, Paris.
- ZUIDEMA, R. T.  
1971 *Etnologia e storia. Cuzco e le strutture dell'impero Inca*, Torino.



## THE ROLE OF RED OCHRE IN THE DEVELOPMENT OF MINING IN SOUTHERN AFRICA

Oosthuizen, G.C., Durban, South Africa

Recent discoveries in Southern Africa have changed some of the ideas held about the development and achievements of modern man and his antiquity. This part of the world may have been in the front line of the cultural evolution of man. It is estimated that more than 100,000 years ago man developed here an awareness of the potentialities of his environment into which his reason took him. He did this through means which he himself developed and which took him beyond his daily needs of food and shelter.

Red ochre (i.e. haemetite or bloodstone) played a vital role in most parts of the world in prehistoric times. It had not merely cosmetic and medicinal value for prehistoric man but was also considered to be a sacred mineral. Even today some peoples in Southern Africa attach special value to it and use it in their rituals. The Xhosa non-Christian use it perhaps the most extensively in the world today. The quest for this substance and pigments or colouring matter led to the birth of mining in Southern Africa with the result that this part of the world is bespeckled with mines where mainly ochre or bloodstone was excavated. This mining activity persisted up until half a century ago.

Raymond Dart stated at the end of the last decade that proof had been furnished by radiocarbon dating of mining activities for iron ores at Ngwenya in Swaziland «that goes back in time further than hitherto provided by a mine in any part of the world» (Dart, 1969, pp. 121). This discovery led Peter Beaumont\*, who played a major role in it, to state that the discoveries of the past few decades have demonstrated that mining has been a much older human activity than so-far thought (Koonalda Cave, Nullarbor Plains, Australia dated older than 45,000 B.C.; the excavations at Hofgutes Löwenburg, Bern Canton, Switzerland which is dated about 38,000 B.C.; the Lovas Caves, near lake Balaton, Hungary dated even earlier than 40,000 and the Lion Cavern, Ngwenya on Bomvu Ridge in northwestern Swaziland). (Beaumont, 1973, pp. 140).

When Raymond Dart stated in 1934 that mining in Southern Africa dated back to the Stone Age era many were sceptical but he was proved

---

\* The speaker is greatly indebted to Dr. Beaumont for valuable material obtained through his writings and correspondence.

right just over three decades later when the Bomvu (= Red in Zulu) Ridge haematic deposit in northwest Swaziland was analysed. Peter Beaumont and Dr. J.C. Vogel, director of the Radiocarbon Laboratory of the Council for Scientific and Industrial Research in Pretoria reassessed evidence related to Southern Africa about which they stated: «we were compelled to conclude that all the Stone Age cultures of sub-Saharan Africa falling within the range of the carbon 14 method (present - 60,000 B.C.) were actually about three times older than had been previously thought» (Beaumont and Boshier, 1972, p. 11, and Beaumont and Vogel). Southern Africa far from the back waters could have been in «the forefront of technological invention and innovation during much of the period subsequent to 100,000 B.C.» (Beaumont and Boshier, 1972, p. 11). Boshier and Beaumont maintain that mining at Ngwenya most probably started about 70-80,000 B.C.

These new facts were tested against other sites especially the Border Cave in northern Natal about 140 kilometres from Ngwenya. Middle Stone Age artefacts very similar to those recovered at Lion Cavern at Ngwenya were found by Dart and other members of the Johannesburg Medical School in 1934. Here they discovered an infant skeleton of morphologically modern type. The excavations done by Beaumont and others in December 1970 and January 1971 proved this site to be «enormously rich where 30,000 bones and stone artefacts were recovered during 50 working days. Charcoal from a later level than that in which the child was buried, proved to be older than the limits of carbon 14. They concluded that «from this we know the age of the burial to be far greater than 46,000 B.C. - yet even this minimal age is at least 5000 years earlier than any evidence of modern man outside Africa. This confirmed beyond doubt that the first true men in the world were also the people responsible for the oldest known mining enterprise - Lion Cavern at Ngwenya.» (Beaumont and Boshier, 1972, p. 2).

G.P. Rightmire, after working on the data at the Border Cave, stated «if the case for its antiquity is regarded as firm, then the skeletons suggest the presence of *Homo sapiens* in Southern Africa before 50,000 B.P. and perhaps as early as 115,000 B.P. if Butzer, Beaumont, and Vogel's (1978) interpretation of cave sediment analyses, radiocarbon dates, and available microanalytical data is correct.» (Rightmire, 1979, p. 23; Beaumont, Butzer and Vogel).

Beaumont has listed a number of «undoubted» and «probable» pigment mines limited to open pits and underground slopes without supporting pillars or timbering. Ore was mainly extracted by means of various handheld mining tools, supplemented by metal gads during the Iron Age» (Beaumont, 1973, p. 146). It provides adequate evidence that for a period of more than 40,000 years man has been excavating red ochre in Southern Africa which led to the history of mining «unique in the much mined world» (Beaumont and Boshier, 1972, p. 9). Beaumont traced over 15 other archeologically unexplored haematite workings related to in literature in the southwestern and northern Cape Province, eastern Transvaal, Orange Free State, northern, central and eastern Transvaal, Zimbabwe (Rhodesia), Swaziland, Lesotho and Zambia. The main concern in all of these were haematite deposits rather than ore for smelting. During the sub-Saharan Stone Age at perhaps 140,000 B.P. according to him, «a widespread demand for divers coloured or glittering minerals arose at that time for some as yet imperfectly understood reason.» (Beaumont, 1973, p. 141). Boshier and Beaumont refer especially to the north-west Cape Province

where the vast iron and manganese deposits in that region «are riddled with ancient specularite workings». (Beaumont and Boshier, 1972, p. 6).

Beaumont discussed a number of sites mentioned below. Blinkklipkop (glittering rockhill) near Postmasburg which the Tswana calls Tsantsabane (a shining stone) is the most famous. It served as the source of red ochre and specularite (a glittering black form of haematite) for the peoples in a large area. It is estimated that 73 million kilograms of ochre had been excavated here. John Campbell writes about this mine: «a kind of Mecca to the nations around, who are constantly making pilgrimages to it, to obtain fresh supplies of blue shining powder and the red stone.» (Campbell, 1835, pp. 12-13). P. Wagner, a geologist, refers to statements that these tunnels where «the soft (purplish red) ochreous specularite (known as *Eisenrahm*)» was mined, have a depth of nearly 200 feet. (Wagner, pp. 182-94). Trade in specularite only came to an end in 1910.

The analysis of the mining activities in Southern Africa with its emphasis on red ochre have changed mining history. In the references to various mining sites some light is thrown on the importance of haematite even to the later peoples of Southern Africa. It seems that the earliest reference, what is most probably an ochre mine, is that of Willem van Rhyne who states about the Hottentots of the southwestern Cape that they sprinkled the «divers coloured earths in their hair, or rub them, mixed with fat, upon their faces.» (Van Rhyne, 1686). E.J. Dunn in his diary published in 1872 refers to a great excavation «... at which that indispensable toilet requisite to all good kaffirs, red paint, is obtained. With this they smear not only their persons, but their clothes and utensils...» (Dunn).

Haematite, called *ttó* by the Bushmen, was also a favourite with them. Dunn states that those who went to collect it had first to prepare themselves ritually. Bushmen also prepared themselves ritually before they shot an eland, an animal with which they had close relationships. They were afraid of the sorcerers who lived by the haematite mine, and threw stones at the mine when approaching it. Most probably evil forces discouraged the collection which could be so powerful against them.

Beaumont also refers to «two prehistoric workings» which he and A.K. Boshier investigated in Nov. 1969 from which about 4500 metric tons of specularite have been removed. (Beaumont and Boshier, 1973). They found also «a cave abounding in red earth mixed with mica and iron ore. The natives dig this out and besprinkle themselves with the powder, after besmearing themselves with grease, which gives their bodies a reddish shining colour...». There is evidence that preference were given to the more glittering material and larger particles of shining scales «although this was less easily attainable.» (Borcherds, 1963). Wagner refers to various places in the Transvaal «riddled with ancient and more modern workings. The workings are mainly for specularite and iron ochre, which was ground on the spot.» (Wagner, p. 167-8). The mining of ochre ceased here round about the early 1820's. At some places blue and purple ore were also excavated. Haematite and its micaceous variety, which was mined at some time on a considerable scale by the blacks, were the main concern also in this area. (Wagner, pp. 137-8). Ochre has also been taken out at Malelane, a major mining centre, and has been «traded all over Portuguese East Africa and Zululand.» (Wagner, p. 68).

At least 900 kilometres from the nearest of the abovementioned «ancient workings» red ochre quarries are found in the Ciskei, Transkei and the

Eastern Cape. At Bathurst, for example, British settlers not being told that they were settled near a supply point of this red clay, a disputed area, found themselves in conflict with the Xhosas which nearly resulted in the first war between the Xhosas and the British settlers. On Jan. 7, 1921, early in the morning Thomas Maloney, whose land was near the clay pit, had to face 600 warriors and 2000 women who were greatly disturbed about their clay pit. Regulated clay sales were eventually held under military supervision and a fort was built near the clay pit for the soldiers. (Butler, 1969). Red ochre still plays a significant role among the Xhosa people.

Ochre mines were also found in Lesotho and Zimbabwe (Rhodesia). In Lesotho, what is thought to be platinum was also mined. This was ground on very hard stones and mixed with powdered charcoal and fat and smeared over the hair. It was also used during the initiation ceremonies of certain tribes in Lesotho. (Beaumont, 1973, p. 145). About Zimbabwe (Rhodesia) Schofield suggests that «some of the “Ancient Workings” on low grade quartz, the poverty of which makes the modern prospector marvel at the skill of the “ancients” in winning gold from it, were really quartz mines.» (Schofield).

When the artefacts (stone mining tools) are compared with those Dart found at Chowa about 13 kilometres from Kabwe (former Broken Hill) in Zambia such as «choppers, wedges and chisels, hammerstones, upper and lower grindstones, perforated stones and a single polished axe, but no metal objects, potsherds» (Beaumont and Vogel) and those at Ngwenya 1700 km away, these are the same. (Beaumont and Boshier, 1972, p. 4). It was this site at Kabwe (Broken Hill) which led Dart to the conclusion that mining in Southern Africa can be traced back to the Stone Age. Close on a half-a-million artefacts of various ages were recovered from sites at and near Ngwenya between the middle of 1965 and the end of 1966. At Lion Cavern Stone mining tools and «tens of thousands» of implements belonging to the Middle Stone Age were found and eventually a charcoal sample sent to Groningen Laboratory «the result received in early 1969 was 41250 B.C.». This date says Boshier and Beaumont «some seven times older than the earliest dated flint mines of western Europe, is by far the earliest ever obtained for an actual mine anywhere.» (Beaumont and Boshier, 1972, p. 6).

*Red Ochre*  
*Bloodstone Haematite*

That this substance has played such a tremendous role in the initiation of the mining industry in Southern Africa is of great significance. These activities and efforts in finding the best ways and means to excavate what he needs from mother earth led man to the excavation of other metals with further developments taking place.

It is agreed that ochre has various values:

i) *Religious*

Man's great enemy is death which he tries to overcome through rationalisation about it. In this approach funeral rites play an important role. The development of the idea of the supernatural is an intellectual development – because, so it is being said, when man cannot find a way out of death he brings forth the idea of immortality. There is a striking resemblance in regard to these rites in prehistoric man. The most common custom in many parts of the world was to use red ochre either sprinkled in the grave, or a lump of it near the body or round the head or the whole body coated or

smear with it. It is not known whether the Bushmen used it for ritual purposes but they rubbed the body with it and at the well-known Matjes River shelter, many ochre deposits have been found in the graves in each of the various layers. Skeletal remains «clearly indicate that ochre was usually poured over the head of the deceased and some skulls have been found which were completely encrusted in a shell of ochre about 25 mm thick.» (Hoffmann, 1958). Little is known about Stone Age Man apart from the implements he made and the food he consumed. The various abovementioned discoveries reveal that man went beyond the bare instinctive daily needs.

Red ochre served also as a substitute for blood. When used as the symbol for blood it indicated life, it has the power to restore life. For early man blood and life were inseparable. Loss of blood, as is the case with slaughtering, leads to death and sacrificing that blood spells life. This accounts for the importance of red ochre which symbolised the life giving and sustaining aspects of blood. After the initiation period among the Xhosa the young man is smeared with red ochre. The old has passed away, he himself is now an adult man, the giver of life. After the birth of a child among some of the non-Christian Xhosa the custom is still upheld whereby the baby is shown to the ancestors (*ukubingelela*) when a white goat is slaughtered and the baby and mother smeared with red ochre. Both are not only protected through this from evil forces but both are given life – the baby because it is now ritually accepted into the extended family by the «deceased» ancestors and the mother now being ritually clean.

Red ochre has the same *ex opere operato* effect as is found in the transubstantiation doctrine of some churches whereby the bread and wine becomes the body and blood of Jesus and is spiritually effective in those who take it. As blood is considered among practically all peoples in South Africa to be the essence of life, the fact that red ochre has been chosen to be its symbol, gave this red mineral at that time, a greater value than gold has today in the modern world. Breuil and Lantier conclude that «primitive man's way of likening red colouring to blood conferred on it the powers of a source of life and strength.» (Breuil and Lantier, 1965, p. 249).

The Bushmen usually painted the eland, with whom they had in a sense a mystic relationship, red, although eland have a tawny dun colour with white underneath the body. Among the Bushmen red ochre was considered to be endowed with supernatural qualities. (Vinnicombe-Carter, 1975, pp. 380-394). The Bushmen considered the eland sacrosanct by nature. Eland were repainted repeatedly which is associated with a ritual involving the re-creation of the eland. Vinnicombe states that if this is the case then «the shelter where the blood and fat of the dead eland, mixed with red ochre, repainted on the rock, could be regarded as the "sanctuary"». (Vinnicombe-Carter, 1975, p. 395).

Red ochre has also been identified as the «blood of Mother Earth» (Dart). Because red ochre has been seen as a substitute for blood it is thus also a symbol of fertility as seen in the post-initiation ceremony among the Xhosa when the young man is smeared with it and his new status as a full fledged man is indicated. He also receives a black cloth for headgear – just as in the case of a woman who had a baby and after being smeared with red ochre. Colour symbolism plays a great role in medicine. Black and red medicines are cooked and destroy the «evil» in the sickness while white medi-

ne, which is not cooked, heals. How the religious use of red ochre became so significant in so many parts of the world remains an enigma.

ii) *Medicinal*

Red ochre has also been used as a medicine and it was believed that it stopped bleeding of wounds and internal bleeding such as that of the lungs and uterus etc. It also provided a cure for stomach problems, for snake bite and gave relief from urinary difficulties as well as a means of overcoming sterility.

iii) *Cosmetics*

Cosmetic utilisation of shining specularite and red haematite has been in use from the earliest times. Willem van Rhyne writing about the Hottentots, describes the cosmetic aspect of specularite and ochre as follows «... the blackest are the loveliest in their eyes, and they think themselves never so finely adorned as when they sprinkle diverse coloured earths upon their hair, or rub them, mixed with fat, upon their faces.» (Beaumont and Boshier, 1972, p. 10). A young Bushman was considered to be exceptionally beautiful because of specularite blackness in his hair. (Beaumont and Boshier, 1972, p. 10). Up to this day the non-Christian Xhosas are referred to by the Christian Xhosas as *abantu ababomvu* («red people») or *amaqaba* («smeared ones») because they smear their bodies and clothes with red ochre. They are the traditionalists while the others are often referred to as the «school people», products of the mission and the school and who associate with «foreign» ideas of the whiteman. (Mayer, 1962). No other people use it so widely today in Southern Africa as the Xhosas. In this the Xhosa is not only true to the Africa of the past but also to the paleolithic man of Europe for whom red ochre was the favourite pigment.

The red colour, which was later rejected by the many independent churches in Africa which moved away from the western orientated mission churches, played such an important role in the development of mining that Dart is of the opinion that «copper and its alloys attracted the early metallurgists first simply because of their red colour.» (Dart, 1969, pp. 122, 125). Dart also maintains that iron oxide (also referred to as bloodstone, haematite) was used «in ancient Transvaal furnaces for the alloying of tin with copper to make bronze. In other words red iron ore was used as an additive in prehistoric metallurgy irrespective of the particular metal it was hoped to recover or the alloy that was being made but because of the inherited virtue believed by the primitive metallurgists to reside in the bloodstone itself.» (Dart, 1969, p. 126). This was also the case in other parts of the ancient world. This also accounts why it was used as a life giving substance in burials and together with specularite, the black crystalline or micaceous form of iron ore (also called «looking glass») in sacred ritual, in mural art as is evident in the Bushman paintings, in pottery, in various sacred rituals, in initiation and fertility rites, as cosmetics on their bodies, as decoration of their dwellings and shrines.

The history goes back for more than forty thousand years in Southern Africa in which haematite especially was the forerunner of the later metallurgical activities. This mineral has compelled man to go underground. The mining activities in Southern Africa has shown, Dart rightly emphasizes «that the search for, the battering or exchange of red pigment was just as characteristic of Middle Stone Age mankind in South Africa as it was of



Mousterian and Aurignacian mankind in Europe.» (Dart, 1969, p. 128). Mankind shows a common culture background as far as haematite is concerned but its earliest development took place in Southern Africa. Beaumont and Boshier adds that «the resultant universal fascination that red colouring matter of all descriptions has had for mankind eventually led to the search for more desirable varieties from the very belly of the Earth Mother; thereby began the practice of mining. Man's efforts to obtain and adapt the coloured minerals to his liking in cosmetics and glazes by mining and milling, hammering and heating, led inevitable to the production of metals. These two elemental industries – mining and metallurgy – formed the foundation upon which mankind began to transfigure the earth.» (Beaumont and Boshier, 1972, p. 12).

There is thus no reason to believe that Africa did not play a role in the formative history of Man.

#### RÉSUMÉ

L'exploitation des mines a débuté dans l'Afrique du Sud beaucoup plus tôt que dans n'importe quelle autre région du monde (Raymond Dart); des recherches successives l'ont confirmé. Les mines de fer oxydé d'hématite/ocre rouge ont été découvertes part tout en Afrique du Sud, une grande partie des quelles datent de 40.000 avant J.C. Il y avait une demande étendue pour les minéraux de couleurs divers, pour des raisons qui ne sont pas encore parfaitement comprises. Une, tout de même, est certaine: que ces minéraux s'utilisaient pour des buts religieux, médicaux, métallurgiques et cosmétiques. Bushmen les utilisaient aussi dans leurs tableaux. Encore aujourd'hui, les minéraux s'emploient par les Xhosa non-chrétiens.

La couleur rouge, symbole de la vie, a joué un rôle d'une telle importance que Dart maintient que la cuivre et ses alliages ont attiré les anciens métallurgistes tout simplement à cause de la couleur. L'ocre rouge fût employé dans les fours du Transvaal par l'alliage de celle-là avec la cuivre pour faire le bronze parce que l'on croyait que ça avait une vertu héritée qui réside en soi-même avec un effet «ex opere operato». L'exploitation de l'ocre rouge est le précurseur des activités métallurgiques de l'Afrique du Sud. L'exploitation et la métallurgie formaient la fondation sur laquelle l'homme commençait à transformer la terre.

#### RIASSUNTO

L'attività mineraria in Sud Africa è più antica che non in qualsiasi altra parte del mondo (Raymond Dart). Le ricerche successive hanno confermato questo dato. Miniere di ematite / ocre rossa / "bloodshot" / ossido di ferro alcune delle quali risalgono a 40.000 a.C. sono state trovate in tutto il territorio del Sud Africa. Esisteva una domanda diffusa di minerali di diversi colori per ragioni ancora non del tutto chiare. Si ha la certezza tuttavia che questo minerale veniva utilizzato a scopo religioso, medicinale, metallurgico e cosmetico; i Boscimani l'utilizzarono per le loro pitture. È ancora largamente utilizzato dagli Xhosa non cristiani.

Il color rosso, simbolo di vita, aveva un ruolo così importante che Dart sostiene che il rame e le sue leghe attirarono gli antichi metallurghi semplicemente a causa del colore che avevano. L'ocre rossa venne utilizzata nei forni metallurgici del Transvaal perché fosse legata al rame bianco per dare bronzo in quanto si credeva che possedesse una virtù innata con un effetto «ex opere operato». L'estrazione dell'ocre rossa è l'antecedente dell'attività mineraria nell'Africa australe. L'estrazione mineraria e la metallurgia formano la base sulla quale l'uomo iniziò a trasformare la terra.

#### SUMMARY

Mining goes back further in time in Southern Africa than in any part of the world (Raymond Dart). Subsequent researches confirmed this.

Haematite, red ochre, bloodshot, iron oxide mines have been found all over Southern Africa many of which go back to 40,000 B.C. There was a widespread demand for diverse coloured minerals for reasons as yet imperfectly understood. One is however certain that it was used for religious, medicinal, alloying and cosmetic purposes. The Bushmen also used it in their paintings. It is today still widely used by the non-Christian Xhosas.

The red colour, a symbol of life, played such an important role that Dart maintains that «copper and its alloys attracted the early metallurgists first simply because of their colour». Red ochre was used in Transvaal's furnaces for the alloying of this with copper to make bronze because it was believed it has an inherited virtue which resides in itself with an *ex opere operato* effect. Red ochre mining is the oldest of metallurgical activities in Southern Africa. Mining and metallurgy formed the foundation upon which mankind began to transform the earth.

#### REFERENCES

- BEAUMONT, P.B.  
1973 «The ancient pigment mines of Southern Africa» in *Southern Africa Journal of Science*, vol. 69, May.
- BEAUMONT, P. and BOSHIER, A.  
1972 «Mining in Southern Africa and the emergence of modern man» in *Optima*, March.
- 1973 «Report on the excavation in a prehistoric pigment mine near Postmasburg, northern Cape.
- BEAUMONT, P. and VOGEL, J.C.  
«On a new radiocarbon chronology for Africa south of the Equator». Pt. 2, in *African Studies* 31:155-82.
- BEAUMONT, P., BUTZER, K.W. and VOGEL, J.C.  
«Lithostratigraphy of Border Cave, Kwa Zulu, South Africa: A Middle Stone Age sequence beginning ca. 195,000 B.P.» in *Journal of Archaeological Science* 5.
- BORCHERDS, P.B.  
1963 *An Autobiographical Memoir*, Cape Town (A.S. Robertson), Facsimile reprint, Cape Town (Connoisseurs Press).
- BREUIL, H. and LANTIER, R.  
1965 *The Men of the Old Stone Age*, London (Harrap).
- BUTLER, G.  
1969 *When Boy were Men*, Cape Town (Oxford University Press).
- CAMPBELL, J.  
1835 *Journal of Travels in Southern Africa*, London (Religion Tract Society).
- DART, R.A.  
«The birth of symbology» in *African Studies* 27:15-27.
- 1969 «The bloodstone source of metallurgy» in *Sociedade Portuguesa De Antropologia e Entnologia*, Porto.
- DUNN, E.J.  
«Through Bushmanland», Pt. I, in *Cape Monthly Magazine* N.S. 5, pp. 374-384.
- HOFFMANN, A.C.  
1958 «New excavations in the Matjes River Rock Shelter» in *Samab*, vol. 6, March., pp. 342-348.
- MAYER, P.  
1962 *Townsmen or Tribesmen*, Oxford (Oxford University Press).
- RIGHTMIRE, G.P.  
1979 «Implications of Border Cave skeletal remains for later Pleistocene human evolution» in *Current Anthropology*, vol. 20, no. 1, March.
- SCHOFIELD, J.F.  
1955 «Salisbury Commonage Sites» in *South Africa Journal of Science*, vol. 51, May.
- VAN RHYNE, W.  
1886 «A Short Account of the Cape of Good Hope» in *The Early Hottentots* (ed. I. Schapera, trans. B. Farington), Cape Town (van Riebeeck Society), 1933, pp. 182-194.
- VINNICOMBE-CARTER, P.  
1975 «The Ritual Significance of Eland (*Taurotragus Oryx*) in the Rock Art of Southern Africa» in *Valcamonica Symposium 1972: Les Religions de la Préhistoire*, Capo di Ponte (Edizioni del Centro).
- WAGNER, P.A.  
«The iron deposits of the Union of South Africa» in *Geographical Survey of South Africa*, Mem. 26:1-268.

## COMPLEX STONE STRUCTURES AS EXPRESSIONS OF RELIGIOUS BELIEF

Milburn, Mark, Gross Gerau, West Germany

The following remarks will show that there exist in many parts of the Sahara stone monuments that exhibit a baffling variety of architectural features, presumably reflecting marked differences in religious belief. While infinite care is needed in attempting to draw detailed conclusions (Ucko, 1969) – especially in view of the general lack of grave-goods and of expert datings – it may be that the ancient Saharans possessed highly-developed funerary cults: cf. G. Camps (1961) for the case of North Africa. More recent structures, notably those in country to-day inhabited by peoples whose strict adherence to Islam may still be dubious, sometimes display features totally alien to those normally associated with Moslems.

A rough idea of the time-span of «Pre-Islamic» or «Protohistoric» edifices, also sometimes known to French writers as «megalithic monuments», is given by R. Mauny (1976, p. 166): they will have been built for the most part during the fifteen hundred years preceding the arrival of the Arabs in the 8th century A.D. In some zones, it will be recalled, Islam was very late in being accepted, resulting in the continuance of non-Islamic types. Tibesti is a case in point.

Definite connections between stone monuments and rock carvings remain unproven, so far as I am aware. However J.-P. Maitre (1966) has tried to ally «dallages géants» of Ahaggar (see below) to spiral carvings adjacent: this does seem a possibility, although the few examples I have yet seen have failed to convince me. There also exist «dallages» possessing absolutely no rock art nearby (Milburn, 1979). Recent investigations by F. Trost (1979) reveal a startling similarity between certain Ahaggar carvings and others published by the late A. Simoneau (1971; 1976) in the deep south of former Morocco. Since there also occur «dallages» in both zones, although possessed of slightly differing shapes and architectural features, it might therefore be argued that there may be a relationship.

Meanwhile in the Atlantic Sahara I have tried to demonstrate (1978) that there is a good chance of carvings on the centre standing stone of a line of lesser ones, placed to eastward of a tumulus (type. XI), being contemporary with the burial in that tumulus. All excavations known to me appear to have taken place before the advent of radiocarbon techniques, although possibly further tumuli survive intact. In the same general area, H. Bessac

(1953) heard of circles of menhirs, each surrounding a tumulus: some of these stones had animals carved in polished technique on their inner face, i.e. pointing towards the tumulus in each case.

The classification followed will, where possible, be that already adopted in a previous manuscript, placing the figure/letter indicative of the structure type in brackets after its name. Where gaps in the lettering occur, this is due to intervening types not being included in this brief resumé.

– Tumulus set in the centre of a circular platform, with or without a border (A.i.). This is common in Ahaggar and the Tassili-n-Ajjer (henceforth called Tassili); it seems very rare in Aïr.

– Circular platform made of paving (French: dallage), with or without a border and lacking a tumulus (A. iii & iv.). These exist basically in two sorts: in Ahaggar they tend to be exquisitely built, invariably with a border, and come within the large family of «dallages», or monuments comprised wholly or partially of paving (Cf. Milburn, 1972, p. 152, fig. 5; Reygasse, 1950, p. 46). Within the Aïr these degenerate somewhat in the western zone, sometimes lacking a border: around Iferouane and in the eastern Takolokouzet region, adjoining the western limits of the Tenere Tafessasset, I have seen very rough examples without borders and made of large unwieldy stones. It is, however, true, that there are neater platforms with borders in at least one unusual site in the latter zone.

– Keyhole tombs («monuments en trou de serrure»: A.v.b.). The name of these spectacular structures speaks for itself, with the corridor, leading to the bottom part of the «keyhole», usually pointing approximately towards the east. Its orientation has been said to coincide with the rising-point of the sun at the time death (Lhote, 1967; Savary, 1966). Often built on east-facing forward slopes, such edifices are visible from afar (Reygasse, 1950, pp. 53-54). They may tentatively be attributed to the Garamantes, in the widest possible sense of the word (Camps, 1974a, p. 347) whoever these people may have been; in the Tassili I have seen specimens apparently related to the tumulus in the centre of a circular platform (see type A.i. above).

– «Dallage géant» (A.vi.). Within this somewhat loose terminology one may include any large area of paving, although it seems to be employed usually to designate monuments with «arms» or «horns», partially enclosing a forecourt set to east or south-east (Fleming, 1972, pp. 309-310). J.-P. Maître (1906, p. 102) and M. Reygasse (1950, pp. 85-86) have indicated their considerable size, although smaller specimens do occur: the former author has suggested a connection between «dallages» and spiraliform carvings adjacent.

Having been able to visit several sites known to him, as well as others further north, I was amazed to come upon a row of five «dallages» placed along the eastern forward slope of a long ridge which is liberally adorned with rock art. Right on top of the ridge was a tumulus upon a circular platform: this contained a carved stone set into the masonry, apparently at random, plus a fine rhino carving used to adorn one stone set into the border at about 120° from the central tumulus.

As has recently been established by P. Trost (personal communication), the dimensions of such structures, starting from the tip of the southern horn and walking round the rear (or western) side to reach the far tip of the northern horn, can extend into hundreds of metres. Their form is sometimes more or less crescentic and at other times V-shaped (Camps,

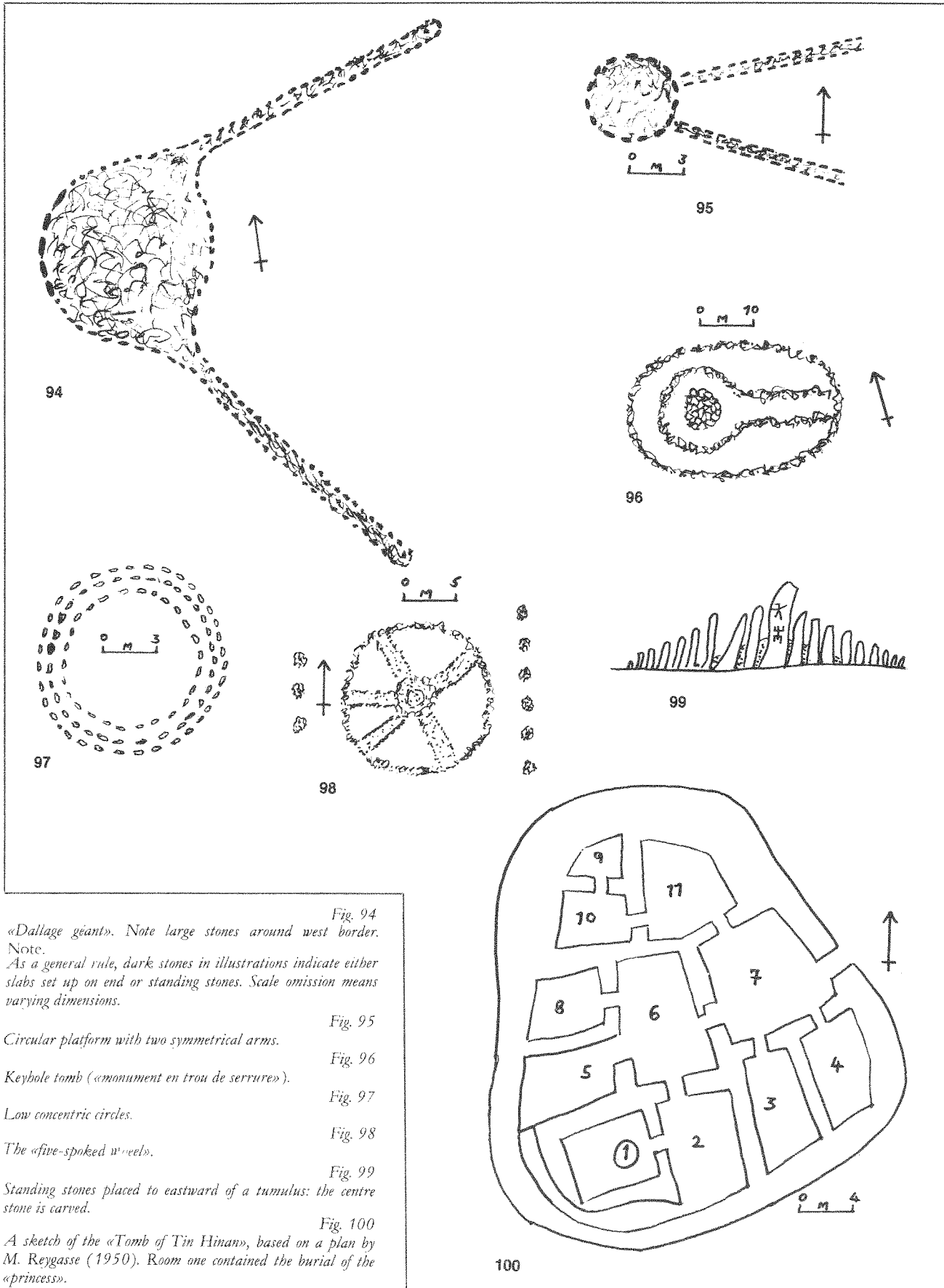


Fig. 94  
«Dallage géant». Note large stones around west border.  
Note.  
As a general rule, dark stones in illustrations indicate either slabs set up on end or standing stones. Scale omission means varying dimensions.

