

ITTITA: «BOVE, MADRE DEL BRULICARE DI FORMICHE»
ALCUNE OSSERVAZIONI SUL RITUALE DI MAŠTIGGA
(KUB LVIII 79)*

Giulia Torri

Tra le tavolette ritrovate negli scavi di Boğazköy-Ḫattuša, un largo numero ha tramandato la descrizione di rituali (*aniur*, SISKUR/SÍSKUR)¹ che venivano eseguiti per modificare o dominare eventi naturali, nocivi per l'uomo e che, di conseguenza, erano ritenuti pericolosi per l'equilibrio stesso dell'ordine cosmico, in particolare se la persona affetta dal male era il sovrano o un membro della famiglia reale.

Sebbene in questa sede non si possa dare che una descrizione generale sull'uso della magia nella società ittita, tuttavia si noti che l'esecuzione di pratiche magiche accompagnava la vita dell'uomo dal momento della sua nascita fino alla morte². Per mezzo di formule e di azioni particolari egli tentava, infatti, di proteggersi o di rimediare alle molteplici calamità che lo affliggevano, cause della sofferenza umana, generalmente attribuite all'ira degli dei, all'impurità (*papratar*) e alla «stregoneria» (*alwanzatar*)³.

I rituali magici venivano eseguiti da operatori specializzati, il LÚAZU LÚḪAL (itt. *purapši*, veggente), il LÚMUŠEN.DÙ (augure), il LÚA.ZU (medico) e da alcuni sacerdoti come il LÚpatili, il LÚSANGA e il LÚGUDU₁₂. La maggior parte dei rituali erano comunque attribuiti all'azione della MUNUSŠU.GI, la maga (itt. *ḫašawa*) che in genere agiva da sola, ma qualche volta veniva assistita da alcune ierodule, MUNUSSUḪUR.LÁL, o, nei rituali di nascita, da una levatrice, MUNUSḫašnupalla⁴. Essi

* Desidero ringraziare il Prof. A. Archi per avermi aiutato nella stesura di questo contributo con i suoi preziosi consigli. Le abbreviazioni bibliografiche e le sigle sono quelle usate in H.G. Güterbock - H.A. Hoffner (edd.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1980 ss.

1 CTH 390-500 e CTH 725-832. I testi possono essere ulteriormente classificati sulla base dell'origine dell'esecutore del rituale e della lingua in cui le diverse formule magiche erano recitate (ittita, hattico, luvio, palaico, hurrita e babilonese). Trattazioni generali della magia presso gli Ititi si trovano in A. Götz, *Kleinasiens*², München 1974, 151-61 e V. Haas, *Magie und Zauberei*, RIA VII. Band, 1987-90, 234-55.

2 Si vedano a questo proposito i rituali di nascita e quelli funerari pubblicati rispettivamente da G. Beckman, *Hittite Births Rituals*, StBoT 29, Wiesbaden 1983 e H. Otten, *Hethitische Totenrituale*, Berlin 1958.

3 Una lista di tutte le possibili malattie che richiedevano l'esecuzione di pratiche magiche si trova in V. Haas, *Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna*, Or NS 40, 1971, 410-12. Si veda inoltre A. Ünal, *The Role of Magic in The Ancient Anatolian Religions according to the Cuneiform Texts from Bogazköy-Hattuša*, BMECCJ Vol. III, Wiesbaden 1988, 70-74.

4 In generale V. Haas, RIA VII, 241-242. Sulle MUNUSŠU.GI si veda G. Beckman, *From Cradle to Grave: Women's Role in Hittite Medicine and Magic*, JAC 8, 1993, 25-39.

erano ritenuti depositari di un sapere al quale si attribuiva origine divina: le azioni magiche erano state *fondate* per la prima volta nel mondo divino, in quanto gli dei, al pari degli uomini, potevano essere affetti dal male, dal quale solo certe divinità come Kamrušepa e Ḫannaḫanna avevano le capacità per liberarli⁵.

La maggior parte dei rituali tramandati ha la funzione di purificare il paziente, EN/BEL SISKUR (lett.: Signore del rituale), e liberarlo dal male attraverso una serie di procedure fondate sull'intervento manuale e sul potere della parola. Sebbene lo scopo dei singoli rituali variasse a seconda delle occasioni, essi si ripetevano in base ad uno schema che si manteneva sempre sostanzialmente immutato. Le tavolette contenenti i rituali magici presentano infatti nell'*incipit* i motivi per cui il rituale veniva messo in pratica, che sono poi ripetuti nel colofone. Segue immediatamente l'elenco degli ingredienti, degli utensili e degli animali utilizzati, che di solito erano preparati in un luogo fuori dall'abitato e nel corso della notte, affinché al sorgere del sole il rito potesse avere inizio⁶. Erano poi riportate tutte le azioni magiche eseguite per tale occasione.