Fig. 95

Circular platform with two symmetrical arms.

Fig. 96

Keyhole tomb («monument en trou de serrure»).

Fig. 97

Low concentric circles.

Fig. 98

The «five-spoked wheels».

Fig. 99

Standing stones placed to eastward of a tumulus: the centre stone is carved.

Fig. 100

A sketch of the «Tomb of Tin Hinan», based on a plan by M. Reygasse (1950). Room one contained the burial of the «princess».

1974a, Pl. XX. 2.). Th. Monod (1948, p. 26) has pointed out that a distinction is often impossible, since there exist intermediate forms: he has further asserted (1932, p. 39) that circular platforms with a border are narrowly-associated with V-shapes of the Adrar Ahnet region of Central Algeria. However my efforts to confirm or deny this point, a good deal further south, have proved inconclusive so far. In the Atlantic Sahara there are also monuments – not perforce all «dallages», but sometimes «en relief» (Woissard, 1955) – whose dimensions may exceed even those of Ahaggar.

One most interesting form of «dallage» is the Saharan heel-shaped cairn (Milburn, 1977b), whose orientation, overall plan and method of siting, on or near hilltops, cannot fail to recall that of the cairns of similar name in far-off Scotland (Henshall, 1963:1972). It may be fairly common within Ahaggar. One such edifice, viewed on 18 December 1978, was illuminated by the first rays of the rising sun, via a cleft in the adjoining ridge, although this may have been pure coincidence.

Another form, sometimes a «dallage» and sometimes simply a type of traced outline on the ground, is the circular platform with two symmetrical arms (B.2.). The distribution zone is ill-defined, although it may well centre on the Tassili, with isolated cases around Ahaggar (Denis, 1959, p. 298) and Fezzan (Frobenius, 1933, p. 623). To my great surprise, I found one right on the edge of the Tenere Tafessasset, while those illustrated by H.-J. Hugot (1962, pp. 152-155) appear to demonstrate the same general idea. I know of not one case where two or more examples have been reported adjacent.

– Within the Air (western border) we find innumerable crescentic monuments «en relief» (B.ii.), rather than in «dallage» form. These appear also in the Atlantic Sahara, with the difference that those of Air often occur as west-facers, in addition to the more traditional east-facing variety. Such west-facers, always «en relief», seem to extend northwards to the southern fringes of Ahaggar: but I have yet to see one within that massif proper.

– Low concentric circles (S.b. in general terms) barely protruding above the surface of the ground (Reygasse, 1950, p. 44). Here we have room for endless speculation, since I know of no burial found within the confines of such a Central Saharan structure. Furthermore, young brides (presumably Targüias) are supposed to ride around them (Lhote, 1955, p. 86). M. Pervès (1945, p. 205) confirms this practice, while mentioning that local informers insist on the great age of the circles. L. Zöhrer (1956, p. 174) has explained that no Targui would dream of removing even one single stone.

This type appears to be centred in Ahaggar and Tassili, although found well down towards Niger (Hugot, 1962, p. 150), with one six-row specimen occurring in the Adrar-n-Ifoghas, Mali (Kaufmann, 1958, p. 135, fig. 16). L. Frobenius (1916, p. 14) found a skeleton in a two-row circle of Northern Algeria, whose architectural features I am unable to define. There is no proof that this circle was contemporary with the burial.

– Tumulus with a line of small stone cairns/«redjems», set to east and aligned roughly north-south (C.). Elsewhere I have dwelt on these monuments in detail (1977a) and their interest is considerable, not only in respect of the small stone cairns – extending from the Atlantic Sahara to Eastern Algeria and Northern Niger – but also in regard to the tumulus and its diverse appendages as found in Niger.

There can be one or more separate stone rings surrounding the tumu-

lus and well away from it: if there is only one ring, then zone between it and the tumulus may be paved («dallage»). Sometimes a small stone «box», or type og cist, set into the west or south-west periphery of the outermost ring.

Another feature, of paramount interest, is the occurrence of pillar-like stones placed so as to lean on the eastern part of the outer ring: in this respect they are reminiscent of those leaning against certain «Garamantean» tombs of the Fezzan (Daniels, 1970, p. 41 & fig. 9; Sergi, 1936, p. 3). Does this indicate the presumed Garamantean contact between Fezzan and Niger? Indeed it is tempting to think so. Standing stones, set firmly into the ground, are common enough, while leaning ones are known to me only in these two cases.

– The «five-spoked wheel» (Part of type J.). These plundered/excavated tombs of Ahaggar consist of drum-like structures (or «chouchets») several storeys high. The unique feature is the radiation, towards an outer stone wall, of five wellbuilt «spokes», each bordered by slabs on end: unfortunately I omitted to check the alignment of each of the spokes, five on each of the only two tombs observed so far (Eddy, 1977). To add to the confusion, there exist small stone cairns/«redjems» placed not only to east but to westwards in addition.

If such structures are supposed to have continued to be built after the Moslem conquest in the 11th century (Alimen, 1957, p. 403), we have one far earlier date, namely 2440 BC (Clark, 1973, p. 293) from Adrar Bous, Niger. However I am inclined to attribute these two unique Ahaggar monuments to Tuareg builders, probably not dating from so very long ago.

– Horse-shoe (M.). These typically-Ahaggar structures consist of little more than a low enclosure, sometimes bordered by a row of stones on end, with a gap facing somewhere between east and south (Maître, 1971, p. 170; Monod, 1932; Pervès, 1945, p. 197). Sometimes they are more in the form of a basket-handle («anse de panier»), although not all French authors have employed this distinction in terminology. In neither type am I aware of burials having come to light. One basket handle seen near Tamanrasset possessed two parallel short lines of cairns/«redjems» to east.

– The «Tomb of Tin Hinan» (un classified) at Abalessa, Ahaggar. This apparently unique structure is well-documented (Camps, 1974b; Reygasse, 1950) and has given rise to speculation and legend regarding the ancestry of the Kel Anaggar Tuareg (Maître, 1976). Its possible use as a fort has also been surmised (Law, 1967), although this nowadays looks unlikely to have been the case. The blocking of an alleged passage or corridor (Camps, 1974b) at the northern end might indicate subsequent use of the building: however I am not satisfied that such a corridor ever linked rooms 2 and 5 – regardless of the plan made by M. Reygasse (1950) – which may be a rather confusing document. The sex of the «princess» found in the tomb has also been called in question.

– Small low circular enclosures filled with jobbles (unclassified). These might well rank as bordered platforms: indeed the difficulty of accurate description of individual types of Saharan structures is only too well-known. Inside the Air massif I have observed groups, some of whose individual members were covered with a scatter of border, although I was unable to determine a common orientation from the centre. I have also seen quartz strewn across clear-cut Islamic tombs between Iferouane and Gougarum.

– Complex of four or more low chunky standing stones (unclassified). Originally attracted by a report of H. Lhote (1973), I nevertheless came upon many others well before being able to visit his site at Tadeliza. There are a number in the valley linking Auderas village to the main track from El Meki towards Agadez. I could determine no common quantity nor orientation, although I did see several complexes containing four stones diametrically-opposed. At one site a white quartz lump appeared to have been placed with intent beside one of the standing stones: in another area, devoid of this type of standing stone complexes, yet full of other structures of various kinds, a second lump sits upon a low boulder, just as though someone had placed it there.

– Enclosure formed of two concentric rows of standing stones with a masonry base (G.). Of all such enclosures seen by myself prior to 1978 (Cf. 1977a, p. 153, fig. 6), I had never suspected that they might be Islamic (or islamised?). Nor had the remarks of F. Rodd (1926, pp. 258-259) and F. de Zeltner (1914, pp. 363-366) been of much assistance. Recently, however, I have seen several examples on higher ground, thus not damaged by flooding (as often seems to have been the case): these had stones fitted in between, and supported by, the concentric rows of standing stones: the whole thus formed a walled enclosure, with a clear niche at the eastern border. If indeed F. Rodd was describing the same type of structure, then I am inclined to agree that some might be pre-Moslem places of worship adapted to the later faith.

Nonetheless a lone standing stone, set immediately to westward of such an edifice – and I have seen this phenomenon in several cases – does require an explanation in an Islamic context. So does an oval enclosure with two lines of standing stones roughly at its centre, parallel to one another and running east to west. Somewhat paradoxically, as things have turned out some fifty odd years later, F. Rodd advocated excavation of Air monuments, plus the compilation of a corpus of inscriptions. Progress in both directions has been almost nil.

The basic modern Tuareg «mosque» is a line of stones, placed on end and running north and south from a small prayer-niche at the centre: in Western Air I have seen one over 100 metres long. Other apparent mosques of Air, of which a good many were seen in the Takolokouzet region (1979) are far more complex, possessing thick walls and numerous standing stones, often of slab-like type, rather than true pillars. Indeed it is only fair to say that some areas of this picturesque massif, containing a multitude of stone monuments, would repay detailed study by an Islamic specialist. Such limited details as I have managed to obtain myself should properly be the subject of a further publication.

## RÉSUMÉ

Ces quelques remarques ont pour but de montrer que dans plusieurs régions du Sahara, se trouvent des arrangements de pierres qui présentent une variété déconcertante de caractéristiques architecturales et, à nos yeux, constituent des expressions religieuses fort diversifiées. Il est difficile de tirer des conclusions précises car nous manquons d'ustensiles funéraires et de précisions chronologiques. Il est possible que les anciens habitants du Sahara avaient des cultes funéraires fort développés. Par ailleurs, il n'est pas prouvé qu'il existait des relations entre les arrangements de pierres et les inscriptions rupestres. J'ai eu l'occasion de montrer qu'un arrangement de pierres peut être contemporain des cérémonies funéraires accomplies près du tumulus. La présente communication met sous les yeux du lecteur une documentation récente que nous avons pu rassembler.



REFERENCES

- ALIMEN, H.  
1957 *The Prehistory of Africa*, London (Hutchinson).
- BESSAC, H.  
1953 «Contribution à l'inventaire préhistorique du Sahara occidental» in *Bull. I.F.A.N.*, vol. XV, pp. 1582-1604.
- CAMPS, G.  
1961 *Aux Origines de la Berbérie. Monuments et Rites Funéraires Protobistoriques*, Paris (A.M.G.).  
1974a *Les civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara*, Paris (Doin).  
1974b «L'âge du Tombeau de Tin Hinan, Ancêtre des Touareg du Hoggar» in *Zephyrus*, vol. XXV, pp. 497-516.
- CLARK, J.D.  
1973 «The Tenerian Neolithic» in *Quaternaria*, vol. XVIII, pp. 282-297.
- DANIELS, C.M.  
1970 *The Garamantes*, in W.H. Kanes (ed.) *Geology, Archaeology and Prehistory of the Southwestern Fezzan*, Libya, Tripoli (Petroleum Exploration Society of Libya), pp. 31-52.
- DENIS, P.  
1959 «Tombes préislamiques en croissant du Hoggar» in *Bull. de Liaison Saharienne*, no. 36, pp. 295-298.
- DE ZELTNER, F.  
1914 «Les Touareg du Sud» in *J.R.A.I.*, vol. XLIV, pp. 351-375.
- EDDY, J.A.  
1977 «Mystery of the Medicine Wheels» in *National Geographic*, vol. 151, n. 1, January, pp. 140-146.
- FLEMING, A.  
1972 «Recent advances in megalithic studies» in *Origini*, vol. VI, pp. 301-316.
- FROBENIUS, L.  
1916 «Die kleinafrikanische Grabbau» in *Prähist. Zeitschr.*, vol. VIII, pp. 1-85.  
1933 *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich (Phaidon Verlag).
- HENSHALL, A.S.  
1963 *The Chambered Tombs of Scotland*, Edinburgh (University Press), vol. I  
1972 *The Chambered Tombs of Scotland*, Edinburgh (University Press), vol. II.
- HUGOT, H.-J.  
1962 «Premier aperçu sur la préhistoire du Ténéré du Tefassasset» in H.-J. Hugot (ed.) *Missions Berliet-Ténéré-Tchad. Documents Scientifiques*, Paris (A.M.G.), pp. 149-178.
- KAUFMANN, H.  
1958 *Reiten durch Iforas*, Munich (Nymphenburger Verlagshandlung).
- LAW, R.  
«The Garamantes and trans-Saharan enterprise in Classical Times» in *Journal of African History*, vol. VIII, no. 2, pp. 181-200.
- LHOTE, H.  
1955 *Les Touaregs du Hoggar*, Paris (Payot).  
«Les Tumulus du Tassili-n-Ajjer à propos d'un ouvrage récent» in *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, vol. XXVI, pp. 113-132.  
1973 «Pierres dressées à Tadeliza, en Air, et monuments lithiques de la même région» in *Notes Africaines*, no. 138, April, pp. 29-35.
- MAITRE, J.-P.  
1966 «État des recherches sur le Néolithique de l'Ahaggar» in *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, vol. XXV, pp. 95-104.  
1971 *Contribution à la Préhistoire de l'Ahaggar. I. (Tefedest Centrale)*, Paris (A.M.G.).  
1976 «Contribution à la préhistoire récente de l'Ahaggar dans son contexte saharien» in *Bull. I.F.A.N.*, vol. 38, série B, no. 4, pp. 715-789.
- MAUNY, R.  
«Contribution à la protohistoire du Sahara occidental» in *Almogaren*, vol. V, pp. 165-176.
- MILBURN, M  
1977a «Air occidental: essai de chronologie relative de quelques monuments lithiques» in *Almogaren*, vol. VII, pp. 147-154.  
1977b «Remarks on the Saharan heel-shaped cairn» in *Almogaren*, vol. VII, pp. 155-165.  
1978 «Towards an absolute chronology of certain Saharan rock art» in *Antiquity*, vol. LII, no. 205, pp. 135-136.  
1979 «Journey in Takoulokouzet and Tenere Tafessasset (Niger) - 1978/79» in *I.C.-Nachrichten*, Nr. 30, pp. 7-11.
- MONOD, Th.  
1932 *L'Adrar Abnet. Contribution à l'étude archéologique d'un district saharien*, Paris (Institut d'Ethnologie, Travaux et Mémoires, XIX).  
1948 «Sur quelques monuments lithiques du Sahara occidental» in *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antrop., Etnogr. y Prehist.*, vol. XXIII, pp. 12-35.
- PERVES, M.  
1945 «Notes de Préhistoire saharienne et nord-africaine» in *Bull. Soc. d'Anthropologie de Paris*, vol. 6, IX série (1947), pp. 187-216.
- REYGASSE, M.  
1950 *Monuments funéraires préislamiques de l'Afrique du Nord*, Paris (A.M.G.).
- RODD, F.R.  
1926 *People of the Veil*, London (McMillan).
- SAVARY, J.-P.  
1966 *Monuments en pierres sèches du Fadnoun (Tassili-n-Ajjer)*, Paris (A.M.G.).
- SERGI, S.  
1936 «Le Reliquie dei Garamanti» in *Boll. R. Soc. Geogr. Italiana*, ser. VII, vol. I, pp. 1-12.
- SIMONEAU, A.  
1971a «La Région rupestre de Tazzarine. Documents nouveaux sur les chasseurs-pasteurs» in *Revue de Géographie du Maroc*, no. 20, pp. 107-118.  
1971b «Images inédites du Draa Moyen (Maroc du Sud)» in *BCSP*, vol. VII, pp. 87-96.  
1976 «Nouvelles stations rupestres entre Tata et Tissint» (Avril 1974) in *Almogaren*, vol. V-VI, pp. 313-320.
- TROST, F.  
1979 «Kurze Übersicht über die 6. Forschungsfahrt in den Ahaggar (Algerische Sahara)», November 1978 - Februar 1979 in *I.C.-Nachrichten*, Nr. 30, pp. 4-6.

UCKO, P.

1969 «Etnography and archaeological interpretation of funerary remains» in *World Archaeology*, vol. I, no. 2, pp. 262-280.

WOISARD, A.

1955 «Monuments antéislamiques dans le Sahara occiden-

tal» in *Bull. de Liaison Saharienne*, no. 21, pp. 154-158.

ZÖHRER, L.

1956 «Die Tuareg der Sahara. Handel, Religion und soziale Gliederung als Grundlage der wirtschaftlichen und handwerklichen Entwicklung» in *Archiv für Völkerkunde*, vol. XI, pp. 153-201.

## ARTE E RELIGIONE IN SARDEGNA

Rapporti tra i dati monumentali e gli elementi della cultura materiale  
(Nota preliminare)

Tanda, Giuseppa, Sassari (Italia)

L'esplorazione più attenta del territorio dell'Isola, effettuata soprattutto nell'ultimo decennio, ha permesso di individuare numerose figurazioni in *settantanove* ipogei a domus de janas, su un totale di circa 1.100, in *un* riparo, in *due* tombe giganti e in *due* grotte.

I motivi figurativi degli ipogei (oggetto del presente lavoro) appaiono vari per tecnica; è presente infatti sia la scultura a bassorilievo sia l'incisione (a martellina e lineare) sia la pittura per lo più in ocra rossa. Predomina su tutte le tecniche la scultura, nella misura del 70% circa sul numero complessivo degli ipogei. In alcuni casi le tecniche appaiono associate o sovrapposte nella stessa tomba: la scultura con l'incisione per il 9% (*sei* casi di associazione, a Enas de Cannua-Bessude, Noeddale I e III, Oniferi, S. Caterina-Usini, Su Campu Mannu-Ossi; *uno* di sovrapposizione a Sos Furrighesos-Anela); la scultura con l'incisione e la pittura per il 2% (*due* casi, a Tisiennari-Bortigias e Sos Furrighesos II-Anela); la pittura con l'incisione per il 2% (*due* casi, a Korongiu-Pimentel e Montessu-Santadi); la scultura e la pittura per il 2% (*due* casi, Mandra Antine III e Sa Pardischedda-Busachi).

Le figurazioni sono varie anche dal punto di vista iconografico. Tipologicamente si distinguono in: corniformi e spiraliformi (incisi, scolpiti o dipinti); antropoforni e idoliformi (incisi o scolpiti); pettiniformi (incisi o dipinti); cerchi (incisi o dipinti); bitriangoli (incisi) e altre figure geometriche (incise) come meandri, zig-zag, poligoni, reticolati, stelle, labirinti.

Fra tutti questi motivi prevalgono le figure cornute, che appaiono presenti nell'80% delle domus de jans, delle sole interessate da figurazioni.

Il numero così alto e la varietà dei tipi di questo raggruppamento hanno permesso di individuare le linee generali di un processo di mutamento stilistico-tecnico per cui dalle rappresentazioni espresse a rilievo sembra si passi gradualmente alle figurazioni incise e dalle espressioni schematiche con tratti «realistici» si arrivi a quelle del tutto astratte.

Le tappe di questo processo, che sarebbe troppo lungo illustrare, dimostrano anche l'esistenza di una differenziazione di ordine tecnico, stilistico e tipologico.

Sembra, pertanto, accertato che generalmente le figurazioni scolpite ipogeiche risalgano al Neolitico Recente ed all'Età del Rame, mentre le incisioni corniformi a martellina e, per estensione analogica, le incisioni di altra

tipologia ma di tecnica simile siano più recenti e possano essere attribuite all'Età del Bronzo.

Restano escluse per ora dal discorso di attribuzione cronologica le incisioni in tecnica lineare le quali necessitano di una «lettura» più approfondita in relazione alle sovrapposizioni finora segnalate ed in considerazione dei risultati raggiunti dalla ricerca in questo campo.

Le problematiche riguardanti l'arte preistorica sarda nel settore pertinente sono numerose, varie, complesse. Sarebbe quindi assai arduo e soprattutto lungo anche soltanto accennarle.

Mi soffermerò, pertanto, solo sul problema dei rapporti esistenti fra i dati monumentali e gli elementi della cultura materiale allo scopo non solo di mettere in rilievo elementi utili per una definizione cronologica più puntuale di alcune manifestazioni d'arte, ma soprattutto di individuare ed interpretare il significato sotteso alle risponderne individuabili.

Alcune rappresentazioni ipogeiche trovano una straordinaria corrispondenza in reperti di cultura S. Michele: figurazioni cornute, idoliformi, antropomorfe, associazioni di motivi simboleggianti presumibilmente il principio maschile ed il principio femminile, scene di vita collettiva, armi, globi o dischi pendenti ecc.

Tra le figurazioni *corniformi*, scolpite a bassorilievo, comunemente interpretate come «sigle» del dio toro o principio maschile, quelle di tipo A II 1 (Tanda, 1977, tav. II) (Fig. 101 c) trovano riscontro, sia pure alla lontana, nell'ansa a protome di animale del vaso tetrapode in pietra di Bingia Eccia-Dolianova (Contu, 1969, p. 48, fig. 29); di Ludosu-Riola Sardo (Atzeni, 1978, fig. 8, 2) (Fig. 101 b) e soprattutto in un frammento ceramico con decorazione plastica a testa bovina della grotta di Monte Maggiore-Thiesi (Lo Schiavo, 1976, p. 17, tav. V) (Fig. 101 e); i tipi B I e B II (Tanda, 1977, l. c.) (Fig. 101 f) realizzati a segmento dentellato o a bande tratteggiate o a cordone plastico su reperti ceramici di varia tipologia (Trump-Loria, 1978, fig. 14, 3; fig. 16, C; tav. XXIV, 1-2) (Fig. 101, g-i).

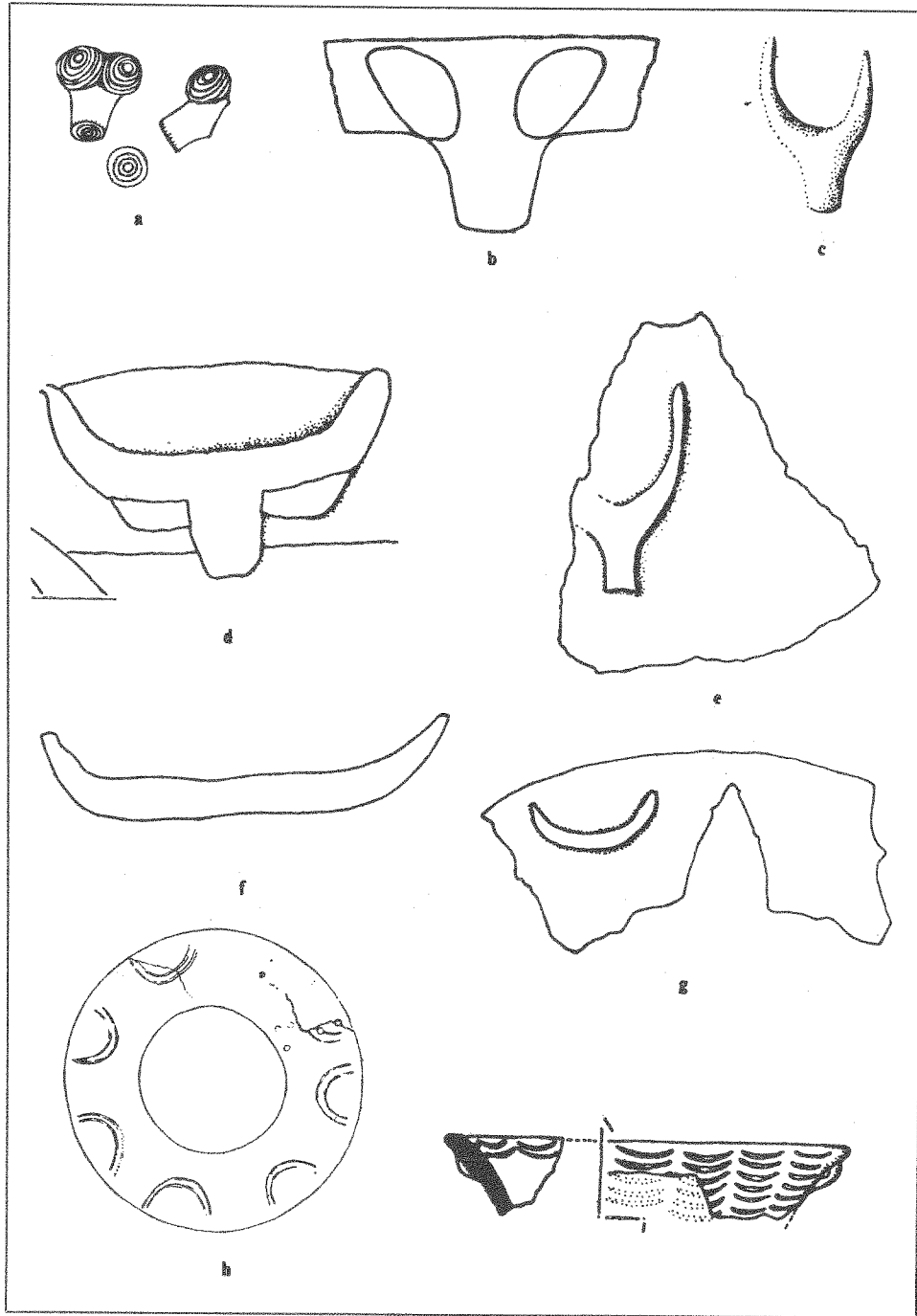
I motivi *corniformi incisi* a martellina semplici o iterati sia di gusto curvilineo come a Montessu-Santadi (Atzeni, 1978, tav. V) (Fig. 102 a) che rettilineo come a Sos Furrighesos VIII-Anela (Fig. 102 b) si confrontano con motivi simili incisi o impressi per lo più su vasi a cestello (Fig. 202 c, e).

Singolari appaiono le risponderne per gli *idoliformi*: a Montessu-Santadi (Atzeni, 1978, tav. XXXV) su due distinti ipogei è scolpita in negativo la silhouette dell'idolo femminile del cosiddetto tipo cicladico a placca intera; a Monte Littu-Ossi, inoltre, recentemente è stata notata una figurazione realizzata a bassorilievo, interpretabile come la raffigurazione residua di un idolo femminile (Fig. 103 a), simile ad analoga e, purtroppo, anch'essa residua figurazione plastica su ceramica, proveniente dall'altare preistorico di Monte d'Accoddi-Sassari (Scavi Contu).