Il mago aveva il potere di intervenire sugli eventi naturali, un potere essenzialmente fondato sulla concezione che tutte le componenti della natura, compreso l'uomo, fossero legate tra loro da una sorta di affinità. Essa permetteva di arrivare alla distruzione del male mediante la manipolazione di oggetti o animali con i quali il male stesso oppure il committente del rituale, per analogia, potevano essere identificati o sui quali l'impurità poteva essere trasferita⁷. Il paziente veniva infine sottoposto a riti catartici attraverso i quali la malattia era fisicamente rimossa dal suo corpo⁸.

Elemento fondamentale nell'esecuzione di tali procedure era la recitazione da parte del mago di formule che accompagnavano le sue azioni. Sicuramente tali formule costituivano il mezzo attraverso il quale egli poteva estendere il suo controllo sulla natura, giungendo a modificarla, in quanto esse non avevano certo funzione descrittiva, quanto piuttosto il potere di conferire realtà ed efficacia alla pratica magica⁹. Per mezzo delle formule il mago otteneva gli effetti desiderati e dunque l'annullamento del male agendo sul suo simbolo o sulla rappresentazione del paziente.

5 La magia ha un fondamento mitico in quanto furono gli stessi dei a eseguire per primi le pratiche magiche utilizzate dall'uomo. A questo proposito: G. Kellerman, *La déesse Ḫannaḫanna. Son image et sa place dans les mythes anatoliens*, *Hethitica* VII, 1987, 109-147; A. Archi, *Kamrušepa and the Sheep of the Sun-God*, *Or NS* 62, 1993, 404-409. Oltre a Kamrušepa e Ḫannaḫanna anche Ištar di Ninive e Išara erano ritenute depositarie di poteri magici. Haas, *op. cit.*, 238-39.

6 Sui luoghi e sui tempi adatti all'esecuzione dei rituali magici si veda Haas, *op. cit.*, 251-53.

7 Haas ritiene che, per gli Ititi, il cosmo fosse ordinato secondo una serie di opposti (cielo-terra, puro-impuro, legato-sciolto) i cui rapporti erano regolati dalle leggi della simpatia e dell'antipatia. Haas, *op. cit.*, 234-37.

8 Per es. KBo XXXIX 1 (CTH 404) Vo. IV:

17 nu MUNUSŠU.GI DUTU-aš¹ ú¹-el-ku da-a-i na-at-za ti-wa-ar-ya

18 ḫal-zi-iš-ša-i nu 2 [BE]-EL SÍSKUR tu-ik-ku-uš wa-ar-si

«Poi la maga prende una pianta del Dio Sole e la chiama 'Pianta del Sole' (*espr. luvia*) e strofina i corpi dei due committenti del rituale».

Si veda inoltre Haas, *op. cit.*, 249-50.

9 Cf. D.R. Hillers, *The Effective Simile in Biblical Literature*, *JAOS* 103, 1983, 181.

La maggior parte di queste recitazioni era basata su delle similitudini espresse attraverso la relazione di due proposizioni, rispettivamente introdotte da *maḥḥan/GIM-an* «come» e da *QATAMMA/kiššan* «allo stesso modo». Così, ad esempio, nel rituale volto a risolvere le liti familiari, dettato da Maštigga, la maga originaria di Kizzuwatna, si legge¹⁰:

KBo XXXIX 1 Vo. II (= KBo II 3 Ro. I 56-58, Ro. II 1-2)
 44 [nu] ^{MUNUS}ŠU.GI ŠAḪ.TUR [(da-a-)]i na-an-^lša^lma-aš-kán še-er e-ep-zi
 45 [n]u ki-iš-ša-an me-m[(a-i ka-a-ša-w)]a-ra-aš Ú-it ḫal-ki-it
 46 [w]a-ar-kán-za nu-wa-a[z (ka-a-aš GIM-an)] ne-pf-iš Ú-UL a-uš-zi
 47 a-ap-pa-ma-wa-az-kán [(ŠAḪ.TUR^{BLA})] Ú-UL a-uš-zi nu ku-u-ša
 48 BE-EL SÍSKUR i-da-a-[(la-u-e-eš)] ḫu-ur-ta-uš QA-TAM-MA
 49 li-e ú-w[(a-an-)] zi

(44) E la maga prende un maialino e lo solleva innanzi a loro (45) e dice nel modo seguente: «Ecco, esso è ingrassato con erba e con grano (46) e come questo il cielo non vedrà (47) e dopo non vedrà (altri) maialini, allora (48-49) questi committenti del rituale allo stesso modo non vedano le cattive maledizioni»¹¹.

Molte di queste similitudini venivano elaborate sulla base dell'osservazione di fenomeni naturali e possono, dunque, rivelare alcune delle concezioni che gli Ittiti avevano di determinati aspetti del mondo animale e vegetale¹². In particolare, nei rituali rimasti, si trovano spesso espressioni che definiscono gli animali impiegati attraverso certe loro caratteristiche fisiche: nel rituale di Maštigga una lucertola (?) viene chiamata «piede veloce» (*pittiyališ GİR-aš*)¹³, per indicare la sua nota sveltezza, e un pesce «toro del mare» (*KU₆-uš arunaš GU₄.MAḪ*)¹⁴, forse in riferimento ad una determinata specie.

Tali definizioni devono comunque essere intese come funzionali alla riuscita del rituale stesso e legate in qualche modo alle tecniche di magia analogica di cui l'operatore rituale si serve per raggiungere i suoi scopi e liberare il paziente dalle impurità. I fenomeni naturali, per la loro immutabilità, si prestano meglio delle azioni umane a rappresentare come definitivo il risultato dell'operazione magica.

¹⁰ CTH 404: *Rituel de Mastigga, contre les dissensions familiales*: i testi, con l'aggiunta di nuovi frammenti, sono stati recentemente ripubblicati in KBo XXXIX (8, 9, 10 e 35). Una versione del rituale è stata tradotta e commentata da L. Rost, *Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist*, MIO 1, 1953, 345-79.

¹¹ Poi il maialino viene ucciso e viene seppellito in una buca scavata nel terreno (Ro. II 50-54). A questo si riferiscono le parole della maga sul fatto che esso non potrà vedere il cielo e altri maialini.

¹² D.R. Hillers, *op. cit.*, 184.

¹³ KBo XXXIX 1 Vo. III 11. Il significato di «lucertola» è dubbio. Il termine potrebbe indicare una salamandra o anche una lumaca. In quest'ultimo caso l'epiteto potrebbe essere stato usato in senso ironico, ma sempre in riferimento ad una caratteristica fisica dell'animale: la sua lentezza. CHD (Vol.P), 1995, 231.

¹⁴ KBo XXXIX 1 Ro. I 40.

Si consideri, a guisa d'esempio, la recitazione conservata nel testo KUB LVIII 79. La tavoletta, con il suo duplicato KUB LV 67¹⁵, conserva alcune azioni magiche eseguite da Maštigga, e potrebbe rappresentare un'altra versione del rituale eseguito dalla maga contro le liti in famiglia.

I testi in questione, sebbene pervenuti in uno stato molto frammentario, sono stati riconosciuti da P. Taracha come appartenenti alla cosiddetta serie dei rituali nel cui colofone si trova la formula *taknaz da-*: «Prendere (qualcuno) dalla terra»¹⁶. Per quanto il pieno significato di questa espressione resti ancora per alcuni aspetti oscuro, tuttavia non vi può essere alcun dubbio sul fatto che, nel corso dell'esecuzione di tali riti, l'azione della maga fosse finalizzata a sottrarre il paziente da uno stato di impurità in cui egli per qualche motivo era caduto. Ella aveva il potere di liberarlo dall'influenza infausta delle divinità inferie che, risiedendo nel mondo sotterraneo, ricevevano offerte dagli uomini attraverso una fossa scavata nel terreno¹⁷.

Nel Ro. I di KUB LVIII 79 = LV 67 il male da cui il paziente deve essere liberato è identificato con un bove:

- 1 [(*nu-za* MUNUSŠU.GI *pu-ul-lu-r*)]*i-ya* KU-KU-UB ZABAR-*ya da-a-i*
- 2 [(*na-an-kán a-pí-ya* {*ya*})] [7] ŠU SUD-*zi nu kiš-an me-mi-iš-ki-i* [z-z]]
- 3 [(*la-la-ú-e-eš-na-aš* AMA)]-*aš* GU₄-*uš ki-e-el-wa ŠA EN.SÍŠKUR*
- 4 [(ZI-ŠU SI-it le-)] [e] *kar-ap-pa-an ḥa[r]-ti le-e-ma-an*
- 5 [(ZU₉^{HLA}-*uš ḥar-ši a*)] *r^l-ḥa-an*¹⁸ *tar-ni na-an-kán GE₆-za KI-za*
- 6 [(*ša-ra-a*)] *tar-ni*

¹⁵ A: KUB LVIII 79 (Bo 2738); B: KUB LV 67 (Bo 2499), Ro. I 1-12= A Ro. I 1-12; C: Bo 7230. I testi duplicati sono stati indicati da H. Otten, *Bemerkungen zum hethitischen Wörterbuch*, ZA 66, 1976, 94.