Numerosi sono i riscontri per gli *antropomorfi*: l'*ancoriforme* inciso, come a Sos Furrighesos-Anela tombe VIII e IX (Fig. 103 c-d) e scolpito, come a Monte d'Accoddi tomba IV (Ventura-Riu, 1970, fig. 12, p. 21) significante la rappresentazione del defunto, in quanto essere capovolto, secondo l'accezione comune oppure, forse più verosimilmente, la rappresentazione simbolica della divinità funeraria o della morte, compare su ipogei e su oggetti della cultura materiale, su pesi da telaio, per esempio a Monte d'Accoddi-Sassari o su statue menhirs, per esempio a Genna Arrele I-Laconi (Fig. 103 g), Perda Iddocca III (Atzeni, 1978, 47-48, tav. X (Fig. 103 e) e Laconi (Id., 1978, tav. XIV); il motivo cosiddetto a *candelabro* inciso o scolpito si

Fig. 101

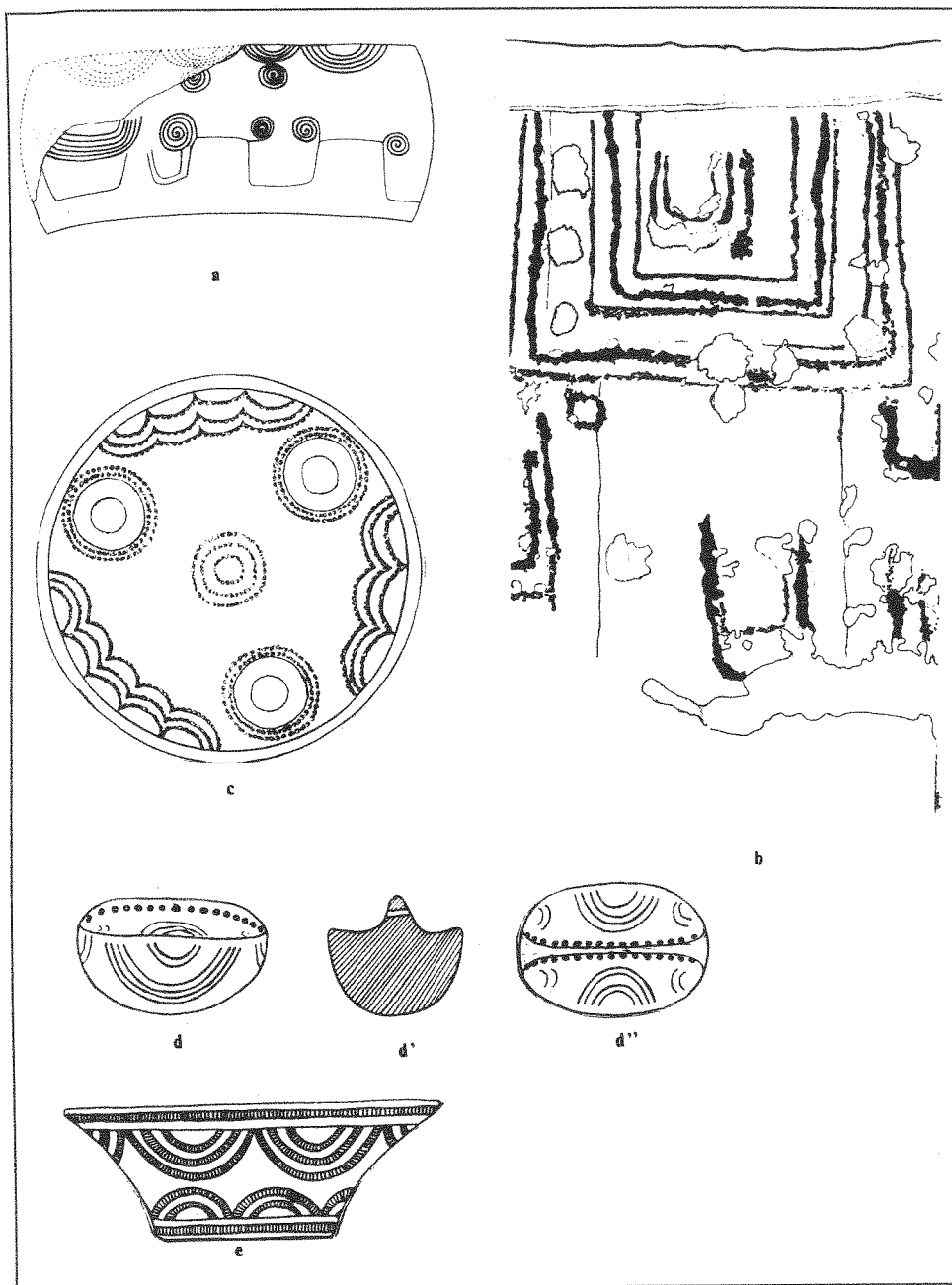
a) Puisteris, Mogoro, decorazione fittole; b) Ludosu, Riola Sardo, decorazione litica; c) Anghelu Rujù, Alghero, tomba A, figurazione bovina scolpita sulla parete; d) Sos Furrighesos, Anela, tomba VI, figurazione bovina scolpita sulla parete; e) Grotta di Monte Maggiore, Thiesi, figurazione bovina plastica su frammento ceramico; f) Anghelu Rujù, Alghero, tomba XXX, figurazione bovina scolpita sulla parete; g) Grotta di Sa Ucca de su Tintirriolu, Mara, figurazione bovina plastica su frammento ceramico; h) Grotta di Sa Ucca de su Tintirriolu, Mara, figurazioni ad arco (rappresentazioni bovine) incise su vaso a cestello; i) Grotta di Sa Ucca de Su Tintirriolu, Mara, figurazioni ad arco (rappresentazioni bovine?) incise su vaso a cestello.



osserva nelle domus de janas di Sos Furrighesos VIII e di Ponte Secco (o Tomba del Capovolto) e nelle statue menhirs di Genna Arrele II (Atzeni, 1978 a tav. X, p. 47) (Fig. 103 h) e di Perda Iddocca VI (Id., 1978, tav. XIII, p. 48); il motivo *bitriangolare*, inteso come la rappresentazione schematica della figura per lo più femminile compare sia su ipogei, come a Tisienari-Bortigiadas (Tanda, 1977 a, fig. 1) (Fig. 105 a) e Mandra Antine-Thiesi (Contu, 1964, tav. II) (Fig. 105 b) in associazione con motivi corniformi sia su di un peso da telaio proveniente dall'ipogeo di Serra Is Araus o su frammenti ceramici di Sa Ucca de su Tintirriolu e di Monte Maggiore-Thiesi (Atzeni, 1980, p. 22, Fig. 6) (Fig. 105 c-f) e di Monte d'Accoddi-Sassari (Contu-

Fig. 102

a) Necropoli di Montessu, Santadi, archi e spirali incisi su parete; b) Sos Furrighesos, Anela, tomba VIII, motivi a rettangolo aperto incisi sopra un motivo corniforme di stile rettilineo scolpito su parete; c) Pauli Fenu, Riola Sardo, motivi a festone impressi a «segmento dentellato» su pisside fittile; d-d'') Conca Illonis, Cabras, peso fittile da telaio con motivi ad arco di cerchio incisi (rappresentazioni bovine?); e) Perda Lada, S. Vero Milis, motivi ad arco (rappresentazioni bovine?) incisi a «banda tratteggiata» su vaso a cestello.

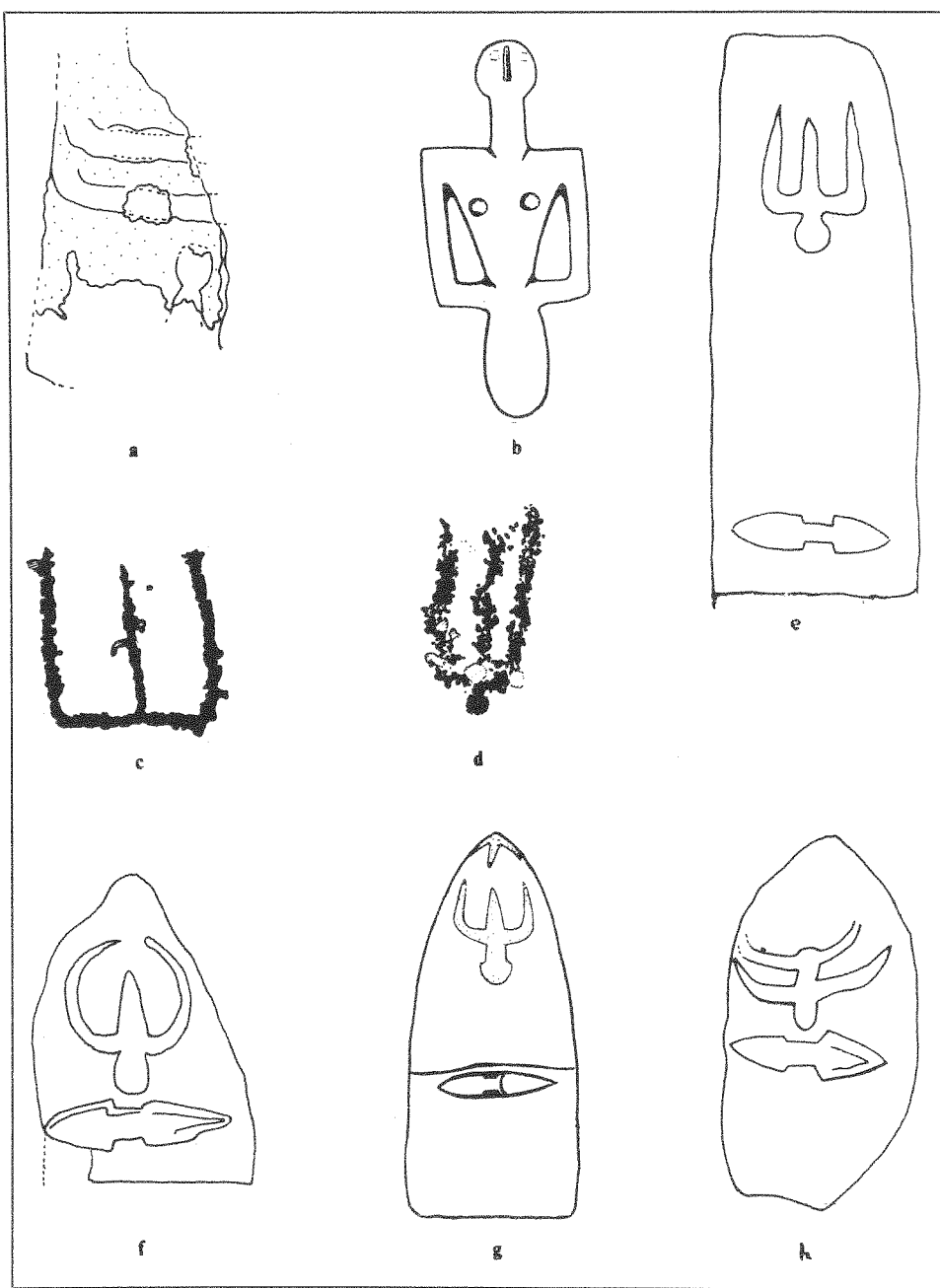


Frongia, 1976, tav. I g) con una differenziazione di stile e di grado di schematizzazione che è forse segno di una differenziazione cronologica sia pure nell'ambito del medesimo orizzonte culturale.

Altro motivo che sembrerebbe rientrare nel gruppo degli antropomorfi è la *doppia spirale* considerata in genere l'espressione simbolistica del principio femminile o «dea degli occhi». Questa figurazione che appare su ipogei, incisa a Cargeghe (Tanda, 1977 b, fig. 3) (Fig. 104 f) o a Bancali-Sassari (inedita) ed a Perfugas (Lo Schiavo, 1979, p. 64) si riscontra con la medesima impostazione anche su reperti ceramici, per esempio a Grotta S. Michele-Ozieri (Atzeni, 1978, fig. 6,4; tav. IV, 1-2), a Puisteris, Mogoro (Id., 1978, fig. 6, 4) (Fig. 104 c) oppure su di un reperto litico, a Locoe-Orgosolo (Ferrarese-Ceruti, 1965, p. 53 e segg.) (Fig. 104 b).

Fig. 103

a) Su Littu, Ossi, domus de janas, idoliche e rappresentazioni bovine ad arco scolpite su parete; b) Monte d'Accoddi, Sassari, tomba II, figurina litica a placca traforata; c) Sos Furrighesos, Anela, tomba VIII, motivo antropomorfo ancoriforme inciso su parete; d) Sos Furrighesos, Anela, tomba IX, motivo antropomorfo ancoriforme inciso su parete; e) Perda Iddocca, Laconi, statua menhir n. 3, motivo antropomorfo ancoriforme scolpito; f) Laconi, motivo antropomorfo ancoriforme scolpito; g) Genna Arrele, Laconi, statua menhir n. 1, motivo antropomorfo scolpito; h) Genna Arrele, Laconi, statua menhir n. 2, motivo antropomorfo «a candelabro» scolpito.

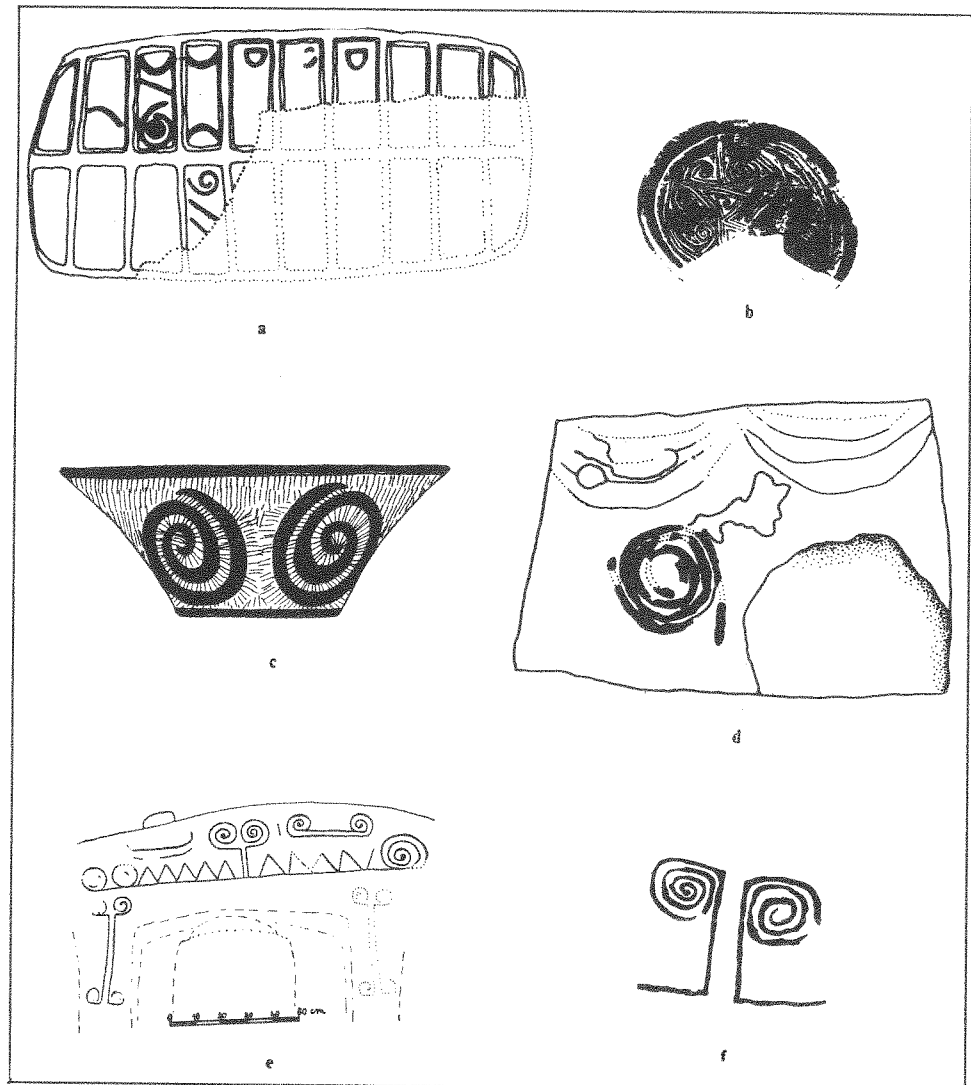


La *rappresentazione* del principio maschile e femminile associati, espressi con forte simbolismo, come a Noeddale III-Ossi (Tanda, 1977b, fig. 8) (Fig. 104 d) e a Mesu 'e Montes II e IV è presente ma con una connotazione «realistica» (in analogia con le figurine incise su ceramica di cui sopra) nella coppia denominata «il sole e la luna» incisa su di un vaso trovato in un ipogeo di S. Vero Milis (Atzeni, 1975, tav. VI, 1).

Medesima differenza di grado di schematizzazione, medesimo scarto temporale ma stesso contenuto è possibile rilevare tra *le scene di danza* o di *preghiera collettiva* incise rispettivamente su Tomba Branca-Cheremule (Contu, 1965, fig. 10, p. 80) o nella Grotta del Bue Marino-Dorgali (Lo Schiavo, 1980, p. 53, tav. XV-XVII) (attribuite, com'è noto, alla fine della Età del Rame-Bronzo Antico) e quelle incise su vasi di cultura S. Michele prove-

Fig. 104

a) Mandra Antine, Thiesi, Tomba Dipinta, motivi dipinti sul tetto; b) Loco, Orgosolo, motivi spiraliformi su vaso a cestello; c) Puisteris, Mogoro, motivi spiraliformi su vaso a cestello; d) Noeddale, Ossi, tomba III, associazione di probabile duplice motivo spiraliforme inciso a motivi corniformi scolpiti su parete; e) Korangiu, Pimentel, motivi incisi e marginati in rosso su parete; f) S'Elighe Entosu, Cargeghe, duplice motivo spiraliforme inciso su parete.



nienti dall'altare di Monte d'Accoddi dalla Grotta di Monte Maiore-Thiesi o dalla grotta culturale di «Sa Ucca de su Tintirriolu» che, evidentemente, ne costituiscono il presupposto tematico (Atzeni, 1980, Abb. 6, p. 22) (Fig. 105 c, f).

Altre rispondenze si possono osservare tra i *globi* o dischi pendenti dipinti di Mandra Antine-Thiesi (Fig. 105 b) ed i globi pendenti realizzati ad impressione su di un peso da telaio di Monte d'Accoddi riferibile alla cultura di Abealzu (fine età del Rame) (Contu-Frongia, 1976, tav. V, h; p. 23).

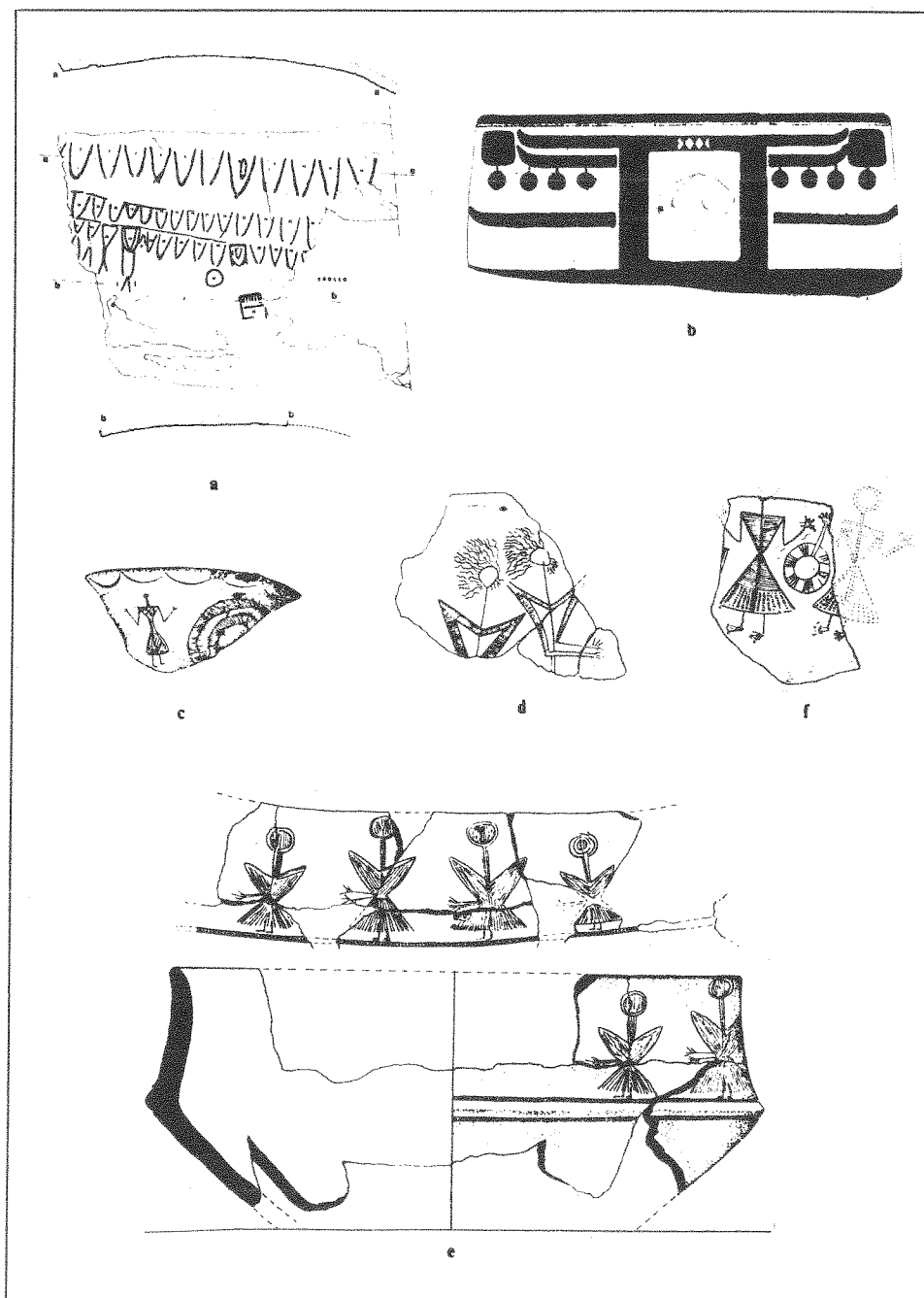
L'uso, in realtà piuttosto raro, di rappresentare *armi*, come si rileva a Sos Furrighesos-Anela VIII e IX (lancia, ed ascia) (Fig. 102 b) e Tomba Branca-Cheremule (Contu, 1965, fig. 11, p. 81; ascia?) si riscontrano, ma per tipologie diverse, nelle statue menhirs (doppio pugnale) (Atzeni, 1978 pp. 47-52). A quest'ultimo proposito si nota che il pugnale scolpito trova una precisa corrispondenza nel frammento di pugnale di selce (che arieggia tipi remedelliani), rinvenuto erratico presso Monte d'Accoddi (Museo G.A. Sanna, sala c.).

Le rispondenze archeologiche evidenziate permettono di approfondire le diverse tematiche su due piani: sul *piano particolare*, all'interno dei raggruppamenti tipologici, sotto l'aspetto dei contenuti e della cronologia; sul



Fig. 105

a) Tisiennari, Bortigiadas, motivi incisi su parete di domus de janas; b) Mandra Antine, Thiesi, Tomba Dipinta, figurazione dipinta su parete; c, d, e) Grotta di Sa Ucca de su Tintirriolu, Mara, figurazioni bitriangolari antropomorfe incise su ceramiche; f) Grotte di Monte Maggiore, Thiesi, motivi bitriangolari femminili incisi su ceramica.



*piano generale* cioè dei rapporti fra i dati monumentali e i dati materiali.

Per quanto riguarda il *piano particolare*, alcuni dati materiali ci forniscono indicazioni abbastanza significative sul problema della genesi figurativa e contenutistica di alcune raffigurazioni ipogeiche.

A tale proposito tra i *corniformi* assumono notevole rilevanza la figurazione plastica a tutto tondo di Puisteris-Mogoro (Atzeni, 1978, fig. 18, 3) (Fig. 101 a) e le figurazioni plastiche zoomorfe appartenenti a vasi in pietra di Ludosu-Riola Sardo (Id., 1978, fig. 8, 2) (Fig. 101 b) e di Bingia Eccia-Dolianova (Contu, 1969, 48, fig. 29) di analoga impostazione, la prima riferita alla cultura di Bonuighinu (Neolitico Medio), le altre alla cultura Ozieri (Neolitico Recente) (Atzeni, 1978, p. 18). Analoga rilevanza assume la fi-

gurazione impressa su di un vaso di Grotta Rifugio-Oliena (Biagi-Cremaschi, 1980, p. 102, fig. 5, 1 b) di cultura Bonuighinu, per l'analogia riscontrabile con uno dei motivi corniformi scolpiti di Sas Concas-Padria (Tanda, 1977, fig. 10, a). Mentre si rileva la probabilità dell'attribuzione al Neolitico Medio anche per i vasi di pietra rinvenuti fuori contesto, sia per l'analogia iconografica rispetto all'esemplare di Puisteris sia per la presenza già documentata (sia pure con qualche riserva) di vasi di pietra fin dalla cultura di Bonuighinu, l'esistenza del motivo zoomorfo a partire dal Neolitico Medio suggerisce l'ipotesi, fondata peraltro sul presupposto dell'esistenza di un rapporto di valore contenutistico o ideologico tra i motivi figurativi dei monumenti e quelli della cultura materiale, che le figurazioni corniformi più antiche, cioè quelle di tipo «natularistico» (Tanda, 1977 p. 36) (Fig. 101 c, d) scolpite sulle pareti delle «domus de janas» costituiscano una derivazione da motivi precedenti del Neolitico Medio, individuabili per il momento su elementi della cultura materiale. Tale ipotesi di continuità spiegherebbe sia le differenze figurative riscontrabili tra i motivi del Neolitico Medio e quelli del Neolitico Recente, sia l'analogia tra questi ultimi motivi e la figurazione plastica corniforme di Monte Maggiore-Thiesi (Tanda, 1977, p. 23) riferita alla medesima cultura, cioè alla cultura di S. Michele.

Ove la continuità figurativa fosse espressione di una continuità di significato, i materiali del Neolitico Medio citati assumerebbero un carattere culturale, non diversamente definibile, comunque, per assenza di documenti. All'interno di questa tesi acquisirebbe concreti e significativi dati di prova il riferimento ad un'origine autoctona del culto del toro come d'altronde è stato già proposto (Tanda, 1980, p. 173). In tal caso anche il problema della genesi della cultura Ozieri assumerebbe diversa dimensione e, soprattutto, nuove e concrete prospettive, venendo, così, a perdere uno degli elementi qualificanti in senso «egeizzante».

Utili indicazioni di cronologia relativa per le figurazioni corniformi incise vengono suggerite dai motivi di Sos Furrighesos-Anela tomba VIII (Fig. 102 b) parzialmente sovrapposti al motivo centrale a corna duplici di stile rettilineo scolpito a rilievo piatto che sovrasta una falsa porta a specchio ribassato realizzata al centro della parete fondale. Tali sovrapposizioni, infatti, indicano l'antiorità del motivo scolpito rispetto alle figurazioni incise. Poiché il primo ha il suo *terminus ante quem* nella cultura di Bonnanaro (ante 1800 a.C.) (Tanda, 1977, p. 23), si può verosimilmente ritenere che le incisioni debbano essere attribuite almeno alla I Età del Bronzo (post 1800 a.C.). Appare opportuno e giusto, inoltre, estendere tali deduzioni cronologiche sia ai motivi corniformi scolpiti di transizione dello stile curvilineo (Tanda, 1977, tav. II, B) sia alle altre figurazioni incise dello stesso tipo rettilineo. Quanto ai parallelismi con i materiali è necessario far presente che il motivo dell'arco iterato per lo più di stile curvilineo compare spesso sia pure eseguito in vari tecniche, ad incisione, a segmento dentellato, a bande tratteggiate su vasi a cestello e a collo. Poiché tali ceramiche appartengono alla cultura di S. Michele appare opportuno precisare che alle rispondenze osservate può essere attribuito valore cronologico solo per i corniformi scolpiti dello stile curvilineo attribuibili appunto alla cultura di S. Michele; mentre per i motivi rettilinei della stessa tecnica e, a maggior ragione, per i motivi incisi le analogie rilevate, tenuta presente la probabilità di un'attribuzione a culture o almeno a momenti cronologici più recenti (Tanda, 1977 p. 23), possono assumere solo un valore genetico. Questa interpretazione, pertanto, porta ad ammettere l'esistenza di una ipotesi di derivazione di tali














N°	Località														Tot.
1	Perugas (SS)	○													1
2	Noeddale III Ossi (SS)		○												1
3	Su Campu Mannu Ossi (SS)			○											1
4	Mesu e' Montes IV Ossi (SS)				○										1
5	S'Elighe E mosu Cargeghe (SS)					○ ○									2
6	Mesu e' Montes II Ossi (SS)						○								1
7	Korongiu Pimentel (CA)							○	○ ○	○					4
8	Mandra Antine Tbiesi (S S)										○				1
9	Montesu Santadi (CA)											○	○	○ ○	4
	Totale	1	1	1	1	2	1	1	2	1	1	1	1	2	16

Fig. 106  
Tavola tipologica dei motivi spirali-  
formi scolpiti, incisi e dipinti in do-  
mus de janas.

motivi dalle più antiche figurazioni ad arco iterato o semplice delle ceramiche di cultura S. Michele. Avrebbero, così, un'apprezzabile spiegazione sia le affinità sia le differenze del gusto di linea già osservate, espressione di una diversa cultura (Id., 1977, l.c.) o di una diversa età.

Per quanto riguarda il rapporto monumento-materiale, poiché le ceramiche più sopra ricordate vengono rinvenute abbastanza frequentemente anche nei villaggi o nelle grotte adibite ad insediamento e, pertanto, possono essere considerate oggetti d'uso civile, si pone il problema non facilmente risolvibile delle ragioni sottese alla scelta come ornamento di recipienti d'uso comune di motivi figurativi presenti anche negli ipogei, problema che verrà appresso trattato.

Particolarmente significative ai fini cronologici e ideologici appaiono le rispondenze tra i motivi cosiddetti idoliformi.

L'analogia iconografica molto stretta riscontrabile tra la figurazione di Su Littu, il motivo plastico su frammento ceramico dell'altare di Monte d'Accoddi e la parte superiore (spalla, collo e testa) della figurina a placca traforata di Monte d'Accoddi, tomba II (Fig. 103 b) porta ad attribuire al medesimo orizzonte cronologico le tre figurazioni. Poiché il frammento ceramico appartiene alla cultura di Filigosa-Abealzu (Museo G.A. Sanna, Scavi Contu) resta confermata l'attribuzione cronologica e culturale precedentemente proposta (Tanda, 1977, p. 28) per le figurine litiche a placca traforata, vale a dire un'attribuzione agli ultimi secoli del III millennio – primi secoli del II. In tale periodo, infatti, pare coesistessero alcune culture come la cultura di Filigosa-Abealzu (Atzeni, 1980, p. 361; Foschi, 1980 pp. 289-303) e la cultura del Vaso Campaniforme le quali tra le loro manifestazioni materiali annoverano anche le figurine litiche (Tanda, 1977, p. 27). Se per la cultura di Filigosa appare opportuno mantenere la definizione cronologica e culturale precedentemente data, quella cioè di una facies «finale, regressa decorativamente ed arricchita degli apporti occidentali venuti con la cultura beaker», per la cultura del Vaso Campaniforme si è, invece, in grado di precisarne l'articolazione in due fasi (Atzeni, 1980, pp. 38 e segg.) delle quali la più recente è contemporanea alla cultura traforata, tenuta presente la situazione stratigrafica riscontrata nella tomba II di Monte d'Accoddi (Tanda, 1976, p. 36: due livelli culturali dei quali il superiore di cultura di Bonnanaro, l'inferiore, che ha restituito varie figurine litiche a placca trafo-

rata, di contesto culturale misto con prevalenza di elementi materiali di cultura Abealzu e Filigosa) possono essere messi in relazione con la prima fase del Campaniforme cioè con quella pre-Bonnanaro. Sul significato di questa attribuzione non si hanno, a nostro parere, sicuri dati di chiarimento: appare probabile, però, allo stadio delle nostre conoscenze, che il rapporto tra le figurine litiche e la cultura del Vaso Campaniforme debba essere considerato come un rapporto cronologico non culturale.

Quanto all'aspetto contenutistico o ideologico, l'associazione di motivi osservata a Su Littu-Ossi, *corna di tipo B II, 1 e idoliforme* (Fig. 103 a) richiama altre associazioni ormai note: corna di tipo B II, 1 oppure di tipo B I, 1 (stile curvilineo) con motivi spiraliformi a Su Campu Mannu-Ossi, Noeddale III-Ossi e Mesu 'e Montes IV-Ossi (Fig. 104 d); corna dello stesso tipo associate con motivo bitriangolare, espressi a bassorilievo, a Mesu 'e Montes II-Ossi; schemi corniformi a V e bitriangolari incisi a Tisiennari-Bortigiadas (Fig. 105 a) (Tanda, 1977 a), motivi corniformi a V e spirali, semplici o doppie o quadruplici a Korongiu-Pimentel (Fig. 104 e). Nelle associazioni di Mesu 'e Montes II e IV, Noeddale III, Su Campu Mannu o Su Littu si osserva una costante: la presenza del motivo corniforme scolpito dello stesso tipo (tipo B, stile curvilineo) che sovrasta gli elementi figurativi sottostanti. Tra questi ultimi però compare un motivo differente: l'idoliforme che è presente soltanto a Su Littu, al posto delle spirali; il motivo bitriangolare solo a Mesu 'e Montes II ma in posizione invertita. In tutte le composizioni appare evidente il simbolismo degli elementi figurativi. A Su Littu, però, nella rappresentazione dell'idolo si coglie anche una notazione di carattere «realistico» per così dire: l'artista, infatti, ha voluto scolpire sulla parete l'immagine di un oggetto documentato nella realtà materiale del tempo, la figurina litica, mantenendone l'impostazione strutturale ma variandone le proporzioni in relazione alle diverse esigenze funzionali.

Dalle considerazioni più sopra fatte appare evidente che l'associazione dei motivi corna-spirali oppure corna-idoliforme, corna-motivo bitriangolare è un modulo figurativo; essa è la testimonianza di un contenuto ideologico di carattere prevalentemente allusivo, polivalente, astratto e generale quando sia presente il motivo spiraliforme o il motivo bitriangolare mentre appare come espressione figurativa più concreta e particolare quando è rappresentata la figurina litica. In tale contesto l'interpretazione del modulo figurativo suggerirebbe l'equivalenza spirale-idolo femminile-motivo bitriangolare.

L'equivalenza proposta sembrerebbe ad un primo esame la più probabile non solo perché la spirale, essendo ornamento sia pure raro di figurine neolitiche (Gimbutas, 1975, p. 128, fig. 80) potrebbe da sola sostituire la rappresentazione dell'intero corpo ma anche perché la spirale, in contesti materiali culturalmente diversi ma ideologicamente simili è intesa come simbolo femminile (Bernabò Brea, 1976-77, p. 59). Lo schema idoliforme, inoltre, e quello bitriangolare sono comunemente interpretati come una stilizzazione della figura femminile. Pertanto si potrebbe ipotizzare che le tre figurazioni – spirali, idoliforme, motivo bitriangolare – diverse dal punto di vista iconografico siano invece analoghe per il contenuto.

Tale assunto non deve meravigliare: se può essere verosimile, infatti, ritenere che le medesime «immagini» siano l'espressione uniformata di differenti significati, sembra che possa essere ammesso anche il contrario (Leroi-Gourhan, 1975, pp. 49 e segg.) cioè che diverse «immagini» nascondano il medesimo contenuto ideologico.

Tentare però di indagare sulle ragioni per cui il medesimo contenuto si manifesti con entità figurative fenomenologicamente differenti potrebbe costituire un serio ed inutile rischio scientifico: per questa strada, infatti, si potrebbe facilmente ammettere, ma senza poter contare su concreti documenti di prova, che i simboli diversi siano la rappresentazione delle diverse manifestazioni della medesima divinità femminile.

D'altro canto interpretare i contesti ricostruiti (nel nostro caso il modulo figurativo di cui stiamo argomentando) nell'intento di ravvisarvi le espressioni di una religione basata sulle credenze in una divinità o, al contrario, in un pantheon significa, forse, affrontare i problemi dell'interpretazione senza aver rimosso i filtri dei propri schemi mentali, proiettando inconsapevolmente nelle ricostruzioni storiche il bagaglio della personale formazione scientifica.

D'altronde l'apporto che le risposnde storiche ed etnologiche potrebbero dare non sembra costituire, a nostro avviso, un criterio fisso e quindi uno strumento sempre valido per l'interpretazione dei segni figurativi. Più sopra infatti è stato messo in risalto come l'indagine in campo storico ed in campo etnologico abbia rivelato una notevole variabilità, in relazione alle diverse culture ed alle differenti epoche, sia per quanto riguarda l'interpretazione del significato delle medesime «immagini» sia per quanto concerne la rappresentazione figurata degli stessi significati (Leroi-Gourhan, 1975, pp. 49 e segg.).

Pertanto, senza voler disconoscere il valore finora dato allo studio ed all'interpretazione dei motivi figurativi ipogeici, in attesa che si acquisiscano strumenti concreti e criteri ragionevolmente fissi d'interpretazione, in considerazione dell'attuale situazione di ricerca nel campo dell'arte figurativa preistorica in generale (Leroi-Gourhan, 1975, pp. 49 e segg.) e sarda in particolare appare preferibile, a nostro avviso, accantonare per il momento l'approfondimento del problema e riprenderlo in altra sede ed in altra occasione.

Tornando comunque al significato sostanziale del modulo, se le considerazioni più sopra espresse potessero essere considerate valide, l'ideogramma rappresentato significherebbe la rappresentazione mediante strumenti simbolici dell'unione del principio maschile (corni) con il principio femminile (spirale, idolo femminile, bitriangolo).

Restano, comunque, diversi punti oscuri non solo perché mancano concreti e validi documenti materiali ma anche perché l'alto livello di astrazione ideologica che le rappresentazioni raggiungono, rende difficile effettuare non solo una verifica concreta dell'ipotesi ma anche ogni tentativo di ottenere interpretazioni più ampie, approfondite e, soprattutto, articolate.

Tra questi aspetti oscuri è il problema dell'origine della doppia spirale accostata e contrapposta, associata o no con altri motivi, incisa o scolpita negli ipogei, la definizione del quadro culturale mediterraneo in cui essa va inserita e, di conseguenza, il connesso problema del significato.

Si possono avanzare a questo proposito due ipotesi: si tratterebbe di un motivo decorativo acquisito da culture extrainsulari oppure di un motivo elaborato autonomamente.

Nella *prima ipotesi* (peraltro parzialmente già proposta) ci sembra opportuno rilevare la possibilità che il motivo spiraliforme costituisca la risposta figurativa ad un impulso culturale di provenienza extrainsulare da zone con le quali la Sardegna ha tenuto rapporti abbastanza probabili come dalla

Sicilia, dalla «provincia» castellucciana (Bernabò Brea, 1966, pp. 104 e seg.; Id., 1976-'77, pp. 89-90) oppure chiaramente documentati come da Malta, dove si riscontrano significative risposdenze di ordine monumentale e materiale (Lilliu, 1970, pp. 99 e segg.) oppure dal Mediterraneo orientale (Lilliu, 1980, pp. 60, 61, 73, 74).

Il richiamo ai motivi spiraliformi maltesi e castellucciani richiede, però, innanzitutto un indispensabile chiarimento sia cronologico che concettuale. È noto, infatti, sia il divario cronologico esistente tra le due serie di figurazioni sia il loro differente significato attribuibile, peraltro, ad una diversa origine figurativa. Se è possibile, però, risolvere il problema cronologico accettando l'ipotesi (in realtà non da tutti condivisa) di una continuazione della cultura di Tarxien fino ad arrivare ai tempi di Castelluccio (Bernabò Brea, 1976-'77, p. 90), sembra, sulla base dei risultati finora acquisiti, che il secondo problema non sia risolvibile in quanto il motivo spiraliforme maltese costituirebbe lo sviluppo di un motivo fitomorfo mentre quello castellucciano sarebbe una stilizzazione delle figure umane (Bernabò Brea, 1976-'77, p. 89). Questa differente origine, d'altronde, potrebbe essere interpretata come l'espressione di una diversa componente psicologica nella concezione del mondo e dei rapporti uomo-ambiente: un'attenzione prevalente verso l'uomo nella cultura di Castelluccio, una presenza anche della natura (piante ed animali) nella cultura di Tarxien. Non è da escludere, inoltre, l'ipotesi di una differente funzione dei monumenti nei quali compaiono i motivi spiraliformi: funzione sacra per i templi maltesi, testimonianza materiale di un culto per i vivi, funzione funeraria per le grotticelle castellucciane, testimonianza materiale di un culto per i morti. Sotto questa visuale il motivo spiraliforme apparirebbe come rappresentazione o «segno» di vita a Malta, di morte ma come recupero di vita a Castelluccio.

Poiché le figurazioni spiraliformi sarde sia quelle scolpite sia quelle dipinte trovano una più puntuale risposdenza nei motivi castellucciani per la comune rigidezza dell'impostazione, in contrasto con la vivacità e la libertà dei motivi maltesi, e per la comune funzione funeraria dei monumenti in cui sono realizzate, sembrerebbe più probabile una loro attribuzione ai primi secoli del II millennio a.C. Quanto all'affinità riscontrata con Malta, sia per i motivi spiraliformi sardi che per quelli siciliani, essa potrebbe costituire la prova di una comune origine figurativa, *non ideologica*.

Tale ipotesi, però, ad una approfondita verifica cronologica e culturale non convince del tutto. Poiché infatti la cultura di Castelluccio sembra avere rapporti culturali anche con la cultura di Bonnanaro (Tanda, 1976, p. 37) si dovrebbe ammettere una persistenza dell'uso di costruire domus de janus decorate – che secondo il quadro culturale finora acquisito sarebbero tipiche della cultura di S. Michele – anche nei tempi di cultura Bonnanaro (quando, invece, si riutilizzavano gli ipogei di cultura S. Michele, a quanto ci risulta).

Tale ammissione, com'è noto, sembra poco verosimile allo stato attuale degli studi in questo settore. D'altronde anche il riconoscimento di un rapporto di origine maltese, sia pure soltanto figurativo, dato il suo differente valore cronologico, presenta alcuni punti non del tutto chiari e, perciò, da verificare meglio. Poiché, infatti, tale apporto si sarebbe verificato a partire dalla seconda metà del III millennio – vale a dire a partire dalla cultura di Tarxien (c. 14 2430 ± 150 a.C.: Evans, 1971, fig. 67) – si dovrebbe desumere che le domus de janus con spirali vennero scavate soltanto a partire dal medesimo periodo, cioè dal 2500 in poi. L'assunto per alcuni aspetti sembrerebbe ammissibile: sono bene conosciute, infatti, le straordinarie

analogie non solo architettoniche ma anche materiali tra la cultura di S. Michele e la cultura di Tarxien (Lilliu, 1970, pp. 99 e segg.).

Tutto ciò, se fosse accettabile, porterebbe un apprezzabile contributo al problema dell'evoluzione interna della cultura di S. Michele, della individuazione delle sue fasi e dei suoi rapporti esterni. Infatti concorrerebbe a definire meglio la componente maltese, già individuata, peraltro, nella cultura di S. Michele (Bray, 1963, pp. 155 e segg.), di cui costituirebbe il terzo momento o fase.

Sulla base dei nuovi apporti e di considerazioni più approfondite appare infatti assai probabile l'individuazione della «monolitica» e millenaria cultura di S. Michele di almeno *quattro momenti* culturali o fasi i quali, pur avendo una base materiale comune – a quanto ci risulta – mostrano, però, alcuni aspetti differenziati e culturalmente caratterizzati. Il *momento iniziale*, coincidente con gli ultimi secoli del IV millennio ed i primi del terzo, sembra configurarsi come un'elaborazione della cultura di Bonuighinu arricchita di apporti occidentali (Tanda, 1977 c, p. 151). Il *secondo momento*, individuabile forse a partire dal 2700 in poi, considerata la datazione delle figurine tipo Keros-Syros che trovano più puntuale rispondenza con le figurine litiche sarde a placca intera, avrebbe le caratteristiche di una cultura molto ricca e raffinata, già sviluppata secondo le tipologie vascolari e la sintassi decorativa ben note. Elemento peculiare di questa fase sarebbe anche il moltiplicarsi delle figurine litiche o fittili a placca intera di cui sopra. Tale moltiplicarsi, dovuto ad un intensificarsi del fenomeno religioso – rilevabile peraltro anche in taluni aspetti ceramici – per ragioni che ci sfuggono, potrebbe essere collegato in qualche modo e per questa classe di figurine (non per l'insieme dei dati materiali qualificanti) anche all'arrivo nell'Isola più che di colonizzatori egei – come è stato sostenuto (Lilliu, 1980, p. 41) di limitati e sfumati stimoli culturali di provenienza egea.

Il *terzo momento* sarebbe individuabile a partire dalla II metà del III millennio a.C., quando sembrano comparire sensibili indicazioni della presenza di una forte componente culturale maltese. Il *quarto momento*, individuabile forse negli ultimi secoli del III millennio, coinciderebbe con gli esiti finali della cultura Ozieri; esso sarebbe caratterizzato dal rarefarsi delle ceramiche tipiche, dalla presenza delle figurine litiche a placca traforata e dall'apparire di elementi nuovi (cultura di Filigosa) (Atzeni, 1980, pp. 33-34). La successione e l'individuazione di tali momenti si basa su dati abbastanza apprezzabili che, purtroppo, non hanno trovato finora un riscontro stratigrafico. Di conseguenza non si ha la possibilità di meglio definire la collocazione cronologica ed i rapporti reciproci. Non appare neanche possibile, inoltre, per le medesime ragioni, attuare una verifica ai fini cronologici e culturali, dell'inserimento nella successione più sopra delineata dei motivi spiraliformi incisi sulle ceramiche o sul piatto litico di Locoe, i quali com'è stato già evidenziato mostrano di avere forti analogie con i motivi spiraliformi eseguiti sulle pareti delle domus de janas (Fig. 104 b, c). Pertanto non sarebbe possibile attribuire le due serie di figurazioni a duplice motivo spiraliforme alla III fase, per poterne affermare l'origine maltese.

Anche le analogie già riscontrate tra i motivi spiraliformi sardi (ceramiche, piatto di Locoe) e quelli egei (Ferrarese-Ceruti, 1965, pp. 62 e segg.) non sembrano apportare un contributo sostanziale risolutivo al problema della genesi del motivo. Ammesso, infatti, che il piattino di Locoe sia un elemento d'influenza egea (come è stato supposto: Id., pp. 64 e segg.), tenute presenti sia la cronologia proposta per i confronti (A.M. II A-B, 2500

a.C.; A.E. II, 2400 a.C.; Castaldi, 1972, p. 266) sia le contraddizioni, le incongruenze ed i vuoti cronologici riscontrati, ad una nuova indagine, nel tradizionale quadro della cultura di S. Michele (Tanda, 1980, pp. 171 e segg.) sia soprattutto l'individuazione di un'origine locale ascendente al Neolitico Medio per alcuni degli elementi cosiddetti «egeizzanti» come le figurazioni taurine, le figurine litiche di «tipo cicladico» a placca intera (Id., 1980, pp. 172-175), i piatti litici (Tanda, 1980, l.c.), le domus de janias (Id., 1980, l.c.) e l'attribuzione inoltre al Neolitico Medio o ad una fase di transizione da questo alla cultura Ozieri delle figurine litiche dello stile naturalistico (Id., 1977, p. 27; Id., 1980, pp. 172-173), non è possibile, a nostro parere, attribuire al piatto di Locoe una tale incidenza sul piano della genesi culturale da considerarlo il prototipo dei motivi spiraliformi materiali e monumentali.

Peraltro, tutto ciò considerato, riteniamo, allo stato attuale della ricerca, che non esistano elementi sicuri per elaborare un'ipotesi convincente e concreta neppure sull'origine egea del motivo spiraliforme duplice ed accostato.

Nella *seconda ipotesi*, vale a dire l'ipotesi di un'origine autonoma o spontanea dei motivi figurativi spiraliformi, è necessario prendere in esame la possibilità di un'origine casuale del motivo spiraliforme, a seguito dell'impressione fortuita sull'argilla ancora fresca dei disegni a spirale dei canestri e delle spiane di vimini, oggetti di presumibile uso quotidiano ed utilizzati probabilmente anche nella fabbricazione delle ceramiche. Tale motivo sarebbe stato poi riprodotto volutamente sui vasi fittili con meri intenti decorativi e, per imitazione, anche sulle pareti degli ipogei. Quest'ipotesi «tecnologica» non pone, come è ovvio, il problema del significato sotteso al motivo spiraliforme originario. Tale problema si presenta, invece, a nostro modo di vedere, quando questo motivo viene eseguito nelle domus de janias, con una scelta figurativa che presenta carattere funzionale in quanto legata presumibilmente al rituale funebre, ed appare in associazione con figurazioni di carattere sacro, in un contesto, pertanto, di valore segnico-ideologico. Ne consegue che, al di là del significato particolare del motivo isolato, tale connotazione ed ambientazione «segnica» attribuiscono in sostanza un contenuto caratterizzato in senso apotropaico anche allo stesso motivo spiraliforme.

Quest'ipotesi genetica «tecnologica» a causa dell'assenza, per quanto è a nostra conoscenza, del motivo spiraliforme nelle ceramiche delle culture anteriori alla cultura di S. Michele, porta anche a ritenere che tali culture ignorassero l'uso di materiali di vimini e che, pertanto, conoscessero e seguissero tecnologie varie e differenziate in relazione con le differenziazioni culturali. L'assenza di studi e, soprattutto, di sperimentazioni in questo settore della ricerca non ci permette però di approfondire e verificare meglio questa tesi, che pure presenta aspetti validi ed interessanti.

A proposito dell'origine per elaborazione delle culture locali si osserva che l'attenta riflessione sui nuovi dati e l'approfondimento delle tematiche espresse in recenti contributi (Castaldi, 1978, pp. 393 e segg.) ci permettono di individuare una nuova tesi sull'origine del motivo spiraliforme la quale, pur mostrando limiti e lacune, appare, allo stato attuale della ricerca, assai interessante e, per alcuni aspetti, abbastanza convincente e concreta. Secondo questa tesi il duplice motivo spiraliforme sarebbe la rielaborazione di due motivi figurativi bovini - lo schema a corna sollevate e quello a corna



abbassate – attraverso un processo di modificazione figurativa che parrebbe analogo per impostazione e sviluppo a quello già riscontrato per i motivi corniformi. Il primo modello, esemplificato dai motivi di Sos Furrighesos VI, Anela e Anghelu Rujù, tomba A, attraverso lo schema di Sedini porterebbe al motivo doppio con spirali rivolte verso l'alto.

Il secondo modello, presente a Sas Concas Padria, a Mamoiada e a Pimentel, ricomparirebbe, ma assai modificato, a Perfugas, in un motivo scolpito in cui le corna hanno già subito un avvolgimento verso il basso e presentano nella parte centrale della linea superiore, che nei motivi precedenti è continua, una interruzione a «V» mostrando così una chiara tendenza a trasformarsi in motivo spiraliforme doppio, accostato e contrapposto, come appare a Mesu 'e Montes II - Ossi ed anche a Cargeghe.

Quest'ultima figurazione, infatti, altro non sarebbe se non la riproduzione del motivo di Perfugas, fuso però con lo zoccolo, mediante la tecnica ad incisione a martellina (cioè in una tecnica diversa).

Quanto al motivo spiraliforme quadruplici di Korongiu-Pimentel, esso potrebbe essere considerato come la fusione puramente figurativa di un motivo a spirale derivato dal primo modello con un motivo a spirali, capovolto, di derivazione dal secondo modello.

Questa tesi risolverebbe sia il problema della origine del motivo spiraliforme sia il connesso problema del significato. La sua genesi figurativa e, forse, concettuale, infatti, potrebbe essere messa in relazione con la cultura di Bonuighinu, alla quale vengono attribuiti il vaso fittile di Grotta Rifugio, Oliena (Biagi-Cremaschi, 1980, fig. 5, Ib) sul quale è impressa una figurazione zoomorfa abbastanza vicina nella parte superiore all'iconografia del terzo modello di corniforme (corni rivolte verso il basso) ed il pendaglietto in osso della medesima grotta, decorato da una spirale interrotta (Id., 1980, fig. 8, 8). Quanto al significato esso sarebbe il medesimo dei corniformi.

Questa tesi non fornirebbe, però (almeno per il momento), una spiegazione accettabile per le associazioni del tipo di Noeddale III e Su Campu Mannu (Tanda, 1977b, p. 185) e Mesu 'e Montes IV scontrandosi parzialmente con le ricostruzioni finora fatte del contesto ideologico della religione prenuragica (Lilliu, 1957, pp. 16 e segg.). Non v'è dubbio, però, che la tesi più sopra esposta appaia, allo stato attuale delle nostre conoscenze, la più concreta fra quelle finora elaborate. Essa, inoltre, richiama il problema, recentemente messo in luce, della conoscenza dei tipi di bovino rappresentati nei tre modelli di figurazione corniforme scolpiti sulle pareti delle domus de janàs – corni in avanti, corni verso l'alto, corni in basso. Tale problema può essere risolto, forse, soltanto con lo studio e la classificazione dei reperti paleofaunistici restituiti dagli scavi in siti riferibili alla cultura di S. Michele alla quale, comunemente, si attribuiscono le domus de janàs decorate. Pertanto in assenza di elementi che ci illuminino sul contenuto dei singoli «segni» e, quindi, sul significato preciso delle figurazioni, ci sembra opportuno rilevare che le predette associazioni figurative si presentano in funzione culturale e allo stesso tempo apotropaica. La funzione culturale che si evidenzia nel carattere ripetitivo del modulo figurativo e nella sua presenza in una tomba, appare collegata con l'ideologia funeraria (Lilliu, 1957, pp. 18-19), prenuragica, fondata, come pare, su una religione incentrata sul processo vita-morte-rinascita.

Pertanto l'associazione di simboli, in questa ottica, risulta essere una rappresentazione di vita, espressa con strumenti figurativi simbolici sostanzialmente ad alto livello di astrazione ideologica. Tale rappresentazione ap-

pare anche come espressione della lotta quotidiana per l'emancipazione e la liberazione dal negativo – che in questo caso è la morte ed il morto – (Formaggio, 1977, pp. 26 e segg.) e di conseguenza assume valenza apotropaica.

Per quanto riguarda i motivi antropomorfici bitriangolari scolpiti, incisi o dipinti sulle domus, dei quali più sopra si è argomentato, appare evidente che essi possono interpretarsi come una semplificazione delle figurazioni per lo più femminili incise sulle ceramiche, caratterizzate, com'è noto, nell'analoga impostazione schematica, da notazione di carattere realistico come la particolare e talvolta minuziosa cura nel rappresentare le mani, i capelli ed i ricami dei vestiti. Tale semplificazione potrebbe essere stata causata o da motivi tecnici (passaggio dall'oggetto al monumento, uso di una tecnica decorativa diversa) oppure da una diversa cronologia.

Infine a proposito dei *globuli o dischi pendenti* la rispondenza più sopra evidenziata fornisce indicazioni di conferma dell'orizzonte cronologico recente al quale sono stati attribuiti sia i motivi spiraliformi dipinti sia il motivo taurino di tipo complesso che decora le pareti trasversali della cella 2 di Mandra Antine-Thiesi (Tanda, 1977, p. 24).

Per quanto riguarda il *piano generale* di approfondimento delle tematiche, di cui sopra si è trattato, si osserva che le numerose e significative rispondenze sin qua sottolineate fra dati monumentali ed elementi della cultura materiale sembrano indicare l'esistenza di uno stretto rapporto fra le due serie di figurazioni che va al di là dell'analoga esteriore, di carattere puramente estetico ed ornamentale, per interessare la sfera ideologica e culturale, e, pertanto, i contenuti.

Tale rapporto indicherebbe non solo una dipendenza dei motivi ipogei da quelli della cultura materiale ma anche una loro derivazione da materiali del Neolitico Medio. Gli indizi più validi a questo proposito sarebbero costituiti dalla decorazione plastica zoomorfa di Puisteris-Mogoro e dal motivo decorativo di Grotta Rifugio-Oliena di cultura Bonuighinu. Tali motivi figurativi, infatti, compaiono più tardi, rielaborati e scolpiti sulle pareti delle domus de janas, come più volte è stato affermato.

Un'ipotesi di dipendenza in senso inverso sarebbe meno probabile, a nostro avviso, sia per ragioni di cronologia sia perché essa non spiegherebbe in maniera accettabile la presenza di particolari «realistici» nelle figurazioni antropomorfe incise sulle ceramiche e la loro assenza negli analoghi motivi figurativi incisi o scolpiti nelle domus de janas. Stando in quest'ipotesi si desume, com'è ovvio, che le figurazioni delle domus de janas siano più recenti delle altre.

È, però, possibile elaborare sulla base di ragioni antropologiche un'ipotesi che escluda qualsiasi rapporto di dipendenza: in tal caso vi sarebbe contemporaneità delle due serie di motivi figurati – quelli dei monumenti e quelli dei materiali. È infatti ammissibile che la differenziazione dei motivi sia stata facilitata o addirittura causata dall'esistenza di una divisione del lavoro all'interno della comunità umana di cultura S. Michele per cui l'esecuzione delle decorazioni tombali sarebbe stata lasciata agli artigiani che già scavavano gli ipogei mentre la decorazione dei vasi sarebbe rimasta compito esclusivo delle donne alle quali d'altronde era affidata la produzione delle ceramiche necessarie per il loro gruppo.

In tal caso non vi sarebbe pertanto rapporto di dipendenza e la valenza culturale e magica sarebbe nel motivo figurativo di per se stesso.

Allo stato odierno della ricerca, però, sembrerebbe assai probabile, a nostro avviso, la prima ipotesi.

Pertanto i motivi figurativi sarebbero stati incisi, dipinti o scolpiti per un processo di trasferimento delle figurazioni dall'oggetto, che possiede o no una valenza religiosa, al monumento funerario dove sicuramente assume una simile valenza con un processo di modificazione o evoluzione figurativa o almeno magica, caratterizzata in generale sia dalla tendenza all'arricchimento dei valori figurativi sia dalla tendenza alla loro semplificazione o dissociazione.

In questo processo di trasferimento dei motivi spiraliformi non si collegano indizi di un processo di semplificazione come invece si rileva nei motivi bitriangolari: l'impostazione delle figurazioni spiraliformi, infatti, appare pressoché analoga sia negli ipogei che negli oggetti. Si osservano, piuttosto, elementi che depongono a favore di un processo di modificazione o evoluzione figurativa dovuta, forse, a ragioni di carattere tecnico come, per esempio, l'esigenza di ripetere i motivi imitando quelli più antichi oppure l'apporto individuale dell'artista all'esecuzione dei motivi stessi.

Sotto questa visuale troverebbero un'apprezzabile spiegazione anche le figurazioni spiraliformi di tipo più evoluto, a nostro avviso, dell'ipogeo di Montessu-Santadi incise a martellina (Fig. 104 e) e che altro non sarebbero se non l'imitazione e la ripetizione di moduli figurativi del tipo di quelli di Su Campu Mannu-Ossi e Noeddale III-Ossi (Fig. 104 d) (realizzati, questi ultimi, a bassorilievo ed incisione) rivissuti e riadattati tenendo presenti anche le esperienze artistiche di Anghelu Ruju, tomba XXVIII. Pertanto i motivi ad arco di Montessu sarebbero la ripetizione, usando la tecnica dell'incisione a martellina, di motivi corniformi analoghi a quelli realizzati a bassorilievo nei suddetti ipogei e la spirale sarebbe l'imitazione, in tecnica ad incisione, dei motivi spiraliformi realizzati in coppia, con una impostazione che ricorda Su Campu Mannu e Korongiu-Pimentel, oppure singolarmente, al di sotto dei motivi ad arco, fatto quest'ultimo che sembra trovare il suo precedente figurativo nella tomba XXVIII di Anghelu Ruju (Tanda, 1977, fig. 16).

Il fatto che tali motivi, presenti come abbiamo sopra affermato in altri ipogei siano organizzati in composizione, secondo un disegno organico che interessa l'intera parete, potrebbe essere un indizio di recenziarietà.

A proposito del significato dello stretto rapporto esistente tra la serie di figurazioni appare interessante il fatto che gli oggetti illustrati provengano da contesti a carattere esclusivamente funerario (peso da telaio, di Serra is Araus e statue menhirs) o culturale (materiali dell'altare preistorico di Monte d'Accoddi e della grotta culturale di Sa Ucca de su Tintirriolu-Mara) oppure presumibilmente culturale (oggetti di Grotta M. Maggiore). Pertanto la specificità delle decorazioni e dei reperti appartenenti a contesti così qualificati può fare ritenere che si tratti di classi di oggetti a carattere religioso secondo consuetudini testimoniate altrove anche in altri orizzonti culturali (Bernabò Brea, 1976-'77, pp. 59-60).

L'ipotesi apparirebbe abbastanza accettabile, considerata l'attuale situazione della ricerca, per le ceramiche decorate da scene di danza o da schemi cornuti; richiede, invece, un'attenta verifica per i reperti che possono essere considerati d'uso civile, quotidiano o no (vasi decorati da motivi a doppia spirale, da archi concentrici ecc.) in quanto simili ad altri restituiti da villaggi.

Stando in quest'ipotesi pare necessario, però, osservare che quegli oggetti, quando si trovino in un certo contesto particolare, funerario o religioso, sono il frutto di una scelta funzionale a specifiche motivazioni d'ordine

ideologico. Questa considerazione porta anche a ritenere, perciò, che alcuni motivi figurativi appaiano sempre come segnico-ideologici a prescindere dal contesto in cui vengono osservati. Essi evidentemente sono strettamente collegati con la sfera del sacro ed essendone un'espressione ed una emanazione attribuiscono di per sé una sorta di crisma agli oggetti ed ai monumenti che decorano, assicurandosi anche l'effetto positivo derivante dalla funzione apotropaica dei motivi decorativi. Questa valenza apotropaica delle formule figurative di per sé abbastanza evidente e significativa permette di intravedere l'importanza della magia nel contesto culturale delle comunità prenuragiche e ripropone non solo il problema dei rapporti tra magia e religione ma anche quello della effettiva consistenza se non dell'esistenza di una religione nel senso pieno del termine. Il problema si presenta complesso, non riguarda strettamente il tema della presente comunicazione e, pertanto, verrà esaminato in altra sede.

#### SUMMARY

The author begins with a preliminar and synthetic account of his research in Sardinia, in the field of prehistoric, immobiliary art, which mostly refers to «domus de janas» tombs and, more rarely, to shelters and caves. An analysis is then made of the problems of determining the relationship between monumental data and elements of material culture. Having synthesized the most significant relations, the author delineates the cultural significance of the ornamental motifs previously identified.

#### RÉSUMÉ

L'auteur fournit, au début, un cadre préliminaire et synthétique de l'art préhistorique immobiliaire, notamment des tombes de «domus de janas» et, rarement, des grottes ou des abris. Ensuite, elle discute les rapports entre les données monumentales et les éléments de culture matérielle. Les correspondances les plus significatives ayant été espérées, l'auteur souligne le significateur des motifs ornamentals déjà identifiés.

#### RIASSUNTO

L'autore fornisce un quadro preliminare e sintetico della ricerca in Sardegna nel campo dell'arte preistorica immobiliare relativa, per lo più, ad ipogei, a «domus de janas», a tombe o, raramente, a grotte e ripari. Si sofferma, poi, sul problema dei rapporti evidenziabili fra i vari monumenti e gli elementi della cultura materiale. Dopo averne sintetizzato le corrispondenze più significative delinea alcune problematiche allo scopo d'individuare e delimitare il «significato» culturale dei motivi decorativi.

#### BIBLIOGRAFIA

##### ATZENI, E.

- 1975 «Nuovi idoli della Sardegna prenuragica (nota preliminare) in *Studi Sardi*, vol. XXIII, 1973-'74, Sassari.  
 1978 «La dea madre nelle culture prenuragiche» in *Studi Sardi*, vol. XXIV, 1975-'77, Sassari.  
 1978a «Le "Statue-Menhir" di Laconi» in *Sardegna centro-orientale dal Neolitico alla fine del Mondo antico*, Sassari, pp. 47 e segg.  
 1980 *Vernuragbenzeit*, in AA.VV. *Kunst und Kultur Sardiniens vom Neolithikum bis zum Ende der Nuragbenzeit*, Karlsruhe, pp. 15 e segg.

##### BERNABÒ BREA, L.

- 1966 *La Sicilia prima dei Greci*, Milano.  
 1976/ «Eolie, sicilia e Malta nell'età del Bronzo» in *Atti del*  
 1977 *IV Congresso Internazionale di studi sulla Sicilia antica*, XXII-XXIII, Roma, t. I, pp. 33 e segg.

##### BIAGI, P., CREMASCHI

- 1980 «Scavi nella Grotta Rifugio di Oliena (Nuoro), 1977-'78, Caverna sepolcrale della cultura di Bonuighinu (Nota preliminare)» in *Atti della XXII Riunione Scientifica nella Sardegna centro-settentrionale*, 21-27 ottobre 1978, Firenze, pp. 95 e segg.

##### BRAY, W.

- 1963 «The Ozieri Culture of Sardinia» in *R.S.P.*, XVIII, 1-4, Firenze, pp. 155 e segg.

##### CASTALDI, E.

- 1972 «La datazione con il C14 della grotta del Guano o Gonagosula, Oliena-Nuoro, Considerazioni sulla Cultura di Ozieri» in *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia*, CII, Firenze, pp. 238 e segg.  
 1978 «Una particolare rappresentazione zoomorfa in ipogei sardi» in *R.S.P.*, XXXIII, 2, Firenze, pp. 393 e segg.