¹⁶ P. Taracha, *Zu den hethitischen taknaz da- Ritualen*, AoF 12, 1985, 278-82. La loro attribuzione a questo tipo di rituali è stata possibile grazie alla conservazione, seppure parziale, del colofone di KUB LVIII 79:

15 [DUB.x.KAM] QA-TI A-WA-A[T MUNUS] *Ma-aš-ti-ig-ga*

16 [MUNUS URUK] *i-iz* [zu]-*wa-at* [ni] *ma-a-an-kán* MUNUS-*an na-aš-ma* LÚ [an]

17 [] *tág-na-za da-aḥ-ḥi*

Il colofone di KUB LV 67, non riporta l'espressione *tagnaz da-*; la parte conservata fa ritenere probabile che questo gruppo di testi sia una versione del rituale di Maštigga contro le liti in famiglia:

Vo. IV (Cf. CTH 404: KBo XXXIX 1 Vo. IV 32-34):

x+1 [DUB.x.KAM QA-TI(?) A-WA-AT MUNUS] *Ma-aš-ti-ig-ga*]

2 [MUNJUS URUK] *i-iz-zu-wa-at-ni ma-a-an-kán A-BU DUMURU-ya*

3 *na-aš-ma ŠE[Š NIN-ya na-aš-šu-ma LÚ MU-DU DAM-ZU-ya ḥal-lu-u-wa-an-zi]*

¹⁷ Si veda ad esempio il testo KBo XXI 1 (rituale della MUNUSŠU.GI Tunawiya, Taracha, *op. cit.*, 278), nel quale alle rr. 5 e 11 di Vo. III si nomina la dea Sole della Terra (*tagnaš* DUTU). Sul significato di «*taknaz da-*» si veda P. Taracha, *More about the Hittite taknaz da- Rituals*, *Hethitica* X, 1990, 171-84.

¹⁸ Il segno AR si vede chiaramente in KUB LV 67; KUB LVIII 79 I 5 riporta invece A]ḥ, lettura che, sulla base del duplicato, non ci sembra accettabile.

tempo accertata²³, dubbio resta ancora il significato di *akuwakuwa*²⁴. J. Puhvel ha proposto che in questo termine, una variante (luvia) di *auwa(u)wa*²⁵, forma attestata nel vocabolario trilingue (sumerico, accadico, ittita) KBo I 44+KBo XIII 1 (I 50), si debba vedere una traduzione del termine accadico *ettutu* «ragno»²⁶. Tuttavia è possibile che in questo caso non vi sia un'identità di significati tra la colonna in lingua accadica e quella in lingua ittita per il fatto che *auwa(u)wa* viene utilizzato per descrivere dei *rhyta* (KBo XVI 100, 4-7; Bo 2583 II 8-9)²⁷ e che questi difficilmente potevano essere «a forma di ragno», come già avevano suggerito gli editori del testo, H. Otten e W. von Soden²⁸.

In realtà il testo in questione sembra alludere ad un animale che viene attirato fuori dalla sua tana per mezzo della carcassa di un bue²⁹. Si devono dunque escludere i ragni i quali si cibano solo di prede vive. Se veramente si tratta di un animale che gli Ittiti, sulla base dell'osservazione della natura, potevano assimilare al genere dei ragni, allora bisogna pensare ad altri aracnidi come gli scorpioni o ad un tipo di coleottero carnivoro³⁰. Più verosimilmente si può ritenere che si tratti di vespe, insetti che vivono in buche scavate nella terra e vengono attirate da vari tipi di cibi, come quelli deposti nella fossa cultuale dalla maga, ma anche dalla carne di animali morti.

23 Contro un'invasione di formiche si celebra un rituale hurrita ABoT 38 3-4 (= ChS I/5 Nr. 104, p. 431):

3 -]šī la-la-ku-e-eš-šar ú-iz-zi

4]x hu-uk-ki-iš-ki-mi

«[Se] da lui viene uno sciame di formiche, [allora] faccio uno scongiuro [così]». (Segue il rituale).

24 Il primo significato attribuito a questo termine, «rana», venne negato da H. Otten, *op. cit.*, 94.

25 G. Neumann, (Bespr. zu) *Heinrich Otten und W. von Soden, Das akkadisch-hethitische Vokabular KBo I 44+KBo XIII 1* (StBoT 7), Wiesbaden 1968, IF 76 (1971), 261. A tale proposito si veda anche N. Oettinger, *Zum Wort- und Bilderschatz der luwischen Sprachen*, MSS 34, 1976, 106 con nota 9. In luvia la gutturale media *g e la gutturale media aspirata *gh non sono espresse: itt. *kessar*, luv. cun. *issari*-. J. Tischler, *Zum Kentum-Satem Problem im Anatolischen*, in O. Carruba (ed.), *Per una grammatica ittita*, Pavia 1992, 258-59.

26 J. Puhvel, *Spider and Mole in Hittite*, in Y.L. Arbeitman - A.R. Bohmard (eds.), *Bono homini donum: Essays in Historical Linguistics, in Memory of J.A. Kerns, Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science IV*, Amsterdam 1981, 240-41.

27 Puhvel, *op. cit.*, 240 suggerisce che almeno in KBo XVI 100, 4-7, dove il termine è espresso attraverso uno strumentale (*auwauwait*), si debba intendere un motivo decorativo più che una forma particolare del *rhyton*.

28 H. Otten-W. von Soden, *Das akkadisch-hethitische Vokabular KBo I 44+KBo XIII 1* (StBoT 7), Wiesbaden 1968, 16-17. Si veda inoltre A. Kammenhuber la quale contesta l'identità di *auwauwa* con il termine *akuwakuwa*, per il quale propone il significato di «rospo» o «talpa» e esprime perplessità sull'interpretazione data da Puhvel. HWb² I, 54 e 636-37.

29 Verosimilmente un insetto, visto che nel testo esso è menzionato subito dopo lo sciame di formiche.

30 Si veda O. Keller, *Die antike Tierwelt*, Leipzig 1913, 469-70. B. Landsberger, *Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie HJAR.RA = HUBULLU*, Leipzig 1934, 138. Si tenga presente che la classificazione del mondo animale non poteva basarsi altro che sull'esperienza pratica dell'ambiente naturale.

Nel rituale la maga si rivolge, infatti, per due volte al bove usando delle espressioni sulle quali non è stata ancora proposta alcuna interpretazione. Alla r. 3 l'animale viene definito «madre del brulicare di formiche» e di nuovo alla r. 17, quando ormai l'azione si è spostata presso la tana dell'altro insetto, esso è chiamato «madre del(l'insetto) *akuwakuwa*». Il sumerogramma AMA «madre» è legato, come sua apposizione, sicuramente al termine GU₄, parola che indica la razza bovina nel suo insieme, senza implicare alcuna determinazione sessuale dell'animale. Non si può certamente ritenere che la maga abbia fatto riferimento ad una nascita biologicamente naturale di questi insetti, alludendo ad esempio ad eventi mitici che a noi sfuggono, anche perché, in tal caso, il termine prescelto sarebbe stato GU₄ÁB «vacca»³¹.

Sebbene nel passo riportato sia presente qualche lacuna, la sua analisi rivela come in una prima fase l'azione si svolga presso un formicaio dove la carcassa del bue ha la funzione di far uscire le formiche fuori dal loro nido. Nella fase successiva, la maga e il committente del rito si spostano presso la tana di un altro piccolo animale, anch'esso attirato per mezzo della carcassa del bue e di offerte di pane e bevande, deposte in buche scavate nel terreno. Nelle formule che accompagnano le operazioni magiche, il bove viene, appunto, chiamato «madre» tanto delle formiche che dell'altro insetto. Questi epiteti fanno riferimento alla comune osservazione che taluni insetti erano attirati dalla carne di animali morti, alla quale si legava spesso la credenza, diffusa nel mondo antico, che certi insetti e piccoli animali nascessero spontaneamente dalle carni putrescenti. A questo proposito scrive Aristotele (*Hist. an. V*, 539a)³²: «... Fra gli animali, alcuni sono generati da animali secondo la parentela della forma, altri nascono spontaneamente, cioè non vengono da animali congeneri; fra questi ultimi alcuni sono prodotti dalla putrefazione di terra e piante, come accade a molti insetti, mentre altri si sviluppano all'interno degli animali stessi, dai residui che si trovano nelle loro parti.»³³.