- CONTU, E.  
 1964 «Tombe preistoriche dipinte e scolpite di Thiesi e Bessude in R.S.P., XIX, Firenze, pp. 233 e segg.  
 1965 «Nuovi petroglifi schematici della Sardegna» in *B.P.I.*, n.s., XVI, 74, Roma, pp. 69 e segg.  
 1969 «La Sardegna prenuragica e nuragica» in *Sardegna*, Venezia (Electa), pp. 41 e segg.
- CONTU, E., FRONGIA, M.L.  
 1976 *Il Nuovo Museo Nazionale «G.A. Sanna» di Sassari*, Roma.
- FERRARESE CERUTI, M.L.  
 1965 «Un vasetto con decorazione a spirali da Orgosolo (Nuoro)» in *B.P.I.*, n.s., XVI, vol. 74, Roma, pp. 53 e segg.
- EVANS, J.D.  
 1971 *The Prehistoric Antiquities of the Maltese Islands*, London.
- FORMAGGIO, D.  
 1977 *Arte*, Enciclopedia filosofica ISEDI, 1, Milano.
- FOSCHI, A.  
 1980 «La tomba I di Filigosa (Macomer)» in *Atti della XXII Riunione cit.*, Firenze, pp. 289 e segg.
- GIMBUTAS, M.  
 1975 «Figurines of Old Europe (6500-3500 B.C.)» in *Valcamonica Symposium 72, Les religions de la Préhistoire*, Capo di Ponte (BS), pp. 117 e segg.
- LEROI GOURHAN, A.  
 1975 «Iconographie et interpretation» in *Valcamonica Symposium*, cit. Capo di Ponte (BS), pp. 49 e segg.
- LILLIU, G.  
 1957 «Religione della Sardegna prenuragica» in *B.P.I.*, n.s., vol. 66, Roma, pp. 7 e segg.  
 1970 «Rapporti architettonici sardo-maltesi e balearico-maltesi» in *Atti del XV Congresso di Storia dell'Architettura*, Roma, p. 99.  
 1980 *La civiltà dei Sardi dal Neolitico all'età dei Nuraghi*, Torino.
- LO SCHIAVO, F.  
 1976 «Grotta di Monte Maggiore (Thiesi-Sassari), in *Nuove testimonianze archeologiche della Sardegna centro-settentrionale*, Sassari, pp. 15 e segg.  
 1979 «Documentazione fotografica di monumenti e materiali archeologici di particolare rilevanza rinvenuti nei Comuni interessati», 1-2, p. 64, in *Settimana dei beni culturali 1979. Guida alle mostre*, Sassari.  
 1980 «Figurazioni antropomorfe nella Grotta del Bue Marino, Gala Gonone, Dorgali» in *Sardegna centro-orientale*, cit., Sassari, pp. 53 e segg.
- TANDA, G.  
 1976 «Monte d'Accoddi, tomba II (Sassari)» in *Nuove testimonianze...* cit., Sassari, pp. 35 e segg.  
 1977 *Arte Preistorica in Sardegna. Le figurazioni taurine scolpite dell'Algherese nel quadro delle rappresentazioni figurate degli ipogei sardi a «domus de janas»*, Sassari.  
 1977a «Le incisioni della «domus de janas» di Tisiennari-Bortigiadas», in *Archivio Storico Sardo di Sassari*, a. III, Sassari, pp. 199 e segg.  
 1977b «Una «domus de janas» con motivi a spirali di Carreghe-Muros (SS)» in *Archivio Storico Sardo di Sassari*, a. III, n. 3, Sassari, pp. 175 e segg.  
 1977c «Gli anelloni litici italiani» in *Preistoria Alpina*, vol. 13, Trento, pp. 111 e segg.  
 1980 «Beziehungen zum ostlichen Mittelmeer» in *AA.VV. Kunst und Kultur cit.*, Karlsruhe, pp. 171 a segg.
- TRUMP, D., LORIA, R.  
 1978 «Le scoperte a «Sa Ucca de su Tintirriolu» e il Neolitico sardo» in *Mon. A.L.*, Serie miscellanea, vol. II, 2, Roma.
- VENTURA, V., RIU, V.  
 1970 «Il fascino di Monte d'Accoddi» in *Bollettino della Società Sarda di Scienze Naturali*, a. IV-VII, pp. 39 e segg.

L'impostazione delle figure ed il trasferimento su lucido dei disegni sono dovuti a G. Ciancilla e V. Cossu. Le fotografie sono opera di G. D. Ragnedda della «Cooperativa Sarda Antropologia Etnologia». I miei ringraziamenti vanno al prof. E. Contu, per l'opera di stimolo critico svolto durante l'elaborazione del presente lavoro.

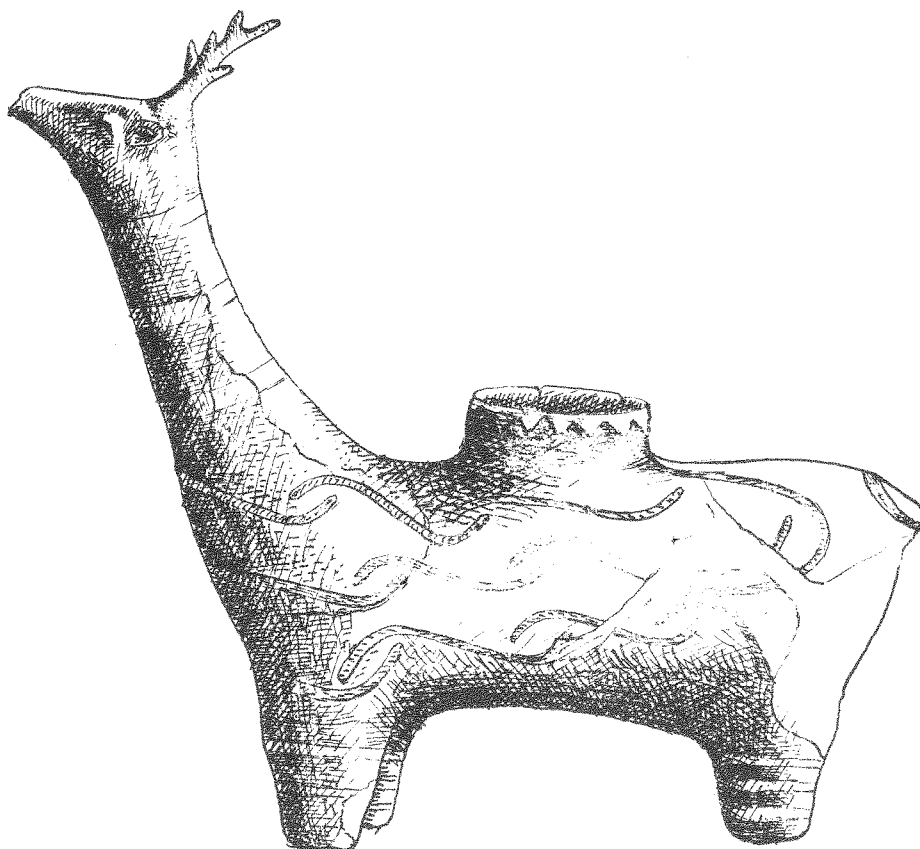


## UN VASE ZOOMORPHE EN ARGILE, RELATIF AU CULTE DU SOLEIL

Détev Pétar, Plovdiv, Bulgary

Au cours des fouilles, en 1966 et 1967, de la localité préhistorique du lieu «Tchétidécetté izvora», près du village de Mouldava, département de Plovdiv, on a pu constater, que le diamètre de la localité à sa base était de 60m et sa hauteur de 1,20m. Son profil laissait voir deux couches culturelles : la couche inférieure de 0,70m d'épaisseur et la couche supérieure de 0,50m. Nous avons rapporté la première couche à la fin du néolithique moyen et la seconde à la transition du néolithique moyen au néolithique tardif. La dernière couche était labourée et retournée, car la localité se trouvait dans un champ, mais la couche inférieure était complètement intacte. Sur une étendue de 500m<sup>2</sup>, fouillée et étudiée, nous avons découvert les débris de 4 planchers d'habitations incendiées et d'autres matériaux, dont l'étude a été publiée dans le tome VI, 1968, p. 9-48 de l'Annuaire du Musée national archéologique de Plovdiv. Alors, dans le coin nord-est, sur le plancher d'une habitation, à base carrée de 7m de côté, nous avons découvert la partie inférieure d'un pythos-réservoir de céréales, à côté de lui: un fragment d'une meule à aiguiser, un mortier avec son pilon en pierre, une herminette noire en pierre, un poinçon en os, un vase rouge en argile à fond plat, un objet sphérique à 4 anses mamelonnées avec des orifices verticaux, au col court et embouchure horizontale, un bol rouge peint en couleur blanche, un petit vase noir et un poids en argile rouge sous forme de cocon. En dehors de cette trouvaille, après l'enlèvement des ordures, au même endroit, sur le plancher de l'habitation, nous avons découvert un vase rouge zoomorphe, figurant un cerf. Celui-ci est finement ouvragé et bien cuit. Il était écrasé sous le poids du sol. Après sa restauration, on a obtenu le corps d'un cerf, long de 0,65m avec une hauteur des bois de 0,55m. Le corps est creux. Toute la figure est appuyée sur quatre pieds creux, en forme de cônes tronqués. Le cou du cerf est aussi creux et assez long. La tête de même est creuse. Sur cette dernière ont été bien modelés les yeux, les oreilles et les bois du cerf. Sur son museau, un trou est destiné à boire des liquides. Le remplissage du vase avec des liquides se faisait à travers une embouchure courte à forme cylindrique. A l'extérieur, le corps du cerf est peint en couleur blanche. Son ornement est constitué par des lignes brisées intriquées, des points, des volutes et d'autres figures en forme de ruban. Sa capacité est de 10 litres environ (Fig. 107). Ce vase est un représentant typique de la cé-

Fig. 107  
Photo et esquisse du vase zoomorphe  
(Ploudiv, Mouldava, Bulgarie).



0 12 cm.



ramique de table pendant le néolithique moyen en Bulgarie. Le trait caractéristique des vases de cet âge du néolithique est leur peinture en couleur rouge et leur ornement en bandes de couleur blanche, ce qu'on retrouve sur les autres vases découverts en même temps que lui. Ils étaient utilisés à conserver des provisions, à préparer la nourriture et à la servir, tandis que dans le vase zoomorphe on gardait les liquides que l'on buvait pendant les rites religieux relatifs au culte du soleil et à l'idée de la fertilité résumant la signification essentielle du vase zoomorphe du cerf. Ceci est certifié par le point blanc, dessiné sur le front du cerf, au milieu des bois. Le point blanc représente le disque solaire. On le disposait sur le front des figurines des rennes et des taureaux, comme petite figure d'homme au milieu de leurs bois ou comme un soleil brillant, sous forme de disque ou bien d'une circonférence sur le front de ces animaux. La représentation du renne en forme de vase ou bien en forme de têtes de rennes avec leurs cous, est bien connue dans le monde hittite ancien de l'Asie Antérieure (Ilinskaja, 1967, p. 229). Ainsi par exemple, une tête de renne avec bois et cou, élaborée en cuivre, a été trouvée dans le sépulcre royal de Altcha Houé ce sépulcre à l'époque ancienne de bronze, qui précède la fondation de l'Etat hittite (Ilinskaja, 1967, p. 299, figg. 61-3). Dans toute l'Asie Antérieure, on trouve parallèlement à la figurine du renne, la figurine du taureau aussi. Sur des reliefs hittites de Arslan-Tach, le grand dieu Hadad est représenté assis sur un taureau avec un disque solaire et un éclair dans les mains. Sur un autre relief de Yéni-Keuy, la divinité est assise sur un renne et sur sa main droite est posé un oiseau. Une petite figurine en bronze de l'Asie Mineure représente un taureau et un oiseau, posé sur ses cornes. L'aigle est l'attribut qui symbolise le grand dieu-soleil, sur lequel sont posés animaux et oiseaux (Contanau, 1948, pp. 147-149, 178). Les figurations de rennes, de taureaux et d'oiseaux sont conservées comme motifs essentiels dans la présentation de cornes sur des monuments de l'époque de bronze et de l'ancienne époque de fer en Caucase. On a trouvé de semblables figurines de bronze, en même temps que des pièces de chars, dans les tumulus riches en monuments au bord du lac Sévan (Mnatzakanian, 1960, pp. 149-150). Leur propagation sur le territoire de la Syrie hittite, de l'Arménie et de la Géorgie Orientale du XIV au III siècle av.n.è. marque le chemin même, par lequel certains groupes d'objets de culte en bronze ont pénétré dans les monuments du Caucase. Des monuments semblables ont été découverts au Caucase, appartenant à l'époque de bronze (Ilinskaja, 1967, p. 300). Au Kouban supérieur, à Faskaou, à Kamboultou, à Routiha, on trouve des têtes de rennes, de taureaux et d'autres animaux avec leurs cous. Les cornes des taureaux deviennent le symbole d'arbres sacrés, couronnant la figure de la divinité de fertilité. La symbolique de cette figure est très proche de celle des pointes scythes aux images du dieu Papaya. Sur des pointes de Komounti est représentée une figure analogue d'une divinité. En étudiant ces pointes, Talgrin tire la conclusion qu'on a représenté la divinité suprême – le soleil, symbole de la fertilité. Il associe cette figure à la divinité syrio-hittite – Téchoubom. Il est évident que par analogie avec ces matériaux archéologiques provenant de l'Asie Mineure et du Caucase, on peut comprendre et interpréter la signification symbolique des pointes liées aux précédentes, notamment celles d'Elisabéthine et des tombeaux d'Anape qui personnifient des images du Dieu-soleil sous la figure de renne ou d'oiseau ou bien une pointe en bois de renne sous forme de l'arbre sacré de la vie. Chez nous, des têtes de rennes, travaillées à la main, en argile cuite, ont été déterrées dans la couche énéolithique

que du tell de Yassatépé à Plovdiv, dans le quartier Universitaire (Detev, 1948, p. 9, fig. 18b, c), une figurine de renne en bronze de la ville de Sévliévo (Dimitrov, 1963, p. 30, fig. 12. Une petite amulette en bronze représentant un cerf, est découverte au village de Mihailovo - Gorna Gunoïnira, dép. d'Oriahovo), une image de Diane du village de Dermantzi, Dép. de Lovetch (Gerasimov, 1964, pp. 248-249), et deux rythons en or du Trésor de Panagurichté, en forme de têtes de renne, sur les fronts desquels est représenté le soleil brillant (Detev, 1963).

A Troade II, on a déterré des vases zoomorphes, représentant des béliers, des chats, des porcs, du bétail, des hérissons qui par la technique dont ils sont modelés rappellent de beaucoup la forme du vase zoomorphe du village de Mouldava (Schlieman, 1886, p. 415, fig. 242, p. 417, fig. 50 et 51). Ils étaient destinés au culte religieux. Les figures en sont assez réalistes. De plus, des figures de rennes, sautant l'un sur l'autre, sont représentés sur une gemme, trouvée dans un tombeau près de la localité Atarbékyan en Arménie, République Soviétique Socialiste (Mnatzakanian, 1955 p. 34, fig. 92) et une figurine de renne en bronze, avec trois anneaux au cou, du Kourgan de Toloros du Caucase (Mnatzakanian, 1954, p. 102, fig. 42). Cette dernière figure de renne avec les trois anneaux au cou rappelle l'image du vase zoomorphe du village de Mouldava représentant un renne dont le cou est orné de trois anneaux peints en couleur blanche. Ces exemples témoignent, d'après la manière du modelage des vases zoomorphes du néolithique dans la Bulgarie du Sud et des époques de bronze et de fer dans l'Asie Mineure et l'Arménie, d'une proximité culturelle et ethnique, peut-être.

L'idée du Dieu-soleil et de la fertilité qui dépend de lui est liée à l'apparition et au développement de l'agriculture et de l'élevage pendant le néolithique, quand s'établit la vie sédentaire des hommes et la céramique, c'est-à-dire le temps où l'humanité a passé du système «d'appropriation» au système «de production» et surtout pendant l'énéolithique et les époques de bronze et de fer. Alors les hommes ont érigé en culte le soleil. Ils suivaient attentivement les changements de sa position dans l'espace pendant toute l'année et les conséquences qui en dérivait pour la fertilité du sol et pour leur vie. Dans l'intention de l'aider ou de le persuader de garder leur vie, les hommes pratiquaient certains rites religieux, pour que le soleil leur offre la santé et la fertilité (Ruibakov, 1967, pp. 24-30).

Dans la croyance du peuple bulgare, la figure du renne est liée à la fertilité et à l'idée du dieu-soleil. Le peuple considère le renne comme serviteur du dieu, Si ce dieu désire communiquer quelque présage aux dirigeants, il envoie un ange ou bien un saint qui se présentent devant eux sous la figure de renne (Marinov, 1914, p. 83). Au sujet d'un tel renne, les chansons populaires bulgares chantent : «à son front le soleil brillant, sur sa poitrine la lune, et ses cornes en pur or». Cela certifie que la signification que l'on donne à la représentation des divinités suprêmes par les figurines de renne et de taureau sur les monuments de la culture hittite est la même que celle de la croyance et de la foi du peuple bulgare.

Le «koukerstvo» chez nous est lié aussi à la figure du renne comme messager du grand dieu-soleil et à l'idée de la fertilité. Le lundi de la semaine précédant le carême, les koukéri, dans quelques régions de la Bulgarie, sont déguisés en rennes (Marinov, 1914, p. 378). Le renne comme précurseur de la fertilité est chanté dans les chansons populaires de la St Lazare et dans les chansons «koumitcheski» (Marinov, 1914, p. 402). La figure du renne et celles du taureau, de la vache et de la biche dans la croyance populaire sont

liées à l'idée de la fertilité dans quelques anciennes légendes bulgares qui sont en rapport avec l'apparition des tells. Les animaux mentionnés ci-dessus, dans ces légendes sont des messagers du présage divin de fertilité. Le peuple croit que des temples de la fertilité sont enfouis dans les grands tells que l'on trouve aujourd'hui dans la Bulgarie du Sud. Ces légendes affirment que chaque printemps à la St Georges, dans ces temples arrivaient : un renne, un taureau, une vache ou bien une biche, qui après s'être reposés, se rendaient volontiers aux hommes pour être sacrifiés. Après leur sacrifice, ils ressuscitaient et s'en allaient dans la plaine où ils apportaient la fertilité. D'ordinaire une même fin termine cette légende. Une fois, on n'assura pas le repos à l'animal de sacrifice ; tout fatigué qu'il était, il fut sacrifié, c'est pourquoi après sa résurrection il ne s'est pas enfui dans la plaine, pour y apporter la fertilité, mais dans la montagne et le bois. Les hommes se mirent à enfouir sous terre les temples de la fertilité, pour les garder de la destruction, espérant que tôt ou tard l'animal de sacrifice, symbole de la fertilité, reviendra. (Annuaire du Musée national, Sofia, t. VII, 1942, pp. 237-238.)

Ces légendes, liées surtout aux figures de rennes, de taureaux et de biches ont la même signification que celle qu'on leur attribue dans la culture hittite la plus ancienne. Là aussi, les figures de ces animaux sont des symboles du grand dieu-soleil et de la fertilité. Cependant ici, peut être posée la question suivante : où pour la première fois ce culte surgit-il ? Des monuments avec des figures de renne ont été découverts à plusieurs endroits en Asie Antérieure, du nord-ouest de l'Iran, dans les régions du Caucase et de Kouban, en Scythie, dans la Péninsule balkanique et ailleurs. Le vase zoomorphe, figurant un renne, découvert dans la localité préhistorique près du village de Mouldava a été déterré de la dernière couche du néolithique et ailleurs. Le vase zoomorphe, figurant un renne, découvert dans la localité préhistorique près du village de Mouldava a été déterré de la dernière couche du néolithique moyen de la localité. Nous devons le rapporter, ainsi que d'autres monuments préhistoriques, à la culture de Karanovo I chez nous, de Hadjilar en Asie Mineure, de Pracesklo en Grèce, de Startchévo en Yougoslavie, de Keureuche en Hongrie et de Kriche en Roumanie et plus précisément au sixième millénaire avant notre ère. Dans ce cas, nous devons admettre, que l'influence culturelle s'est propagée de la Bulgarie du Sud d'aujourd'hui, à travers l'Asie Mineure pour arriver au nord-ouest de l'Iran (Morgan, 1937, p. 278 fig. 264; p. 281 fig. 267-269; pp. 326-328 fig. 337 et Negahabian, 1966, p. 21), si, bien entendu, on n'arrive pas à découvrir en Iran des vases analogues d'une époque plus ancienne.

#### SUMMARY

In the excavations at Mouldava (Plovdiv) in Bulgaria, in 1966-1967, the discovery of a red zoomorphic vase, depicting a deer and made to contain ritual drinks, suggests a Sun cult. The white dot on the deer's head among the woods represents the solar disk. The specimen dates from the Neolithic. The figurine should be compared with similar reindeer figurines from the Hittite world and similar Caucasian figurines of the Bronze Age and therefore subsequent to the Plovdiv specimen. These records all evidence the Sun cult which flourished in the Neolithic, Eneolithic and Bronze Age. The Sun cult was connected with the development of the agriculture. In Bulgaria the reindeer is associated with the fertility and the concept of the Sun-God. This religious motive is found also in Bulgarian folk songs, legends and lore. The reindeer, bull, cow and doe are divine messengers of fertility. The same theme is found among the Hittites, in the Caucasus, in Northern Iran. The appearance of this religious idea in Bulgaria in the VI millennium B.C., its presence at the same time in Greece, Yugoslavia, Hungary and Romania shows that the cultural influence of Bulgaria spread through the Asia Minor to North-Western Iran.

## RIASSUNTO

Negli scavi di Mouldava (Plovdiv) in Bulgaria, svolti nel 1966-67, la scoperta di un vaso rosso zoomorfico, raffigurante un cervo e destinato a contenere libagioni rituali, ci orienta verso un culto solare. Il punto bianco disegnato in fronte al cervo, in mezzo ai boschi, rappresenta il disco solare. Questa statuetta deve essere raffrontata con le statuette analoghe della renna del mondo ittita e con esempi simili del Caucaso dell'età del bronzo, e dunque posteriori ai reperti di Plovdiv. Tutta questa documentazione ci pone in presenza del culto solare che ha conosciuto un grande sviluppo nel neolitico, eneolitico, e durante l'età del bronzo. Questo culto solare era legato allo sviluppo dell'agricoltura. In Bulgaria la renna è connessa con la fertilità e con l'idea del dio solare. Questo stesso tema religioso si trova nelle canzoni popolari bulgare, nel folclore e nelle leggende. La renna, il toro, la vacca, la cerva sono dei messaggeri divini di fertilità. Lo stesso tema si ritrova tra gli Ittiti, nel Caucaso, e nel Nord dell'Iran. La comparsa di questa idea religiosa in Bulgaria nel VI millennio prima della nostra era, e la sua presenza nello stesso periodo in Grecia, Jugoslavia, Ungheria e Romania, indicano che l'influsso culturale della Bulgaria si è diffuso attraverso l'Asia Minore fino all'Iran nord-occidentale.

## RÉSUMÉ

Dans les fouilles de Mouldava (Plovdiv) en Bulgarie, en 1966-1967, la découverte d'un vase rouge zoomorphe, figurant un cerf, destiné à contenir des boissons rituelles nous oriente vers un culte solaire. Le point blanc dessiné sur le front du cerf, au milieu des bois représente le disque solaire. Le document date du néolithique. Cette figurine doit être comparée aux figurines analogues du renne dans le monde hittite ainsi qu'à des figurines similaires du Caucase à l'âge du bronze, postérieures donc aux figurines de Plovdiv. Toute cette documentation nous met en présence du culte solaire qui a connu un grand développement durant le néolithique, l'énéolithique et l'âge du bronze. Ce culte solaire était lié au développement de l'agriculture. En Bulgarie le renne est lié à la fertilité et à l'idée du dieu solaire. Ce thème religieux se retrouve dans les chansons populaires bulgares, dans le folklore, dans les légendes. Le renne, le taureau, la vache, la biche sont des messagers divins de la fertilité. Ce même thème se rencontre chez les Hittites, dans le Caucase, au Nord de l'Iran. L'apparition de cette idée religieuse en Bulgarie au VI<sup>ème</sup> millénaire avant notre ère, sa présence à la même époque en Grèce, en Yougoslavie, en Hongrie, en Roumanie montrent que l'influence culturelle de la Bulgarie s'est répandue à travers l'Asie antérieure jusqu'au N-O de l'Iran.

## BIBLIOGRAPHIE

- CONTANAU, G.  
1948 *La civilisation des Hittites et les Hurrites du Mitani*, Paris.
- DETEV, P.  
1948 «Selsnata Moglia Jasatepe v Plovdiv» in *Annuaire du Musée Archéologique de Plovdiv*, I.
- 1963 «Ukrasa na ritoni ot Panagrskoto slatno skroviscev, v» in *Otécstven Glas*, nn. 75/76.
- DIMITROV, D.P.  
1963 *Blgria - strana ia dreoni Kulturi*.
- GERASIMOV, T.  
1964 «Edno Posvescienie na Diana ot s. Permanzi» in *Bulletin de l'Institut archéologique*, XXVII
- ILINSKAJA, V.A.  
1967 «Naverscija mè Maikopskogo i Nobocerkaskogo musea» in *Sovetska Arceologia*, n. 4.
- MARINOV, D.  
1914 «Narodna vara i religioèni narodni obaj» in *N.U. i naropis*, XXVIII.
- MNATZAKANIAN, A.O.  
1954 «Nacodri Predmetov Bronsobogo vera v selenii Toloros, v Somoasure armnskoj», in *Kratkie soobscenia* n. 51.
- 1955 «Raskopri mogilnikov f selenia atarbekana v Armanaskoi», in *Kratkie soobscenia*, n. 60
- 1960 «Lrevnie Povoski is kurganov Bronsobogo veka na Pobereja osera sevan» in *Sovetska Arceologia*, n. 2.
- MORGAN, J. de  
1937 *La préhistoire orientale: t. III, Asie Antérieur*, Paris.
- NEGAHABIAN, I.  
1966 «L'art du royaume des ombres», Unesco, Courrier, juin, p. 21.
- RUIBAKOV, B.A.  
1967 «Kosmogonia i Mifologia èmledeldev èneolitta» in *Sovetska Arceologia*, n. 1
- SCHLIEMAN, H.  
1886 *Ilios, ville et pays troyens*, Paris.

## UNE ÉTUDE SUR LA RELIGION DES SLAVES PAÏENS

Cabalska, Maria, Cracovie, Pologne

La vie religieuse de tout peuple représente un tableau infiniment compliqué, composé d'éléments dérivés de la foi et de croyances ainsi que d'un ensemble de doctrines, de rites et d'institutions actives à l'époque donnée. L'expérience communautaire de l'humanité a élaboré une certaine somme d'idées à laquelle participent aussi bien les particuliers que les différents peuples. C'est que les coutumes, les croyances et les idées se répandent dans le monde habité sous la forme de trames qui s'entre-croisent mutuellement et se transforment en des systèmes religieux plus ou moins compactes.

En reconstituant la religion d'une époque passée, il nous faut excepter la matière qui lui est propre, basée sur les trames locales, en la séparant des croyances, des idées et des doctrines dérivées de systèmes religieux déjà bien précisés. La religion n'est que par apparence le côté le plus conservateur de la vie sociale. Elle absorbe et elle différencie les influences voisines selon sa propre clé laquelle décide de l'adaptation de telles ou d'autres idées. Les petites communautés territoriales élaborent une sélection avancée au fur et à mesure où elles adoptent les trames secondaires en fait de coutumes et de rites, ce qui mène à une fixation de multiples activités concernant l'enterrement et les différentes manières de conserver les restes incinérés.

L'éparpillement territorial fort avancé des Slaves et leur passage tardif à la phase de la constitution d'organismes politiques ont rendu possible la théorie selon laquelle on considérait le paganisme comme étant le facteur conditionnant ces faits là. La position trop critique adoptée par A. Brückner, et Hłowmianski est devenue une base pour une primitivisation exagérée des croyances païennes des Slaves. Dans l'étude présente on a formulé une nouvelle interprétation de ce problème qui est basée sur le fait généralement constaté que nos aïeux pratiquaient le rite de l'incinération des morts. Partant de ce principe-là on arrive à la thèse fondamentale que le rite de l'incinération était associé à une idéologie monolithique ancrée dans une idée générale qu'on se faisait sur le monde et la vie.

Quant aux commencements de ce rite, il faut les chercher au cours du III millénaire av. J.C. dans les civilisations du Sumer et de l'Akkad. Un centre secondaire se forma dans l'Inde où l'incinération se conserva jusqu'à nos jours tant dans l'hindouisme que dans le bouddhisme. L'état actuel des recherches permet d'établir que cette coutume s'est généralisée le long des

voies de commerce qui répandaient la connaissance du cuivre et du bronze. Les tombes à incinération sont l'expression de croyances religieuses uniformes, basées sur une doctrine qui justifie la nécessité de l'incinération. C'est la première religion universelle d'où résulte la nécessité de traiter le rite de l'incinération et des croyances qui s'y attachent comme une entité. Le point de départ des religions rattachées à l'incinération c'est le culte du soleil, ce dernier considéré comme étant la toute-première force et le tout-premier commencement. Le soleil c'est la concentration du «Feu-Divin» et la base de l'ordre cosmique. Tout le développement de cette doctrine, extrêmement long, est caractérisé par une eschatologie homogène et invariable. L'âme doit naître dans le feu afin qu'elle puisse revenir à la Lumière Eternelle – le Feu-Divin, indépendamment d'une orientation théiste ou matérialiste.

Les Slaves sont un peuple qui, sans parler des Baltes, a le plus longtemps conservé le rite de l'incinération. Une si longue pratique de ces croyances permet d'admettre qu'ils ont gardé de nombreuses trames qui les attachaient tout aussi bien aux peuples du monde gréco-romain qu'aux territoires de l'Inde. En se bornant en principe à des peuples pratiquant l'incinération, on se confinerait au cercle de religions apparentées qui auraient pu transmettre aux Slaves leurs propres trames ou contribuer à consolider de semblables. Basant sur le fait de l'appartenance des Slaves à la grande famille des peuples pratiquant l'incinération des morts, nous avons le droit d'en juger qu'ils possédaient l'idée d'un dieu suprême, créateur de tout l'univers et qu'ils l'entendaient plus ou moins dans un sens monothéiste. Dieu étant une abstraction, le Feu et le Soleil rendent le mieux son essentiel. Partant de là, on peut entreprendre la reconstruction des vues d'ensemble sur la religion chez les Slaves, celles qui devraient fournir une réponse aux questions de base concernant la vie et la mort. En remontant aux sources scientifiques concernant le caractère universel du culte des forces de la nature, il est possible de reconstruire, par rapport aux croyances slaves, le principe, exprimé d'une façon primitive, de l'unité de dieu, de l'âme et du monde. Le trait caractéristique de cette religion fut la conception de «l'Esprit de l'Univers» qui pénétrait l'univers. Dans les conditions d'un panthéisme plutôt primitif, cela amena la cristallisation de l'idée d'un dieu suprême qui possède, à un rang inférieur au sien, d'autres dieux d'une moindre importance.

La plupart des matériaux écrits et ethnographiques que nous possédons concernent l'aspect de l'univers. Selon les croyances des Slaves, le «ciel» a l'aspect d'une immense coupole étendue au dessus de la terre, cette première étant soutenue par l'étoile polaire. Les étoiles considérées comme des ouvertures dans le ciel, ainsi que la voie lactée, mènent à un autre ciel de lumière où dieu réside. Le soleil est une concentration du feu céleste et c'est l'oeil de dieu tandis que l'éclair ouvre le ciel et révèle la puissance divine.

Les idées que les Slaves nourrissaient sur le monde et la vie sanctionnaient la famille comme la cellule sociale de base et la richesse du vocabulaire concernant la vie spirituelle témoigne d'un système éthique fort développé. L'éthique était basée sur la conception de l'âme humaine comme faisant partie d'un dieu suprême comme d'un être lumineux destiné, après sa mort, à s'unir avec le dieu suprême.

L'existence d'un dieu suprême et d'une hiérarchie de divinités à caractère familial et tribal servait de base à la reconnaissance de l'hiérarchie sociale. Les âmes humaines provenant de différentes couches sociales conservent devant dieu leur position propre. Le souverain et sa famille ainsi que les chefs de famille et la chevalerie atteignent la plénitude de l'union avec

dieu. C'est d'eux aussi qu'on exigeait le courage et les actions héroïques ce qui justifiait le culte divin qu'on leur concédait après la mort.

La foi en une vie d'outre-tombe est basée sur l'existence d'un dieu habitant au-dessus de la voûte céleste dans des régions que le Rig-Véda appelle «svar», mot dont est dérivé l'épithète «svaraj». Ces deux appellatifs se rattachent aux divinités dites Svarog et Svarozits. L'idée que les Slaves se font sur l'âme se rattache au souffle qui quitte le corps sous la figure d'un vampire. Après une purification par le feu, l'âme, étant par nature également un feu, désormais libérée des liens corporels, s'en retourne à l'éternelle lumière divine. Tout comme les recherches archéologiques, les sources écrites confirment les différences qui existaient dans la façon de traiter les morts selon leur position sociale. Le caractère distinctif des enterrements de personnages puissants se ramène à tout une série de fonctions exécutées au cours de l'enterrement ainsi qu'à la richesse du costume et à la grandeur du bûcher sur lequel ils sont brûlés.

Dans une de mes études précédentes, j'ai présenté une reconstruction d'un enterrement à incinération. Ces cérémonies-là se déroulaient chez les Slaves sans beaucoup de départir du schéma indiqué. Chez les Slaves et les Baltes, il était de coutume de destiner à cette cérémonie le tiers des biens du défunt. Ces fonds-là servaient à couvrir les frais de riches coutumes ainsi que des boissons et des repas consommés au cours des préparatifs à la cérémonie.

On peut répartir en phases la cérémonie funéraire. Suivons-les :

1. L'agonie. Les données ethnographiques confirment l'aspect social de ce moment. On peut avoir la certitude que plus il s'agit d'époques reculées plus le nombre de personnes y présentes est considérable.

2. Les soins préparatifs donnés au cadavre. Sur de très vastes étendues, avec le monde gréco-romain inclus, le lavement de la dépouille mortelle avait lieu immédiatement après la mort. D'après les sources écrites, on achetait tout l'habillement particulièrement coûteux, destiné pour l'ensevelissement, rien que pour cette occasion-là. Długosz, en décrivant l'enterrement du prince Olgierd, tient à souligner l'extrême richesse des vêtements du défunt, Ibn Fadlan fournit un récit pareil. La chose est confirmée dans le «Słowo» consacré à la campagne d'Igor, ou Swiatosław, subissant la vision de ses propres funérailles, se voit richement vêtu d'un habit paré de pierres précieuses. C'est en concordance avec cela que se trouvent également les preuves archéologiques tirées des tertres à incinération richement dotés. Les coutumes funéraires contemporaines observés chez les peuples pratiquants l'incinération servent également d'indication concernant l'attention considérable attachée à ce qu'un défunt soit dignement vêtu.

3. Exposition et veille. C'est dans cette partie des funérailles que nous observons les plus grandes différences. La description d'Ibn Fadlan indique clairement que la dépouille mortelle n'était pas exposée avec cérémonie, comme cela avait lieu dans l'antiquité et ce qui, également de nos jours, est largement pratiqué chez les peuples conservants l'incinération. Nous apprenons toutefois que les funérailles se passaient en deux étapes, que pendant la première phase on ensevelissait le défunt dans une tombe creusée dans la terre et en l'y dotant en boisson et en manger, et que ce n'est qu'après 10 jours que commençait la cérémonie de l'incinération comme telle. Il paraît que c'était cela que représentait la coutume générale et ce qui répond aux observations faites par d'autres auteurs arabes selon lesquels le défunt fut déposé dans la tombe avec des dons et recouvert de la terre en vue de la

conservation de la dépouille jusqu'au moment où elle serait retirée de la tombe et incinérée au temps prévu. Ce problème se présente de la même façon chez tous les peuples contemporains pratiquant l'incinération, où, pour commencer, on applique des procédés de conservation qui rendent possible la conservation intacte du cadavre même par un temps très prolongé, qui sépare la mort du défunt et son incinération cérémonieuse. Ibn Fadlan indique clairement que le défunt restait enseveli pendant 10 jours et c'est là un laps de temps qu'on peut admettre comme étant représentatif pour le monde Slave. Les préparatifs des funérailles duraient très longtemps et plus le personnage était important plus on s'apprêtait à ses funérailles tout en banquetant durant les préparatifs.

Il serait très important de constater si la coutume décrite par Ibn Fadlan de garder la dépouille mortelle en terre est caractéristique pour les Slaves en général et si elle s'appliquait à tous les individus ou bien seulement à des particuliers aisés. Une autre description anonyme ne fournit rien au sujet des préparatifs servant d'introduction à l'incinération et ne peut servir de preuve ni de leur existence ni leur absence. Selon ma conviction personnelle la mise en tombeau pour un laps de temps de 10 jours ainsi que les indications provenant d'autres auteurs concernant la déposition du défunt en tombe provisoire pourraient bien témoigner du caractère général de cette coutume.

Les préparatifs à la cérémonie de l'incinération comprenaient 1/ la couture des habillements, 2/ la construction du bûcher, 3/ la préparation des boissons, 4/ l'amassement des offres, 5/ la préparation à la mort de la personne qui accompagnait le défunt.

L'installation du bûcher et le placement du défunt par dessus acquérait un caractère très cérémonieux. Ce rite, tel qu'il a été décrit par Ibn Fadlan, se trouve enrichi par l'installation d'une barque au sommet du bûcher, ce qui permet d'admettre sa considérable dimension. On ne peut cependant pas admettre cette situation comme étant représentative pour toutes les funérailles slaves, mais uniquement pour les marchands normans plus ou moins slavisés, dont les plus éminents furent incinérés sur une barque comme cela avait eu lieu pour Baldure et Béoulfe. Le récit cité ici trahit des éléments d'un rite étranger se manifestant en des procédés secondaires, tandis que le rythme principal reste le même pour toutes les populations qui pratiquaient l'incinération. Quant à ces différences, je serais inclinée à y inclure la barque sur laquelle brûle le défunt ainsi que tout ce qui a rapport au comportement de l'esclave avec laquelle on mariait le défunt après sa mort. S'il s'agit des funérailles décrites ici, nous constatons le silence au sujet d'une coutume très essentielle chez les Slaves, c'est à dire la mort de l'épouse, remplacée par une esclave. La mort de l'épouse sur le bûcher est confirmée, s'il s'agit des Slaves, par de nombreuses sources, et cela non seulement arabes. Le chose est également confirmée en une certaine mesure par des recherches anthropologiques concernant les restes osseux qui mettent à jour l'ensevelissement pour la plupart de deux et parfois de plusieurs individus dans le même réceptacle.

De nombreuses sources, en commençant par le manuel byzantin de stratégie, attribué à l'empereur Maurice, confirment le fait de la mort volontaire de l'épouse qui accompagne le défunt au bûcher. Les sources qui ont transmis ces procédés si étranges aux yeux du monde occidental de l'époque en fournissent des justifications différentes. Les écrivains nous informent que les femmes ne veulent pas vivre dans le veuvage. Saint Boniface, Thiet-



mar et certains écrivains arabes – p. ex. la «Relation anonyme» – suggèrent l'amour de la femme pour le mari comme justification de ce fait, tandis que Al Mas'ūdi écrit que «les femmes désirent ardemment être brûlées afin d'accompagner leurs âmes au paradis» et il ajoute que «ce procédé rapelle la coutume des Hindous». On ne peut écarter l'importance de l'amour conjugal qui pouvait jouer un certain rôle dans cette circonstance. Cependant, il paraît que cette coutume découle de l'essence même des croyances et que sous ce rapport le modèle venu des Indes est souligné avec raison. Je suppose que Al Mas'ūdi se trouve le plus près de la vérité en plaçant cette coutume dans la catégorie des croyances et des rites. Leur base c'est la position sociale inférieure de la femme ainsi que le fait que l'incinération étant une coutume pour les choisis s'appliquait surtout aux hommes.

Les relations des écrivains arabes soulignent la coutume des lamentations au cours des rites funéraires en mettant avant tout celle qui amène «leurs femmes, en cas d'une mort, à se faire avec un couteau, des incisions aux mains et au visage». Cette façon-là de manifester le désespoir est caractéristique pour le monde Slave et a survécu à la chute du paganisme. La cérémonie entière se passe dans une atmosphère de joie et d'espérance comme quoi après l'incinération le défunt s'unira à dieu.

Le choix de l'emplacement, tant pour la construction du bûcher que pour la déposition définitive des cendres, correspondait à des tendances de développement qui s'étendaient sur tout le territoire associé au cérémonial de cet rite. Elles se manifestaient dans l'abandon de procédés qui visaient le rassemblement et la sauvegarde des restes humains après l'incinération. Au fur et à mesure que le temps s'écoula, la cérémonie prenait fin avec l'incinération, tandis que les cendres restaient sur place sans couverture. Le temps que ces mutations exigeaient n'était pas le même partout et c'est pourquoi on a constaté que les Slaves conservèrent le plein rituel à une époque où les peuples avoisinants réduisirent l'enterrement à incinération tout juste à l'incinération même. Vu ces différentes tendances, il faudrait admettre qu'à l'époque la plus ancienne la cérémonie funéraire se passait sur la place centrale du village tandis que les restes choisis devenaient l'objet d'un culte spécial qui souvent amenait leur anéantissement complet. Plus tard, la cérémonie se passait sur un terrain spécial qui restait en communication avec un bocage consacré à dieu. Pour honorer des personnalités éminentes, on amonçait de hautes tombes de terre. Enfin, les tertres qui renferment une construction intérieure rectangulaire sont une preuve d'un accroissement des cérémonies visant, tant que duraient les préparatifs à l'enterrement, à ce que la dépouille mortelle fut placée dans une tombe provisoire, à l'endroit de sa future tombe. Une fois le grand rite terminé, on brûlait également la construction provisoire en y placant les restes du défunt et en les recouvrant d'un remblai de terre.

Un banquet général ainsi que des épreuves en l'honneur du défunt terminaient la cérémonie. Il ne faut pas oublier la croyance, bien répandue sur tout le territoire où l'incinération était pratiquée, selon laquelle les dieux et les âmes des défunts se nourrissaient de la senteur des mets. C'est de là que provient la coutume conservée jusqu'à nos jours d'apporter du manger chaud et fort odorant auprès de la tombe d'un mort.

Dans toutes les religions qui se rattachent à l'incinération, il y domine la croyance que les âmes des défunts incinérés deviennent des âmes protectrices et que la mort constitue un passage à une vie meilleure. Nous observons chez les Slaves un grand attachement au rite de l'incinération

ainsi que la croyance qu'il n'y a que cette façon là pour assurer la vie éternelle à l'âme. Le passage au christianisme avec une façon absolument différente d'ensevelir les morts laissa de profondes traces dans la mentalité des nouveaux convertis. C'est dans ces circonstances-là que surgit la nécessité de l'apparition de procédés magiques contre les vampires, les fantômes et les mauvais esprits dits «Strzyga». C'étaient les âmes des défunts non incinérés qui réclamaient en vain l'accomplissement de ce rite important. Elles peuplèrent la terre très vite et, selon le chroniqueur Nestor en 1092, les morts, dits «nawije», attaquèrent la ville de Połock et moururent comme des individus vivants tout subitement, le jour et la nuit, à la suite de coups invisibles.

Sur tous les territoires habités par les Slaves, à l'exception de ceux qui confinaient à la Baltique, nous ne connaissons pas de temples voués au culte. De temps immémorial, les Slaves habitaient parmi des peuples qui n'avancèrent jamais jusqu'à la construction de leurs propres temples ou bien qui ne le firent que très tard. Cependant, ils se formèrent relativement vite des endroits spécialement organisés, situés pour la plupart à des hauteurs, comme Słęza ou Łysa Góra. Les éléments qui distinguaient l'endroit sacré ce furent les chênes, des arbres forts et grand qui symbolisaient dieu, souvent marqués par lui au moyen de la foudre. Ces cercles du culte constituent une témoignage matériel de l'existence d'une organisation du sacerdoce plus ou moins distincte. Leur distribution géographique ainsi que l'organisation du culte lors des grands rassemblements exigeait un personnel spécial, voué à cela. Il paraît que c'étaient des vieillards qui quittaient volontairement la vie active en s'adonnant à l'ascétisme.

Tout les phénomènes importants de l'année solaire étaient associés à des fêtes. En fait des fêtes principales, on noterait les deux équinoxes ainsi que la journée et la nuit la plus longue et la journée la plus courte. La fête de printemps inaugurerait l'année rituelle et grâce aux trames conservées qui l'unissaient au symbole de la mort, cette fête s'associait à une initiation à la doctrine. La fête de la moisson célébrée avec grande cérémonie avait un caractère pareil. C'est la fête de la vie et de la mort avec le rite de l'initiation principale et un banquet rituel. Des fêtes dites «Godne Święta», les dernières, terminaient l'année et je serais inclinée à y constater une analogie avec une fête ressemblante pratiquée par le mazdéisme au cours de laquelle on récitait le mythe de la création et la doctrine eschatologique.

Le tableau de la religion des Slaves, présenté ci-dessus, trahit de grandes ressemblances avec la religion du Véda.

Il existe un fait connu depuis longtemps, souligné par K. Moszyński, que le langage des Slaves ne possède pas d'appellatif au sens de «dieu» ni de noms pour le dieu suprême dérivés de la racine «dei» – célébrer briller – qui existent dans les autres langues indo-européennes, celle des Baltes y compris. En revanche, il existe chez les Slaves l'appellatif «dieu en général», dérivé de la racine «Bhaga» – accorder, obtenir la participation-appellation liée à «bhaga», signe distinctif d'une divinité et qui veut dire : dispensateur de tout bien. Ce signe distinctif «Bhaga» apparaît souvent dans le sanscrit et surtout dans les hymnes de Rig-Véda comme une propriété des dieux. Et voici des exemples : «Oh ! Bhaga, chef suprême, Oh ! Bhaga, le vrai dispensateur de richesse, Oh ! Bhaga, daigne écouter ce hymne en nous envoyant tes dons. Oh ! Bhaga, multiplie notre bétail et nos chevaux de bataille, Oh ! Bhaga, accorde-nous des héros en abondance». Au cours du développement successif de cet éphitète, la personnalité s'est effacée tandis

qu'aurait subsisté la notion d'un bien suprême et celle de la richesse et c'est dans ce sens que nous la retrouvons également dans le bouddhisme, où elle signifie le but de la vie à atteindre par l'ascétisme. Cela prouve que les Slaves conservèrent le système archaïque de la doctrine, confirmé par le Rig-Véda et que les mutations survenues plus tard aux Indes par rapport aux croyances à la migration des âmes n'ont plus eu de reflet sur leur terrain. Cela vaut bien d'être relevé vu le fait que les Baltes respectaient les croyances à la migration des âmes comme l'atteste le témoignage du maître Vincent Kadžubek.

Il ne semble pas que les croyances des Slaves se fussent formées exclusivement sous l'influence des Indes. Dans les fêtes du printemps et de l'automne, mais surtout dans celle de la moisson on peut clairement constater une parenté avec les grands et les petits mystères fêtés à Eleusis.

#### SUMMARY

The custom of cremating the dead spread to various parts of Europe at the same time during the latter part of the Neolithic age. The appearance of this behaviour was in relation to a range of profound changes in beliefs, cult and social relations. The origins of this custom can be traced back to the 3rd millennium B.C. with the Sumer and Akkad cultures. In the religious circles of these countries there arose a belief in the immortality of the soul; according to this creed the soul of the dead person, after death, purified by fire and close to the God, was in a state of eternal beatitude. It became a privilege of the highest-placed in society to perform this rite. What we are therefore dealing with is a universal religion providing the basis for a number of individual systems specific to the people who embraced the ceremony of cremating the dead and its accompanying beliefs, cults and customs. The wide success of this doctrine in Europe and the Near East led to local varieties arising and made possible the list of highly-developed creeds such as Hinduism. The paper puts forward a new interpretation of the religion of the pagan Slavs. The Slavs and the Baltic peoples continued to perform the cremation ritual at a time when the rest of Europe has long since turned away from this custom, considering it equivalent to paganism. The Slav term «bog» (god) and the name and adjective «bogactwo» (wealth) and «bogaty» (rich) stem from the Sanskrit word «bhaga» indicating an unexpressable condition of beatitude attained in the state of Nirvana. Christianity in the Slav regions was to come to odds not with a vague pagan religion but with a series of morale and philosophical concepts remaining under the influence of Buddhism, albeit transformed and adapted to the needs of the Slavs.

Faith in life after death is based on the existence of a god dwelling in the regions called Svar by the Rig-Veda, and the word itself is the root of the epithet Svaraj. These two names are related to those of the gods Svorog and Svarozits. After being purified by fire, the Soul returns to the eternal divine light. The religion of the Slavs exhibits great similarities with Veda religion.

#### RIASSUNTO

L'usanza dell'incinerazione dei morti si è estesa in Europa in luoghi differenti durante la fase finale del Neolitico. La sua apparizione è legata a una serie di profonde trasformazioni, colpendo le credenze, il culto e anche i rapporti sociali. Bisogna ritornare al III millennio a.C. per trovare le origini di questa usanza nella cultura sumera e akkadica. È nel centro religioso di questi paesi, che una credenza fondata sull'immortalità dell'anima si è diffusa; dopo la morte l'anima del defunto purificata dal fuoco e in stretto legame con il Dio, si trova in uno stato di beatitudine eterna. La pratica di questo rito è divenuta il privilegio dell'élite. Noi avremmo a che fare con una religione universale che serviva da base a uno sviluppo di sistemi particolari propri ai popoli che adottarono il sistema dell'incinerazione dei morti. Da queste deduzioni risulta la necessità di trattare come totalità il fenomeno che costituisce la cerimonia di incinerazione dei corpi e le credenze e i culti che lo accompagnano.

Il grande sviluppo di questa dottrina tanto in Europa che in Asia anteriore porta alle varietà locali e rende possibile l'origine di credenze così altamente sviluppate come l'Induismo ed il Buddismo. Nello studio presentato si formula una nuova interpretazione. Gli Slavi e i popoli Baltici praticarono il rituale dell'incinerazione dei corpi all'epoca in cui il

resto dell'Europa aveva cessato di seguirla da lungo tempo, considerandola sinonimo di Paganesimo. Il termine slavo «bog» (Dio) e l'aggettivo e nome «bogactwo» (ricchezza), «bogaty» (ricco) provengono dalla parola sanscrita «bhaga» che indica fortuna indescrivibile nello stato del Nirvâna. Il Cristianesimo doveva combattere durante le dominazioni slave non una religione pagana ma un insieme di concezioni filosofiche e morali acquisite sotto l'influenza del Buddismo ma trasformate e convertite alla maniera propria degli Slavi. La fede nella vita d'oltre tomba è basata sull'esistenza di un Dio abitante nella regione che Rig-Véda chiama Svar, parola da cui deriva l'epiteto Svaraj. Questi due appellativi si ricongiungono a divinità chiamate: Svorag e Svarozits. Dopo la purificazione per mezzo del fuoco, l'anima se ne ritorna all'eterna luce divina. Il quadro della religione degli Slavi ha grandi rassomiglianze con la religione vedica.

## RÉSUMÉ

La coutume de l'incinération des morts s'est étendue simultanément en Europe dans différents endroits pendant la phase finale du néolithique. Son apparition était liée à une série de transformations profondes, affectant les croyances, le culte ainsi que les rapports sociaux. Il faut remonter au 3ème millénaire av. J.C. pour trouver les origines de cet usage dans les cultures de Sumer et Akkad. C'est dans les milieux religieux de ces pays qu'une croyance fondée sur la foi en l'immortalité de l'âme s'est répandue ; après la mort, l'âme du défunt purifiée par le feu et en liaison étroite avec le Dieu, se trouve dans un état de béatitude éternelle. La pratique de ce rite est devenue le privilège d'élite.

Nous aurions donc affaire avec une religion universelle qui servait de base au développement de systèmes particuliers propres aux peuples qui adoptèrent la coutume de l'incinération des morts. De ces déductions résulte la nécessité de traiter comme une totalité le phénomène qui constitue la cérémonie de l'incinération des corps et les croyances, les cultes et les mœurs qui l'accompagnent. Le développement abondant de cette doctrine tant en Europe qu'en Asie Antérieure mena à la formation de variétés locales et rendit possible l'origine de croyances aussi hautement développées que l'hindouisme et le bouddhisme.

Dans l'étude présentée on formule une nouvelle interprétation de la religion des Slaves païens. Les Slaves et les peuples baltes pratiquèrent le rituel de l'incinération des corps à l'époque où le reste de l'Europe avait cessé de le suivre depuis longtemps, le considérant comme un synonyme du paganisme. Le terme slave «bóg» (dieu) et l'adjectif et nom «bogactwo» (richesse), «bogaty» (riche) proviennent du mot sanskritique «bhaga» qui indique un bonheur inexprimable atteint dans l'état de nirvâna. Le christianisme devait combattre, chez les Slaves, non une religion païenne assez imprécise, mais bien un ensemble de conceptions philosophiques et morales demeurant sous l'influence du bouddhisme mais transformé et converti d'une manière propre aux Slaves.

La foi en vie d'outre-tombe est basée sur l'existence d'un dieu habitant dans les régions que Rig-Véda appelle Svar, mot dont est dérivé l'épithète Svaraj. Ces deux appellatifs se rattachent aux divinités dites Svorog et Svarozits. Après une purification par le feu, l'âme s'en retourne à l'éternelle lumière divine. Le tableau de la religion des Slaves montre de grandes ressemblances avec la religion du Véda.

## LES BASES COGNITIVES DE L'ART PALEOLITHIQUE

Frolov, Boris A., Moscow, U.R.S.S.

C'est vers la fin du XIXe siècle que début l'intérêt certain aux bases cognitives de l'art paléolithique. Par exemple, en 1887 Gustave Chauvet a souligné que la gravure et la sculpture quaternaires – «le premier essai pour représenter matériellement une idée». (Chauvet, 1887).

Aujourd'hui nous savons beaucoup d'ouvrages divers et importants sur les aspects biologiques, mathématiques ou astronomiques de l'art rupestre et de l'art mobilier au Paléolithique Supérieur (Singer, 1941; Sarton, 1938; Marshack, 1972). En 1968, à Valcamonica Symposium, je présentai la courte communication sur les premiers résultats des recherches sur les éléments mathématiques et cosmologiques dans les ornements géométriques de l'époque paléolithique en U.R.S.S. et sur les éléments analogiques dans l'art rupestre (particulièrement, les modes prédominants des groupements par 5, 7, 10, 14 éléments, des compositions cosmologiques). (Valcamonica Symposium 1970). Dans la présente communication, on considère quelques nouveaux aspects du problème.

Il faut tout d'abord remarquer que dans les gisements paléolithiques de Malta (en Sibérie Orientale) et de Mezin (en Ukraine) chefs-d'œuvre nombreuses de l'art mobilier affirment l'existence d'une tradition archaïque de la fixation artistique des «trois mondes» en l'axe verticale d'Espace : images plastiques des Oiseaux (symboles de l'Air), des Serpents (symboles de l'Eau) ; Spirales ou Meandres «grecs» sur toutes les surfaces des objets décorés ; «Rythme - 3» complémentaire dans le décor géométrique ; pourtant, pas des images des Mammifères terrestres parmi les images réalistes (Frolov, 1976).

D'ailleurs, les belles découvertes en France, d'après L.-R. Nougier et R. Robert, présentent sans doute les variations artistiques des idées analogiques : thèmes animaliers paléolithiques soit des symboles de la Terre, de l'Air et de l'Eau (Nougier/Robert, 1976). Cette constatation permet de penser que dans l'art de Malta et de Mezin soit peut-être une quelque sorte d'un «remplacement» symbolique des images plastiques de Mammifères terrestres par les motifs très complexes de l'ornement géométrique. Alors, il est très important pour nous de savoir que les preuves certains des «sours paléo-mathématiques», parmi les manifestations culturelles du Paléolithique ancien, sont évidents ; peut-être, plus significatif encore est le fait que dans

un niveau moustérien de la Ferrassie (Dordogne) la composition linéaire gravée sur un fragment d'os bien correspondre à la notion de la «structure mathématique» d'après Bourbaki (Frolov, 1978).

Il est évident que les expressions intellectuelles des artistes au Paléolithique supérieur, par exemple en cas des compositions graphiques de groupe «Malta-Mezin», supposent des opérations mathématiques stables.

Par exemple, sur la grande plaquette d'ivoire de Malta sont gravés 7 spirales. La plus grande spirale centrale se compose de 7 tours et compte 243 coupelles ; petites spirales et figures latérales comptent 122 coupelles à droite et 122 coupelles à gauche de la grande spirale. Se pouvait-il que chaque coupelle représentât un jour ( $243 + 122 = 365$  jours, c'est-à-dire l'année solaire) ?

Nous disposons d'un certain nombre des arguments pour soutenir notre hypothèse (Frolov, 1974, pp. 48-49, 124-125, 145). Il faut dire ici que chez les Yakouts (aborigènes de Sibérie Orientale) le calendrier graphique très archaïque a fonctionné sous la forme analogique : 365 coupelles sur les tours des spirales. Parmi les populations Arctiques (les Tchouktchis, les Nghanassans, etc.) les calendriers traditionnels ont, pour la division des saisons, l'analogie précise avec la «formule» quantitative des spirales paléolithiques en Malta :  $2/3 + 1/3$  (ou  $243 + 122$  jours) = une année solaire. En effet, pour les Tchouktchis ou les Nghanassans, l'été c'est  $1/3$ , l'hiver c'est  $2/3$  d'année solaire : le dixième terme (8 mois hivernales) n'est rien d'autre que la durée de la gestation du Renne (243 jours). Le Renne, sans doute, comme l'animal et le gibier principal, joue le premier rôle dans la vie quotidienne des habitants et des chasseurs dans les Toundras voisines des glaces ; aussi le Renne c'est un personnage central des croyances archaïques, des rites saisonniers, des calculs calendriers et des idées cosmologiques (le Soleil a l'image du Renne) chez les populations Arctiques. A l'époque glaciaire, les habitants paléolithiques de Malta ont se trouvés à une situation presque analogique (parmi les ossements d'animaux qu'ils chassaient, pour la part du Renne prédominance absolue : 90%). Rien n'empêche de penser que les chasseurs paléolithiques de Malta pouvaient connaître des cycles réguliers de la migration saisonnière et de la gestation du Renne. Il n'est pas impossible aussi qu'ils pouvaient «remplacer», dans l'Art graphique, des images réalistes du Renne (comme du gibier quotidien) par un schème rythmique (ou «bio-rythmologique») de ses gestations et de ses comportements saisonniers.

L'analyse des matériaux paléolithiques a montré des liaisons étroites entre les décors rythmiques et les images animalistes ou humaines. Quant à Mezin, une chose apparaît assez curieuse.

On connaît deux Bracelets d'ivoire à Mezin : 1° Bracelet composé de 5 plaquettes identiques, avec dessin élégant en chevrons ; 2° Bracelet magnifique avec chevrons et meandres «grecs». Il faut souligner ici un moment suivant. A Mezin nous avons l'ornement géométrique avec la structure linéaire nette et parfaite, avec un caractère «déterminé» des répétitions «mécaniques» des éléments «standardisés» (à propos, nous avons toutes les puissances pour la reconstruction incontestable, à  $\pm 2$  lignes près, du décor pour quelques morceaux détruits des Bracelets) ; enfin, nous avons ici les manifestations d'une idée profonde générale sous les formes diverses des décors de deux Bracelets. Les expressions intellectuelles de l'artiste paléolithique sont remarquables. En ce qui concerne l'analyse numérique de décor, des associations «mathématiques - astronomiques» sont évidentes.

Chaque plaquette du 1° Bracelet porte au deux bordes opposées 4 groupes identiques d'entailles pareils, et chaque groupe se compose de 14 (ou  $14 \pm 1$ , très rarement) entailles. Autrement dit, chacun de ces groupes correspond, peut-être, à un demi-mois lunaire. Alors, se pouvait-il que le décor linéaire des bordes opposées d'une plaquette représentât 2 mois lunaires. Bilan total pour 1° Bracelet:  $2 \times 2 \times 5$ , ou la redublication des 10 mois lunaires. On voit qu'un modèle (la redublication des 10 mois lunaires) est précis : décor du 2° Bracelet répète un modèle identique. Sa structure linéaire s'est révélée extrêmement intéressante au analyse numérique. Composition divise en cinq parties qui le composent : zones des Meandres au centre (268 lignes) et sur les bords (91 et 107 lignes), et, entre elles, les zones de chevrons ( $14 + 42 = 56$  lignes ; 42 lignes). Tous les chevrons absolument pareils sont composés de 7 lignes : 14 chevrons ont 98 lignes. Donc, suivant une symétrie visuelle, le dessin du Bracelet 2° était divisé en deux parties égales ( $268 + 14 = 282$  ;  $91 + 42 + 107 + 42 = 282$ ), chacune représentant par le nombre de lignes 10 mois lunaires (282 et 282). D'autre côté, à partir de la zone centrale meandrique (268 lignes) et des chevrons (56 et 42 lignes) on peut facilement obtenir l'année solaire ( $268 + 56 + 42 = 366$ ).

Il est bien remarquable que les deux Bracelets divers à Mezin portent le même nombre de lignes correspondant à 10 + 10 mois lunaires. Il est clair que ce phénomène n'est pas fortuit. Sommes-nous donc en présence des témoins de 10 mois lunaires (calendrier «féminin») plutôt que de calendrier solaire (calendrier saisonnier et «masculin», comme un calendrier des chasses saisonnières) ?

Le 2° Bracelet, un des plus anciens exemples de «l'inscription» commune de deux formes calendrières, est en même temps un exemple du passage d'une de ces formules à l'autre (Frolov, 1974, pp. 63-65, 84-92, 133-138, 145-146).

On voit d'autre part, matériaux pour suggérer l'hypothèse suivante Fixation graphique des «bio-rythmes» d'une espèce (exemple : le Renne en Malta) ouvre, peut-être, une possibilité analogique en ce qui concerne des autres espèces de faune quaternaire. Particulièrement, il s'agit de la gestation chez la Vache (280 jours, ou 10 mois lunaires) et chez la Jument (340 jours, ou près du cycle annuel du Soleil). Alors rien n'empêche de saisir un moment objectif : proportions des cycles, égalité des cycles (par exemple, 10 mois lunaires comme la durée de grossesse chez la Femme et de gestation chez la Vache). Autrement dit, constructions générales de 2° Bracelet à Mezin (10 mois lunaires et année solaire), pour l'Homme Paléolithique, avaient, peut-être, des variantes «sociologiques» (la Femme-Mère et l'Homme-Chasseur) et «zoologiques» (Bovidés et Cheval). Pour variantes «zoologiques», nous avons ici, évidemment, la formule typique des panneaux centraux dans l'art rupestre des cavernes décorées paléolithiques, mise en évidence par les recherches fondamentales de A. Leroi-Gourhan (Leroi-Gourhan, 1965).