31 Si confronti con KUB XLIII 60 I 19-20, dove il termine *anna-* «madre» è connesso con UDU per intendere la «pecora madre» in contrasto con «becco»:

19 UDU.NITA-ša-an ŠI^{HI}.A an-da wa-al-aḫ-du

20 an-na-ša-an UDU-uš ti-it-ti-it-te-it wa-al-aḫ-du

«Il becco lo colpisca con le corna, la pecora madre lo colpisca con le mammelle».

Si veda K. Riemschneider, KUB XLIII, *Inhalt.*, p. VI.

32 Traduzione di M. Vegetti in D. Lanza - M. Vegetti, *Opere biologiche di Aristotele*, Torino 1971, 286.

33 Probabilmente Aristotele riprese tali concezioni dai filosofi presocratici. Si veda a questo proposito Pl. *Phaed.* 96b in C.J. Rowe (ed.), Plato, *Phaedo*, Cambridge University Press 1993, 230. Esse ebbero larga diffusione in periodo ellenistico-alessandrino soprattutto per l'influenza esercitata dalla cultura egizia, Keller, *op. cit.*, 425 e 432. Tale credenza era nota anche in area vicino-orientale: nella Bibbia, infatti, si racconta che delle api fossero uscite dalla carcassa di un leone ucciso da Sansone (*Giudici*, 14: 6-9). Nel mondo romano è largamente diffuso il motivo della nascita di sciami di api dalla carcassa di un bue: Varrone, *Rerum rusticarum*, II 5.5; Virgilio, *Georgiche*, IV 554-558.; Ovidio, *Fastorum libri*, I. 379; Columella, *De re rustica*, IX 14. 5-6. Si veda J.C. Frazer, *The Fasti of Ovid*, London 1929, 157-158. Per la diffusione di questo motivo si veda inoltre S. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, Helsinki 1932-36 (6 Voll.), in particolare Vol I, A 2001 e B 713: la nascita di insetti da animali o mostri uccisi è attestato in Persia, in Siberia, in Cina e in Giappone e tra gli indiani del Nord America.

Se dunque le parole relative al bove, pronunciate dalla maga nel rito orale che accompagna la pratica magica, alludono ad una simile concezione, l'operazione analogica da lei compiuta nel corso dell'esecuzione rituale può essere pienamente compresa: il committente del rituale deve essere sottratto all'influenza delle potenze degli inferi e quindi, secondo le parole della maga, «deve essere liberato dalla nera terra» come, per analogia, gli insetti, presso la cui tana il rituale si svolge, possono nascere dal corpo dell'animale morto. Tale interpretazione appare tanto più convincente se si pensa che il bove poteva essere stato preparato al rito in modo simile a quello descritto da Virgilio nel seguente passo delle *Georgiche* (IV, 299-314)³⁴:

Tum vitulus bima curvans iam cornua fronte
 quaeritur, huic geminae nares et spiritus oris
 multa reluctanti obstruitur, plagisque perempto
 tunsa per integram solvontur viscera pellem.
 Sic positum in clauso linqunt et ramea costis
 subiciunt fragmenta, thymum casiasque recentis [...]
 Interea teneris tepefactus in ossibus umor
 aestuat, et visenda modis animalia miris,
 trunca pedum primo mox et stridentia pinnis,
 miscentur tenuemque magis magis aëra carpunt,
 donec ut aestivis effusus nubibus imber
 erupere aut ut nervo pulsante sagittae,
 prima leves ineunt si quando proelia Parthi.

«Poi si cerca un vitello che curva già le corna di due anni; a lui che rilutta violento si ostruiscono le narici e il respiro della bocca, lo si uccide a furia di percosse, gli si disfano le carni lasciando intatta la pelle. Così lo lasciano abbandonato nel chiuso e sottopongono ai fianchi frammenti di rami, timo e cassia fresca. [...] Intanto nelle ossa disfatte ribolle l'umore intiepidito, e animali, tutti da vedere, di straordinaria foggia, prima privi delle zampe, poi stridenti di penne, brulicano e sempre più invadono la tenue aria, finché erompono come pioggia effusa da nuvole estive o come frecce scagliate da un arco quando i veloci Parti si gettano nei primi scontri».

³⁴ Traduzione di L. Canali in A. La Penna - L. Canali (a cura di), *Virgilio: Georgiche*, Milano 1983, 328-29.