Il est en tout cas fort possible qu'on y retrouve d'une idée proprement écologique : reproduction du gibier, reproduction de la tribu, balance harmonique de la Nature et de la Chasse. On peut donc parler «d'une orientation écologique» de l'Art et de la Pensée, de Rite et de Mythe, en Préhistoire (Frolov, 1979). Sans nier la destination rituelle et esthétique de l'Art paléolithique, nous suggérons pour celle-ci diverses fonctions cognitives et en font de nouvelles sources d'information sur le plan psychologique et social et sur la Préhistoire de la Science.

## SUMMARY

With the end of the 19th century came a new interest for the foundations of paleolithic art. Scholars attempted to discover what means Paleolithic man used to represent an idea in material form.

This paper puts forward a series of considerations concerning the mathematical and cosmological elements in the geometric decorations of the Paleolithic at Malta in Eastern Siberia and at Mezin in the Ukraine. The intellectual expressions of the artists presuppose stable mathematical operations.

On the large ivory plaque at Malta seven spirals have been engraved together with 365 cup-marks representing the solar year divided into two: 243 cup-marks, i.e. two-thirds or eight months of the year; 122 cup-marks or  $1/3$  i.e. four months. The 243 days symbolize the length of pregnancy in the reindeer, the central figure in archaic lives and creed. At Mezin are two bracelets made from ivory. Each plaque of the bracelets has on its opposite edges four identical groups of notches carved: 14 in each group, that is to say four times one lunar month, equalling 280 days, the time of pregnancy for the cow, mare and also woman.

These considerations lead to the following conclusion: that art, thought, rites, and myth in Pre-history had an ecological slant. Their aim was to guarantee cognitive functions which are for us sources of information on a psychological, social and scientific level.

## RIASSUNTO

Verso la fine del secolo decimonono ha inizio l'interesse degli studiosi per le basi dell'arte paleolitica. Si tratta di scoprire con quali mezzi l'uomo del Paleolitico abbia cercato di dare una rappresentazione materiale ad un'idea.

Questa comunicazione ci dà una serie di riflessioni sugli elementi matematici e cosmologici nelle decorazioni geometriche del Paleolitico di Malta in Siberia orientale e di Mezin in Ucraina. Le espressioni intellettuali degli artisti vi presuppongono delle operazioni matematiche stabili.

Sulla grande piastrina d'avorio, di Malta sono incise sette spirali, 365 coppelle rappresentano l'anno solare diviso in due: 243 coppelle, ossia i due terzi o otto mesi dell'anno; 122 coppelle, ossia  $1/3$  o 4 mesi. I 243 giorni (8 mesi) simboleggiano la durata di gestazione della renna, il personaggio centrale nella vita e nelle credenze arcaiche. A Mezin abbiamo due braccialetti d'avorio. Ogni piastrina dei braccialetti porta ai due bordi opposti quattro gruppi identici di intagli: 14 intagli in ciascun gruppo, ossia quattro volte un mezzo mese lunare. La cifra centrale darebbe 10 mesi lunari, ossia 280 giorni, il tempo di gestazione della vacca, e della giumenta ed anche della donna.

Queste considerazioni portano alla seguente conclusione: che l'arte, il pensiero, il rito, il mito della preistoria abbiano un orientamento ecologico. Loro scopo è di assicurare delle funzioni conoscitive che sono per noi fonti di informazione sul piano psicologico, sociale e scientifico.

## BIBLIOGRAPHIE

- CHAUVET, G.  
1887 *Les débuts de la gravure et de la sculpture*, Melle.
- FROLOV, B.A.  
1974 *Les nombres dans l'art graphique du Paléolithique*, Novosibirsk, in russian.
- 1976 «Variations cognitives et créatrices dans l'art mobilier au paléolithique supérieur: rythmes, nombre, images» in *IX CISPP, Colloquy XIV*, Nice.
- 1978 «Numbers in Paleolithic Graphic Art and the Initial Stages of Development of Mathematics» in *Soviet Anthropology and Archaeology*, t. 16, mi. 3-4, Winter-Spring 1977-78, pp. 142-166, t. 17, n. 1, Summer 1978, pp. 73-93.
- 1979 *The ecological orientation of the myth and the ritual*, from XIV Pacific Science Congress, Moscow.
- 1957 *Histoire Générale des Sciences*, t. 1, Paris, pp. 5-12.
- LEROI-GOURHAN, A.  
1965 *Préhistoire de l'art occidental*, Paris.
- MARSHACK, A.  
1972 *The Roots of Civilization*, New York (McGraw-Hill).
- NOUGIER, L.-R. and R. ROBERT  
1976 «Sceptre du Magdalénien final pyrénéen» in *Préhistoire et Spéléologie Ariégeoise*, t. 31, pp. 55-61.
- SARTON, G.  
1938 «Praehistoric Arithmetic in Vestonice» in *Isis*, t. 28, pp. 462-463.
- SINGER, C.  
1941 *A Short History of Science*, t. 1, Oxford.
- 1970 *Valcamonica Symposium 1968: Art Préhistorique*, Capo di Ponte (Edizioni del Centro), pp. 475-478.



## THE BOW: AN EXPRESSION OF THE MESOLITHIC MIND

Harrod, James, Waterville, Maine, USA

### *Introduzione*

1. Prehistoric tools and implements are implicitly mythological or mythopoietic.

In *The Roots of Civilization* (pp. 369-71), Alexander Marshack reflects upon a fragment of cord, from the Lascaux ritual pit: «...by implication, the cord is of vast importance, telling us much about man, his cognition, and the nature of his early culture. [The rope was] a tool and not art, but it was used as part of the cultural complex involved in the “artificiality” of art...»

An ibex-engraved oil lamp from La Mouthe is cause for many questions:

«Did this oil from the animal body, which burned differently than wood and by a floating wick, and which probably savored somewhat of food or flesh have its “story”, and was it, therefore, “holy” in a way different than wood? [Such questions] were not included in the old, traditional archaeology, nor are they part of the newer sequential analyses, deductions, and documentation presented in this book. Nevertheless, they are related to these forms of evidence and must increasingly become part of the theorizing and research related to early man’s intelligence and culture».

This paper will attempt to thematize one expression, one facet of the Mesolithic mind by eliciting the implications of one of the tools in the toolkit of Mesolithic peoples, the bow.

2. Theorizing from a technology to a people’s self-understanding and worldview is possible because ontology, or the «ontogenesis of the psyche» (Westman, 1961, pp. 26, 136) or Self, which manifests itself in dreams and existence and in culture and society, can manifest itself in a particular technological invention or in the technology which enables a particular economic way of life.

Indeed, the ontogenesis of the self can be seen as a technological process, an invention. Ortega y Gasset (1941, pp. 115-16) has stated it so:

«In contrast to the rest of creation, man, in existing, has to make his existence... “my life” is pure task, a thing inexorably to be made. It is not given to me as a present: I have to make it. Man, willy nilly, is self-made, autofabricated. The word is not unfitting. It emphasizes the fact that in the very root of his essence man finds himself called upon to be an engineer.

Life means to him at once and primarily the effort to bring into existence... himself. In short, human life "is" production.»

3. In sum, technology can be an implicit mythology, can be a symbolism for self-understanding and a worldview, because the mythopoietic imagination can see ontology or self-creation as technological. It follows that prehistoric data can serve as data for reconstructing, within appropriate parameters, the self-understanding and worldview of a prehistoric people or epoch.

### *Mesolithic Technology*

4. It is fairly established that the Euro-Mediterranean Mesolithic had a unique and distinctive culture and society. This has been clearly demonstrated for such areas as economy, ecology, technology, and art.

With respect to technology, microlithic industries are typical of Mesolithic sites. Accordingly, prehistorians often characterize the Mesolithic as the period of «the microlithic revolution». Nevertheless, this characterization does not do justice to the Mesolithic technological revolution. In construction and function, the microlith is simply an extension of Upper Paleolithic blade and burin technology. The microlith, like the blade, is a simple machine, specifically, an inclined plane in motion, designed to cut or pierce. Far more characteristic of the Mesolithic would be such things as rope, basketry and matting, nets and traps, bows, adhesives, fishhooks, and domesticated hunting dogs—all of which make their appearance during this period. These are all complex devices, in part designed to catch, hold, confine, or contain. These mark the true genius of the Mesolithic technology.

Lewis Binford (1968, p. 272) touches on this point when he contrasts Pleistocene «implements» (spears, knives, etc.), which «translate or enhance energy exchanges», and Post-Pleistocene «facilities», which «prevent motion and/or energy transfer».

Yet, Mesolithic *technai* do more than catch, hold, confine, or contain; they do more than just «prevent motion». Once set, traps and nets activate themselves, or, in a sense, the prey (Nature) catches itself in the mesh. The fish takes the bait and hook, catching itself, and in fighting the pole and line defeats itself. The bow, put in tension with itself by the archer, automatically activates itself when released. The hunting dog is an animal designed to catch an animal, an ingenious device by which Nature catches itself for the sake of human beings. These *technai* are all complex machines that work automatically. They are self-activating, autonomous, and reflexive.

### *Technology and the Mesolithic Mind*

5. Emmanuel Anati (1963, pp. 141-42) rightly declares: «Both the bow and the trap imply sophisticated and highly refined abstract thought. They are the earliest "machines" men ever created, and they show the extent of cultural development. This kind of invention must have radically changed man's values... Most Paleolithic rites and religious practices were quickly abandoned by the sophisticated people of the Mesolithic age, and in the various regions of the Mesolithic revolution, human beings tried to replace them with new ethical and aesthetic values...»

Marshack (1972) demonstrates that Mesolithic peoples, like their Upper Paleolithic predecessors, had «a modern level of cognitive capacity and symbolic usage», «a storied understanding» of «time-factoring and time-factored» processes and comparisons of processes (such as astronomical and seasonal cycles, human and animal development, including sexuality,

pregnancy, birth, maturation and death, and activities, including skills, arts and thinking), and periodic ceremonies and rites as well as mythologies which involve both masculine and feminine figures.

We must assume, then, that the revolutionary technology of the Mesolithic—bow, net and trap, hunting dog, etc. — played a significant role in the self-understanding and worldview, i.e., the «mind», of the Mesolithic, as well as in the mythology and rites of Mesolithic peoples.

For one example of this role, consider the case of the bow.

*The Bow  
as Technology*

6. One of the characteristic inventions of the Mesolithic was the bow.

Maglemosians made the earliest known bows, man-sized self-bows, carved out of tough, springy, and resilient elmwood (Clark, 1963).

The bow is «...the earliest instrument we know of in which mechanical power was used, the mechanical power being that of a taut rope when released» (Anati, 1963, p. 140).

More precisely, the bow is the first complex machine and the first machine which stores energy. What a superiority the bow must have given Mesolithic man over his spear-throwing predecessors. The invention of the bow contributed to carpentry (the bow-drill), to fire-making (the fire bow), and to music (the musical bow).

*The Bow as  
an Ontology*

7. Physics tells us that the bow is a complex machine which stores potential energy, specifically, elastic energy (an energy of tension combined with an energy of compression) and releases it in the kinetic energy of an arrow. The stretched or tensed bow is a tension of opposing forces, the stress vector being equal and opposite to the elastic vector which strives to restore the bow. A bow is a leaf spring, which by definition is a mechanical device which has the ability to tolerate large deformations (strain) without failure (flexibility) and to recover its original shape when the stress is removed (resiliency, elasticity).

8. One may read the above definition taking the bow as a symbol of the structure and dynamic of the self or psyche. In this light, a thing of physical nature — actually an artifice of human nature — is symbolic of human nature at its best. The bow is a tacit hermeneutic, a tacit ontology.

To see how the symbol of the bow can play a role in mythology, i.e., in a people's self-understanding and worldview, consider the case of ancient Greek mythology. A consideration of Greek mythology is particularly appropriate, since it comes from a region where Mesolithic cultures preceded, and since it may in fact contain survivals of Mesolithic mythology.

*The Bow in Ancient  
Greek Religion*

9. In Greek mythology, the bow is associated with Herakles, Apollo, and Artemis, and the invention of the bow is credited to either Herakles or Apollo. (The invention of nets is credited to Artemis).

The bow is the emblem of the archer gods, Artemis, Apollo, and Herakles. Artemis is Toxia (She of the Bow). Apollo is Hekaergos (He who Shoots from Afar). Homeric Hymns celebrate the bow of Artemis and the bow and lyre (musical bow) of Apollo. Diodorus credits the invention of the bow to the Kretan Kuretes, one of whom was called Herakles; Pliny credits it to Scythes, whom Herodotus calls the son of Herakles; and Oppian credits it to Atalanta, a companion of Artemis and heroine of the hunt for the Kalydonian Boar. Plutarch lets Herakles preside over the bow,

with Apollo's aid. The Bow of Herakles, by way of Philoktetes, was victorious over Troy.

10. Since the bow was actually invented during the Mesolithic, these gods and their mythologies, whether taken as survivals or as techno-mythic analogies, may be used as material for reconstructing the self-understanding and worldview of the Mesolithic mind.

11. N.B. Of all the Greek gods, these same three were the gods associated with the hunt and with the flora and fauna of marshes and lowlands, which were the characteristic economy and ecology of Mesolithic peoples.

*Ancient Greek «Bow»  
Mythologem:  
A Structural Hermeneutic*

12. In this section I will sketch interpretations of three of the most important of the ancient Greek myths about the invention of the bow and its nature and function, namely the myths of Herakles and Scythes, of Philoktetes, and of Delphic Apollo.

13. I will use a method of interpretation that I call «structural hermeneutic». This method (a) uses structuralist procedures to determine significations, analyzing out a myth's level, schemata, and symbols, (b) articulates the metaphorical interrelationships between schemata, and (c) thereby, lets the hermeneutica, and poetic, thesis of the mythologem speak its meaning, with an ontological resonance.

Note that the purpose of the following interpretations is not to reconstruct particular prehistoric cult histories, but to elicit interpretations, i.e., regions of signification and meaning, that can serve as models for reconstructing the self-understanding and worldview of the Mesolithic, in other words, the Mesolithic mind.

14. *Herakles and Scythes*. Diodorus Siculus (4.14.3) says that Apollo bestowed the bow upon Herakles because of Herakles' great *aretē*. Herodotus (4.8-10) says that Herakles, searching for his chariot horses, which had disappeared while he was asleep, found a viper-maiden, who said she had them and would restore them to him if he had intercourse with her. He yielded, and she accomplished her word, but not until she had born him three sons. Reaching manhood, the youngest of these, Scythes, by "stretching to the full" – the Greek word can also mean "stringing" – his father's bow, was allowed to dwell in the land, and he became the father of the line of Scythian kings. Pliny (*HN* 7.56.201) says that Scythes was the inventor of the bow.

This myth thematizes the nature of the bow as a device for storing potential energy. To string a bow makes it ready for use; to stretch it «to the full» brings it to its full potential energy, its full readiness for use. As Pliny's variant suggests, this stretching of the bow is the mythic equivalent of the invention of the bow. Both actions bring «the bow», i.e., the essence of the bow, its readiness to function as a bow should function, into being.

The Herakles-Scythes myths narrate a series of actions, which are interrelated by rhetorical metaphors. These actions include

1. inventing the bow, [Pliny]
2. stretching the bow, [Herodotus]
3. receiving the bow as a gift or honor, [Diodorus]
4. possessing or achieving great *aretē*,

5. having intercourse with a viper-maiden [Herodotus]
6. and begetting a child,
7. receiving back one's chariot horses,
8. dwelling in one's own land,
9. and becoming a king, a ruler, a leader of the *aristoi*.

Diodorus' variant is grounded in the metaphorical correlation between Heraklean *aretē* [= goodness, virtue, excellence; esp. manhood, strength, valor, manly beauty and dignity] and the bow itself. Both are forms of potential energy, the one human, the other mechanical. The bow is a symbol of *aretē*. As the birth of *aretē* is like the birth of the bow, so it is like the birth of a child. So it is like dwelling in one's own land and receiving back one's chariot horses – all these likenesses are grounded in a tacit hermeneutic, in the ontogenesis of the Self, and in the potential energy of the Self. They are all expressions of a mythic ontology.

15. A complementary myth to the Herakles-Scythes complex is the myth of Philoktetes. Sophokles (*Ph.* 1420 *et passim*) tells us that «Philoktetes, who had been given the bow of Herakles from the god himself, rejected the love of the nymph Chryse, and she caused a viper to bite him when he tried to dig up a buried altar of Athena. His comrades set off for Troy and abandoned him on a desolate island to his festering sores. When they returned for him and his bow – an oracle declared it was destined to bring victory for the Greeks – he resisted them. Eventually, he yielded to their persuasion, forgave them, journeyed to Troy, was healed, and won “deathless *aretē*”».

If the Herakles-Scythes myth thematizes the nature of the bow as a device for storing potential energy, this myth thematizes the flexibility and resiliency of the bow following its deformation.

This myth begins as the converse of the Scythes myth: while Herakles accepted intercourse with a maiden who was also a viper, Philoktetes rejected a nymph and was bitten by a viper. Herakles accepted a relationship with the feminine associated with the serpentine earth and thereby energized the bow of his *aretē*. Philoktetes rejected a relationship with the feminine associated with the divine and thereby was painfully bitten by a creature that hugs the earth and failed to uncover the wisdom harbored by the earth. The myths are mirror images of each other.

What was second nature for Herakles, Philoktetes had to learn the hard way. By becoming flexible, by yielding to the humanity he shared with his fellow comrades, and by suffering injustice and forgiving – that is, by exercising so-called feminine virtues – all actions that he had at first stiffly rejected, Philoktetes finally achieved his *aretē*. Philoktetes learned the lesson of the bow, which in bending and then returning to itself resiliently [N.B. resilience = figuratively, the ability to recover strength, spirits, buoyancy, cheerfulness quickly], becomes a source of great energy.

16. In these myths, which are like mirror images, the serpent appears in both. The serpent signifies danger. It is the sign of a threatened relationship between a man and a woman, between the divine and the earth, and it is the sign of an irruption of the sacred, a breakthrough into new energy, a revelation of a destiny – a bow, a child, the wisdom of Athena, the wisdom of the earth...

17. The *Homeric Hymns to Apollo* celebrate the bow and the lyre of the Delphic god. Immediately after his birth, Apollo announces:

«The lyre and the bent bow  
are always going to be loved by me,  
and I will reveal to mankind  
the exact will of Zeus.»

And at Delphi, Apollo appears making music with his lyre and also killing the serpent Python at the spot where he established the oracle of the Pythoness.

The philosopher Herakleitos, a devotee of the Ephesian Artemis, takes up this theme in an ontological key. Speaking of those who are lost to their *aretē*, he says (Frg. 51, Hippol. *Haer.* 9.9.1; Pl. *Symp.* 187a): «They do not understand how being at variance with itself it [the One] agrees with itself; it is a stretched-back harmony like the bow and the lyre.»

In contrast to the Scythes and Philoktetes myths, the hymns and aphorism focus less on the making of the bow and more on the bow itself and its use. The hymns and aphorism thematize the nature of the bow as a tension between opposing forces, a tension which, when released, speeds the arrow or the music to its target, winning food or a nourishing harmony.

Metaphorically, the birth of the god is the birth of the bow and the lyre. It is the birth of that virtuous tension, that self-relationship which is energy and resilience, strength and cheerfulness, which belongs to the Delphic Apollo, the god whose oracle calls for self-knowledge.

Bow and lyre are each symbols of this tension or harmony of opposites that has a proper or right attunement, this complement of forces that has a right relationship to itself and thereby energizes itself.

As the lyre can create music or noise, depending upon how it is tuned, so the bow can nourish human beings or slay them, depending upon how the archer is tuned to himself.

The lyre and the bow represent all that can work for the civilizing or the destruction of our humanity, namely the forces of culture and the forces of society. Each is equiprimordial. Each plays an integral role in a self-knowledge that is attuned to life.

The birth of the god is the birth of a responsibility and a power; it is the birth of a relationship to the tension of the whole and to the task of attuning the bow and the lyre to the nourishing and the harmony of life. The birth of the god is the birth of that self-relationship which comes to maturity attuned to «the exact will of Zeus», that is, to that creative justice which unfolds decision and destiny for the well-being of mankind.

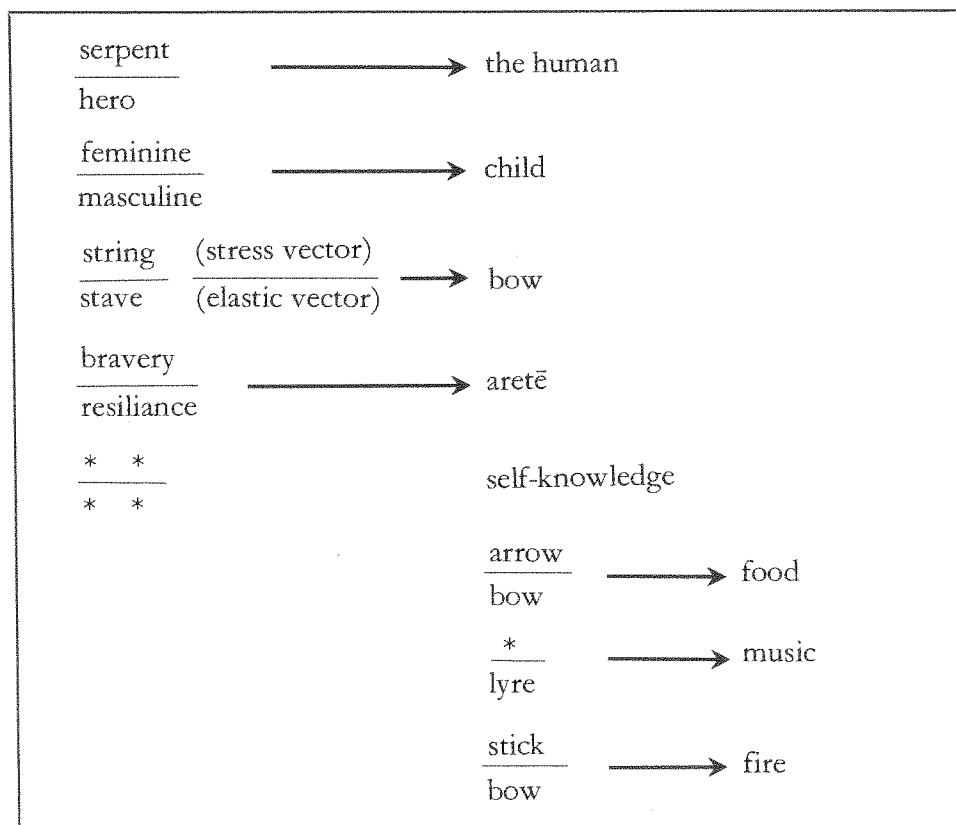
One is reminded of Goethe's Faust, who says «two souls, alas, dwell in my breast». This tension at the very core of our being, a tension that is contained and embraced by «the One», finds its harmony in creating and in the revelation of the god's creation.

The Apollonian *aretē* involves both the killing of Python, the male serpent of the deluge, and the founding of the sanctuary of the Pythia. The harkening to the oracle, spoken by the inspired maiden from out of the depths, balances «the One», the Self, which can be both at variance with itself and in agreement with itself and thus like the tension of the lyre and the bow, which are its concrete manifestation and which are the instrument and means for attuning oneself to and creating the music and sustenance of life.

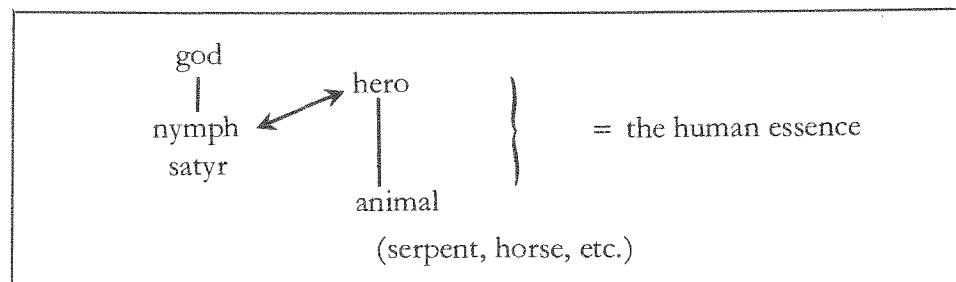
18. The attunement of bow and lyre to the music of life – this

cleaving unto life – is grounded in the relationship of life to the death which it bears intimately within itself... as the bow, the arrow, or the earth, the serpent. For Scythian Herakles as for Philoktetes, the acceptance of the serpent provided the possibility for drawing the bow of life. Herakleitos speaks to this when he says (Frg. 48, *Etym. Gen.*): «The name of the bow [*bios*] is Life [*bios*], although its work is death.» He who draws upon this bow draws upon Life as well as Death.

19. The question occurs: why does the serpent appear in all three myths, sometimes male and sometimes female? Among other things, this leads to a realization about the mythopoietic structure of the «bow» mythologem as a whole. The myths of Scythian Herakles, Philoktetes, and the Delphic Apollo each express one aspect or another of a set of «poetic equations» or transformations, which are discontinuous and which can be schematized as follows:



One should also bear in mind here the basic transformational structure of ancient Greek religion, i.e., the essence of its theology:



Pliny's variant stresses the metaphorical relationship between child and bow; Diodorus' and Herakleitos', between the bow and *aretē*; and Herodotus', between all three symbols, while the Homeric Hymns and Herakleitos bring in the relationship to self-knowledge. The Homeric Hymns stress the relationships between the second series, which concerns the functions or uses of the bow.

«The human», the child, the bow, *aretē*, and self-knowledge are each alike the establishment of a relationship, a relationship between complementary things or opposites.

The narrative nature of myths effect metaphorical and metonymic intertwining between terms (symbols) of the various transformations noted above. For example, the serpent in the Scythes and Philoktetes myths is associated with the feminine, while in the Delphic myths with the masculine. Metaphorically, the intercourse between Herakles and the viper- maiden gives birth to the bow, just as, in another Greek myth, that of Zeus Sosipolis, a child is born who is both serpent and hero.

20. Thetically, the intercourse (dialogue) between the feminine and the masculine – sometimes interpreted metonymically as «the soul» and «the spirit» – in the Self, «the One», gives birth to an individual's «humanity». In other words, in an act or event of self-knowledge, a person invents his or her «humanity», a humanity that is like the readiness of the bow and the lyre. In sum, «the Bow» speaks of that self-relationship, which is self-knowledge, self-birth, a revelation of humanness, and the foundation of true *arete*.

21. To conclude our interpretation of the Greek «bow» mythologem, we can say that the three «bow» myths, those of Scythes, Philoktetes, and Delphic Apollo, thematize the three distinctive features of the bow itself, namely, its storage of potential energy, its tension of opposing forces, and its flexibility and resiliency. And these features, which are the pure idea of «the bow» are an expression of that archetypal realm of self-relationship, in which stress, strain, deformation («being bent out of shape» by «stress»), tension, potential energy, kinetic energy, elasticity, resiliency, and restoration are characteristic of the ontogenesis of the self, and of which the bow is a concrete manifestation.

22. I have just shown how the bow, as symbol, played a significant and meaningful role in one sector of ancient Greek mythology. If it played such a role in ancient Greece, at a later stage of the technological evolution of culture, surely it must have played a predominant role in the self-understanding and worldview of the Mesolithic, when the bow was actually invented and when it first came into widespread use – so widespread that prehistorians could speak of the Mesolithic, with reference to the widespread finds of arrowpoints, as the «microlithic revolution».

Mesolithic art appears to support this hypothesis, for as I shall now show, this art expresses a worldview similar to that expressed by the ancient Greek «bow» mythologem.

23. Spanish Levant art is full of incredibly dynamic – and also graceful – scenes of archers engaged in hunting, dance, and fighting.

It is sufficient for my argument to quote Nancy Sandars (1968, pp.



96-98 and 92-93): «The quality that permeates this art more than others is the concentration on movement and on linear, not muscular, energy. It is an attempt to capture the look of speed itself, the bowstring tension of incredibly slender bodies, the flying gallop of animals and man... The greatest achievement is the understanding of movement... and of transitory time...»

«These attenuated warriors who run, or pause to strain a bow and launch an arrow, combine in their own bodies the qualities of the weapon. Hollow backs and threadlike waists have become bows, while arms have the slenderness and direction of well-armed arrows... here perhaps in the Civil figures we see the new dynamic of the bow and bowstring. The tension of taut animal sinew is transferred to an idealized human body drawn out from the hips as the bow is bent for stringing. These taut, vibrant figures are at the opposite pole to the ponderous, earthbound solidity of Upper Paleolithic sculpture and most Upper Paleolithic drawing.»

Comparable scenes are found in the North African art of Tassili (Maringer and Bandi, figs. 158, 159; Lhote, fig. 42).

24. N.B. Not only the subjects, but the very technique of art changed with the advent of the bow. The drill technique of ornament, popular in Maglemose art, had no parallel in Paleolithic art and seems related to the invention of the bow drill during the Mésolithic (Clark, 1936, pp. 179, 163).

25. The Mesolithic artists have depicted, as Sandars clearly indicates, an ontological metaphor between Self, bow, and humanity. It speaks from virtually the same depth as do the ancient Greek poets who sang the ways of Herakles, Philoktetes and Apollo.

And these depictions of human beings as bows and arrows encourage us to use those interpretations of the Greek «bow» mythologem – noted earlier – as a model to reconstruct the philosophical and religious self-understanding and worldview of the Mesolithic itself.

N.B. We should only add this note of caution: the Mesolithic art tends to focus on the dynamism, speed, and kinetic energy – as well as the tension – aspect of the bow, rather than the potential energy side of it emphasized by Greek myths such as that of Herakles-Scythes. This accords with a point made by Sandars. The Mesolithic artists probably emphasized the dynamic aspect of the bow to celebrate the contrast between their new pattern of life and living and the more ponderous, though majestic, Paleolithic.

### *Conclusion*

26. If my hypothesis that a structural hermeneutic of ancient Greek «bow» mythology can illumine something of the philosophical and religious self-understanding and worldview of the Mesolithic is valid, as Mesolithic art seems to confirm, then I have thrown new light on an age like our own, when technology seems triumphant over all of life, but unlike our own, when technology, in fact, was subserviant to the vision of creative individuals and not to the domination of an economic ideology.

### *Epilogue*

27. Do we not now understand, even more clearly, what Nietzsche meant, when he said, speaking of that «magnificent tension of the spirit»: «We good Europeans and free, very free spirits – we still feel it, the whole need of the spirit and the whole tension of the bow. And perhaps also the arrow, the task – and who knows? – the goal».

## RÉSUMÉ

Cette conférence est extraite des manuscrits non-publiés de l'Auteur, intitulés «La Religion Mésolithique: une Hypothèse Tecno-mythique du Grecque» (97 pp.). La conférence tente à reconstruire un aspect de l'esprit mésolithique en examinant le Symbolisme de l'arc. La conférence soutient 1) que la technologie est implicitement une mythologie et un symbolisme pour la connaissance de soi, puisque une telle connaissance mythologique peut considérer l'auto ortogenèse comme technologique; 2) que la révolution technologique du Mésolithique devrait être caractérisée par telles innovations que le filet et l'arc; et non pas par le microlithe; 3) que l'ancienne technologie grecque d'une nature mésolithique appartient à Heracles, Apollon et Artemis, et 4) que la mythologie relative de ces dieux, si prise comme survies ou comme analogies, fournit matériel pour reconstruire la connaissance de soi et la vision du monde de l'esprit metholithique. La technologie et la mythologie de l'arc sont explorées afin d'exemplifier l'argument.

## RIASSUNTO

Questa relazione è tratta dal manoscritto inedito dell'autore intitolato "La religione del mesolitico: un'ipotesi tecno-mitica dal greco" (97 pagg.). Scopo della relazione è di ricostruire un aspetto della mentalità mesolitica attraverso il simbolismo dell'arco. Nella relazione si sostiene: (1) che la tecnologia è implicitamente una mitologia ed una simbologia dell'autocoscienza, dato che un'autocoscienza mitopoeitica potrebbe concepire l'ontogenesi del 'sé' come processo tecnologico; (2) che la rivoluzione tecnologica del Mesolitico dovrebbe essere caratterizzata da invenzione come la rete e l'arco, invece che dal microlito; (3) che l'antica tecnologia greca di 'natura mesolitica' appartiene ad Eracle, Apollo e Artemide; e (4) che le rispettive mitologie di questi dei, prese sia come forme sopravvissute od analogie, forniscono elementi per la ricostruzione dell'autocoscienza e la visione del mondo della mentalità mesolitica. Vengono analizzate la tecnologia e la mitologia dell'arco per esemplificare questa tesi.

## SUMMARY

This paper is an excerpt from the author's unpublished manuscript, entitled «Mesolithic Religion: A Techno-Mythic Hypothesis from the Greek» (97 pp.). The paper attempts to reconstruct one aspect of the Mesolithic mind by examining the symbolism of the bow. The paper argues (1) that technology is implicitly a mythology and a symbolism for self-understanding, since a mythopoeitic self-understanding can see the ontogenesis of the self as technological, (2) that the technological revolution of the Mesolithic should be characterized by such innovations as the net and the bow, not by the microlith, (3) that ancient Greek technology of a "Mesolithic nature" belongs to Herakles, Apollo, and Artemis, and (4) that relevant mythologies of these gods, whether taken as survivals or analogies, provides material for reconstructing the self-understanding and world view of the Mesolithic mind. The technology and mythology of the bow is explored to exemplify the argument.

## REFERENCES

- ANATI, E.  
1963 *Palestine Before the Hebrews*, New York (Knopf).
- BINFORD, L.  
1968 «Methodological Considerations of the Archaeological Use of Ethnographic Data» in Lee, R. and DeVore, I., *Man the Hunter*, Chicago (Aldine).
- CLARK, G.  
1936 *The Mesolithic Settlement of Northern Europe*, Cambridge.
- 1963 «Neolithic Bows from Somerset, England, and the Prehistory of Archery in Northwestern Europe» in *Proceedings of the Prehistoric Society*, Vol. 29, pp. 50-98.
- LHOTE, H.  
1959 *The Search for the Tassili Frescoes*, New York (Dutton).
- MARINGER, J. & BANDI, H-G.  
1953 *Art in the Ice Age*, New York (Praeger).
- MARSHACK, A.  
1972 *The Roots of Civilization*, New York (McGraw-Hill).
- ORTEGA Y GASSET, J.  
1941 «Man the Technician» in *Toward a Philosophy of History*, New York (Norton).
- SANDARS, N.  
1968 *Prehistoric Art in Europe*, Baltimore, Md. (Penguin).
- WESTMAN, H.  
1961 *The Springs of Creativity*, New York (Atheneum).

DEBATE: SECTION 2

*Discussion on the paper  
of Dr. Makarius*

- BELTRAN: This is not just a question for Prof. Makarius, it is also a general methodological problem. The comparative method is extremely hazardous in the case of Paleolithic art. The hands stencils of Patagonia may have nothing to do with those of Gargas or Maltravieso. Apart from the problem of similarities between «Franco-Cantabrian» art and Australian art, we have the problem of Paleolithic art as a whole which is wrongly believed to be homogeneous. Further we have no clear idea of the spread and homogeneity of Paleolithic art. Given forms of Paleolithic art do not necessarily correspond to specific trends of cultures. Why did Cantabrian and French art use sculptural forms, while other cultures, which were materially similar, use different methods. From the *Kapova Cave* and the *Angara* region in Siberia to *Escoural* in Portugal there are differences difficult to explain. In such a context, comparing isolated elements of art *from different periods* can lead to extremely dangerous conclusions.
- MAKARIUS: I don't intend to set up a general theory of rock paintings. I merely kept to the facts, without going into philosophical problems. I based myself on two facts: Rock paintings in Australia and Europe both derive from a «Paleolithic» culture. In Australia numerous animals are represented whereas in Europe there is the predominance of bison and horses. This difference, I think, corresponds to the food division deriving from the need to avoid between consanguineous persons. I didn't discuss the comparative method. However I don't agree with the comments made. If someone believes that it is dangerous, it does not mean we should not use the method. It means we must be careful with it. And if we are careful, I believe it can be an extremely fruitful method.
- RIES: This is an interesting point for the final debate.
- SHAKED: Would you regard your explanation of totemic divisions as a possible explanation for other food taboos, which are not necessarily based on exogamy? It can obviously serve purposes of endogamy and has indeed done so in historic religions.
- MAKARIUS: I agree that not all food taboos stem from the necessity of avoiding consanguinity. There are many other factors making animals dangerous to eat. Certainly not all food taboos derive from totemism.
- BROCKWAY: Could you expand a bit more concerning the sorcerer of «Les Trois Frères»? What is your interpretation of its significance for Upper Paleolithic Man?
- MAKARIUS: I am not competent to theorize the meaning of the «Sorcerer». We cannot say it is *either* a disguised hunter, or a god, or a sorcerer. It could be the three all together. And in other circumstances it could be the three separately. We cannot apply the logical structures of our time to prehistoric man. We base our beliefs on the criterion of objectivity. For us it is absurd for someone to be here and there at the same time, but our criterion of objectivity does not fit in with magic, where the subjective and the objective are not distinguished. Lévi-Bruhl referred to a pre-logical phase, but this is, I believe, an essay in interpretation. It is simply that at a given stage man is unable to distinguish between subjective thoughts and objective reality. The criterion of objectivity arises because subjectivity fails to give results judged by material progress. Some primitive peoples believe that pregnancy is the

result of intercourse between a woman and the moon. Obviously this is a mixture of imagination, subjectivity and objective reality.

*Discussion on the paper  
of Makkay and Ciugudean*

- SCHWARZ: Just a technical detail to DR. Makkay and Ciugudean: did you use electronic sounding in aerial photography? By means of this method, it may be possible to deduce by difference in color the existence of archaeological remains.
- MAKKAY: Our excavations were made as a part of the activity of the Hungarian Academy of Sciences. Two were in Transdanubio, the third in the Hungarian plain. Work has been carried out with the Institute for Topography to record all sites in a given territory. Several small excavations have been carried out: 1.200 sites have been found in seven years.
- SCHWARZ: Was white quartz found near burials?
- CIUGUDEAN: No quartz was found in graves at burial mounds. The building material comprises one kind of limestone. No other rocks were used. So the white colour may be of significance.
- SCHWARZ: The fetal position of the corpse points to a re-enactment of *regressus ad uterum*, which in most cultures points in turn to an assemblage of concepts of this assemblage in the funeral rituals of Cotopencic culture?
- CIUGUDEAN: The only evidence is the contracted position of skeletons. In all mounds this is the position found. There are two possible explanations. One that the dead were bound to prevent them returning. However this is not. I believe, the best explanation, as we have ethnological evidence. For example some Indians from Columbia have the same rituals and same contracted position. This position is explained by Shamans as an approach to the fetal position. Therefore this may be the explanation.
- HVITFELDT: Prof. Makkay showed evidence of foundation sacrifices and he inferred that the purpose was to keep away evil spirits. Can he explain this? May there be another explanation? Why necessarily to keep away evil spirits?
- MAKKAY: In some houses, in the East Balkans, we found not only bird skulls, but also clay copies on the first gable of houses. In Mesopotamia these human or animal heads were to protect against evil spirits.
- HVITFELDT: I asked because it is possible they only wanted to make the house strong. If an animal was believed strong, it may have been thought that it would endow the house with strength.
- MAKKAY: There are other explanations, but the best-known is from Mesopotamia, where we have heads or gables and inscriptions showing that their function was to keep evil spirits away. I only chose the most straightforward solution.

*Discussion on the paper  
of Ries*

- MARSTRANDER: Professor Ries emphasized in his paper that rock paintings and engravings are figurative representations of myths. I'm not sure of the meaning. Are the figures only a sort of illustration to the told myths or must they, as I believe, be interpreted as real pictures of mythological performances of cult ceremonies? This interpretation makes it more logical to ascribe a magic effect to the rock engravings and paintings in themselves.
- RIES: Your question concerns myths and representation in rock art. To solve it we need the cooperation of pre-historians, archaeologists, art historians and historians of religions. First all the documents must be well studied in their significance as pre-historic records. Then we can look into the phenomenology of these records; their nature, aims and execution. Does all rock art represent myths? Once the nature of the record and its phenomenology have been seen the religions historian can build a working hypothesis. Levi-Bruhl refers to the fact that many rock paintings were re-touched at the beginning of spring. This may be related to the myth of renewal. This seems to fit in well with a type of behaviour whereby men re-touched the painting in order to favour the return of plant growth in spring. Therefore an interdisciplinary approach will lead us to find the meaning of this rock art and its interpretation.

M.me MAKARIUS: Isn't it possible that myth originates from the fact that it was necessary to express something that could not be clearly stated, such as a crime or a serious offence? This would lead to a masked form of expression giving the myth its potency and effectiveness.

RIES: This is a question which requires two theories to be discussed: that of Freud concerning the origin of religion and the original crime, killing one's father; and the recent ideas put forward by René Girard concerning the sacred. Secondly the problem of the language of myth also requires an explanation based on two theories: Mircea Eliade's theory of symbolism and the structuralist theory of symbolism of Levi-Strauss. I think this is a problem that can be usefully discussed in our general discussion.

*Discussion on the paper  
of Cerulli*

SCHWARZ: Is there a relation of kinship between the Uranic (Sky) and Telluric (Earth) deities, even if they have a different origin in time? Secondly couldn't the interplay between heaven and earth be a reflection of urogamic union between heaven and earth, of the strife between heaven and earth? There may be a relation with certain aspects of Egyptian cosmogonies (the separation of Geb from Nut carried out by Shu). Finally I should like some further information on the monasteries you referred to.

CERULLI: As far as kinship is concerned, in other Kanzi mythologies, they are thought of as an incestuous pair or of a couple very close to androgyny. I shall explain the reason. In the only rite of the kind remaining among the Abnon, performed by old women, the god of heaven is first invoked as a male, then as a female. Therefore it has an androgynous nature, which has disappeared among the Anyi.

As for the interplay between heaven and earth, yours is a possible explanation. I, however, do not give much credit to the possibility of a relation with Egyptian cosmogony, considering it the transformation of an ancient rite depicting the war between the Anyi invaders and the Volta peoples. The former has a sky cult and the second an earth cult. Therefore I see this as a historical evocation and a way for the vanquished peoples to underline the seniority of their deity.

Coming to the question of monasteries, I can say that the first time I went to the Ivory Coast there were none in existence. They may have begun because the novices have to retain their chastity for 3 years, which is rather strange for these people. This model may have come from Catholic convents. On the other hand, the closest model is Dahomey. There are many people coming from Dahomey as traders or builders to the Ivory Coast and Dahomey is the only place of western Africa where monasteries for the training of priest are common. This is in essence a syncretistic phenomenon of recent times.

*Discussion on the paper  
of Carlson*

HVITFELDT: Referring to Carlson's paper I would like to know which is the earliest archeological example of protruding tongue figures?

CARLSON: The earliest dated specimens are from the Prince Rupert harbour region. It is a comb with wolf figure, presumably dating ca. AD 800. Other figures may be earlier. The dating is not as good as that for the wolf comb protruding tongue. With regard to the idea of animal spirits residing in the tongue, this comes from Emmett's (?) work with Shamans' graves in the Clingett region. When he was doing archaeological collections in the Clingett region in the early part of the century, none of the Indians would go near the Shamans' graves; this gave him the opportunity to go in and see what was there. He was able to collect shamans' trinkets and amulets, but really not too much is known.

BROCKWAY: Could you elaborate on the concept of guardian spirits in British Columbia? They seem to resemble the Hawaiian Anmakuas and the Tahitian Momateas of ancient Polynesia. These have shark, owl and human figures. The Anmakua leads the soul of the dead to the jumping-off place where the soul moves from the ocean to the underworld, or leads the soul to paradise. Could there be a possibility of cultural diffusion?

CARLSON: I do not think so. There is much belief in spirits throughout the world. Beliefs in life and death vary much in the Northwest coast itself.

SHAKED: The association of ethnographic information with the prehistoric archaeological finds surely assumes that the population of the area was more or less stable over a period of many centuries. Is that indeed the case?

CARLSON: The evidence for population continuity is very good for 5,000 years. I would take it back even as far as the immediate post-Pleistocene. As soon as ice retreated from the area one sees a microlithic tradition entering the N.W. coast from the North, from the Aleutians and Alaska. Also we see a tradition of pebble tools and prepared flakes and bi-faces entering the coastal area from the South. There is a third tradition, from the East, with somewhat different bi-faces. One of these initial traditions is evidenced already between 9,000 and 13,000 years ago. Since then there is considerable evidence for continuity. Continuity with changes. Beforehand there are isolated episodes and the evidence is too fragmentary for any serious reconstruction.

*Discussion on the paper  
of Arnal*

DAUDRY: While I agree with Dr. Arnal concerning 'individual travellers', when we have a tool, a decoration or a weapon, I find it hard to attribute the same explanation to a stela or a statue-menhir, which are, I believe, objects of group cult. Could you clarify the reasons you base your statement on, as I do not believe mere iconographic resemblances can be considered a sufficient proof.

ARNAL: In my opinion, and it is not just mine, an image or statue belongs to all; but each person attributes a cult to the object personally. When an individual leaves his homeland he is driven by two forces, I believe. First to recover or maintain one's religion, and also an undefined ambition to recover one's youth and one's relations. The return to the origins is eternal.

GONCALVES: Archaeologists have well-founded qualms in speaking of religion. 'Homo religiosus' has never actually existed and there are few material remains showing non-economic activity. Facts must be studied within their context and statistical significance, but minorities must also be considered. As a result, the *lone travellers* M. Arnal has discussed are a clear example of a possible and legitimate mode of interpretation. Phenomena concerning forms of mentality rather than material evidence of these phenomena, should be approached in a similar fashion with imagination, but caution at the same time. I agree with Prof. Beltran on the dangers of comparative studies.

ARNAL: I agree with Goncalves that of pre-historic religions we will probably never know much. However, as we are faced with these menhir statues, we can hardly help studying them. I described my method in the paper and it corresponds with Goncalves' criteria. Summarizing and simplifying my principles, I believe we have to find a unique example which is almost identical to a group of homogeneous examples. If, in the same place, we find local characters mixed with remote characters, we can see there has been a successful integration of the traveller. This is the case of the Durenque Statue-Menhir and the potter who made the Teyran bowl. These two cases were the starting point for my research on this problem.

MAKKAY: Can you comment on the chronology of the Lepenski Vir figurines? Lepenski Vir lies on the Lower Danube. The whole culture of Lepenski Vir is part of the Körös-Starcevo culture. This comparison largely depends on the chronology of the Lepenski Vir sequence. There are 3 different levels at Lepenski Vir: the first with 8 phases, the second with 2 phases, the third with three. These have three separate sub-phases each. Your comparison for the statue-menhirs, which can be dated to the third mill. B.C., is in a different chronological horizon.

ARNAL: Concepts and ideas may last for very long periods.

MAKKAY: The Lepenski Vir statues are probably from the lower levels and then the C. 14 uncalibrated date of these two lower levels is in 6th-7th mill. B.C.; that may mean 8th and 9th millennium B.C. in absolute dating. Srejovic, who studied the site believes these two levels are pre-neolithic. There is a large chronological gap between Lepenski Vir and your statues from Southern France. The second question: the Lepenski Vir figurines were not statues they were only heads. Is it possible to compare these Lepenski Vir statues to any other statues in the Western Mediterranean, either chronologically, typologically or culturally?

ANATI: I feel there is some misunderstanding, so I will attempt to clarify. The discussion is confronting two viewpoints. One is purely archaeological; that is the tendency to say that two fingers belong to the same person because they are similar even if they belong to different people. The other is a tendency to say, even if a father and son are similar, since

there is a fifty year gap they cannot be father and son. Both viewpoints could be corrected up to a certain point, but are basically wrong as a way of reasoning. I refuse to say that two similar objects are necessarily related. The reason for their similarity may be in similar cultural backgrounds giving rise to the same kind of objects, or in the similarity of motivations. May I propose a possible mechanism of cause and effect relationship. At Lepenski Vir the figures were connected with the river cult; some of them were half-human and half-fish. They have connections with ancestor, worship. Physically they are located so as to suggest that the ancestor in the form of this statue, both family-ancestor and river-spirit, was present with the family.

The menhir-statues of Western Europe reveal several concepts. Many of them are likely to be images of family or clan ancestors or mythical ancestors, like at Lepenski Vir. In both cases, water plays an important role; in both cases they are stone statues of similar size. Therefore there is similarity in concepts and similarity also in graphic results, similarity in the raw-material and in the techniques of execution used. All this may or may not indicate the presence of physical connections. Stylistic similarity alone can prove very little, but the problem is far more complex because conceptual similarities are present as well. Of course, the chronological gap cannot be ignored. The differences between the two cultural system have to be considered as well. The geographical distance is another factor not to be neglected.

ARNAL:

Certainly I was aware of the millennia separating Lepenski Vir from the French menhir-statues. On the other hand all the features (apart from the shape) of the Capdenac idol are unique in France and Western Europe. Only at Lepenski Vir do we find the sagittal crest of the skull, the bulging form around the eyes and mouth, and the same three-fingered hands. I think that to neglect these similarities is as bad as stating that there is an undoubted connection between the two forms. I am sure that a solution to the problem will be found in the future.

ANATE:

The household was shared with the statue. The statue was in the house; it was part of the family. This is a clear conception at Lepenski Vir. From the statue we can work back to beliefs. We can take the French example and see if there are parallels; if there are parallels, distances in time and geographical distance do not mean that there are no relations. In fact, in the psychological and ideological background of menhir-statues in Southern France and Northern Italy, there are some surprising conceptual similarities with Lepenski Vir. Further, there is almost always a relation between menhir-statues and water as I mentioned already. In the Caucasus, in the Crimea, at Lepenski Vir this relation is constant, in different periods. And this relation exists also in Western Europe. In Valcamonica all these monuments are located either in places with water or facing the river. The same applies to Lunigiana, Valtellina, Lagundo and Tötschlin in Tyrol. Secondly, the problem of ancestral cult should be considered. At Sion in the Swiss Vallais, at St. Martin de Corléans, in Aoste, and in Southern France, there is a clear connection with burial places. The relation between these statues and the ancestor cult is clear today, as it is evidenced in France, Spain, Portugal and Italy. So there is a chronological difference and a geographical distance, but the ideological elements emerging are very much the same at Lepenski Vir and elsewhere.

M.me MAKARIUS:

Is there an explanation for the statues being without mouths? Could this fact indicate a food taboo?

ARNAL:

We know little about this. We have very few remains of ceremonial food from pre-historic times. Several menhir statues have been called 'silent goddesses' due to their lack of mouths. Perhaps the true reason was the first suggested. If there were food taboos, food remains should tell us. We know pre-historic man would eat all animals he could catch apart from the dog – was this a taboo? It's question I dare not answer.

CIUGUDEAN:

How does Arnal explain the possibility of long distance being covered by single men or few persons passing through the territory of hostile tribes? What is the reason and purpose of such travels by individual persons?

ARNAL:

In the small village I live in, you can climb up the closest hill and see the sea. 100 years ago nobody in my village had seen the sea. Fifty years ago, two percent had seen the sea. Today all the villagers have seen the sea. You can see the speed of change in mobility of our civilization. One hundred years ago, however, there was one man who had left to go to Algeria, and 80 years ago 2-3 men who had left for Indo-China. There have always been men who have travelled beyond the normal. I think there have always been explorers even if they may have been very few.

- RIES: Arnal developed an interesting approach concerning the way religion spread in pre-historic times. These are: first, invasion by a group; two – neighbour-to-neighbour spread, and three, by preaching. What, then, are the essential criteria used to detect each of these three cases? Is it not possible to have a mixture of the three cases? In these cases are there any remains or signs making it possible to distinguish between the three cases?
- ARNAL: This is an extremely difficult question. I cannot give an immediate answer.
- BIERI: A question concerning what Prof. Anati said about Lepenski Vir as compared to French and Italian menhir-statues. A similar comparison may be made between the engravings of Mont Bego and Valcamonica. At Mont Bego we usually have a view of the plough from above. At Valcamonica usually the scene is in profile. At Mont Bego there are figures similar to ones at Valcamonica but in Valcamonica as far as I know there is only one example of a figure of the Mont Bego type with a plough drawn by animals seen from above. Can Prof. Anati provide an explanation?
- ANATI: We need to give two answers. One of a methodological nature, the other, more specific. As regards methodology, I said that given figures derive from given concepts. The similarity of forms themselves without further elements are not sufficient to make cultural distinctions or parallels. If in analyzing the forms, the same motivations emerge, then the question changes, as is the case for Lepenski Vir and the menhir statues from Southern France and Northern Italy.
- As far as your specific question concerning the comparison between Valcamonica and Mont Bego, if I understood you correctly, you asked why there are two types of figures – a stylized plough seen from above and another type seen in profile. You asked why there are many in profile and only a few seen from above in Valcamonica, whereas at Mont Bego there are many seen from above, and only a few seen in profile. In Valcamonica we know of two figures of ploughs seen from above and numerous seen in profile. The former are from the Neolithic period, the latter start in the Chalcolithic period. At Mont Bego there are less in profile than seen from above. We don't know how many there are really of each type because no complete survey has been undertaken so far. In any case these figures reflect two different mentalities. In the Neolithic there is a kind of idealization, the «artists» did not try to represent a given plough, they attempted to represent *the* plough. With time there grows a need to be more specific and we find details showing us that the artist intended to depict a specific plough. So we go from a generalizing view to a specific view. Valcamonica shows a sequence in which most of the figures are from the later periods. At Mont Bego the sequence begins in the Neolithic and continues into the Bronze Age ending at the beginning of the Iron Age. Most of the Iron Age is absent there. Part of the periods with the later specific mentality is not represented at Mont Bego. This may explain the different proportion of the two kinds of figures in the two places. If we find similar figures we should not conclude that someone from Mont Bego took a ten-day walk to make an engraving in Valcamonica.

*Discussion on the paper  
of Curatola*

- SCHWARZ: I'd like you to elaborate on Hanan/Hurin. What similarities are there with the Chinese concept of Yin and Yang?
- CURATOLA: There are many at least formal similarities between the Hana-Hurin concept and the Yin-Yang. Actually the idea is somewhat reversed. Yang is female and dominant, whereas Hanan is male and dominant. Space and time continues to be organized using these concepts by the Andean peoples to-day. Hanan is the mountain, Hurin is the valley. The village is placed half-way between the mountain peak and the valley. One of the most ancient cultures of Peru is Chevin de Huanta: Huantar, arising in the Callejon de Huaylas and dates to 500-1000 B.C. The Shang and Shou period of China in which this thought develops, is formally similar. Hemegerder believed trans-pacific contacts did take place and radio-carbon datings allow for the possibility at least of contacts. The Shang and Shou period of China correspond to the Chevin de Huantar culture. There may have been some influence. Formally in the Chevin de Huantar culture we find the Tao Tieh figure of China. There are parallels in thought with Chinese principles. Time and space are considered cyclical.
- MESSERI: To what may an ethical behaviour in itself be considered as religious behaviour? We have detected practices of ethical behaviour in most superior animals, but we cannot detect whether such behaviour is religious.
- They may be sociological ethics in suicide when this is seen as a result of the impossibility



or the social unwillingness of further prolonging life and when such prolongation would create difficulties for the individual or for the group.

CURATOLA: Messeri asks where human behaviour can be related to animal behaviour in suicide. The problem is that using Durkheim's categories there is a big gap between natural and cultural events. I believe that in animals we have no cultural suicide. Death too can be considered cultural. The Australian Aborigine, in some clans, really dies when his social relations disappear. People ignore him and he believes himself physically dead. There is a kind of social death which can be equated with biological death. In man there are also creative deaths, deaths which are faced to perpetuate given values or to strengthen social bonds.

SCHWARZ: Though I am not zoologist there is one example of suicide in animals. I want to refer to: the leaders of a herd in danger often expose themselves to death to protect the other animals.

*Discussion on the paper  
of Milburn*

MORRIS: Does Dr. Milburn think the rhinoceros carving he mentioned is related to the rhinoceros carvings in Southern Morocco?

MILBURN: I asked Huard how late he thought the rhinoceros might have continued. In the South of Morocco Simoneau found carvings of rhinoceros, but he never went to the former Spanish Sahara. I visited the zone of the Jebel Bani, where there are cases of copper working which have been dated by M.me. Lambert to around the 7th Century B.C. In the former Spanish Sahara and in the area covered by Simoneau, there are a good many carvings that look like metal axes; they seem to be in connection with large animals especially rhinoceroses and sometimes giraffes. So the rhinoceros in the Western Sahara would appear to have gone on late, probably down to the time of Christ. The style of the carvings is somewhat different.

ANATI: Copper mining started in that area, at least in the 3rd millennium B.C. and some of the figures of copper tools recorded by Simoneau may well be that early, but I do not know any case of a rhinoceros figure that can be surely synchronized with those tools. In several cases, on the other hand, the figures of rhinoceros appear to belong to earlier phases, and are found in figurative context which has a compositive and conceptual structure quite different from that of the weapons assemblages.

*Discussion on the paper  
of Oosthuizen*

SCHWARZ: Having listened to Prof. Oosthuizen, I'd like to point out concerning mining and metallurgy that there are contributions from Klein, Eliade, Dagnieyus and Cerulli on the importance of the smith as a mythical civilization hero, and the importance of mining and metallurgy. There results an interesting connection between ochre as a life-giving substance and metallurgy, one of the earliest forms of alchemy, which is also concerned with the problem of immortality.

BELTRAN: This is not a question to Prof. Oosthuizen. It's a congratulation for having dealt with red ochre in relation to the Paleolithic without falling into the cliché of a purely intellectual association but considering also its importance as an ornament or medication. In Paleolithic art red is often used as a colour. In some Paleolithic tombs red ochre has different aims. The use of a layer of red colouring as basis for the paintings at Tito Bustillo cave was meant to prepare the basis of the paintings. Some paintings are partly inside the red and partly outside. This should lead us to an organization of the scene, with an important role for the red colouring. So ochre is not used only in tombs but for different purposes.

OOSTHUIZEN: The question of colour symbolism is very important. Outside the established churches in South Africa there are about 3,500 denominations, amongst the Africans, and they use colours such as blue, green and white as a way to identification. Sea water is very important because it has green, blue and white. In other words colour symbolism has been playing a role through centuries, and red in Southern Africa has always been an important colour.

*Discussion on the paper  
of Tanda*

VARELA GOMES: Are the schematic anthropomorphic figures of the same period as the bi-triangular figures

found on S. Michel pottery? Are there any relations between the cultures of S. Michel in Sardegna and Almizaraque in Southern Iberia?

TANDA: There is a relation. The Sierra Morena bi-triangular figures are a point of comparison. I pointed out that in pottery there are some differences, probably due to a chronological gap.

GONCALVES: What is Tanda's opinion of the possibility of relations between Sardinia and the Southern Iberian Peninsula at the end of the Neolithic and in the Chalcolithic?

TANDA: The relation may date back even further. Cardial vessels from the Early Neolithic remind us more of the Franco-Iberian area than of Italy. This does not necessarily mean that Neolithic populations arrived from the Iberian peninsula. In the late Neolithic there are only these figures but nothing else.

GONCALVES: In Portugal we find vessels with the semi-circles.

TANDA: Sardinia, from the Neolithic age to the end of the 3rd millennium is the hub of an economic system; the fact that Sardinian obsidian from the Cardial Neolithic has been found in Corsica, in France, means that the island had trade and cultural contacts. This is reflected in art. We have rich cultures showing Sardinia as the centre of an economic system but we don't know what Sardinia gave to the Western Mediterranean apart from obsidian.

MARSTRANDER: Prof. Ries emphasized that rock paintings and engravings are symbolic representations of myths. Does that mean that rock carvings are only a sort of illustration to told myths, or should they be interpreted, as I believe, as real pictures of mythological performances of cult ceremonies? This interpretation makes it more logical to ascribe a magical effect to the rock paintings.

RIES: The first stage of research must be carried out by prehistorians. First of all we need to know what the carvings really represent. Following this, we must try to understand the exact significance of the phenomenon. At this point the religious historian can step in, and supply suggestions for the understanding of the precise meaning of the record. In this we should try to decide whether the representation refers to a myth, whether it contains mythical thought. We have to discover this, not to interpret. Rock figures are documents. They have to be understood as such. I believe that at this stage interdisciplinary co-operation is indispensable. Thus the religious historian cannot venture out in the attempt to look for myths in all these figures. He must definitely take into account the work carried out by others. The religious historian may try to interpret the message if there is a myth by carrying out a comparative study with other myths. He should try to attempt to glean the message of the artist. For example, the fact that paintings were retouched each Spring seems to be related to the myth of renewal-renovation mundi. This seems to be related to the behaviour of 'homo religiosus' re-touching the paintings in a ritual fashion. But we must not be too adventurous, and this is why it is necessary to have interdisciplinary co-operation.

MARSTRANDER: In my opinion, we really need a theoretical discussion on the real character of rock art. In your excellent answer you gave us a lot of valuable points for such a discussion. I hope that we may return to this in the final discussion.

RIES: We are at the end of our work in this section. I should like to express some ideas in conclusion. Firstly, that religious and ritual expression in man is extremely varied and requires precise interpretation. It is necessary to know what is, and what is not, religious. Secondly, in order to comprehend religious and ritual expression, it is necessary to follow an interdisciplinary approach. If we speak of religion we speak of hierophanic activity. Man expresses in gestures, rites and myths his conviction of being in relation with a world apart from the profane world. Records must first be accurately analyzed by the prehistorian, the historian, the ethnologist, the archeologist, the art historian. This is the phase of *Historical research*. Following this, the religious historian steps in and tries to reveal the specifically religious elements. This is the role of the religious historian: he is equipped to study the religious *phenomenon* in its specifically religious aspects. Then we have *hermeneutic research*; whatever is considered sacred by «homo religiosus» means something to him. We have to discover the message. The third stage is difficult, requires great patience and means that the historian must keep himself to the actual records available.

Thirdly, this second section has brought forward a considerable amount of information of interest for the historian of thought and religion, and no doubt, its publication will provoke thought and provide intellectual stimulation.